

современное  
сериология БИГОСЛОВИЕ

ЗОЛОТАЯ  
СЕРИЯ  
ББИ



Иоанн  
Зизиулас  
**Общение**  
**и инаковость**

## *Золотая серия*

---

В золотую серию входят лучшие  
книги издательства ББИ,  
ставшие классикой и  
пользующиеся любовью  
читателей в России.

---

# **COMMUNION AND OTHERNESS**

**Further Studies in Personhood and the Church**

**JOHN D. ZIZIOULAS**

**EDITED BY  
PAUL McPARTLAN**



t & t clark

С О В Р Е М Е Н Н О Е    Б О Г О С Л О В И Е

---

Иоанн Зизиулас

ОБЩЕНИЕ И ИНАКОВОСТЬ

Новые очерки о личности и церкви

ИЗДАТЕЛЬСТВО



---

М О С К В А

ББК 86.376

УДК 281.93

3 598

*Перевод:*

Михаил Толстолуженко (предисловия, введение, глава 1),  
Леонид Колкер (главы 2 – 8)

*Редактор:* Михаил Толстолуженко

*Верстка:* Татьяна Дурнова

*Обложка:* Антон Бизяев

Данный перевод книги Иоанна Зизиуласа  
*Communion and Otherness* публикуется с согласия  
*Continuum International Publishing Group*



Книга издана при поддержке организации  
*Kirche in Not*

Зизиулас Иоанн

**Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви /**  
Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство  
ББИ, 2012. – xii + 407 с.

ISBN 978-5-89647-279-7

Новая книга Иоанна Зизиуласа, одного из ведущих современных православных богословов, продолжает тему общения, заданную в его более ранней работе «Бытие как общение». На этот раз автор рассматривает проблему общения в связи с вопросом об инаковости, показывая, что подлинная инаковость и подлинное своеобразие – как в личностном, так и церковном плане – всегда имеют свое основание не в отделении и обособлении, а именно в общении. Подтверждение этому Зизиулас находит в трудах отцов церкви, в особенности в сочинениях преп. Максима Исповедника.

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© John Zizioulas, 2006

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие архиепископа Кентерберийского .....	viii
Предисловие .....	xi
Введение: общение и инаковость.....	1

## ГЛАВА 1

### Что значит быть иным: к вопросу об онтологии инаковости

Введение.....	15
I. Инаковость и бытие творения .....	17
1. Пропась между нетварным и тварным бытием .....	17
2. Преодоление пропасти инаковости .....	24
II. Инаковость и бытие Бога.....	41
III. Инаковость и бытие Христа.....	45
IV. Инаковость и бытие церкви .....	47
V. Инаковость и человеческое бытие.....	49
1. Инаковость как конститутивный элемент человеческого бытия .....	49
2. Инаковость как трагедия человека .....	54
а) Инаковость и самость .....	54
б) Инаковость и природа.....	70
3. Инаковость и «новое бытие» .....	79
а) Инаковость и логос природы .....	79
б) Инаковость и уникальность.....	86
в) Инаковость и эрос .....	89
г) Инаковость и существование церкви .....	96
д) Инаковость и аскетический этос .....	103
е) Инаковость и евхаристический этос .....	113

## ГЛАВА 2

### Что значит быть личностью: к вопросу об онтологии личности

I. Вопрос о личности как вопрос онтологический .....	127
II. Основопологающие принципы онтологии личности.....	132
III. Заключительные выводы по вопросу об онтологии личности .....	141

## ГЛАВА 3

### Отец как причина:

#### личность, порождающая инаковость

I. История вопроса. Святоотеческий период .....	145
1. Ранние символы веры .....	145
2. Каппадокийцы.....	152

II. В защиту каппадокийцев .....	158
1. Бытие и личность.....	160
2. Причинность и общение.....	162
3. Причинность и высшая реальность в Боге .....	172
4. Причинность и порядок .....	176
5. Антропологическое значение.....	180
6. Экклесиологическое значение .....	186
7. Значение в контексте идеи единобожия.....	192

#### ГЛАВА 4

##### Троица и личностность: оценка каппадокийского наследия

Введение.....	199
I. Исторический контекст .....	201
1. Савеллианство .....	201
2. Евномианство .....	205
II. Философское значение .....	207
III. Антропологические последствия .....	212
Приложение: личность и индивид – каппадокийцы были «неверно истолкованы»?.....	220

#### ГЛАВА 5

##### Пневматология и значение личности: мысли о Втором вселенском соборе

Введение.....	230
I. От Никеи до Константинополя: проблемы чрезвычайной важности и новые богословские идеи .....	232
1. Разработка диалектики «тварного» и «нетварного» .....	232
2. Сомнения в правомерности субстанциалистской терминологии и появление понятия Лица.....	235
3. Появление доксологического богословия и разницы между понятиями <i>theologia</i> и <i>oikonomia</i> .....	242
II. Важные моменты пневматологии Второго вселенского собора.....	246
1. Святой Дух – Бог.....	246
2. Святой Дух исходит от Отца .....	248
III. От Константинополя до наших дней .....	253
Заключение.....	264

#### ГЛАВА 6

##### Человеческая способность и человеческая неспособность: богословское исследование феномена личностности

Введение.....	266
---------------	-----

I. Субстанциалистский подход .....	268
II. Личность как <i>ekstasis</i> и <i>hypostasis</i> бытия .....	274
III. Личность в свете христологии и пневматологии .....	307
Заключение .....	321

## ГЛАВА 7

### «Тварное» и «нетварное»:

#### экзистенциальное значение халкидонской христологии

I. Появление диалектики тварного – нетварного .....	324
II. Экзистенциальное значение диалектики тварного – нетварного .....	331
III. Трансформация диалектики тварного – нетварного христологией .....	335
IV. Некоторые вопросы, требующие дальнейшего рассмотрения. ....	341
1. Смысл смерти .....	341
2. Вопрос бессмертия души .....	343
3. Спасение мира Христом .....	344
Приложение: диалог с Филипом Шеррардом .....	350
Письмо Шеррарда .....	350
Ответ Зизиуласа .....	353
1. Смысл ничто .....	354
2. Бог как Творец по необходимости .....	357
3. Ошибочные трактовки понятия «природа» .....	358
4. Тема бессмертия души .....	361
5. Эпилог дискуссии .....	367

## ГЛАВА 8

### Церковь как «мистическое» тело Христа:

#### к вопросу о церковной мистике

Введение .....	370
I. «Тело Христово» как «мистическое» понятие .....	374
II. Евхаристическая мистика .....	383
III. Пророческая мистика, или мистика Слова .....	386
IV. Мистика священнослужения .....	388
V. Аскетическая, или монашеская мистика .....	390
Заключение .....	396
Список источников .....	398
Именной указатель .....	400



# Предисловие архиепископа Кентерберийского

Книга митрополита Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение», вышедшая ранее, по праву может считаться одним из наиболее значительных богословских сочинений конца двадцатого века; она оказала и продолжает оказывать влияние на экуменический диалог, а также на терминологию и богословские представления многих церквей, стремящихся прояснить свои собственные основания и свое видение пастырского служения. Однако все сказанное Зизиуласом о церкви опиралось на определенные положения, касающиеся понимания слова «Бог» и влияния этого на наше понимание бытия. На последующих страницах эти мысли получают более глубокое развитие, в результате чего перед нами возникает детально разработанная модель христианского богословия вообще.

Таким образом, настоящая книга представляет собой сочинение по систематическому богословию, хотя она и не строится по образцу, характерному для таких сочинений. В то же время это в известном смысле апологетическое сочинение. Зизиулас ставит перед атеизмом серьезную проблему одним лишь утверждением, что бессмысленно обсуждать, «существует или не существует» Бог, если при этом абстрагироваться от вопроса о том, «как» Он существует. Вопрос о существовании Бога есть, по сути, вопрос об отношениях, в которые мы признаем себя включенными, ибо Бог есть несводимый к чему-то более простому живой комплекс отношений: Отец, Сын и Святой Дух. Но этот «комплекс» не есть

просто заданная множественность, это есть действие свободы: личностная свобода и любовь Отца рождают неразлучного с Ним Иного – предвечного Сына – и «выдыхают» предвечного Духа. Отец никогда не существует сам по себе и не есть просто одна из трех находящихся друг подле друга божественных ипостасей; именно Его абсолютная свобода быть всецело для Иного и в Ином и составляет источник и основание трóической жизни. И эта всецелая свобода для Иного становится тем прозрением, которое позволяет нам постичь свободу творения со всеми вытекающими из нее последствиями.

Это не только приложимо к церкви и литургической жизни, но и имеет значение для этики и для нашего понимания жизни и смерти. Суть христианской этики отнюдь не в присуждении очков за определенного рода поведение и черты характера; христианская этика имеет своим основанием уважение и радость, которые вызывает в нас инаковость мира, и прежде всего *личностного* иного, свободного и таинственного, – инаковость, раскрывающаяся благодаря Духу, пребывающему в общении народа Христова.

Страница за страницей эта замечательная книга побуждает нас пересмотреть устоявшиеся представления, одновременно возвращая наши мысли к важнейшим аспектам христианской веры и к тем теоретическим и практическим наставлениям, которые содержатся не только в Писании, но и у греческих отцов, в том числе у отцов-пустынников в их учении об аскетическом и молитвенном делании. Особого внимания заслуживает обсуждение смысла классических христологических формул, равно как и глава о Духе. Однако мы встречаем также множество глубоких мыслей относительно смерти и сексуальности, индивидуализма и постмодернизма, молитвы и экологии. Зизиулас смело берется за обсуждение различных аспектов современной философии, успешно опровергая мнение, будто он всего лишь воспроизводит некую разновидность экзистенциализма или светского персонализма, и предлагая глубокое прочтение Левинаса, уточняющее его мысли относительно основополагающего значения Иного для этики.

При чтении этой книги нас не покидает чувство, что нас приглашают заново открыть для себя христианство во всем богатстве

его традиции. Определенные места требуют от читателя значительного усердия; кто-то, возможно, усомнится в том, что автор, выявляя недостатки западной христианской мысли, всегда справедливо оценивает августиновское наследие во всей его многогранности; да и завершение этических построений Зизиуласса пока остается лишь интригующим замыслом, воплощение которого потребует немалых усилий. Однако, без сомнения, перед нами чрезвычайно важная работа, которая будет обсуждаться и изучаться еще более широко, нежели предыдущее сочинение нашего автора. Книга эпохальная и поворотная, вновь приводящая нас к основополагающему христианскому убеждению, что невозможна жизнь без отношений с Богом, поскольку жизнь самого Бога в вечности невозможна без отношений, берущих начало в свободной любви Бога Отца, рождающего предвечного Сына, в котором и для которого все существует, достигая полноты возможного единения с Богом через дар присутствия Духа.

*Роуэн Кентерберийский  
Ламбетский дворец, июль 2006*

# Предисловие

Благожелательное отношение к моей книге «Бытие как общение» побудило меня продолжить тему публикацией данного тома. Он включает в себя ряд очерков о личности и церкви, написанных с позиций реляционной онтологии, в которой ключевым понятием как для антропологии, так и для экклезиологии является понятие общения. Но если в книге «Бытие как общение» подчеркивается важность отношений и общения для *единства*, то в настоящих очерках акцентируется аспект *инаковости*. В этом смысле данную книгу следует рассматривать как попытку дополнить и уравновесить предыдущую.

Некоторые части этой книги уже появлялись в других изданиях, однако многие, в том числе наиболее объемный первый очерк, публикуются здесь впервые. В обоих случаях текст, ввиду настоящего издания, был специально переработан.

Я хотел бы выразить свою глубокую благодарность преп. д-ру Полу МакПартлану (McPartlan), в настоящее время профессору систематического богословия и экуменизма в Католическом университете Америки, за его неоценимую помощь в редактировании данной книги. В своей важной работе «Евхаристия создает церковь: Анри де Любак и Иоанн Зизиулас в диалоге» (*The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh, T&T Clark, 1993*)<sup>1</sup> и ряде статей отец Пол выступил в качестве превосходного интерпретатора моей мысли для англоговорящего богословского мира. Многочисленные дискуссии с ним по поводу содержания данной книги в процессе

---

<sup>1</sup> Новое издание готовится в Eastern Christian Publications (Фейрфэкс, Вирджиния, США).

ее составления были интересны и поучительны для меня. Я также признателен ему за перевод с французского седьмой главы этой книги. Должен поблагодарить также д-ра Нормана Рассела (Russell) за прекрасный перевод с греческого языка приложения к седьмой главе. Кроме того, я хотел бы выразить благодарность профессору Р. Дж. Берри (Berry) из Университетского колледжа Лондона за любезное прочтение той части рукописи первой главы, которая касается биологии, и за его замечания относительно этой части.

Эта книга посвящается светлой памяти двух особенно дорогих мне богословов. Отец Георгий Флоровский, выдающийся православный богослов прошлого века, был моим учителем и оказал глубокое влияние на мою мысль. Я также всегда буду с любовью и признательностью вспоминать профессора Колина Гантона (Gunton), моего дорогого друга и коллегу по Королевскому колледжу Лондона, с которым мы в течение более чем двадцати лет обсуждали всевозможные богословские проблемы и преждевременная смерть которого была огромной утратой для систематического богословия. Пусть Господь дарует им обоим вечный покой и место в своем Царстве.

## Введение: общение и инаковость

Общение и инаковость – как их примирить? Разве они не являются взаимоисключающими и несовместимыми друг с другом? Разве иной не есть по определению мой враг и мой «первородный грех», если вспомнить слова французского философа Ж. П. Сартра?<sup>1</sup> Наша западная культура, очевидно, во многих отношениях разделяет эту точку зрения. В самом основании этой культуры присутствует индивидуализм. С тех пор как Боэций в V веке отождествил личность с индивидуальностью (личность есть «индивидуальная субстанция разумной природы»<sup>2</sup>), а св. Августин примерно в это же время придал особое значение в понимании личности сознанию и самосознанию<sup>3</sup>, западная мысль всегда развивалась на этом основании и возводила на нем свою культуру. Защита от иного является в нашей культуре фундаментальной необходимостью. Присутствие иного воспринимается нами как нарастающая угроза. Нас заставляют и даже поощряют видеть в ином своего врага прежде, чем мы сможем увидеть в нем или в ней своего друга. Общение с иным не носит спонтанный характер – оно определяется заграждениями, защищающими нас от опасностей, усматриваемых в присутствии

---

<sup>1</sup> J.P. Sartre, *L'être et le néant*, 1949, p. 251. [Рус. пер.: Ж. П. Сартр. *Бытие и ничто*. Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. – Прим. пер.]

<sup>2</sup> Боэций, *Соп. Eutych. et Nest.* [*Против Евтихия и Нестория*] 3. [Рус. пер.: Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с. 172. – Прим. пер.]

<sup>3</sup> Августин был первым христианином, написавшим *Исповедь* как попытку христианского самоосознания.

иного. Мы принимаем иного лишь настолько, насколько он или она не угрожает нашей личной жизни или способствует нашему индивидуальному благополучию.

Несомненно, это есть прямое следствие того, что на богословском языке именуется «грехопадением человека». Самым основам нашего существования присуща патология – *боязнь иного*, которую мы наследуем при рождении.

И это есть следствие отвержения Иного *par excellence*, нашего Создателя, первым человеком, Адамом, а прежде него – демоническими силами, восставшими против Бога. Это отвержение предполагает боязнь иного, которая и составляет суть греха. Когда утверждение «себя» реализуется посредством отвержения, а не принятия Иного – именно такой выбор сделал Адам, будучи свободен в своих действиях, – превращение иного во врага и угрозу оказывается естественным и неизбежным. Поэтому необходимым условием примирения с любым «иным» является примирение с Богом.

Патологическая укорененность в нашем существовании боязни иного ведет в конечном итоге к боязни не только иного, но и *всякой инаковости*. Это тонкий вопрос, требующий, как мне кажется, серьезного рассмотрения. Он показывает, сколь глубоко и широко простирается боязнь иного: мы не боимся лишь определенного иного или иных, но даже если мы приемлем их, этоприятие обусловлено тем, что они так или иначе подобны нам самим. Радикальная инаковость есть анафема. Отличие как таковое есть угроза. Всеобщий и патологический характер этого можно видеть в том, что мы отвергаем отличие даже тогда, когда оно вовсе не представляет для нас угрозы, – отвергаем просто ввиду испытываемого к нему отвращения или неприязни. Так, даже если человек с другим цветом кожи ничем не угрожает нам, мы отталкиваем его или ее единственно по причине отличия. Конечно, сегодня все мы согласимся, что данный пример представляет собой крайность. Однако можно привести и множество более сложных примеров, показывающих, что боязнь иного есть в действительности лишь боязнь отличного от нас. Все мы так или иначе стремимся спроецировать на иного свой собственный образ, что показывает, сколь глубоко боязнь иного укоренена в нашем существовании.

Как только боязнь иного оказывается боязнью инаковости, мы приходим к отождествлению различия и разделения. Это чрезвычайно запутывает человеческое мышление и поведение. Нравственные последствия в этом случае весьма серьезны. Соответственно различиям мы делим нашу жизнь и других людей. На основании различия мы создаем клубы, организации, даже церкви. Когда различие становится разделением, общение оказывается не более чем поддержанием мирного сосуществования. Оно продолжается до тех пор, пока сохраняются общие интересы, и может легко перейти в конфликт и противоборство, как только эти интересы перестанут совпадать. Об этом весьма красноречиво свидетельствуют сегодня те сообщества, к которым мы принадлежим, а также положение дел в мире в целом.

Впрочем, если бы это смешение различия и разделения было всего лишь нравственной проблемой, для ее разрешения было бы достаточно этики. Однако дело не в одной нравственности. Св. Максим Исповедник усмотрел здесь не только общее, но даже космическое измерение<sup>4</sup>. Вследствие различия весь космос оказывается разделен, а на основании своих разделений он различен в своих частях. Это органически связывает проблему общения и инаковости с проблемой смерти. Смерть существует потому, что в творении общение и инаковость не могут совпадать. Различающиеся существа становятся существами отдаленными: поскольку различие становится разделением, отличительная особенность становится отдалением, дистанцией. Св. Максим воспользовался данными терминами для описания этого всеобщего и космического положения дел. *Διαφορά* (различие) должна поддерживаться, поскольку она есть благо. *Διάρεσις* (разделение) же является извращением *διαφορά* и представляет собой зло<sup>5</sup>. То же справедливо в отношении *διάστασις* (распада), и отсюда смерть. Все это, как отмечал уже св. Григорий Нисский, является результатом *διάστημα* (промежутка – как в пространственном, так и во временном смысле), характеризующего творение

<sup>4</sup> Максим Исп., *Theol. Pol.* [Малые богословские и полемические сочинения] 20 (PG 91, 249C); *AMB.* [Амбигвы] 67 (PG 91, 1400C).

<sup>5</sup> Максим Исп., *Ep.* [Письма] 12 (PG 91, 469AB).



*ex nihilo*<sup>6</sup>. С сотворенностью из ничего связана смертность, чему и равнозначно отвержение Иного – Бога – и иного в любом другом смысле. Превращая, посредством отвержения иного, различие в разделении, мы умираем. Ад, вечная гибель, есть не что иное, как изоляция от других, как говорили отцы-пустынники<sup>7</sup>. Мы не в силах решить эту проблему посредством этики. Нам требуется новое рождение. Это приводит нас к экклезиологии.

\*

Каким образом реализуется отношение между общением и инаковостью? Каково место иного в церковном общении?

Церковь есть сообщество, живущее внутри истории, а потому принадлежащее падшему состоянию бытия. Все наши замечания по поводу того, как сложно примирить общение и инаковость в нашей культуре, приложимы также к жизни церкви. Грех, как боязнь и отвержение иного, есть реальность, с которой мы сталкиваемся и в церкви. Церковь состоит из грешников, и ей в полной мере присуще упомянутое онтологическое и космическое измерение греха, то есть смерть, разрыв общения и конечная *диастасис* (разделение и распад) существ. И все же мы утверждаем, что по своей сути церковь свята и безгрешна. В этом православные богословы отличаются от богословов других конфессий, особенно протестантских. Что это говорит нам об общении и инаковости?

<sup>6</sup> Григорий Нис., *In Eccl.* [Точное истолкование Екклесиаста Соломонова], Беседа 7 (PG 44, 729C).

<sup>7</sup> См. удивительные слова в одной из приписываемых св. Макарию Великому (Египетскому) *апофтегм* (PG 34, 229–264): «Однажды, проходя пустыней, нашел я череп какого-то мертвеца, валявшийся на земле. Когда ударил я череп пальмовой палкой, он что-то проговорил мне. Я спросил его: “Кто ты?” Череп отвечал мне: “Я был главным жрецом идолов и язычников, которые жили на этом месте, а ты – Макарий-духоносец. Когда ты, сжалившись о страждущих в мучении, начинаешь молиться за них, они чувствуют некоторую отраду”. Старец спросил его: “Какая это отрада? И какое мучение?” Череп говорит ему: “Насколько небо отстоит от земли, настолько под нами огня, и мы от ног до головы стоим среди огня. Нельзя никому из нас видеть другого лицом к лицу (прѳшлов прѳс прѳшлов). У нас лицо одного обращено к спине другого. Но когда ты помолитшься о нас, то каждый несколько видит лицо другого. Вот в чем наша отрада!” Старец заплакал и сказал: “Несчастный день, в который родился человек!”» (цит. по: *Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009, с. 216–217).

Первое, что подразумевает точка зрения православных – это отрицание всякого триумфализма. Суть христианского бытия в церкви – это *метанойя* (покаяние). Отвержение иного или просто страх перед ним вызывает в нас беспокойство и побуждает к покаянию. Даже существование боли и смерти в мире природы, чему ни один из нас лично не является причиной, должно вести к *метанойе*. Ведь все мы причастны греху Адама, и все мы должны скорбеть оттого, что не смогли привести творение к общению с Богом и преодолению смерти. Без искренней и глубокой *метанойи* святость в церкви невозможна. Все святые плачут о страданиях невинной твари<sup>8</sup>.

Второй вывод из православного взгляда на святость церкви состоит в том, что покаяние может быть подлинным и непритворным, лишь когда церковь и ее члены понимают истинную природу церкви. Нам требуется образец, чтобы оценивать наше существование. И чем выше этот образец, тем глубже покаяние. Вот почему нам нужна предельно высокая экклезиология и вытекающая из нее предельно высокая антропология – и даже космология. Подчеркивая святость церкви, православная экклезиология ведет и должна вести не к триумфализму, но к глубокому чувству сострадания и *метанойе*.

Что же этот за образец предельно высокой экклезиологии, позволяющий правильно понимать общение с иным и жить в таком общении? Что может послужить нам руководством и светом в нашем стремлении жить в общении с Иным и с иными в церкви?

\*

Как для церкви, так и для человека имеется единственный образец правильного отношения между общением и инаковостью – это Бог-Троица. Если церковь хочет быть верной своей подлинной сущности, она должна стремиться быть отражением общения и инаковости, существующих в триедином Боге. То

<sup>8</sup> «...Жалко всю тварь сердцу, которое научилось любить», – говорил преп. Силуан Афонский, который «оплакивал свою “жестокость к твари”, когда “без нужды” убил муху или когда кипятком облил летучую мышь, поселившуюся на балконе его магазина», и рассказывал, «как “стало ему жалко всю тварь и всякое творение страдающее”, когда он увидел на дороге убитую и изрезанную на куски змию» (Архимандрит Софроний (Сахаров), *Старец Силуан Афонский*).

же самое справедливо применительно к человеку как «образу Божьему». Отношение между общением и инаковостью в Боге представляет собой модель как для экклезиологии, так и для антропологии. Что же можно узнать про общение и инаковость из учения о Троице?

Первое, что выясняется при рассмотрении триадологии – это то, что инаковость представляет собой одно из *оснований* единства, а не его следствие. Бог не есть сначала один и затем три, Он одновременно один и три. Его единственность или единство гарантировано не единством сущности, как утверждали св. Августин и другие западные богословы, но *монархией* Отца, который сам есть один из Троицы. Это выражается также посредством существующей между тремя Лицами неразрывной *койнонии*, показывающей, что инаковость есть не угроза единству, но его условие *sine qua non*.

Во-вторых, при рассмотрении Троицы обнаруживается, что инаковость *абсолютна*. Отец, Сын и Дух абсолютно различны (*диафора*)<sup>9</sup>, поскольку невозможно смешение кого-либо из них с двумя другими.

Третье, и наиболее существенное, – это то, что инаковость имеет не нравственный или психологический, но *онтологический* характер. Мы не можем сказать, *каково* каждое из Лиц – мы можем лишь сказать, *кто* оно есть. Отличие каждого из Лиц Святой Троицы определяется не различием природных качеств (таковые общи для всех трех Лиц), а простым утверждением его как того, кто оно есть.

Таким образом, инаковость немислима вне *отношений*. Отец, Сын и Дух – это имена, означающие отношения. Ни одно из Лиц не может быть отличным, если оно не находится в отношении. Общение не угрожает инаковости, оно порождает ее.

\*

Мы не можем быть «образом Божьим» – ни на экклезиологическом, ни на антропологическом уровне, – пока мы не включены

<sup>9</sup> Ср. Василий Вел., *Adv. Eun.* [*Против Евномия*] 1.19 (PG 29, 556B), а также Максим Исп., *Ep.* [*Письма*] 15 (PG 91, 553D): *διαφορά προσώπων* [различие Лиц].

в первый и единственно подлинный образ Отца, каковой (образ) есть воплотившийся Сын Божий. Для нашей темы это означает следующее.

(а) Для общения с иным необходим опыт *Креста*. Пока мы не пожертвуем своей собственной волей и не подчиним ее воле иного, повторяя в самих себе то, что наш Господь совершил в Гефсимании по отношению к воле своего Отца, мы не можем верно отразить в истории те общение и инаковость, которые обнаруживаем в триедином Боге. Поскольку Сын Божий пошел навстречу иному, своему творению, опустошив себя через *кеносис* воплощения, «кенотический» путь – единственный, подобающий христианину в его или ее общении с иным, будь то Бог или наш ближний.

(б) При таком «кенотическом» подходе к иному общение никоим образом не определяется теми качествами, которыми он или она обладает или не обладает. Принимая грешника, Христос строил общение в соответствии с описанным выше образцом Троицы: иного следует идентифицировать не на основе его или ее качеств, но просто исходя из того, что он или она *есть*, и есть *тот* или *та*, кто есть. Мы не можем проводить различие между теми, кто «достоин» и теми, кто не «достоин» нашего принятия. Именно этого требует христологическая модель общения с иным.

\*

Святой Дух связывается, среди прочего, с *койнонией* (2 Кор 13:13) и наступлением последних дней в истории (Деян 2:17–18), т.е. с *эсхатологией*. Действие Святого Духа создает не отдельных хороших христиан, индивидуальных «святых», но событие общения, преобразующее всякое существо, которого касается Дух, в *реляционное* (*relational*)<sup>\*</sup>. В этом случае иной становится онтологической составляющей нашей собственной идентичности. Дух, где бы он ни действовал, деиндивидуализирует и персонализирует нас.

С другой стороны, эсхатологическое измерение присутствия и действия Духа глубоко затрагивает идентичность иного: мы должны идентифицировать и принимать его или ее не на

---

<sup>\*</sup> Т.е. подразумевающее отношение с кем-то, основывающееся на отношении к кому-либо. – *Прим. пер.*

основании их прошлого или настоящего, но на основании их *будущего*. И поскольку будущее находится в руках Бога, наш подход к иному должен быть свободен от того, чтобы выносить ему или ей приговор. В Духе каждый «иной» есть потенциальный святой, даже если нам очевидно, что он или она были или продолжают быть грешниками.

\*

Все сказанное нами до сих пор относительно веры в Троицу, Христа и в Духа обретает свою конкретную форму в церкви. Именно здесь общение с иным полностью отражает отношение между общением и инаковостью в Святой Троице, Христе и в Духе. Рассмотрим некоторые отражающие это отношение конкретные формы церковного общения.

(а) *Крещение*. Это таинство связано с прощением. Каждый принявший крещение, будучи прощен, перестает идентифицироваться на основании своего прошлого и становится гражданином грядущего града, т.е. Царства. Сказанное нами ранее относительно прощения находит свое конкретное приложение в церкви через крещение.

(б) *Евхаристия*. Это самое сердце церкви, где общение и инаковость реализуются *par excellence*. Если евхаристия совершается не должным образом, церковь перестает быть церковью.

То, что церковь назвала евхаристию «причащением»\*, вовсе не случайность, ибо в евхаристии мы можем обнаружить все аспекты общения: Бог сообщает себя нам, мы вступаем в общение с Ним, участники таинства вступают в общение друг с другом, а все творение через человека вступает в общение с Богом. Все это происходит во Христе и Духе, через которого в историю входят последние дни и миру даруется предвкушение Царства.

Однако евхаристия утверждает и освящает не только общение – она освящает и инаковость. Именно здесь различие перестает быть разделением и становится благом. В евхаристии *диалогос* не влечет за собой *диайресис*, а единство или общение не разрушает, но, напротив, утверждает разнообразие и инаковость. Когда этого не происходит, евхаристия сводится на нет и даже

\* Англ. слово *communion*, «общение», обозначает также евхаристию. – Прим. пер.

лишается своей силы, пусть даже соблюдены все прочие условия «правильной» евхаристии. Поэтому евхаристия, которая тем или иным образом исключает представителей иной расы, пола, возраста или профессии, есть ложная евхаристия. Евхаристия, совершаемая специально для детей, для молодежи, для черных, для белых, для студентов и т.п., ложная. Евхаристия должна включать их всех, поскольку именно в евхаристии можно преодолеть границы природной или социальной инаковости. Церковь, которая не совершает евхаристию таким всеобъемлющим образом, рискует потерять свою кафоличность.

Но разве в евхаристическом общении инаковости не положены определенные пределы? Разве евхаристия не подразумевает в некотором смысле «закрытой» общины? И разве у нас не существует такого понятия, как отлучение от евхаристического общения? На эти вопросы следует дать утвердительный ответ. Действительно существует отлучение от общения в евхаристии, и «двери» собрания действительно затворяются в определенный момент литургии. Как понимать это исключение иного?

Ответ на этой вопрос таков: есть лишь одна разновидность исключения, допускаемая евхаристическим общением, и это – исключение самого исключения, то есть всего того, что подразумевает отвержение и разделение. Таковым является то, что *в принципе* и самим *актом веры* – а не по причине неудачного применения истинной веры – ведет к такому общению, которое искажает троический, христологический, пневматологический и экклезиологический аспекты веры, описанные выше. В этом смысле ересь содержит искажение веры, влекущее неизбежные практические последствия для общения и инаковости. Так, если отрицается троическое бытие Бога, неизбежно отрицаются и соответствующие экзистенциальные выводы относительно общения и инаковости. То же самое справедливо для христологии, пневматологии и экклезиологии: еретические представления по соответствующим вопросам влекут за собой различные типы экзистенциального отношения к «иному». Раскол тоже представляет собой акт исключения. При возникновении раскола евхаристическое общение неизбежно принимает исключаящий характер. В обоих случаях, ереси и раскола, мы не можем притворяться, будто

находимся в общении с иным, когда в действительности это не так. Именно это имеет место при «интеркоммунионе». Если мы не согласны с подобной практикой, то мы отнюдь не проповедуем исключительность или исключение иного; мы лишь признаем, что такое исключение существует, и пока не устранены его причины, общение с «иным» носит ущербный характер.

(в) *Служение*. Возможно, ни в какой другой области церковной жизни общение и инаковость не сосуществуют столь тесно, как в случае церковного служения. Служение подразумевает *харизмы* Духа, а харизмы подразумевают различие и многообразие. «Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? ...Все ли имеют дары исцелений?» (1 Кор 12:29–30). Такие вопросы ставит св. Павел и дает на них безоговорочно отрицательный ответ. Тело Христово состоит из многих членов, и эти члены представляют различные дары и служения. Ни один член не может сказать другому: «Ты мне не нужен» (1 Кор 12:21). Между членами-служениями церкви существует абсолютная *взаимозависимость*: никакое служение невозможно выделить и представить отдельно от «иных». Инаковость принадлежит самой сути служения.

К сказанному следует добавить, что инаковость приемлема лишь тогда, когда она ведет к общению и единству – но не когда она ведет к разделению. Как только *диафора* переходит в *диайресис* (если вспомнить упоминавшуюся выше терминологию св. Максима), мы тотчас сталкиваемся с «падшим» состоянием бытия. Чтобы избежать этого, церкви требуется служение единства, некто, кто сам нуждался бы в «иных» и в то же время был бы способен предотвратить превращение различия в разделение. Таковым является служение *епископа*.

То, что без епископа не может быть церкви, вовсе не случайность, равно как и то, что в каждой церкви может быть только один епископ (8-е правило Первого Никейского собора). Церковь без епископа рискует позволить различию перейти в разделение, наличие же в церкви более одного епископа ведет к тому, что различие становится разделяющим фактором. Подобное прискорбное, опасное и совершенно неприемлемое положение дел наблюдается в сегодняшней православной диаспоре. Национальным и культурным различиям позволено стать основанием церковного

общения, сосредоточенного вокруг разных епископов. Епископ, который сам не способен возвыситься над национальными и культурными различиями, становится служителем разделения, а не единства. Православным следует предельно серьезно относиться к такого рода явлениям, дабы не допустить искажения самой природы церкви.

\*

Все сказанное ведет к важным *антропологическим* выводам. Богословие и церковная жизнь предполагают определенное представление о человеке. Это представление можно выразить одним словом: *личность*. Слово это, освященное его применением по отношению к самому бытию Бога и Христа, столь важно для темы общения и инаковости, что возникает настоятельная необходимость хотя бы кратко поразмышлять над ним.

(а) *Личность есть инаковость в общении и общение в инаковости.* Личность есть идентичность, возникающая через отношение (*схесис*, в терминологии греческих отцов); это «я», которое существует лишь постольку, поскольку оно находится в отношении к «ты», утверждающем его существование и его инаковость. В случае изоляции «я» от «ты» исчезает не только инаковость «я», но и само его бытие; «я» попросту не может существовать без иного. Именно это отличает личность от индивида. Православное понимание Святой Троицы представляет собой единственный способ прийти к такому представлению о личности: Отца ни на мгновение невозможно представить без Сына и Духа, и то же самое приложимо к двум другим Лицам в их отношении к Отцу и друг к другу. Но при этом каждое из Лиц столь уникально, что их ипостасные или личностные свойства никак не могут быть переданы от одного Лица к другому.

(б) *Личность есть свобода.* По своей антропологической, равно как и по своей богословской значимости, личность немыслима без свободы; это свобода быть иным. Я не решаюсь сказать «отличным» (*different*) вместо «иным», поскольку под «отличным» могут пониматься качества (умный, красивый, святой и т.д.), что не имеет прямого отношения к личности. Примечательно, что в Боге все такие качества общи всем трем Лицам. Личность подразумевает не просто свободу обладать отличными от других



качествами, но прежде всего свободу просто быть самим собой. Это означает, что личность не подпадает под нормы и стереотипы, что личность невозможно каким-либо образом классифицировать, что ее уникальность абсолютна. Наконец, это означает, что только личность свободна в подлинном смысле слова.

И тем не менее, поскольку, как мы уже заметили, отдельная личность не есть личность, эта свобода есть не свобода *от* иного, но свобода *для* иного. Свобода, таким образом, тождественна *любви*. Бог есть любовь, потому что Он есть Троица. Мы можем любить, только если мы личности, то есть если мы позволяем иному быть подлинно иным и в то же время быть в общении с нами. Если мы любим иного не только несмотря на его или ее отличие от нас, но *потому что* он или она отличны от нас – или, лучше, *иные*, нежели мы, – тогда мы живем в свободе как любви и в любви как свободе.

(в) *Личность есть творчество*. Это относится к человеческой личности и есть следствие понимания свободы как любви и любви как свободы. Свобода есть свобода не *от*, но *для* кого-либо или чего-либо иного, нежели мы сами. Это делает личность *экстатичной*, выступающей вонне и за пределы «самости». Однако *экстасис* не следует здесь понимать как движение в неизвестность и бесконечность; это движение, *утверждающее иного*.

Это личностное стремление к утверждению иного столь сильно, что не ограничивается уже существующим «иным», но желает утвердить такого «иного», который является совершенно свободным даром (*free grace*) личности. Подобно Богу, сотворившему мир как совершенно свободный дар, личность также желает сотворить своего собственного «иного». Именно это имеет место в искусстве; и только личность может быть художником в подлинном смысле, то есть творцом, который, в качестве акта свободы и общения, создает иную идентичность. Поэтому жизнь в церкви в общении с иными означает созидание *культуры*.

Это подводит меня к вопросу, который может показаться не относящимся прямо к нашей теме, однако обязательно должен быть рассмотрен при обсуждении общения и инаковости. Я имею в виду *экологическую* проблему. Как она связана с нашей темой?

Если говорить кратко, поскольку я не могу сейчас углубляться в детали, то экологическая проблема, все более угрожающая бо-

жью творению, есть результат кризиса, поразившего отношение человека к *инаковости прочего творения*. Человек не уважает инаковость того, что не является человеческим, он стремится растворить ее в себе. В этом причина экологической проблемы.

Трагедия заключается в том, что, в отчаянной попытке исправить ситуацию, человек сегодня легко может впасть в другую, языческую, крайность – растворение человека в природе. Нам нужно быть чрезвычайно внимательными. Перед богословием в особенности стоит задача предложить правильное христианское решение указанной проблемы на основе собственной традиции. Природа – это тот «иной», которого человек призван привести к общению с собой, посредством личного творчества утвердив его в статусе «хорошо весьма». Именно это происходит в евхаристии, где природные элементы хлеба и вина утверждаются настолько, что в событии общения Духа обретают *личностные* свойства (тело и кровь Христа). Подобно этому, параевхаристическим образом, все формы подлинной культуры и искусства – такие как икона, музыка или архитектура – позволяют видеть в природе инаковость в общении, и они представляют собой настоящее лекарство против современной экологической болезни.

\*

В каждой из глав этой книги мы стремимся рассмотреть тему общения и инаковости в определенном аспекте.

В главе I инаковость представлена в своей абсолютной онтологической значимости. Инаковость не вторична по отношению к единству, она первична и конститутивна для самой идеи бытия. Признание инаковости – вопрос не этики, а онтологии: если инаковость исчезает, всякое конкретное сущее просто перестает существовать. В христианском богословии попросту нет места для онтологического тоталитаризма. Всякое общение должно включать инаковость как свой первичный и конститутивный элемент. Именно это вводит в понятие бытия свободу. Свобода – это не просто «свобода воли», это свобода быть иным в абсолютном онтологическом смысле.

В последующих главах эта мысль развивается и прилагается к понятию личности. На основе троического богословия греческих отцов, в особенности каппадокийцев, и их понимания того, что

значит быть личностью – прежде всего для Бога и затем для человека, – мы показываем, что общение и инаковость лежат в самой основе учения о Святой Троице. Богу не присущи, в логическом или онтологическом смысле, сначала единство и лишь затем множественность. Он един, будучи множественен. Инаковость, Троица, неотъемлемо входит в само единство божественного бытия. Даже когда мы ищем основание (т.е. причину) божественного бытия, мы встречаемся с инаковостью, то есть с конкретной личностью, Отцом. Онтологическая причинность, таким образом, связана с личностной свободой: со свободой быть иным.

В главах 6 и 7 мы переходим к обсуждению божественной икономии. В учении о творении тема инаковости предстает не столько как проблема личностной инаковости, как в случае учения о Троице, но скорее как инаковость на уровне природ, как природная инаковость. Это имеет важнейшее значение при рассмотрении отношения между эллинской и библейской верой, а также показывает, насколько инаковость на уровне природ, абсолютно радикальная и имеющая серьезные последствия для существования человека и прочего творения, нуждается в общении, чтобы обрести онтологическое содержание, то есть преодолеть смертность. Ведь акт творения *ex nihilo* заключает в себе появление столь абсолютной и радикальной инаковости между Богом и миром, что последний рухнул бы в онтологическом плане, если бы инаковость не преодолевалась общением. Это преодоление достигается во Христе благодаря ипостасному единству, посредством личностной инаковости, и в Святом Духе, простирающем это общение и инаковость на все человечество и природу. Личностная инаковость, таким образом, спасает и искупает природную инаковость, не разрушая ее.

Наконец, в заключительной главе все это прилагается к церковному опыту. Здесь мы обращаемся к теме церковной мистики, чтобы разъяснить проблемы, связанные с реализацией инаковости в общении. Все это должно показать, что неразрывное единство общения и инаковости имеет важнейшее значение для церковного понимания мистики.

# Что значит быть иным:

## К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ ИНАКОВОСТИ

### ВВЕДЕНИЕ

**Т**ема инаковости представляет собой один из основных аспектов богословия. Быть самим собой и, следовательно, вообще быть – идет ли речь о Боге, о человечестве или о чем-то, что называют существующим, – уже подразумевает быть «иным». С этим связан и вопрос о свободе. Свобода не должна пониматься исключительно в психологическом и нравственном смысле, как это обычно делается, то есть в связи с представлением о «свободе воли» и о принятии нравственных решений; ее необходимо связывать с фундаментальным вопросом о *бытии*. Быть иным и быть свободным в онтологическом смысле, в смысле свободы быть собой, а не кем-то или чем-то еще, суть два аспекта одной и той же реальности.

Проблема Иного – центральная проблема современной философии<sup>1</sup>. В XX веке она особенно занимала философские школы феноменологического и экзистенциалистского направлений, достигнув своей высшей точки в мысли таких философов, как М. Бубер и Э. Левинас, сделавших понятие Иного ключевой темой философского дискурса. Однако в действительности эта тема столь же стара, как сама греческая философия – это видно

---

<sup>1</sup> М. Theunissen, *The Other* (English trans. by C. Macann), 1986, p. 1: «Несомненно, проблема Иного никогда не проникала так глубоко в основания философской мысли, как сегодня».

из того, какое место она занимает в платоновских диалогах, особенно в «Пармениде», у Аристотеля и даже у досократиков. Едва ли вообще может существовать философия, достойная своего имени, в которой не обсуждалась бы, прямо или косвенно, данная тема.

Не может оставаться безразличным к теме инаковости и богословие. Как я попытаюсь показать в этом очерке, данная тема пронизывает как патристическое богословие, так и христианское вероучение в целом. Но, что даже более важно, тема инаковости явным или неявным образом присутствует сегодня во многих областях христианского, или вообще религиозного, опыта и дискурса. Прежде всего она выступает в качестве внутрехристианской проблемы, например при рассмотрении вопроса о соотношении между общением или общиной и индивидом, или между единой церковью и многими церквями<sup>2</sup>. В христианском мире, пресытившемся индивидуализмом и казенщиной, тема общения, очевидно, задевает чувствительную струнку. Однако если понятие общения не уравнивается понятием инаковости, это может повлечь за собой массу проблем. Для сегодняшнего богословия является настоящей необходимостью выработка такого представления об общении, которое было бы органично связано с представлением об инаковости.

Столь же очевидна значимость темы инаковости и на уровне культуры. Уважение к инаковости становится сегодня важнейшим этическим принципом в любом цивилизованном обществе. Очень часто это приводит к конфликту с традиционными нормами, авторитет которых оставался непоколебим в течение многих столетий. Еще одна проблема связана с тем, что инаковость может вести к индивидуализму, которому современный человек не всегда рад. Если инаковость не уравнивается общением, она едва ли сможет породить приемлемую культуру. В любом случае ни инаковость, ни общение не могут опираться исключительно на этические основания; они должны быть соотнесены с истиной

<sup>2</sup> Я подробно обсуждаю это в моей книге *Being as Communion*, 1985, *passim* [рус. пер.: Митр. Иоанн Зизиулас. *Бытие как общение. Очерки о личности и церкви*. Пер. с англ. Д. М. Гззяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006].

существования. Основной вопрос должен заключаться не просто в том, насколько инаковость приемлема или желательна в нашем обществе – этические принципы различных обществ обычно имеют преходящий характер, – а является ли она условием *sine qua non* для самого нашего бытия и для бытия всего, что существует. Именно это обсуждает онтология инаковости. И именно этим должно быть озабочено экзистенциально значимое богословие.

На последующих страницах будут рассмотрены разные аспекты проблемы инаковости, причем все они соответствуют основным аспектам христианской веры. Мы покажем, что «иной» онтологически конститутивен для бытия Бога, как в Его имманентном, так и в Его «икономическом» существовании, включающем личность и деятельность Христа и Духа, а также для бытия творения и человеческого бытия в их нынешнем состоянии и в эсхатологической перспективе.

## I. ИНАКОВОСТЬ И БЫТИЕ ТВОРЕНИЯ

### 1. Пропась между нетварным и тварным бытием

Положения, на которые опиралась древнегреческая философия, создали в первые века христианства серьезные затруднения для богословов, которым пришлось согласовывать эти положения со своей библейской верой. Так, представление, согласно которому из ничего не может ничего произойти<sup>3</sup>, служившее в древнегре-

<sup>3</sup> Эту точку зрения разделяли все древнегреческие философы. «...Из не-сущего ничто не может возникнуть, ибо [при возникновении] что-нибудь да должно лежать в основе» (Аристотель, *Phys.* [Физика] 191А, 30–31 [цит. по: Аристотель, *Сочинения в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1981]); в отношении принципа, что всё возникает из чего-либо, Аристотель в целом согласен с Парменидом. Если мы не соблюдаем этот Парменидов принцип, мы производим бытие из небытия. См. Аристотель, *De Gen. et Corrupt.* [О возникновении и уничтожении] 317А, 34; 319А, 12 сл. Ср. J. Rist, *The Mind of Aristotle*, 1989, p. 208, а также F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1939, p. 31: все греки согласились бы, что из ничего не может ничего произойти, и «утверждение, что все сущее однажды было в состоянии не-существования или что не-сущее может существовать, ни к чему не ведет».

ческой мысли обоснованием приоритета единства и Единого перед инаковостью и Многим<sup>4</sup>, столкнулось с христианским воззрением, согласно которому мир существовал не всегда, но возник в результате свободного действия свободного и трансцендентного Бога. Учение о сотворении, таким образом, явилось первым поводом для радикального пересмотра христианским богословием греческой онтологии. Эта ревизия включала в себя введение в концепцию бытия измерения инаковости и свободы, что напрямую связано с обсуждаемой нами темой.

Реально ли бытие мира? Или же это лишь φαῖνόμενον<sup>5</sup>, раскрытие единственного подлинно реального бытия, каковое есть Бог? Если мир реален лишь в силу своей причастности подлинному бытию (в данном случае – Богу)<sup>5</sup>, отсюда должно следовать, что

<sup>4</sup> То, что реальность в конечном счете одна, греческая философия предполагала с самого начала. Крайняя точка зрения Парменида (*Fragm.* [Фрагменты] 8.36), согласно которой «нет и не будет ничего иного (ἄλλο), кроме сущего (πᾶρεξ ἑόντος)», была оспорена Платоном, утверждавшим, что многое или «иное» существует, однако лишь как зависимое от Единого. Так, в *Parm.* [Парменид] 165E сл., в последней из своих восьми гипотез, Платон приходит к следующему выводу: «Если Единое не существует, но [существует] только иное, нежели единое, что́ должно быть?.. Итак, иное не будет единым... А также [не будет] и многим, ведь во многом содержалось бы и единое. Если же ничто из иного не есть одно (ἓν), то всё оно есть ничто (οὐδέν), так что не может быть и многим... Итак, если Единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое... Если Единое не существует, то ничего не существует» [ср. с пер. Н. Н. Томасова в: Платон, *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2, М.: Мысль, 1993, с. 411–412. – *Прим. пер.*]. Ср. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, а также R.E. Allen, *Plato's Parmenides*, 1997, р. 64 и 338. Аристотель также отстаивал бы реальность многого, однако с учетом того, что после разрушения многого остается в конечном счете лишь субстрат, из которого оно происходит (*De Gen. et Corr.* 320A2 сл. Ср. A. Edel, *Aristotle and his Philosophy*, 1982, р. 48). И точно так же для Аристотеля «всё, что существует, есть единое, и всё, что есть единое, существует... Бытие и единство – термины, стоящие над разграничением категорий и приложимые к каждой категории» (W.D. Ross, *Aristotle*, 1959, р. 154). Эта онтологическая фундаментальность Единого сохраняется в древнегреческой философии до периода неоплатонизма. См. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas u. Aquin*, 1971, с. 79 сл.

\* «Явление, феномен» (греч.). – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> В случае Платона, в соответствии с учением о причастности идеям, можно говорить о «степенях реальности» (см. G. Vlastos, *Platonic Studies*, 1973, р. 58 f.): только идеи суть ὄντως ὄντα [подлинно сущие]; сущие, относящиеся к миру, представляют собой μάλλον ὄντα [в некоторой степени (букв.: более) сущие]. Это расходилось с христианским пониманием реальности, поскольку

Бог и мир так или иначе связаны онтологическим родством (συγγένεια). Это сделало бы Бога Творцом по необходимости, а мир – не полностью иным по отношению к Богу. *Поэтому отсутствие свободы в акте творения автоматически означало бы как для Творца, так и для Его творения утрату онтологической инаковости.* Инаковость как онтологическая категория – и для Творца, и для Его творения – возникает в качестве логического императива тогда, когда сотворение понимается как действие свободы, то есть как действие, которое невозможно объяснить из самого бытия; его нельзя аксиоматически приписать бытию как таковому, но следует усмотреть за ним фактор иной, нежели само бытие, фактор, заставляющий бытие быть. Творение *ex nihilo* подразумевает, что бытие не происходит из бытия, что сделало бы его необходимым бытием. Именно поэтому инаковость и свобода в онтологии переплетаются – в рассматриваемом случае в связи с бытием творения. Инаковость в данном случае должна быть онтологической по своему характеру, иначе свобода в онтологическом смысле исчезает: Творец оказывается онтологически связан со своим творением.

Хорошей иллюстрацией того, что в любом учении о творении проблема онтологической свободы связана с онтологической инаковостью, является платоновское представление о творении, изложенное в «Тимее». В этом сочинении Платон провозглашает веру в Бога-Творца и даже доходит до того, что приписывает акт творения «свободной воле» Бога. Это побудило многих, в том числе раннехристианских богословов, таких как Иустин<sup>6</sup>, всецело одобрить «Тимея» с христианской точки зрения. Однако платоновский Творец действовал хотя и в соответствии со своей волей (θελήσει)<sup>7</sup>, но не свободно в онтологическом отношении: Демиург всё должен был создавать из предсуществующей материи

---

ку, согласно последнему, мир есть *полностью* иной, возникший из ничего. Платоновское учение о степенях реальности не подошло бы христианской онтологии именно из-за того, что последняя отдавала инаковости онтологическое первенство.

<sup>6</sup> Иустин, *Апол.* [Апология] 1, 20 (PG 6, 357C); 60 (PG 6, 417A); *Dial.* [Диалог с Трифоном иудеем] 5 (PG 6, 488B).

<sup>7</sup> Платон, *Тим.* [Тимей] 29.



и в абсолютном соответствии с идеями Красоты и Блага, в то время как предсуществующее пространство ( $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ) предписывало ему условия, при которых надлежало существовать создаваемому им миру<sup>8</sup>. Поэтому творение в данном случае было онтологически вынужденным и не свободным действием. Причина этого заключалась в отсутствии, в онтологическом смысле, абсолютной инаковости между Творцом и его творением; или же, наоборот, абсолютная инаковость отсутствовала по причине отсутствия онтологической свободы, поскольку свобода и инаковость взаимозависимы.

Решать эту проблему пришлось христианским богословам патристической эпохи. Ориген, следуя изменениям, внесенным в платоновское учение о творении Филоном, Альбином и другими представителями среднего платонизма<sup>9</sup>, отверг ограничения, налагаемые на Творца предсуществованием материи и идей, однако, подобно указанным философам, он понимал эти идеи как мысли Бога, вечно существующие в Нем в единстве с Его вечным Логосом<sup>10</sup>. Так, изощренным образом, свобода Бога была удалена из Его акта творения<sup>11</sup>, равно как и радикальная онтологическая

<sup>8</sup> Платон, *Tim.* 29.

<sup>9</sup> См. R.M. Jones, 'The Ideas as Thoughts of God', *Classical Philology* 21 (1926), p. 317–326. Г. О. Вульфсон (H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 1976, p. 258 f.) отличает точку зрения средних платоников от, с одной стороны, аристотелевского понимания платоновских идей как самостоятельно существующих реальных бестелесных сущностей, среди которых находится идея Блага, отождествляемая с Богом, и, с другой стороны, филоновского представления, согласно которому содержащиеся в божественном Логосе идеи существуют сначала как мысли Бога, а затем как сотворенные Им реальные сущности.

<sup>10</sup> Ориген, *In Joan.* [Комментарии на Евангелие от Иоанна] I.22 (PG 14, 56CD); XIX.5 (PG 14, 568BC) и пр. А. Крузель (H. Crouzel, *Origène et Plotin*, 1991, p. 53) резюмирует точку зрения Оригена в следующих словах: «cette création coéternelle à Dieu, ce κόσμος νοητός, qui s'identifie au Fils, est constitué par les idées, au sens platonicien, et les raisons, au sens stoïcien, contenues dans le Fils en tant qu'il est la Sagesse» [«это совечное Богу творение, этот κόσμος νοητός (умопостигаемый мир), отождествляемый с Сыном, составляют идеи в платоновском смысле и логосы в стоическом смысле, содержащиеся в Сыне, поскольку Он есть Премудрость»].

<sup>11</sup> Ср. G. Florovsky, *Creation and Redemption* (Collected Works, vol. 3), 1976, p. 52 ff. «Оригену пришлось признать необходимость вечно существующего и безначального «не-Я» в качестве соответствующего предварительного условия

инаковость мира. В результате Оригену пришлось допустить, что в творении есть нечто вечное, служащее выражением определенного родства между Богом и миром<sup>12</sup>. Вечность души и умопостигаемого мира, содержащегося в Логосе, не имевшем начала во времени и не имеющем конца<sup>13</sup>, оказалась в действительности не чем иным, как способом устранить из акта творения мира как инаковость, так и онтологическую свободу.

Лишь вмешательство св. Афанасия и Никейского собора позволило прояснить мнение церкви по этому вопросу. Между Богом и миром имеется абсолютная онтологическая инаковость: бытие Бога нетварно, тогда как бытие мира тварно, то есть контингентно\*<sup>14</sup>. Следует ли отсюда, что бытие мира в каком-то смысле менее реально? Равнозначна ли инаковость онтологическому умалению? В контексте греческой философии ответ был бы положительным, однако в случае патристической мысли это не так. Рядом с божественным бытием *может* существовать совершенно *иное* бытие, потому что бытие не обязательно происходит из самого бытия; напротив, оно проистекает из свободы. Поскольку нечто *может* происходить из ничего, *ex nihilo*, оно может быть и реальным, и иным в абсолютном смысле. В учении о творении из ничего речь шла об инаковости и свободе в онтологии.

---

и коррелята Божественной полноты и жизни... Если... Бог творит по необходимости, ради полноты своего бытия, тогда мир должен существовать; тогда невозможно, чтобы мир мог не существовать» (р. 54).

<sup>12</sup> Ориген, *De Princ.* [О началах] I.2.10 (PG 11, 138–9); II.3.3 (PG 11, 191); *Exhort. mart.* [Увещание к мученичеству] 47 (PG 11, 629); *C. Cels.* [Против Цельса] 3.30 (PG 11, 972). Ср. Н. Crouzel, *Origène et Plotin*, p. 40: «Toute la création intellectuelle participe à la nature même du Père, du Fils et du Saint Esprit; il y a une certaine parenté entre l'homme et Dieu...» [«Все разумное творение участвует в самой природе Отца, Сына и Святого Духа; между человеком и Богом имеется определенное родство...»]

<sup>13</sup> См. Н. Crouzel, *Origène et Plotin*, p. 340. Иную интерпретацию, более благожелательную к Оригену, см. в: J. Rebecca Lyman, *Christology and Cosmology*, 1993, p. 55 ff.

\* Англ. *contingent* и *contingency* передаем как *контингентный* и *контингентность* ввиду отсутствия в русском языке подходящего эквивалента. Имеется в виду, что бытие мира обусловлено Богом, однако между ними отсутствует отношение необходимости. – Прим. пер.

<sup>14</sup> Ср. Афанасий, *C. Arian.* [Слова против ариан] 1.20–21 (PG 26, 53); 2.2 (PG 26, 152); 3.60 (PG 26, 448 сл.).

Для отцов бытие мира было бытием в полном и подлинном смысле, однако оно было, по своей природе, бытием преходящим: происходя из ничего, оно могло возвратиться в ничто и исчезнуть<sup>15</sup>. Древним грекам, которые никогда не смогли бы представить себе бытие как что-то в конечном счете преходящее, такая позиция показалась бы возмутительной; даже платоновское понятие небытия (*μη εἶναι*) подразумевает вечное сохранение (*survival*) бытия благодаря причастности бытию Единого. Действительно ли греческие отцы совершенно отошли от этого принципа? Поступи они так, они перестали бы быть греками, поскольку озабоченность сохранением бытия представляет собой отличительную черту греческой мысли. Для отцов бытие мира преходяще по природе. Однако, поскольку бытие возникает не из бытия природным образом, а напротив, посредством вмешательства личностной свободы, логически оно *не обязано быть* преходящим в конечном итоге. Вопреки убеждениям греков то, что имело начало, *не обязательно имеет* конец<sup>16</sup>. Поэтому бытие мира может быть вечным *в конце*, не будучи вечным в начале, то есть по своей природе. Природа не определяет бытие. По логике возможности возникновения бытия не из бытия по необходимости, но в результате свободного акта, начало бытия не определяет его конец; конец может быть больше, чем начало<sup>17</sup>.

Именно таким способом инаковость и контингентность возможно представить в качестве подлинного бытия. Мир есть реальность в полном онтологическом смысле не в силу некоей природной необходимости, но потому что бытие зависит не от природы, а от свободы, имея свое подлинное происхождение в свободном акте свободной личности. Если в основе мира лежит лишь его собственная природа, он обречен на гибель, ибо подверженность тлену свойственна самой его природе, произошедшей

<sup>15</sup> Афанасий, *De Incarn.* [Слово о воплощении Бога-Слова] 4–5 (PG 25, 104).

<sup>16</sup> Ср. G. Florovsky, *Creation and Redemption*, p. 216: для греков «продолжаться вечно могло только то, что не имело начала. Христиане не могли согласиться с этим “философским” положением».

<sup>17</sup> G. Florovsky, *Creation and Redemption*, p. 219: «мир имеет контингентное начало, но не имеет конца. Он поддерживается неизменной волей Бога».

из ничего (Афанасий). Будь он непреходящим по природе, (а) он происходил бы не из ничего, но из чего-то также непреходящего; (б) его бытие было бы обязано не свободе, а необходимости; наконец, (в) он не был бы онтологически «иным», поскольку его бытие было бы по сути своей в конечном счете идентично той природе, из которой он произошел. Его конец был бы с необходимостью подобен началу, и если этим началом было «ничто», он с необходимостью возвратился бы в «ничто», если же его началом было «нечто», он с необходимостью возвратился бы в это «нечто», из которого произошел. Чтобы сохраниться, бытие должно было бы тогда иметь циклический характер, как то действительно и представлялось древним грекам. В этом случае онтология была бы «тоталитарной», если вспомнить обвинение в адрес греческой философии со стороны Левинаса.

Будучи освобождено от самого себя, как то подразумевается в христианском учении о творении, бытие, несмотря на свою преходящую природу, получило бы возможность существовать вечно. Истина бытия мира заключалась бы не в природе, а в личности. В логическом отношении контингентность не означает ложной онтологии, не подлинного бытия, если только убрать или отменить аксиому необходимого бытия.

Таким образом, можно заключить, что одним из основных выводов из учения о творении *ex nihilo* стала логическая возможность сделать «иное» подлинным бытием, не связывая его при этом с его причиной *через природу*, то есть необходимым образом. Природа Бога и природа мира никоим образом не могут совпасть, между ними имеется абсолютная «бездонная» инаковость<sup>18</sup>. Так, благодаря вмешательству свободы в онтологию – о чем древние греки никогда даже не задумывались, – инаковость обретает полноценный онтологический статус. Свободно даруя бытие чему-то по природе иному, нежели Он сам, Бог освятил инаковость и возвысил ее до полного онтологического статуса.

<sup>18</sup> Согласно св. Максиму, между Богом и творением имеется настоящая пропасть (χάσμα). См. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 1961<sup>2</sup>, p. 89 и 161. Ср. Максим, *Апб. [Амбигвы]* 41 (PG 91, 1305A).

## 2. Преодоление пропасти инаковости

Инаковость необходима для существования свободы: если между Богом и миром нет абсолютной, онтологической инаковости, то нет и онтологической свободы, позволяющей каждому из этих двух «сущих» быть *самим собой* и, следовательно, вообще быть. Но если бы этим и ограничивалось то, что мы можем сказать об инаковости, тогда условием *sine qua non* для нее были бы *отделенность* и *дистанция*. Однако христианское учение, очевидно, не подразумевает и не признает подобное условие. Сам факт воплощения не допускает такой философии инаковости, которая рассматривала бы в качестве условия инаковости отделенность. Но каким образом инаковость может сохранить свой абсолютный онтологический характер, если отделенность не является ее конститутивным элементом? Каким образом Бог и мир могут, как мы указали, быть бесконечно иными в онтологическом смысле и все же оставаться неотделенными? В этом вопросе заключена суть проблемы примирения инаковости и общения.

Мы уже исключили какую-либо онтологическую связь между Богом и миром на основе природы или сущности (*substance*), поскольку это было бы равнозначно необходимому единству между ними и противоречило бы идее творения *ex nihilo*. Те, кто придерживается субстанциалистской онтологии и отождествляет бытие с сущностью, сочли бы затруднительным назвать отношение между Богом и миром «онтологическим»<sup>19</sup>. Не удивительно, что, с тех

<sup>19</sup> Из такого определения онтологии исходит Л. Тунберг (Thunberg) в своей прекрасной монографии о св. Максиме (*Microcosm and Mediator*, 1995<sup>2</sup>, p. 406, 435 и др.), когда пишет, что для Максима отношение между Богом и миром не является онтологическим. Очевидно, он противопоставляет «онтологическое» «экзистенциальному» (напр. p. 416), как если бы существование не было онтологической категорией. Однако это исключило бы из онтологии *тронос* бытия, что противоречило бы каппадокийцам и Максиму.

У таких богословов, как К. Барт, П. Тиллих и др., средневековая схоластическая *analogia entis* [аналогия сущего], естественно, вызывает опасения относительно инаковости Бога. Однако необходимо более удовлетворительное объяснение онтологического отношения Бога к творению, нежели предложенная Бартом (*Church Dogmatics* I, 1; 1975; p. 243 f.) в качестве альтернативы *analogia fidei* [аналогия веры]. Греческой патристической мысли такая альтернатива показалась бы проблематичной в двух отношениях: из-за идеи аналогии и ввиду своей неонтологической природы.

пор как христианство начало оказывать влияние на философию, особенно на Западе, пропасть между Богом и творением заполнялась преимущественно не с помощью онтологии, а посредством этики и психологии: общение между Творцом и творением понималось либо в смысле повиновения божьим заповедям, либо как осуществляющееся посредством некоей «религии сердца»<sup>20</sup>. Когда же в качестве формы общения между Богом и миром кто-то избирал мистику, это либо с ходу отвергалось, либо допускалось в ущерб инаковости. Тем не менее имеется возможность выразить отношение Бога к миру *онтологическим* образом, не отрицая при этом их онтологической инаковости и не возвращаясь к монизму древнегреческой мысли. Это связано с тем, что подлинная онтология вовсе не обязана быть субстанциалистской. Именно о такой возможности и свидетельствуют греческие отцы.

При внимательном изучении истории патристической мысли можно обнаружить, что вопрос о том, как онтологическим образом выразить отношение между Богом и миром, занимал центральное место в творческом богословии того времени. Оставляя в стороне литургический или «символический» подход к отношению между тварным и нетварным бытием – подход, представленный преимущественно в Ареопагитском корпусе, – мы можем описать три пути, на которых греческое патристическое богословие пыталось решить эту проблему.

(а) С помощью понятия *Логоса* и *Ума* (νοῦς) как *интеллектуального принципа*. Согласно этому принципу, мир поддерживается посредством Логоса – древнегреческое философское понятие, доставшееся греческим отцам преимущественно в том виде, как оно было разработано стоиками, – «через который» и «в котором» мир был сотворен (Ин 1) и который присутствует в мире и объединяет всё, приводя таким образом творение к общению с Творцом. Эта идея оказалась чрезвычайно полезной, так как понятие *логос* указывает одновременно и на единство, и на инаковость, особенно ввиду того, что при использовании в космологическом смысле оно встречается также во множественно числе (λόγοι). Применение одного

<sup>20</sup> Склонность к первой можно наблюдать в кальвинизме, а ко второй – в лютеранстве (Шлейермахер, пиетизм и т.п.).

и того же термина для обозначения как множественности, так и единства, как инаковости, так и общения, естественным образом сделало этот термин одним из ключевых богословских понятий.

Основное и, возможно, наиболее очевидное значение слова *логос* было связано с *разумом* (*intelligence*). Начиная с Парменида, греческая философия неустанно связывала бытие с мышлением, а *логос* с *нусом*, или умом<sup>21</sup>. Многие богословы патристической эпохи, используя данный термин, следовали в том же направлении. Это в особенности относится к Оригену, Евагрию<sup>22</sup> и в некоторой степени к Максиму Исповеднику, который, впрочем, в корне модифицировал понятие *логос*<sup>23</sup>.

Основная идея, на которую опирается этот подход, заключается в том, что мир возможно привести к общению с Богом через *созерцание* посредством человеческого ума, очищенного от всего того, что препятствует ему *видеть* Бога. Онтология в данном случае имеет *созерцательный* характер: ум собирает различные *логосы* творения и включает их в единый божественный *Логос*, таким образом преодолевая, посредством созерцания, озарения и «ведения» (γνώσις), пропасть между Творцом и творением. В Евагрии традиции *vita contemplativa*\* относится к уму и есть предельная степень единения человека с Богом.

<sup>21</sup> Парменид, *Fragm.* [Фрагменты] 3, 7. [Рус. пер.: А. В. Лебедев, *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука, 1989, с. 287.]

<sup>22</sup> Следуя Оригену, Евагрий считал, что ум облечен в плоть ради очищения и, следовательно, должен покинуть тело (*Cent. Gnost.* [Гностические главы (Сотничьи)] 2.6; W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 1912, с. 133), с тем чтобы созерцать Бога, хотя и не постигая Его полностью, в качестве «голового» ума (*Cent. Gnost.* 3.6; Frankenberg, с. 193), т.е. ума, свободного от всех земных представлений, в котором не остается ничего, кроме собственно божественного отражения. Таким образом, ум становится божественным элементом в человеке и представляет собой последнее связующее звено между Богом и человеком. Познание есть свет ума (*Cent. Gnost.* 1.81; Frankenberg, с. 119), посредством которого (света) осуществляется созерцание не только Святой Троицы, но и всех умопостигаемых сущностей (*Cent. Gnost.* 3.6; Frankenberg, с. 193).

<sup>23</sup> Подробное обсуждение коренных различий между Максимом и Евагрием в этом отношении см. в: P. Sherwood, *St Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, 1955, особ. р. 92 и 237 f.; а также L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, особ. р. 404 ff.

\* «Созерцательная жизнь» (лат.). – Прим. пер.

Такая попытка примирить общение с инаковостью сталкивается с определенными трудностями. Одна из них связана с гносеологическим и созерцательным характером данной онтологии. Как убедительно показал в своей книге *Totalité et Infini* Левинас\*, гносеологическая онтология неизбежно оказывается «тоталитарной» (отсюда его отвержение всякой онтологии, исходящее из (ложного) положения, что онтология не может не быть гносеологической)<sup>24</sup>. Это подтверждается в случае Оригена и Евагрия, поскольку у обоих божественное и человеческий ум, или *нус*, оказываются настолько близки, что общение между Богом и человеком ведет в конечном итоге к уничтожению инаковости: существенное различие между Богом и миром заключается лишь в материальности последнего, которая в любом случае временна и которой суждено исчезнуть<sup>25</sup>. Это означает – и здесь вторая трудность, – что такая попытка связать мир с Богом не оставляет в отношениях между Творцом и творением места материальному миру и лишает его всякого онтологического содержания, как если бы он не существовал *в подлинном смысле*<sup>26</sup>.

(б) Посредством *Логоса* как *личностного принципа*. Модификация понятия *логос*, позволившая сделать его основой онтологии общения и инаковости, была заслугой Максима Исповедника. Соглашаясь с Оригеном и Евагрием относительно созерцательного аспекта понятия *логос*, Максим, однако, не основывает на этом свою онтологию. В основе его космологии лежит представление о *логосах* существ (*beings*)\*\* – логосах, отвечающих за инаковость

\* Рус. пер.: Э. Левинас, «Тотальность и бесконечное» (пер. с фр. И. С. Вдовиной), в: *Избранное. Тотальность и бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – *Прим. пер.*

<sup>24</sup> См. ниже, сн. 86.

<sup>25</sup> Что касается Оригена, ср. сн. 10–13 выше; относительно Евагрия, ср. сн. 22 выше. Для обоих этих авторов материальный мир в итоге должен исчезнуть.

<sup>26</sup> Другая значительная трудность при соединении Бога и мира посредством ума (*νοῦς*) сопряжена со свободой Бога: если связь между Богом и миром следует усматривать в *логосах* Бога как Его «мыслях», то умопостигаемый мир должен рассматриваться как по меньшей мере сосуществующий с Ним. Ср. со сн. 10–11.

\*\* Букв. «сущих» (*τὰ ὄντα* у Максима); «*a being*» мы переводим как «существо», когда подразумеваются преимущественно живые существа, или как «сущее» (в смысле конкретного сущего), когда речь идет и о неживой природе; соответственно, «*beings*» (т.е. множественное число) – «существа», «сущие». См. также прим. пер., следующее за сн. 121 в этой главе. – *Прим. пер.*



существ в творении и соединяющихся в личности божественного *Логоса*, с тем чтобы участвовать в общении друг с другом и с Богом. Это единство не упраздняет инаковость, но существует одновременно с ней.

Максим стремится разграничить понятия *диафора* (различие) и *диаифресис* (разделение)<sup>27</sup>. В его понимании *диафора* есть онтологическая характеристика, так как у каждого существа имеется свой *логос*, наделяющий это существо особой идентичностью, без которой оно перестало бы быть самим собой и, следовательно, вообще быть. Без *диафоры* нет бытия, поскольку нет бытия отдельно от существ<sup>28</sup>. Такая онтология применяется также к трóическому богословию<sup>29</sup>, равно как и к христологии с космологией. Как же Максиму удастся избежать столь сильно пугающей Левинаса «тоталитарной» или монистической онтологии, когда речь заходит об отношении между Богом и творением? Как в онтологии могут ужиться общение и инаковость?

С этим вопросом непосредственно связаны следующие аспекты богословия Максима.

(i) *Логосы* творения *промыслительны* (προνοητικοί); они принадлежат не божественному разуму, но Его *воле и любви*<sup>30</sup>.

(ii) *Логос*, объединяющий *логосы* творения, есть *Личность* – не разум или *нус*, но *Сын Отца*. Соединяясь с *Логосом*, *логосы* творения не становятся частью божественной сущности, но сохраняют свою тварную природу<sup>31</sup>.

(iii) То, что *Логос* объединяет в себе *логосы* творения как *Личность*, а не как божественный *нус*, разум или любое подобное *природное* качество Бога, означает, что в подлинном смысле

<sup>27</sup> Превосходное рассмотрение этого аспекта богословия св. Максима см. в: L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 51 ff.

<sup>28</sup> *Диафора конститутивна* (ουστατικῆ) для существ. См. *Theol. Polem.* [*Малые богословские и полемические сочинения*] 21 (PG 91, 249C) и *Аmb.* [*Амбигвы*] 67 (PG 91, 1400C).

<sup>29</sup> Максим, *Ер.* [*Письма*] 15 (PG 91, 553D): *диафора проσηλικῆ* [личностное различие]. Ср. Василий Вел., *Adv. Eun.* [*Против Евномия*] 1.19 (PG 29, 556B).

<sup>30</sup> *Аmb.* 7 (PG 91, 1081A-C); 42 (PG 91, 1329C).

<sup>31</sup> *Quaest. Thal.* [*Вопросоответы к Фалассию*] 35 (PG 90, 377C); *Cap. theol. econ.* [*Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия*] 2,10 (PG 90, 1129A).

логосы соединены с Богом *через Воплощение*<sup>32</sup>. Иными словами, пропасть инаковости между Богом и миром преодолевается личностным и ипостасным образом (ύποστατικῶς). В халкидонской терминологии, между Богом и миром имеется единство, при том что божественная и человеческая природы соединяются в *Личности* «неслиянно», то есть на основе общения, сохраняющего инаковость<sup>33</sup>.

(iv) Преодоление пропасти инаковости между Богом и миром через «ипостасное единство», то есть *через Личность* (Сына в Троице), а не через природу, требует, философски говоря, онтологии, основывающейся не на том, *что* вещи есть (не на их природе), но на том, *как* они есть (на их «способе бытия», или ипостаси). Для этого Максим использует различие между *логосом* и *труппосом*<sup>34</sup>: в каждом существе имеется, наряду с аспектом постоянства и неизменности, аспект приспособляемости. В Воплощении *logos physeos*\* остается неизменным, *труппос* же позволяет приспособить

<sup>32</sup> См. особ. *Amb.* 33 (PG 91, 1285C-1288A).

<sup>33</sup> Основная идея Максима – это представление об окончательном соединении всей твари в Воплощенном Слове, однако без поглощения многообразия творения единством. См. важные замечания Л. Тунберга (*Microcosm and Mediator*, p. 434–435).

<sup>34</sup> Это различие восходит к каппадокийским отцам, однако ключевым в богословии его делает именно Максим. Подробное обсуждение см. в: P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, 1955, p. 155–166. Ср. A. Louth, *Maximus the Confessor*, 1996, p. 51. Поскольку Максим ясно и категорично проводит знак равенства между терминами «способ существования» (τρόπος ύπάρξεως), «то, как» существа существуют (πῶς εἶναι) и *ипостась/личность* (см. *Amb.* 67, PG91, 1400 сл.; *Amb.* 5, PG 91, 1053B; *Myst.* [*Μυσταγωγία*] 23, PG 91, 701A; *Amb.* 1, PG 91, 1036C; и др.), сложно согласиться с доводами Ж.-К. Ларше (Larchet) (*La divinisation de l'homme selon s. Maxime le Confesseur*, 1996, p. 267 сл.) против того, чтобы связывать «обновление природы» по ее *труппосу* с ипостасным способом существования (каковую связь Лярше все же признает в троическом богословии, христологии и антропологии Максима, p. 269). Это чрезвычайно важно, так как если не связывать обновление природ с ипостасным способом существования, придется относить обновление божественной природы в воплощении также к Отцу и Духу, имеющим ту же природу, что и Логос. Если «обновление природ» по их *труппосу* относится в воплощении не к ипостасному способу существования, а к природам как таковым или к их *энергии* (Larchet, p. 271 сл.) – без уточнения в ипостасном плане, – тогда замысел Максима относительно использования в христологии различия *логоса* и *труппоса* оказывается понят совершенно превратно. Ср. сн. 35.

\* «Логос природы» (греч.). – Прим. пер.

бытие к некоторому замыслу, цели или способу общения. Иными словами, божья любовь преодолевает пропасть инаковости, воздействуя на изменяемый и приспособляемый аспект бытия, причем это в равной мере относится и к Богу, и к миру: Бог преодолевает эту пропасть, приспособлявая свой собственный *τροπος*<sup>35</sup>, то есть то, как Он есть, при этом в тварном существовании приспособляванию также подвергается не *logos physeos*, а *τροπος*<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Для нашего тезиса особенно важно здесь то, что, согласно Максиму, Воплощение затрагивает модус (τρόπος) не только тварных существ, но и самого Бога. См. *Amb.* 5 (PG 91, 1056) и 41 (PG 91, 1308C; особ. 1313C). В Воплощении Логос «показал в отношении обеих природ (божественной и человеческой) обновление *τροποσ*а при постоянстве природных *λογοσ*ов, которые сохраняются (и) без которых ни одно из существ не есть то, что оно есть» (*Amb.* 6; PG 91, 1052A) [ср. с существом отличающимся от перевода Зизиуласа русским переводом в издании: Преподобный Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*. Пер. с греч. и прим. архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006, с. 29. – *Прим. пер.*]. В Воплощении «природы обновляются (καὶνοτομοῦνται), и парадоксально сверхприродным образом совершенно по природе неподвижное неподвижно движется (ἀκίνητος κινεῖται) вокруг по природе движимого (φύσιν κινούμενον), и так Бог становится человеком» (*Amb.* 41; PG 91, 1308CD). Это великое таинство Воплощения было бы совершенно невысказуемо (по крайней мере, в халкидонском смысле), если бы не тот факт, что и божественное, и человеческое бытие существуют не только как природы, но и как ипостаси – не только как *λογοσ*, но и как *τροποσ* (ср. *Amb.* 42; PG 91, 1341D). Это побуждает св. Иоанна Дамаскина говорить о Воплощении как «способе второго существования» (τρόπος δευτέρας ὑπάρξεωσ) Логоса (С. *Jacob.* [*Против яковитов*] 52; PG 94, 1464A).

<sup>36</sup> *Τροποσ hyparxeoσ* [тропос существования] имеет каждое тварное существо. Максим готов даже прилагать термин *ипостась* ко всему существующему, не только к людям (*Ep.* 15; PG 91, 549BC). Это иногда используют как аргумент против интерпретации патристической идеи личности в смысле свободы трансцендирования, на каковую (интерпретацию) с явным неодобрением навешивается ярлык «современного персонализма», якобы навязываемого отцам! Поскольку продолжает указанный аргумент, отцы пользуются термином *ипостась* (который отождествляют с личностью) для описания и того, что не принадлежит к человеческому роду, у них невозможно найти подобного персонализма. Эта критика, основанная главным образом на буквалистской трактовке патристических источников, совершенно упускает из виду тот богословский момент, – который Максим особо подчеркивает, – что все тварные существа существуют в качестве различных *ипостасей* только в силу их отношения к – и зависимости от (см. *Amb.* 41) – свободной *ипостаси* человека, а в конечном счете – Христа, который «всегда и во всем желает осуществлять таинство Своего воплощения (ἐνσωμάτωσισ)» (*Amb.* 7; PG 91, 1084CD). Согласно представлениям Максима о творении, у существа, не воплощенного в свободной *ипостаси*, не имеется подлинной *ипостаси*. Л. Тунберг, со ссылкой на Максима, превосходно излагает это следующим образом: «Существование включает в себя больше,

Это равнозначно «тропосной идентичности», то есть онтологии *тропоса* – онтологии того, «как» вещи есть. И это действительно вопрос онтологии, поскольку *тропос* бытия есть неотделимый аспект бытия, онтологически столь же первичный, как сущность или природа. Таким образом, отношение Бога к миру связано с изменением не того, *что* есть каждая из этих идентичностей, но того, *как* они есть. А поскольку никакое существо не существует в качестве «голой» природы, но всегда в определенном «модусе» или *тропосе*, отношение Бога к миру – не «этическое», «психологическое» или какое-либо еще, но только *онтологическое*, то есть отношение, предполагающее общение с самим бытием другой стороны, хотя и без изменения того, *что* каждая из сторон есть.

Мы имеем здесь дело с двумя разновидностями идентичности. Одна подразумевает природную инаковость и сама по себе, как сущность или природа *per se*, не предполагает возможности общения. Другая затрагивает не природу *per se*, ее *логос*, а способ ее отношения, ее *тропос*, и именно это делает общение возможным. Если бы природу можно было представить без ее *тропоса*, никакое онтологическое единство между Богом и миром не было бы возможно. Именно благодаря своему *тропосу* и через него божественная и тварная природы могут соединиться, поскольку именно *тропос* может приспособливаться. Сущность реляционна не сама по себе, но по своему «способу бытия», через него и благодаря ему<sup>37</sup>.

---

чем бытие, однако и *ипостась*, как принцип *личностного* бытия, связанный в особенности с аспектом реализации природного, есть реальность, которая, очевидно, выходит за жесткие границы природы... Никакое произвольное действие природы не может охватить этот аспект трансцендирования; скорее, это есть выражение *личностного существования, несомненной свободы* (курсив мой)... Вместе с фон Бальтазаром нам следует сделать вывод, что открывается новая перспектива, в которой – на основании христологического прозрения в то, что воспринималось как *глубочайшие тайны тварной жизни*, – личностное существование и тайна единения сводятся в бесконечности воедино» (*Miscosm and Mediator*, p. 89 f.). Таким образом, «персоналистская» интерпретация патристической идеи *ипостаси* остается правомерной и более верной патристическому богословию, нежели буквалистское рассмотрение источников, которое не в состоянии вписать свои находки в более широкий богословский контекст патристических текстов.

<sup>37</sup> Мы становимся  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\omicron\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$  [присчастниками Божественного естества] (2 Пет 1:4) не благодаря непосредственному общению нашей природы

Такая онтология, опирающаяся на различие *логоса* и *труппоса* – различие, характерное для мысли Максима, – продиктована лежащей в основе христианского благовестия верой в Бога, который остается трансцендентным и потому онтологически иным и свободным, но которому трансцендентность, свобода и инаковость не мешают достичь того, что находится вне Его, и установить общение со своим творением<sup>38</sup>. Иными словами, подобная онтология позволяет свободе быть не свободой *от* иного, но свободой *для* иного – без утраты или умаления инаковости. Благодаря посредничеству личности между Богом и миром, такая онтология дает возможность совмещения инаковости и общения.

Ниже мы обсудим последствия этой онтологии для человеческого существования. На данном же этапе, при рассмотрении отношения между Богом и миром, наших пояснений к мысли Максима, пожалуй, будет достаточно для того, чтобы показать, что патристическое богословие предоставляет нам философский инструментарий для разработки *онтологии любви*, в которой свобода и инаковость могут рассматриваться как необходимые и основополагающие экзистенциальные реальности; при этом нет необходимости допускать такие понятия, как отделение, дистанция или даже ничто, или же вообще отказываться от онтологии,

---

с природой божественной, но лишь в личности Логоса и через нее. В таком ключе Максим разъясняет идею Афанасия, что божественная природа является рождающей или «плодоносной» (καρποῦνος), придавая этой идее персоналистский оттенок и таким образом освобождая от обвинения в том, что она подразумевает произвольное рождение. Это оригинальное толкование Максимом понятия *омоусиос* [единосущный] означает, что Сын принадлежит к области божественной сущности не потому, что Бог *дейтелен*, – идея, которую поддерживают Р. Уильямс (R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 1987, p. 229, 231, 238, 243) и другие богословы, – что повлекло бы за собой опасность понимания рождения в смысле *энергии*, но потому, что бытие *труппосно*, т.е. ипостасно и лично.

<sup>38</sup> Во Христе Бог в любви движется вовне, что делает всякую подлинную любовь экстаичной (Дионисий Ареопагит, *De divi nom. [О божественных именах]* 4.13; PG 3, 712AB). Это, согласно св. Максиму, приводит к тому, что неподвижный по природе Бог движется, в качестве ἐρως [желание] и ἀγάπη [любовь], к творению и одновременно движет к себе тех, кто способен принять это божественное движение и отозваться на него (особенно тварных существ, обладающих свободой). Все это имеет место на уровне *труппоса* существования (*Amb.* 23; PG 91, 1260CD).

как это зачастую считается необходимым при обсуждении проблемы инаковости в так называемом постмодернизме<sup>39</sup>.

(в) К данной онтологии Максима, которая, на мой взгляд, представляет наилучший и наиболее убедительный в философском плане способ построения онтологии общения и инаковости, следует добавить, главным образом по причинам исторического характера, еще один способ выражения отношения между бытием Бога и бытием мира в патристической мысли, а именно посредством божественных *энергий*. Представление о познании Бога через Его энергии, а не через Его совершенно непознаваемую *усию* встречается уже у каппадокийских отцов<sup>40</sup>, однако основная роль принадлежит здесь жившему в XIV веке св. Григорию Паламе, который разработал это представление и сделал его известным в ходе полемики с Варлаамом и в связи с практикой исихазма.

Спор опять шел о том, каким образом Бог относится к творению: сообщает ли Он миру свое нетварное бытие или нет? Иначе говоря, имеет ли общение, в котором устанавливается связь Бога с миром, *онтологический* характер? Палама отвечал на этот вопрос утвердительно. Перефразируя Максима, он писал, что «Бог во всей полноте начинает пребывать во *всецелом бытии* (ὅλοισ) достойных, а святые полностью, *всецелым* своим бытием, пребывают во *всецелом* (ὅλω) *Боге*, привлекая к себе *всецелого Бога*»<sup>41</sup>. При этом, однако, немедленно встает вопрос об инаковости: если Бог всем своим бытием пребывает во всецелом бытии святых, то в каком

<sup>39</sup> См. ниже.

<sup>40</sup> Напр. Василий Великий, *Ер. [Письма]* 234.1 (PG 32, 868–869).

\* Так у Зизиуласа. Ср. с рус. пер. В. В. Библихина: «всецелый Бог перемещается во всецелых достойных, а всецелые святые всецело перемещаются во всецелого Бога, приняв взамен самих себя всецелого Бога» (Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолвствующих*. Пер., послесл. и комм. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 290–291). – *Прим. пер.*

<sup>41</sup> Григорий Палама, *Triad.* [*Триады*] III.1.27 (ed. P. Chrestou, *Gregory Palamas Works* (Συγγράμματα), vol. 1, 1962, p. 639); Максим, *Авт.* 7 (PG 91; 1088). Ср. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 1964, p. 213 [рус. пер. с фр. издания 1959 г.: Протопресвитер Иоанн Мейендорф. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*. Пер. Г. Н. Начинкина. СПб.: Византинороссика, 1997.].

смысле Он остается по отношению к творению онтологически иным? Согласно Паламе, единственный способ дать удовлетворительный ответ на этот вопрос – это провести различие между сущностью и энергией и при этом приложить понятие бытия не только к сущности, но и к энергии: энергия также есть *онтологическое* понятие<sup>42</sup>. Божественную сущность невозможно познать или сообщить, что служит гарантией инаковости Бога. Общение между Богом и творением осуществляется только через энергии. Поскольку энергии представляют собой аспект бытия Бога, общение имеет онтологический характер, в то же время, благодаря различию между сущностью и энергией, признается и сохраняется инаковость.

Сходство с Максимом здесь очевидно: у обоих отцов пропасть между тварным и нетварным бытием преодолевается онтологически, а не этически или психологически, и преодолевается таким образом, чтобы сохранить одновременно и инаковость, и общение. Однако имеются нюансы, в которых эти два богослова различаются и которые примечательны в философском отношении.

Прежде всего, онтология Максима основана на различении *логоса* природы и способа или *тритоса* бытия, тогда как Григорий стремится сохранить инаковость Бога и творения в общении, различая природу и энергию. В этом смысле Максим более явно, нежели Григорий, укореняет онтологию инаковости и общения в личностном характере троического богословия и в конечном счете в воплощении *личности Логоса* (ὕποστατικῶς). Для Максима пропасть между божественной и человеческой природой преодолевается благодаря тому, что природа Бога ипостасна или личностна, то есть потому, что у нее имеется «способ бытия», позволяющий ей вступать в онтологическое отношение с другой природой, не теряя при этом своей инаковости. Такое преодоление пропасти почти с неизбежностью оказывается связано с одним из Лиц Троицы, то

<sup>42</sup> Григорий Палама, *C. Akindynos [Против Акиндина]* III.10 (ed. P. Christou, vol. 3, p. 184): «Сущность – по необходимости бытие, а бытие – не по необходимости сущность» [рус. пер.: Свт. Григорий Палама, *Антифретики против Акиндина*. Пер. с греч. Р. В. Яшунский. Краснодар: Текст, 2010, с. 119]. Ср. *Triad*. III.2.7 (ed. P. Chrestou, vol. 1, p. 661).

\* «Ипостасно» (греч.). – *Прим. пер.*

есть с *воплощением*: без воплощения Логоса невозможно преодолеть онтологическую дистанцию между Богом и миром, поскольку общение и инаковость могут совпасть только через приспособливание божественного «способа бытия» – через личность<sup>43</sup>.

Подобное персоналистское решение проблемы общения и инаковости едва ли может возникнуть *напрямую* из богословия Паламы<sup>44</sup>. Преодоление пропасти между тварным и нетварным бытием с помощью божественных энергий не требует необходимым и безотлагательным образом воплощения, поскольку божественные энергии в любом случае выступают от начала творения в качестве связующих звеньев между Богом и тварным миром и принадлежат всем трем Лицам, будучи манифестациями божественной *природы* (божественного «что», а не «как»).

Понятие энергии, не будучи само по себе персоналистским в онтологическом смысле, – поскольку энергия очевидным образом отлична от *ипостаси* и принадлежит всей Троице, – является попыткой преодолеть пропасть между нетварной и тварной природой *преимущественно* через общение *природных* свойств, и лишь косвенным образом ипостасно. Однако Григорий Палама ясно дает понять, что божественные энергии воипостасны<sup>45</sup>, и это *по существу* ставит его рядом с Максимом, когда речь идет об отношениях между Богом и творением.

<sup>43</sup> Выше мы отмечали (ср. сн. 34 и 35), что Максим, следуя каппадокийцам, отождествляет *tropos hyparxeos* с ὅπως εἶναι («как» бытия) и с *ипостасью*. Божественные энергии (τὰ περὶ τῆν οὐσίαν [то, что вокруг сущности]), действующие в творении, открывают *лишь то, что Бог существует*, и ничего более. См. *Ambr.* 34 (PG 91, 1288BC). В этом смысле энергии не могут рассматриваться в качестве основы общения – разве лишь постольку, поскольку они воипостасны.

<sup>44</sup> Для Григория соединение святых с Богом происходит ни в отношении божественной сущности, ни в смысле ипостасного единения, поскольку последнее имеет место только в случае воплощенного Логоса. Это соединение осуществляется, поскольку они соединяются с Богом по энергии (*One Hundred and Fifty Chapters*, 75, ed. Sinkewicz, p. 170 [рус. пер.: Свт. Григорий Палама, *Сто пятьдесят глав*. Пер. с греч. и прим. А. И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006, с. 134]; PG 150, 1173BC). Впрочем, следует отметить, что Григорий активно подчеркивает, что без Воплощения мы остались бы с божественными энергиями, лишь открывающими Бога в творении (*Not. [Беседы]* 16.19 [рус. пер.: Святитель Григорий Палама. *Беседы*. В 3 т. М., 1994]).

<sup>45</sup> См. С. Ягазоглу (Yagazoglou), *Общение обожения: синтез христологии и пневматологии в трудах св. Григория Паламы*, 2001, с. 155 сл. (на греческом языке).



Опираясь преимущественно на богословие Максима, мы можем сделать вывод, что единственный способ сохранения как инаковости, так и общения в онтологическом смысле между Богом и творением – это *онтология любви, понятая в личностном ключе*. Только понимая личностность как способ или *тросос* бытия, мы можем реализовать единство, которое в итоге не обращается в тотальность, но позволяет инаковости быть онтологически столь же первичной. Именно поэтому Максим позволяет себе говорить о Боге как «неподвижно движущемся» к творению. В качестве *эроса* и *агапе* Бог может одновременно быть неподвижным и «экстатичным»<sup>46</sup>, то есть иным в общении. Это божественное движение есть движение божественных *Лиц*, а не божественных сущности и энергии как таковых. Бог – не физический объект, излучающий энергию любви. Его «выход вовне» посредством *ἔρωσ* и заполнение пропасти инаковости любовью – всё это имеет личностный характер. Неперсоналистское богословие обращало бы Бога в природный объект и не имело бы никакого отношения к живому Богу Библии и поклоняющейся Ему церкви.

Только в личности божественного *Логоса*, то есть только *во Христе*, Бог и мир соединяются без утраты своей инаковости. Именно *личность* делает это возможным, потому что только она может выражать одновременно общение и инаковость, будучи *способом бытия* – идентичностью, которая, в отличие от сущности и энергии, способна «модифицировать» свое бытие, не теряя при этом своей онтологической уникальности и инаковости. Все прочие, неперсоналистские, способы соединить Бога и мир, хотя и охраняют инаковость, либо подразумевают неонтологические отношения между Богом и миром (например этику, психологию, религиозность и пр.), либо подрывают Воплощение, то есть «ипостасное (= личностное) единство» между тварным и нетварным бытием.

Доведение «до максимума» роли энергий в отношениях между Богом и миром содержит в себе именно эту опасность. Превратить божественные энергии в «личностное присутствие и дея-

<sup>46</sup> См. сн. 38 выше.

тельность за пределами божественной природы как таковой»<sup>47</sup> – значит затемнить разницу между личностью и энергией. Божественные энергии *как таковые* никогда не выражают *личностное* присутствие Бога, поскольку они относятся к уровню *природы* и ко *всем трем Лицам* Троицы. Если бы мир и Бог были соединены через божественные энергии *как таковые*, это было бы единство не через Сына, а со *всеми тремя Лицами* одновременно – это не было бы *ипостасное* единство<sup>48</sup>.

Описание энергий как «посредников, через которых божественные Лица вступают в межличностное общение с тварными существами»<sup>49</sup>, – хотя подобная идея, насколько мне известно, отсутствует в патристической мысли, – может оказаться полезным. Однако такое описание можно принять, только если оно подразумевает, что пропасть между Богом и миром преодолевается именно *личностно*, *ипостасью Логоса*, а не божественными энергиями. Поэтому доведение «до максимума» роли божественных энергий может затемнить решающее значение личности для отношений между Богом и миром – и это действительно имеет место у многих современных православных богословов<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> N.V. Harrison, 'Zizioulas on Communion and Otherness', *St Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998), p. 283.

<sup>48</sup> Дж. Полкинхорн (Polkinghorne) прав, когда пишет, что некоторым трактовкам божественных энергий в православном богословии «может грозить опасность превращения в разновидность эманатизма» (*Science and the Trinity*, 2004, p. 98, n. 15).

<sup>49</sup> N.V. Harrison, 'Zizioulas on Communion and Otherness', p. 287.

<sup>50</sup> Подобная «максимизация» божественных энергий позволяет Н. В. Харрисону (Harrison) поддержать точку зрения, согласно которой нам следует «целовать деревья, цветы, траву и все остальное, поскольку внутри них течет энергия Бога» ('Zizioulas on Communion and Otherness', p. 282). В Православной церкви мы почитаем *личности*, а не природы или энергии. Даже почитая и целуя иконы, мы поступаем так только потому, что они явным образом несут на себе изображение личности или личностей. См. Феодор Студит, *Antir. [Антифретики против иконоборцев]* III.1 (PG 99, 405AB): почитание иконы относится не к сущности (οὐσία), но к личности (ὑπόστασις) изображенного на иконе. [У Зизиулуса неточность: в соответствующем месте у Феодора Студита стоит не οὐσία (сущность), а φύσις (природа). – Прим. пер.] Принимая во внимание, что, согласно известному правилу 82 Трульского собора, на иконах могут изображаться только *исторические* события, почитание любого предмета, не связанного с некоторой исторической личностью, напоминающей о нашем спасении во Христе, – например деревьев, цветов

Чрезвычайно важно не забыть и не упустить из виду тот факт, что отношения между Богом и миром прежде всего *ипостасны*, то есть осуществляются в *одном из Лиц* Троицы и через *это Лицо*, а не через некоторый аспект божественного бытия, общий для всех трех Лиц, такой как божественные энергии<sup>51</sup>.

и т.п., – может заключать в себе опасность впадения в разновидность язычества. Примечательно и весьма показательно, что ни Иоанн Дамаскин, ни другие защитники икон во время иконоборческих споров практически не говорят о божественных энергиях в связи с иконами. Вместо этого – и это существенно – они защищают иконы строго на основе Воплощения и различия между сущностью и личностью, относя почитание исключительно к последней.

<sup>51</sup> Примечательно подчеркивание Максимом того, что пропасть между тварным и нетварным бытием преодолевается только посредством Воплощения (см. *Атб.* 5; PG 91, 1057С). Как замечает Л. Тунберг (*Microcosm and Mediator*, p. 426), обожение, согласно Максиму, происходит «в области способа существования». Он подчеркивает, что обожение осуществляется «посредством процесса взаимотроникновения (между Богом и человеком), при котором сохраняется неизменность природ, но сообщается способ существования» (*Microcosm and Mediator*, курсив Тунберга). Григорий Палама также недвусмысленно утверждает, что Бога и мир в конечном счете соединяет Воплощение, а не энергии. Доведение его учения о божественных энергиях до такой крайности, когда эта истина уходит в тень, есть «заслуга» его современных православных истолкователей.

Таким образом, мнение, что соединение Бога и человека – то, что в православной традиции называется *теозисом*, – осуществляется не на уровне *ипостаси*, а на уровне *энергии*, представляется сомнительным. Такая точка зрения, если ее принять, сделала бы затруднительным отождествление *теозиса* с *υιοθεσία* (усыновление), имеющее глубокие корни в Библии (напр. Пс 81:6; Ос 1:10; Рим 8:12–17, 23; Гал 4:5 сл.; Еф 1:5; Евр 12:5 и др.) и у отцов, особенно у Иринея (напр. *Adv. Haer.* [*Против ересей*] 3.19.1; 4.38.4. PG 7, 939; 1109), в александрийской традиции (напр. Климент, *Str.* [*Строматы*] 5.12. PG 9, 337; *Paed.* [*Педагог*] 1.6. PG 8, 281; Афанасий, *C. Ar.* [*Слова против ариан*] 1.39; 2.59. PG 26, 92; 273; Кирилл, *Quod unus sit Chr.* [*О том, что один Христос*], PG 75, 1293; *Dial. Trin.* [*Диалоги о Святой и Единосущной Троице*] 5 и 7, PG 75, 976 и 1097; *In Jo.* [*Толкования на Евангелие от Иоанна*] 1.9; 4.1; 5.5 и др. PG 73, 528; 549; 864 и др.), и даже у Максима (напр. *Quest. Thal.* [*Вопросоответы к Фалассию*] 6. PG 90, 280 сл.; 63. PG 90, 685; *την πρός θεῶσιν χάριν τῆς υιοθεσίας* [благодать усыновления к обожению]; *Or. Dom.* [*Толкование на молитву Господню*] 1, PG 90, 876 сл.; *Атб.* [*Амбигвы*] 42, PG 91, 1348: *υιοθεσία = теозис θεοποιῶν γέννησιν* [боготворящее рождение], *την εἰς υιοθεσίαν γέννησιν* [рождение в усыновление]). *Теозис* – это не просто причастие божественной славе и другим *природным* свойствам, *общим для всех трех Лиц Троицы*; это также – или даже прежде всего – признание и принятие нас Отцом в качестве Его *сыновей* по благодати, *во включении* (*incorporation*) и *через включение нас в Его едиnorodного Сына по природе* (так Афанасий, *C. Ar.* 2.59. PG 26, 273; ср. Иринея, *Haer.* 3.19.1; 3.20.2–5. PG 7, 939; 1035). Таким образом, *теозис* осуществляется – через наше усыновление *по благодати* (= в Духе) в качестве сынов в Сыне – именно на *ипостасном*

И поскольку мир был сотворен в личности, а также поддерживается в личности и через личность («во Христе»), он существует в таком сущем и через такое сущее, которое способно модифицировать себя (личность как способ бытия), с тем чтобы соединиться с другими сущими, оставаясь при этом иным. Это приводит к тому, что само устройство творения отражает совпадение общения и инаковости. Св. Максим удивительным образом предвосхищает современную науку, описывая вселенную как динамическое взаимодействие между единством и различием, сущностью и событием, то есть как реляционную реальность, элементы которой постоянно стремятся модифицировать себя, с тем чтобы удержать или обрести инаковость через общение и общение через инаковость<sup>52</sup>.

Максим столь настойчиво утверждает это, что называет инаковость *конститутивной* (συστατικῆ) для всей вселенной<sup>53</sup>, что подразумевает онтологический характер инаковости в космологии. Но для Максима эта космологическая инаковость укоренена в *христологии*<sup>54</sup>. Это означает, что тот же принцип «модификации», который позволяет воплотиться личности Христа – как «способу

---

уровне, в *ипостаси* Сына: τῆ πρὸς τὸν Υἱὸν συμμορφία [сообразностью Сыну] (Кирилл Алекс., *Dial. Trin.* 5; PG 75, 976; ср. Афанасий, *C. Ar.* 2.59; PG 26, 273). Что же касается высказываемого некоторыми авторами опасения, что это может привести к поглощению наших личных особенностей *ипостасью* Сына, то таковое полностью исключается при понимании личностности как *общения в инаковости*, согласно которому, как я утверждаю повсюду в этой работе, личностное единение не исключает, а, напротив, порождает инаковость и своеобразие. Это позволяет нам говорить о Христе как *одном и многих* одновременно (*полиипостасность*), т.е. о Христе не как индивиде, но как *теле*, церкви, в которой только *теозис* и может осуществляться, поскольку именно там, и особенно в евхаристии, *υἰοθεσία* есть *ἐνυπόστατος* [усыновление – воипостасно] (Максим, *Myst.* [*Μυσταγωγία*] 20; PG 91, 696), благодаря праву называть Бога «Отец наш» и таким образом становиться «богами» (θεοὺς) по благодати через достойное евхаристическое общение (Максим, *Myst.* 20; PG 91, 697).

<sup>52</sup> Об этом реляционном характере вселенной см. J. Polkinghorne, *Science and the Trinity*, p. 60–87.

<sup>53</sup> Максим, *Theol. Pol.* [*Малые богословские и полемические сочинения*] 21 (PG 91, 249C); *Amb.* 67 (PG 91, 1400C).

<sup>54</sup> Максим, *Amb.* 33 (PG 91, 1285C-1288A). Ср. I.-H. Dalmais, 'La théorie des "logoi" des créatures chez saint Maxime le Confesseur', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), p. 249.

бытия», должен использоваться и для раскрытия тайны вселенной. Божественный *Логос*, добавил бы Максим, присутствует повсюду в творении<sup>55</sup> через частные *логосы* существ. Казалось бы, из такого учения должно вытекать «панентеистическое» представление о мире. Однако это учение следует выразить не в субстанциалистских, а в персоналистских категориях. Это означает, что в своем глубинном бытии мир есть то, что он есть, а именно совокупность конкретных сущих, постоянно испытывающих модификацию, с тем чтобы стать реляционными и одновременно иными не за счет некоего квазихимического взаимодействия сущностей, а на основе и посредством присутствия и участия Личности, которая сообщает *свой способ бытия*, свою ипостась, дабы «во всем осуществлять таинство Своего воплощения»<sup>56</sup>, давая всему в творении возможность испытать модификацию, необходимую для того, чтобы быть одновременно как реляционным, так и своеобразным или иным.

Творение не есть личность, однако оно не может быть одновременно общением и инаковостью, если не устраивается и не поддерживается на основе и посредством личности, если не пронизано личностным присутствием и не «ипостасировано» в нем. Та реляционная, неопределенная, хаотическая вселенная, которую видит сегодняшний ученый, требует не просто Бога-Создателя, но Бога, личность которого позволяет Ему, ради устройства и поддержания бытия творения, самомодификацию вплоть до сообщения самого своего «способа бытия». Проникая мир посредством личности божественного *Логоса*, Бог не только соединяет мир с собой, сохраняя при этом свою инаковость, но в то же время созидает и поддерживает такой мир, который во всех своих частях – от великих до малых, от галактик до элементарных частиц материи – существует как одновременно общение и инаковость.

<sup>55</sup> Афанасий, *De Incarn.* [*Слово о воплощении Бога-Слова*] 8 (PG 25, 109A).

<sup>56</sup> Максим, *Amb.* 7 (PG 91, 1084CD): «Божие Слово и Бог всегда и во всем желают осуществления таинства своего воплощения».

## II. ИНАКОВОСТЬ И БЫТИЕ БОГА

Пожалуй, можно было бы с легкостью принять понятие инаковости в связи с учением о творении и бытии мира, но как поступить, когда речь идет о бытии самого Бога? Может ли инаковость быть в этом случае онтологически исходной? Не окажется ли под угрозой единство Бога? Именно об этом идет речь в учении о Святой Троице.

Логические трудности, содержащиеся в учении о Троице, связаны с онтологической исходностью инаковости. Для троического богословия это с самого начала было камнем преткновения. Классическая греческая онтология, о которой я много говорил в начале, постоянно вторгалась в это учение, и несколько раз ей удалось так или иначе повлиять на него.

Прежде всего, сильное воздействие греческой онтологии имело место в случае савеллианства, где инаковость почти исчезла из бытия Бога. Три Лица стали тремя проявлениями одного Бога. Не удивительно, что это вызвало такое противодействие в древней церкви.

Во-вторых, влияние все той же греческой онтологии наблюдалось в случае арианства, особенно в его крайней форме у аномеев, или евномиан. Арианство не могло допустить в божественном бытии инаковости или множественности<sup>57</sup>. В случае евномианства для демонстрации того, что введение инаковости в Бога логически невозможно, использовалось понятие сущности, уже применявшееся официально на Никейском соборе: отождествляя божественную сущность с нерожденным Отцом, аномеев прилагали к Богу строго монистическую онтологию; выйти за пределы сущности невозможно – этим онтология и исчерпывается.

Третий пример косвенного, хотя и важного, влияния греческой онтологии связан с Августином и его троическим богословием. В данном случае инаковость не была исключена из бытия Бога, однако отошла на второй план по отношению к единственности, выраженной посредством понятия сущности. Исследователи

---

<sup>57</sup> Cp. R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, p. 231.

обнаружили в богословии Августина платоническое влияние<sup>58</sup>, однако нас здесь интересует лишь определенный аспект этого влияния, а именно то, что касается онтологии инаковости. Нет никаких сомнений в том, что Августин делает инаковость в божественном бытии второстепенной по отношению к единству. Бог есть единица и пребывает в отношениях как троица. В троическом богословии Августина имеет место онтологический приоритет сущности перед личностными отношениями в Боге<sup>59</sup>. По этому пути прилежно следовало средневековое западное богословие, рассуждавшее сначала *De Deo uno*\* и лишь затем о Троице. Богословие Реформации в целом шло в том же направлении, и результатом стала неспособность западного богословия отвести подобающее место учению о Троице в своем благочестии и логике<sup>60</sup>. Общеизвестное наблюдение историков, что Запад всегда начинал с единого Бога и затем двигался к Троице, тогда как Восток следовал в противоположном направлении<sup>61</sup>, весьма часто означало, что Запад начинал и заканчивал единым Богом, фактически никогда не доходя до Троицы (ср. случай деизма, а также онтологические послышки, лежащие в основании современного атеизма<sup>62</sup>).

В наше время наблюдается все большее беспокойство в связи с тем, что Троица отодвигается на второй план по отношению

<sup>58</sup> См., напр., Н. Chadwick, *Saint Augustine. Confessions*, 1991, p. xxiii; *Augustine*, 1986, p. 8 f., 18–24, etc.

<sup>59</sup> «В противоположность традиции, сделавшей отправной точкой Отца, он (Августин) начинает с божественной природы как таковой» (J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 1977<sup>5</sup>, p. 272). Напр. Августин, *De Trin.* [О Троице] 5, 3 & 7 сл. Ср. Н.А. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 1956, p. 326 f.: Августин «отождествляет основание (Троицы) не с Отцом, а с чем-то, что находится и за Отцом, и за Сыном», т.е. с божественной сущностью.

\* «О едином Боге» (лат.). Имеется в виду заглавие одного из разделов в средневековых богословских сочинениях. – Прим. пер

<sup>60</sup> См. К. Rahner, *The Trinity*, 1970, *passim*, и особ. p. 58 ff.

<sup>61</sup> Начиная с книги Th. De Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, vol. 1, 1898.

<sup>62</sup> Атеизм, в своей современной форме, основывается на предположении, что нечто может просто *быть или не быть*, совершенно не учитывая того, как оно есть. Для атеизма окончательный и решающий вопрос о Боге, исключаяющий какую-либо дальнейшую дискуссию о Нем, есть вопрос субстанциалистский.

к единому Богу. Против этого выступили Барт, Ранер и другие богословы, однако проблема сохранится до тех пор, пока инаковость не превратится в основную онтологическую категорию, даже в отношении Бога. Именно в этом, на мой взгляд, преуспели каппадокийские отцы, и, следуя за ними, мы можем прийти к более отчетливому пониманию того, как возвысить инаковость до первичного онтологического статуса. Тот факт, что они стремились сделать своей отправной точкой три *ипостаси*, указывая тем самым на ключевую роль инаковости в онтологии, отнюдь не случаен<sup>63</sup>.

Важнейший для нас момент в богословии каппадокийцев – это то, что божественная *монархия*, в ее онтологическом смысле, связывается с Лицом Отца, *а не с божественной сущностью*. Столь же важное значение имеет применение ими понятия онтологической причинности на уровне божественных Лиц *и отрицание причинности на уровне сущности*. Значимость этого будет более подробно показана в одной из последующих глав<sup>64</sup>. Здесь я лишь позволю себе упомянуть, что указанные взгляды каппадокийцев чрезвычайно важны для онтологии инаковости. Если инаковость онтологически первична, то единое в Боге должно быть личностью, а не сущностью, ибо сущность есть по определению *монистическая* категория (в Боге может быть только *одна* сущность и никакой другой), тогда как личность, такая как Отец, немыслима без отношения к другим личностям. Делая Лицо Отца выражением единственной онтологической *ἀρχή\** в Боге, мы делаем инаковость онтологически конститутивной в божественном бытии. Равным образом, объясняя божественное бытие личностной причиной, а не сущностью, мы возвышаем своеобразие и инаковость до первичного онтологического статуса. Наконец, приписывая первичное онтологическое причинение только *одному* из Лиц Троицы, мы утверждаем, что Единое платоновской и

<sup>63</sup> Ср. Григорий Наз., *Theol. Or.* [*Слова о богословии*] 5, 14 (PG 36, 149): Троица есть «три солнца», единый свет. Как замечает Дж. Н. Д. Келли (J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 264), каппадокийские отцы сделали «своей отправной точкой три ипостаси, а не единую божественную сущность».

<sup>64</sup> См. ниже, главу 3.

\* «Начало, основание» (греч.). – *Прим. пер.*



греческой онтологии не предшествует в онтологическом смысле Многому, но само есть Одно из Многого. Иными словами, будь все Три одновременно онтологической ἀρχή божественного бытия, в Боге не было бы Единого, но было бы, в конечном счете, лишь Многое – если только не ввести объединяющее понятие, такое как «Триединство»<sup>65</sup>, которое подразумевало бы что-то вроде четвертого основания в божественном бытии. Равным образом, если бы Один не был одним из Трех, это не позволило бы Многому быть конститутивным для бытия. Онтологическая монархия Отца, то есть *реляционного* бытия, и приписывание Ему онтологического причинения служат гарантией совпадения Единого и Многого в божественном бытии – совпадения, которое возвышает инаковость до первичного состояния бытия, не разрушая при этом единства и единственности последнего. Именно поэтому богословие каппадокийцев способно отвечать требованиям греческой онтологии, причем в христианском ключе, превратив божественное бытие из бытия необходимого в бытие, основанное на личностной свободе.

Таким образом, каппадокийское троическое богословие приводит к онтологии свободы, аналогичной той онтологии, которую мы рассматривали в связи с учением о творении. Не только бытие творения должно объясняться актом свободы, но и само божественное бытие немислимо без свободы. Когда ариане призывали Афанасия доказать, что его *омоусиос* действительно не подразумевает необходимого рождения Сына, он просто категорически заявил, что это так и что рождение Сына – свободное. Однако полная ясность относительно того, в каком смысле и почему рождение Сына (и исхождение Духа) не может пониматься как необходимый аспект бытия Бога, наступила только после разработки каппадокийцами своего троического богословия, в особенности представления об Отце как личностной причине божественного бытия<sup>66</sup>. Божественное бытие не является бес-

<sup>65</sup> См. ниже, главу 3.

<sup>66</sup> Божественная воля «сопутствует божественной природе» (Кирилл Александрийский, *De Trin.* [Сокровище, о Святой и Единосущной Троице] 2; PG 75, 780В), однако, как разъяснял Григорий Назианзин (*Theol. Or.* 3.6–7; PG 36, 80 сл.), нет воли без «волящего» (ὁ θεῶν), который есть *личность*. Таким образом,

причинным, то есть саморазворачивающимся и потому логически необходимым бытием. Оно объясняется из свободной личности; оно связано с определенным Лицом, которое само есть Одно из Многого и одновременно *то* Одно из Многого, которое – в качестве *радикально иной личности*, хотя и немислимой без других радикально иных личностей, – выступает причиной инаковости и ее онтологического содержания. Если бы не представление каппадокийцев об Отце как причине, божественное бытие должно было бы быть логически необходимым и саморазворачивающимся бытием, в котором ни инаковость, ни свобода не играли бы сколько-нибудь существенной роли.

Бог не есть логически «необходимое бытие». Его бытие, – благодаря тому что его причина есть личность, Отец, – конституируется свободно. Но логической альтернативой необходимости не является контингентность. То, что бытие Бога не контингентно, не означает автоматически, что оно не может пониматься исходя из свободы. Не постигая и не усваивая каппадокийское представление об Отце как причине, западное богословие – как средневековое, так и современное – рискует недооценить ту определяющую роль, которую свобода и инаковость играют в вопросе единства Бога.

### III. ИНАКОВОСТЬ И БЫТИЕ ХРИСТА

Если теперь мы перейдем к христологии, то увидим, каким образом инаковость и свобода встречаются при устройении бытия Спасителя. Халкидон определил бытие Христа как состоящее из двух природ, божественной и человеческой, соединенных «нераздельно и неслиянно». В этом определении вопрос инаковости – основной. Выше, в связи с учением о творении, мы отмечали, что бытие Бога и бытие мира – по определению

---

хотя бытие Сына не происходит из божественной воли, его рождение не невольное. См. ниже, главу 3. Р. Уильямс (R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, p. 230 f.) справедливо отмечает, что Арию, «фактически, грозит то, что грозит всем крайним формам волюнтаризма – неспособность высказать о субъекте воления ничего, кроме простого утверждения, что тот волит».

совершенно иные, что связано с вмешательством свободы в событие творения. И там же мы отмечали, что, поскольку творение произошло из ничего, а не есть продолжение бытия Бога, оно *по природе* тленно, хотя тленно не необходимо, так как его бытие в конечном счете объясняется не из его собственной природы, которая тленна, а из свободы Бога, который может даровать творению вечное существование через свободное общение с Ним. Как мы уже показали, сохранение творения есть онтологическое содержание христологии. Спасение лишено онтологической значимости, если имеет дело с чем-то меньшим, чем сохранение в вечности, то есть освобождение от природной «смертности» творения.

Однако окончательное преодоление смертности творения и его сохранение в вечности не может осуществляться через утрату инаковости. Творение должно всегда оставаться онтологически иным, нежели Бог. Понятие *обожения* не подразумевает поглощения творения божественной природой, то есть утраты инаковости. Христос как *средоточие* спасения не должен пониматься как приводящий к такому *обожению*, в результате которого Бог перестает быть совершенно иным, нежели творение. Утверждая то, что две природы во Христе всегда пребывают «неслиянно», Халкидон обеспечивает божественную и человеческую инаковость. Таким образом, христология фундаментальным образом утверждает инаковость.

То же самое следует сказать и о свободе. Благодаря тому что Бог и человек соединены *ипостасно*, в свободном Лице Логоса и через него, они остаются иными и потому онтологически свободными. Подобно тому как божественная природа, будучи конституирована или «ипостасирована» Лицом Отца, избегает онтологической необходимости, единственность бытия Христа реализуется в свободе как единство в Лице и через Лицо, ипостась Сына. Опять же, подобно тому как, в случае божественного бытия, ἀρχή бытия есть личность, с тем чтобы единственность сохранялась посредством личностной уникальности, единственность Христа есть личностное единство, предполагающее *одну* личность (против несторианства). Бытие Христа должно быть одним, и эта единственность может основываться либо на одной

сущности (монофизитство), либо на одной личности. Ипостасный характер единственности Христа служит гарантией той роли, которую свобода играет в бытии Христа.

Роль свободы и инаковости в христологии ясна также из факта участия Святого Духа в бытии Христа<sup>67</sup>. То, что Христос, согласно символу веры, был рожден «от Духа Святого и Марии Девы», подразумевает: (а) что событие воплощения произошло свободно как с божественной, так и с человеческой стороны<sup>68</sup> и (б) что единство Христа с нами было единством в инаковости. Дух по определению связан со свободой и с распределением или «разделением» даров личностным образом<sup>69</sup>. Единство, вносимое Духом при устройении тела Христова, в полной мере соблюдает и свободу, и инаковость. По сути, именно благодаря Духу Христос в результате Воплощения становится «имеющим бесчисленное число ипостасей»<sup>70</sup>. Так мы приходим к необходимости рассмотреть вкратце понятие церкви.

#### IV. ИНАКОВОСТЬ И БЫТИЕ ЦЕРКВИ

Церковь – это то место, где свобода быть иным играет ключевую роль. Несколько лет назад К. Ранер и Й. Ратцингер совместно написали книгу, в которой рассматривается отношение местной церкви к универсальной<sup>71</sup>. В этой книге примечательна философская аргументация, используемая для обоснования онтологического приоритета универсальной церкви перед местной: по сути, это не что иное, как довод, что «единое» предшествует

<sup>67</sup> Мф 1:18–20; 3:16–17; Лк 1:35; 3:22; 4:1; и др.

<sup>68</sup> Это указывает на важнейшую роль Марии в Воплощении. Без ее свободного «да» от имени человечества Воплощение не совершилось бы. Это подразумевается в словах о том, что Христос был рожден «от Духа Святого».

<sup>69</sup> 2 Кор 3:17; Деян 2:3: «и почил (Дух) на каждом из них». [Так в критическом издании греч. текста Нового Завета; в Синодальном переводе (опирающемся на другое чтение данного места): «и почил (языки) по одному на каждом из них». – *Прим. пер.*]

<sup>70</sup> См. ниже, сн. 168.

<sup>71</sup> К. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, 1962.

«многому» и что сущность имеет приоритет перед существованием. Так что проблема Единого и Многого, с которой мы столкнулись при рассмотрении греческой философии, в данном случае в полной мере присутствует в экклезиологии. Что сообщает бытие множеству местных церквей, единство или единственность? Католическая экклезиология, как она представлена у вышеупомянутых авторов, ответила бы, что церковь прежде всего одна и что она «пребывает» в каждой местной церкви<sup>72</sup>. Протестантская экклезиология предпочла бы быть более «конгрегационалистской» и отдать приоритет местной общине, порой даже не задаваясь вопросом о единственности церкви, по крайней мере в ее видимой форме<sup>73</sup>. Понятно, что проблема инаковости стоит в обоих случаях.

Если мы примем в качестве основания пневматологически построенную христологию, ответить должным образом на онтологический вопрос о церкви можно будет лишь с учетом всего того, что говорилось в этой главе. Бытие церкви не может быть дано *a priori* в качестве очевидного факта. Единое не может предшествовать многому, и инаковость не может быть вторичной по отношению к единству. «Многому» должна принадлежать в бытии церкви основополагающая, а не второстепенная роль; местное и универсальное должны каким-то образом совпадать. Здесь нет возможности показать, как этого можно достичь (я попытался сделать это в другом месте<sup>74</sup>), однако, несомненно, в экклезиологии важно сохранять те же онтологические принципы, что применялись нами в других разделах догматики. В самой своей структуре и в самом своем служении церковь должна выражать и реализовывать свободу инаковости.

<sup>72</sup> Замечательное обсуждение этой проблемы см. в: P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, 1993. Внутри католичества эта дискуссия возобновилось недавно в диалоге между кардиналами Й. Ратцингером и В. Каспером. См.: P. McPartlan, 'The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate', *International Journal for the Study of the Christian Church* 4.1 (2004), p. 21–33.

<sup>73</sup> См., напр., M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 1998.

<sup>74</sup> См. мою книгу *Being as Communion*, 1985, *passim* и особенно p. 123–142 [*Бытие как общение*, с. 122–141].

## V. ИНАКОВОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ

### 1. Инаковость как конститутивный элемент человеческого бытия

(а) Человеческое бытие *определяется* через инаковость. Человек есть такое сущее, идентичность которого возникает только через отношение к другим сущим: Богу, живым существам и прочему творению. Определить человеческое бытие субстанциально почти невозможно. Попытки локализовать человеческую идентичность в рациональности не выдержали критики Дарвина, показавшего, что рациональность можно обнаружить и у животных<sup>75</sup>. Равным образом, биологии не удалось выявить в человеческом теле чего-либо такого, что в конечном счете не наличествовало бы и у животных<sup>76</sup>. Отцы определяют человека с помощью *imago Dei\** и называют в качестве его отличительной черты способность быть λογικός (разумным). Однако к разумности они добавляют свободу: человек отличается от животных своей свободой дистанцироваться от природы – даже своей собственной природы<sup>77</sup>. Свобода, αὐτεξούσιον, есть для отцов не психологическая

<sup>75</sup> С. Darwin, *The Descent of Man*, vol. 1, 1898, p. 193 [Ч. Дарвин, *Происхождение человека и половой подбор*. Пер. И. Сеченова. СПб., 1896; а также другие издания. – *Прим. пер.*].

<sup>76</sup> Генетическое различие между шимпанзе и человеком (*homo sapiens*) оценивается как весьма незначительное (приблизительно от 1,2 до 1,8 процента). Ср.: Е. Мауг, *What Evolution Is*, 2002, p. 236: «Сходство (между человеком и шимпанзе) столь велико (в молекулярном отношении), что некоторые ферменты и другие белки человека и шимпанзе, например гемоглобин, все еще практически тождественны. Другие незначительно отличаются, однако эта разница меньше, чем при сравнении шимпанзе и нечеловекообразных обезьян».

\* «Образ Божий» (лат.). – *Прим. пер.*

<sup>77</sup> Св. Иоанн Дамаскин объясняет понятие «разумного» (λογικόν) посредством отождествления его со свободой (αὐτεξούσιον): «...неразумные (ἄλογα) существа не суть свободны, ибо они более ведутся природою, нежели ведут... Человек же, будучи разумным (λογικός), скорее ведет природу, нежели ведется ею» (*De fide orth.* [Точное изложение православной веры], II, 27; PG 94, 960D-961A) [рус. пер. А. Бронзова. СПб., 1894, с. 109. – *Прим. пер.*]. Примечательно, что свобода определяется не как сообразность природе, но в противоположность

способность, но связана с принятием или отвержением всего того, что *дано*, включая собственное бытие и, разумеется, самого Бога. Именно исходя из этого объясняются грехопадение и его онтологические последствия. Такие последствия отсутствовали бы, если бы свобода не имела отношения к онтологии. Свобода предполагает стремление к онтологической инаковости, к *ἰδιον*, своеобразию, в отношении всего: Бога, животных, других людей.

Однако свобода как инаковость заключается не только в отрицании; ее онтологический характер имеет положительный аспект, выражающийся в стремлении к *любви* и *творчеству*. Свобода быть иным содержит в себе стремление сотворить мир, иной нежели тот, что дан, то есть осуществить инаковость в радикально онтологическом смысле возникновения чего-то нового, несущего на себе печать личности того, кто любит или творит. Это находит свое выражение в искусстве, когда оно не просто копирует реальность, и в этом отличительная черта человека среди прочего творения<sup>78</sup>. Как мы увидим далее, это выражается также в *эросе*. Таким образом, творчество и *эрос* представляют собой положительное применение человеческой свободы, поскольку они «отображают» волю и способность Бога свободно создавать существа, иные нежели Он сам, несущие на себе печать Его личности, – хотя, в случае человека, речь идет о творении не из ничего, а из данного человеку мира. Это возможно благодаря тому, что бытие имеет *тросос*, способность к изменению и обновлению, если опять вспомнить св. Максима.

На социальном уровне эта свобода быть иным отчетливо выражается всякий раз, когда человек не желает, чтобы его рас-

---

последней. (Влияние современного экзистенциализма, сказали бы иные современные критики!)

<sup>78</sup> Мы должны различать творческий акт и изготовление. Некоторые животные способны изготавливать орудия, чтобы удовлетворять определенные потребности, но только человек способен создавать произведения искусства в качестве личностного изображения существующего мира. См. ниже, главу 6. Многие впечатляющие технологические достижения, которыми сегодня так кичится человек, знаменуют лишь *количественное*, а не *сущностное* различие между человеком и животными. Сущностное различие возникает лишь там, где есть свобода создавать – посредством звуков, слов, красок и т.п. – нечто новое, т.е. новый мир.

сматривали как представителя класса или группы, или даже как просто стандартный набор природных или нравственных качеств. Любые классы и качества лишены онтологической инаковости, поскольку приложимы к более чем одному существу. Если человек свободен, он противится классификации. Через инаковость человек стремится достичь не просто различия, но уникальности<sup>79</sup>. Это также отличительный признак человека, связанный с *imago Dei*.

Однако за всем этим стоит наиболее важная особенность человека, а именно: стремление избавиться от смерти и обрести бессмертие. Все существа ненавидят смерть и стараются избежать ее; стремление к жизни присуще всему творению. Но только человек отказывается принять бесповоротность смерти, изыскивая способы сделать вечным существование тех, кто ему дорог<sup>80</sup>. Как мы увидим далее, именно это делает человеческое существование трагическим. Смерть есть злейший враг инаковости. *Полностью* игнорировать ее не может ни один человек<sup>81</sup>.

(б) В основе стремления человека к инаковости лежит божественный *призыв* к Адаму. Этот призыв предполагает одновременно три момента: *отношения, свободу и инаковость*, причем все они взаимозависимы. Призыв подразумевает – а фактически устанавливает – отношения, однако это еще не призыв, если он не предполагает инаковости – отличия призываемого от призывающего, – а также приглашения ответить «да» или «нет», не в словесном или нравственном смысле (свобода воли), но в смысле онтологическом, то есть через одно лишь узнавание, признание и подтверждение призывающего в качестве *иного*, обладающего

<sup>79</sup> Инаковость и различие – не совсем одно и то же. Последнее может быть выражено посредством качеств, тогда как первое – нет. См. ниже, раздел 3 (б).

<sup>80</sup> Верования или представления о бессмертии предлагают не только религии и философии. Самые ранние свидетельства вида *homo* антропологи – а с их помощью и биологи – обнаруживают, очевидно, в таких обычаях, как погребение мертвых и помещение в их могилы личных вещей – явное указание на нежелание принять бесповоротность смерти.

<sup>81</sup> Разумеется, на уровне сознания возможно игнорировать проблему смерти, вплоть до принятия ее либо как «естественного» факта, либо как нравственной или религиозной обязанности или «благословения». Однако, независимо от того, сознаем мы это или нет, – обычно нет, – смерть *обуславливает* все наше бытие и лежит у основания всего, что мы делаем и о чем думаем.



иной идентичностью и одновременно дарующего призываемому идентичность в форме Ты (или имени: Адам).

Посредством призыва Адам, таким образом, конституируется в качестве существа иного, нежели остальное творение и Бог. Эта инаковость не есть результат самоутверждения; это инаковость *дарованная* – не что-то существующее само по себе, но своеобразие, которое есть дар Иного. Поэтому, в то время как остальное творение является иным по отношению к Богу и к другим Его созданиям только в видовом плане (Бог создал растения, животных и пр., не обращаясь к ним с призывом), человек выделен не просто как вид, но как особенный участник отношений, как тот, кто отзывается на призыв.

Данное событие имеет конститутивный характер для человечества. Вне этого события божественного призыва человечество – лишь часть животного мира. В патристический период о человеке принято было говорить в терминах природы (человеческая природа) и объективно (сущностно) определенных характеристик и элементов (тело, душа и пр.) – такова была преобладавшая в то время антропология. Однако в наше время, когда, как мы видели, биология практически не отличает человеческую *природу* от прочих млекопитающих<sup>82</sup>, появление человека из «рук» творца лучше выразил бы язык *призыва*, а не сущности.

При таком подходе к божественному акту творения человека нам нет необходимости ради богословия противоречить био-

<sup>82</sup> См. выше, сн. 76. Дискуссия о различии между человеком и животными продолжается и постоянно обогащается новыми открытиями. Богословы не могут, опираясь на фундаменталистские толкования Библии или отцов, игнорировать факты, на сегодняшний день твердо установленные биологией на основании многочисленных данных. С представленной в этом очерке точки зрения, любые природные (анатомические) различия между человеком и животными, такие как размер мозга или устройство гортани, а также особенности нервной системы, позволяющие пользоваться речью, можно понять как *последствия* события призыва, как *приспособления* или «инновации» животной природы к требованиям свободы, проистекающим из события призыва. Это подтверждается тем удивительным фактом, что со времени появления *homo sapiens* около 150000 лет назад человеческий мозг совершенно не изменился (см. Е. Мауг, *What Evolution Is*, p. 252). Как только человеческий мозг обрел природные или анатомические средства для проявления отличительных особенностей человека (связанных главным образом со свободой), эволюция в этом отношении более не требовалась.

логии, поскольку мы хотим выяснить не *что* человечества – его природу или сущность, а его *как*, то есть способ его отношения к Богу и к другим существам. Если в качестве причины возникновения человека как чего-то особенного в творении мы называем божественный призыв, мы определяем отличие человека от остальных животных не генетически, а через *отношение* к Богу и к прочему творению, через его *свободу*<sup>83</sup>.

Человек возникает в качестве иного или особенного *перед* Богом и другими творениями только *через отношение*. Именно по «модусу существования», по тому, *каково* это отношение, человек может быть либо животным, либо Богом. Именно так Адам направил свое существование в сторону животности, и именно на уровне *тропоса* человек может достичь обожения на основе и посредством *ипостасного* единства Бога и человека во Христе. Инаковость человека зависит от свободы устанавливать отношение тем или иным образом. Инаковость и общение совпадают.

Однако этот подход к возникновению человека в качестве особенного существа предполагает кое-что еще. Если человек появляется в результате приходящего извне призыва к инаковости и если это событие онтологически *конститутивно* для человеческого бытия, то, пока нет Иного, от которого исходит призыв, нет и человека. Это означает, что если нет Бога, нет и человека, а также нет свободы, чтобы человек мог быть по-настоящему иным. Свобода без Бога утратила бы свой онтологический характер, она свелась бы к свободе воли.

Это означает, далее, что, определяя человека через свободу отвечать на призыв, мы не только делаем человеческую идентичность, в самой ее основе, инаковостью в отношении, но также вводим в отношения *асимметрию*. Приходящему от Иного

<sup>83</sup> Фундаменталистское использование патристических текстов, которые, в соответствии с преобладавшей тогда философией, рассматривают *autexousion* [свободу] человека как часть человеческой *природы*, привело бы нас к нелепости – попытке обнаружить свободу в человеческих генах! Разумеется, это едва ли была бы свобода. Как бы то ни было, важно иметь в виду, что, по мнению греческих отцов, *природа* человека всегда остается непостижимой для нашего ума. Напр. Григорий Нисский, *С. Еуп.* [*Опровержение Евномия*] 2 (PG 45, 245 сл.); 3.8 (PG 45, 825 сл.); Григорий Наз., *Theol. Or.* [*Слова о богословии*] 2.22 (PG 36, 56 сл.).

призыву требуется инициатор, призыв не может автоматически вытекать из отношения. Инаковость в данном случае всегда есть дар, благодать. Мы не можем «произвести» ее; это она «посещает» нас и призывает нас быть особенными и уникальными.

Наконец, если человек конституируется в качестве иного *призывом* со стороны Иного, требующим ответа и устанавливающим отношения, идентичность человека постоянно формируется через ответ на этот призыв Иного. Поскольку есть свобода, есть *история* – ответы «да» и «нет» на призыв, определяющие человечество и делающие человека *историческим* существом. История и культура, как характерные особенности человечества, существуют именно потому, что человек определяется свободой соотносить свой «модус бытия» с Богом и со всяким иным. Согласно греческим отцам, главным образом Иринею и Максиму, история наделена *телосом*, целью. Призыв имеет особое содержание: человек призван привести творение к общению с Богом для его (творения) сохранения и участия в жизни Святой Троицы. Наделенный свободой Адам ответил на этот призыв «нет». Христос же исполнил призыв, тем самым явив и осуществив в себе подлинное назначение человека.

## 2. Инаковость как трагедия человека

### (а) Инаковость и самость\*

Отвержение Бога Адамом означало отвержение инаковости как конститутивного элемента бытия. Притязая быть Богом, Адам отверг Иного как конституирующего его бытие и первоосновой своего существования провозгласил самого себя<sup>84</sup>. В результате *Самость* получила онтологический приоритет перед *Иным*<sup>85</sup>. Кроме того, теперь инаковость и общение не могли в конечном итоге совпасть.

\* «The self» в большинстве случаев переводим как «самость». – *Прим. пер.*

<sup>84</sup> Ср.: Maximus, *Thalas*. [*Вопросоответы к Фалассию*] 62 (PG 90, 653A; 713A).

<sup>85</sup> Maximus, *Ep*. [*Письма*] 2 (PG 91, 396D): грехопадение связано с возникновением *φιλαυτία* (себялюбия). Отсюда происходят наслаждение (*ἡδονή*) и страсти.

Приоритет самости перед иным преобладал в западной философии почти с самого ее начала. Когда Парменид провозгласил «бытие» тождественным «сознанию», онтология и эпистемология (гносеология) стали взаимозависимы. Это привело древнегреческую философию к тому, что Левинас назвал идеей «тождества», которую он охарактеризовал как тоталитарную онтологию. Левинасу поэтому не оставалось ничего иного, как вообще отвергнуть онтологию<sup>86</sup> и искать содержание метафизики в чем-то другом.

Онтологический приоритет «самости» перед «иным» преобладает и в современной западной мысли, как это видно в случае гегельянства, феноменологии и даже экзистенциализма<sup>87</sup>. Гегелевская инаковость есть по сути круг тождества, в котором познающий субъект господствует над бытием и обретает устойчивость через закон диалектики в истории. Гегелевское понятие Иного, как оно разъяснено в *Феноменологии духа* и *Энциклопедии*, подразумевает движение отрицания и ассимиляции, причем отрицание инаковости необходимо прежде всего для того, чтобы прийти к самосознанию<sup>88</sup>.

Для Гуссерля Иной есть фактически средство самопознания, *alter ego* для Я. Даже допуская, что Иной конституирует меня,

<sup>86</sup> Следует отметить, что Левинас отверг онтологию именно потому, что в философии она отождествляется с постижением. Резюмируя то, что беспокоит Левинаса, Ж. Деррида указывает, что тот стремится освободить философию «от греческого господства Того же и Единого (а это – другие имена для света Бытия и [света] феномена) как подавления, – не похожего, конечно, ни на какое иное в этом мире, подавления онтологического или трансцендентального, однако являющегося также началом или алиби всякого подавления в мире» (*Writing and Difference*, 1987, p. 83 [ср.: Ж. Деррида, *Письмо и различие*. Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2000, с. 129]). Однако допущение, что онтология непременно должна быть связана с постижением и «знанием», никоим образом не является неизбежным. Усомниться в подобном допущении и есть та цель, которую я преследую в этих очерках.

<sup>87</sup> Начала этого можно обнаружить в декартовском *cogito* как философском развитии религиозного и философского самоанализа у Августина.

<sup>88</sup> В статье, озаглавленной «Первая программа системы немецкого идеализма», обнаруженной среди рукописей Гегеля, он разъясняет, что в метафизике «первую идею, естественно, составляет представление о самом себе как об абсолютно свободном существе (*Wesen*)» (H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight. 1770–1801*, 1972, p. 510–512). [Рус. пер.: Гегель. *Работы разных лет*. Т. 1. М.: Мысль, 1970, с. 211.]

Гуссерль понимает это в том смысле, что Иной конституирует меня лишь постольку, поскольку он конституируется мною в качестве конституирующего меня: Я первично; Иной существует, потому что существую я и для меня<sup>89</sup>. Иной есть для Гуссерля интенциональный объект самости. Утверждаемая Гуссерлем интерсубъективность не имеет, таким образом, никакого значения для преодоления трансцендентального солипсизма чистой эгологии<sup>90</sup>.

Хайдеггер, по-видимому, пытается отойти от основополагающей роли субъективности и интенциональности. Предлагая в качестве основной структуры экзистенции концепцию «бытия-с» (*Mitsein*), он продвигает онтологию в направлении Иного: постижение бытия *Dasein* включает в себя постижение Иного. Однако, делая необходимой средой для встречи с Иным мир, он лишает Иного конститутивной роли в онтологии. Иной обусловлен посредничеством мира; он составляет часть «панорамной» природы экзистенции. В связи с этим «панорамным» видением экзистенции Левинас отмечает, что Хайдеггер помещает конкретное бытие внутри горизонта Бытия, заставляя нас идентифицировать конкретное бытие всегда через отношение ко всеобщему и таким образом в конечном счете сводить Иного к Тому же Самому<sup>91</sup>.

Сартр, очевидно, отрицает внутримирской характер Иного, предложенный Хайдеггером, и подчеркивает, что Иного, как

<sup>89</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 1974, с. 239 сл. и 244 сл. Ср. его же: «После этих разъяснений уже больше не представляется загадкой, как я могу конституировать в себе другое Я и, в более радикальном смысле, как я могу в своей монаде конституировать другую монаду и тем не менее воспринимать в опыте то, что конституировано во мне, именно как «другое» (*Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, 1964, p. 126 [рус. пер.: Э. Гуссерль. *Картезианские размышления*. Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб., 1998]).

<sup>90</sup> Ср. M. Theunissen, *The Other*, p. 162.

<sup>91</sup> О взглядах Хайдеггера см. его *Being and Time*, 1962, особенно p. 149 ff. [рус. пер.: М. Хайдеггер, *Бытие и время*. Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997]. О критике Хайдеггера Левинасом см. *Totalité et Infini*, 1971, p. 63, 15, 16 ff., 270 ff. [рус. пер.: Э. Левинас, «Тотальность и бесконечное» (пер. с фр. И. С. Вдовиной), в: *Избранное. Тотальность и бесконечное*. М., СПб.: Университетская книга, 2000]. Левинас считает хайдеггеровскую онтологию находящейся в плену у постижения и субъективности (*Totalité et Infini*, p. 15).

«внемирское бытие», обнаружить в мире невозможно; для своего существования он не нуждается в мире, хотя и обращен к нему. Иной предстает передо мной без какого-либо опосредования, внезапно, как «непосредственное присутствие». Для Сартра «бытие-с» не есть основная структура чьего-либо бытия. Как «конкретное присутствие того или иного конкретного бытия» Иной имеет свое собственное основание. В этом смысле Иной есть «фактичная необходимость».

Это присутствие Иного позволяет мне различить в себе, что я есть для себя и что я есть для Иного. Во взгляде Иного я обнаруживаю, что для него я есть объект, всего лишь *nature*. Поэтому «если есть Иной, каким бы он ни был, кем бы он ни был, какими бы ни были его отношения со мной... то я имею внешность, я имею *nature*; существование Иного есть мой первородный грех (*ma chute originelle*)»\*. То же самое относится к Иному, когда я смотрю на него: его бытие деградирует; его свобода становится «*liberté en soi*»\*\*, объективированной свободой. В конечном счете основной вопрос заключается в том, чтобы узнать, возможно ли избежать этого «ада» отчуждения («*l'enfer, c'est les autres*»\*\*\* – *Huis clos*, 1943) и установить с Иным отношения другого рода – поиск, приводящий к постоянной борьбе и конфликтам в человеческом сознании<sup>92</sup>.

Эти примеры из современной западной философии, озабоченной проблемой Иного, показывают, что в ней продолжает доминировать самость, которая мыслится как логически предшествующая Иному. Данная проблема в значительной мере имеет культурную подоплеку, ввиду того что мыслить как-то иначе обычно представляется нелепым. Причина в том, что такого рода мышление соответствует нашему падшему существованию, в котором Самость есть основная точка отсчета (= Бог) для человека.

\* Так у Зизиуласса; ср. с рус. пер. этого места в кн.: Ж. П. Сартр. *Бытие и ничто*. Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000, с. 285. – *Прим. пер.*

\*\* «Свобода в себе» (фр.). – *Прим. пер.*

\*\*\* «Ад – это Другие» (фр.). Фраза из пьесы Сартра «За закрытыми дверями» (1943). – *Прим. пер.*

<sup>92</sup> О внемирском характере Иного и его непосредственном присутствии см. Sartre, *L'être et le néant*, 1943, p. 303 ff. Об Ином как «первородном грехе» и угрозе моей свободе см. *L'être et le néant*, p. 321.

В историческом плане решающую роль в формировании этой культуры следует приписать выдвиганию *сознания* в качестве основного фактора в западной антропологии. Вклад св. Августина в этот процесс трудно переоценить<sup>93</sup>. Такое соединение онтологии с гносеологией отличается от классического греческого, хотя и нельзя сказать, что эти два подхода совершенно не связаны. Древние греки не оперировали в антропологии понятием *субъекта*, то есть такой Самости, которая делает предмет мышления собственной мыслью, занята самосознанием и озабочена своими «интенциями». Их онтология не имела ничего общего с современным экзистенциалистским представлением о бытии как о том, что возникает в горизонте субъекта, или о времени как о том, что переживается субъектом (например, как забота, тревога и т.п.). Эта склонность к интроспекции характерна для идущей от Августина традиции, с которой западное мышление в действительности никогда не расставалось и которая затронула даже современную православную «духовность», как если бы самосознание и самоанализ представляли собой путь ко спасению. На самом же деле эта склонность к интроспекции есть, по сути, не что иное, как подтверждение нашего падшего существования, господства самости.

Выдвижение сознания и субъективности в качестве основных антропологических категорий привело к смешению онтологии и психологии в нашем обычном образе мышления. Современный человек более всего озабочен тем, как «испытать» реальность, что распространяется также на религию. Характерное проявление такого отношения – это то, что даже столь онтологические вопросы, как смерть, рассматриваются главным образом как психологическая проблема (например, озабоченность преимущественно такими вопросами, как страдание)<sup>94</sup>. Значение имеет

<sup>93</sup> Насколько нам известно, Августин был первым среди древнехристианских авторов, кто написал *Исповедь*, в которой отношение человека к Богу опосредствуется сознанием или даже самосознанием человека.

<sup>94</sup> Примечательно, что *танатология*, признанное в наши дни направление в медицине, занимается не природой смерти как таковой, а психологическими и социальными аспектами смерти и умирания. На понятии *страдания* основывается сегодня и определение здоровья и болезни. Ср. С.М. Culver and B. Gest, *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, 1982, *passim*, а также p. 71 f.: «Болезнь – состояние человека, вы-

лишь то, что человек есть в конечном счете Самость, центр сознания<sup>95</sup>. Именно здесь, среди такого преобладания психологии, мы должны поместить и человеческую жажду власти, будь то власть материальная или духовная, – жажду, которую Ницше сделал основной темой своей философии воли.

Отход от сосредоточенной на сознании западной философии наблюдается у двух современных западных философов еврейского происхождения, и именно у них Иной помещается в центр философии в качестве исходного понятия, а не как производное от Самости. Нам следует уделить их мысли особое внимание и соотносить ее с пониманием инаковости в свете мысли патристической.

Первым представителем этого направления является Мартин Бубер. В противоположность Гуссерлю, Хайдеггеру и Сартру, по существу выводящих Иного из Я, Бубер делает Иного конститутивным, наряду с Я, элементом в структуре бытия и считает обоих в равной мере первичными: «Я существует лишь через отношения с Ты»<sup>96</sup>. Вместо того чтобы сосредоточиться на восприятии и сознании, Бубер оперирует понятиями ответа и отклика (не исключая и молчание), то есть языка. Все это звучит в библейском и патристическом ключе. Но буберовскому пониманию Иного недостает асимметрии – настолько, что отношения, то есть то, что «между» Я и Ты, становятся категорией, имеющей первостепенную онтологическую значимость даже относительно Ты: причиной существования Я оказывается не Ты, но «отношения с Ты». То, что Бубер называет «Между», то есть точка, в которой встречаются Я и Ты, есть для него, по всей видимости, исходная онтологическая категория<sup>97</sup>. Более того, различие между отноше-

---

зывающее страдание или несущее в себе повышенный риск страдания от чего-либо плохого».

<sup>95</sup> Это особенно верно в отношении психоанализа, который целиком основан на интроспекции и самосознании. См. S. Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie*, 1918, *Gesammelte Werke* XII, p. 184–186; XVII, p. 159–161.

<sup>96</sup> См. M. Buber, 'What is Man?', в: *Between Man and Man* (English trans. by R.G. Smith), 1954, p. 205 [ср.: М. Бубер, «Проблема человека» (пер. с нем. Ю. С. Терентьева) в: *Два образа веры*. М.: АСТ, 1999, с. 299].

<sup>97</sup> M. Buber, 'What is Man?', p. 204: диалогическая ситуация «должна постигаться не на основе онтического личной экзистенции или онтического двух личных экзистенций, а на основе того, что есть между ними и что превосходит



ниями Я–Ты и Я–Оно, которыми оперирует Бубер, подразумевает интенциональность в форме *позиции*, занимаемой Я *по отношению к* Иному, то есть позиции типа Я–Ты или Я–Оно. Это неявным образом делает Иного зависимым от интенции Я, могущего обратиться к нему либо в отношении Я–Ты, либо Я–Оно<sup>98</sup>. Не подразумевает ли это в конечном счете признания превосходства Я над Иным?

Ближе всех вышеупомянутых философов к патристическому пониманию инаковости подходит Левинас. Для него Иной не конституируется ни Самостью (Гуссерль и др.), ни отношением как таковым (Бубер), но скорее есть абсолютная инаковость, которую невозможно произвести, породить или конституировать на основе чего-либо отличного от нее самой. Сознание есть не только проявление приоритета Я, оно всегда есть одновременно сознание чего-либо, то есть процесс превращения Иного в объект. Левинас требует уйти от «*Il y a*»<sup>99</sup>, то есть бытия вообще, которое есть эквивалент «сущности» и которое поработачивает Иного. Чрезвычайно важно, чтобы «тождественное» не интегрировало в себя, как тотальность, всякого Иного. Иной должен иметь приоритет перед сознанием, поскольку именно Иной вызывает идентичность Я: «Идентичность *тождественного* в *эго* (*je*) приходит к нему извне независимо от него, как избрание или вдохновение, в виде уникальности кого-то данного»<sup>100</sup>.

---

их» [ср.: М. Бубер, «Проблема человека», с. 299]. Так, Бубер пишет, что «Между» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события» («What is Man?», р. 203 [«Проблема человека», с. 297]). М. Тойниссен (Theunissen, *The Other*, р. 383) считает, что это «Между» соответствует в мышлении Бубера идее Бога.

<sup>98</sup> См. М. Buber, *I and Thou* (Eng. translation by R.G. Smith), 1958, р. 3: «Мир двойствен для человека в соответствии с двойственностью его позиции» (выделено мною) [ср.: М. Бубер, «Я и Ты» (пер. с нем. В. В. Рынкевича) в: *Два образа веры*. М.: АСТ, 1999, с. 24]. Таким образом, оказывается возможным, к примеру, рассматривать дерево либо как Ты, либо как Оно, в соответствии с тем, какую позицию в отношении него избираю я (*I and Thou*, р. 7 f. [«Я и Ты», с. 27 сл.]). Равным образом, я могу обратиться к человеку в Оно, т.е. могу воспринимать его как объект (*I and Thou*, р. 7 f. [«Я и Ты», с. 28 сл.]).

\* «Имеется» (безличный оборот во французском языке). – *Прим. пер.*

<sup>99</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 1978, р. 93 f. [рус. пер.: Э. Левинас, «От существования к существующему» (пер. с фр. Н. Б. Маньковской) в: *Избранное. Тотальность и бесконечное*. М., СПб.: Университетская книга, 2000].

<sup>100</sup> E. Levinas, *Otherwise Than Being*, 1991, р. 52.

Все это напоминает нам некоторые ключевые идеи этого очерка: конститутивный характер Иного в онтологии, столь же конститутивная роль призыва или избрания, второстепенное значение сознания, асимметрия онтологических отношений и т.д. Однако Левинас ставит нас перед проблемой примирения инаковости с общением – примирения, без которого невозможно, рассматривая инаковость как первичную и конститутивную, осмыслить Троицу, христологию и экклезиологию. Если «бытие вообще» следует рассматривать как «страшный сон», потому что оно порабощает нас в тождественности, в то время как инаковость предоставляет «выход» из нее, то куда ведет нас этот выход? Каким образом падший человек освобождается от «общего», с тем чтобы существовать в качестве «иного»?

Левинас отвергает идею общения, так как видит в ней угрозу инаковости со стороны тождественного и общего, подчинение инаковости единству. Однако в таком случае в отношения между иными вмешивается ничто. Левинас сам настаивает на *отделении* и *дистанции* как идеях, альтернативных идее отношения<sup>101</sup>. Поэтому он вынужден строить свою философию на *времени* и считать *смерть* предпочтительнее любой невозможности умереть<sup>102</sup>. Для него не существует инаковости без разрыва и отделения.

Левинас стремится избежать использования постижения как средства утверждения инаковости, настаивая на том, что Иной воздействует на нас не посредством понятия или темы, то есть чего-то универсального, а в конкретной ситуации – и через

<sup>101</sup> E. Levinas, *Totalité*, p. 229: «Le rapport avec Autrui n'annule pas la séparation» [«Отношение к Другому не отменяет отделения»] («Тотальность и бесконечное», с. 246)]. Также p. 271: «L'extériorité de l'être ne signifie pas, en effet, que la multiplicité soit sans rapport. Seulement le rapport qui relie cette multiplicité ne comble pas l'abîme de la séparation, il la confirme» [«Экстериорность бытия в действительности не означает, что множественность существует без отношения. Только отношение, связывающее эту множественность, не заполняет пропасти отделения, а подтверждает ее наличие»] (там же, с. 277)].

<sup>102</sup> E. Levinas, *Le temps et l'Autre*, 1979, p. 29 [рус. пер.: Э. Левинас, *Время и другой*. Пер. с фр. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998]. Ср. его *Totalité*, p. 260: «La constitution de l'intervalle qui libère l'être de la limitation du destin appelle la mort. Le néant de l'intervalle – un temps mort – est la production de l'infini» [«Образование интервала, освобождающего бытие от ограничения судьбой, носит имя смерти. Небытие интервала – мертвое время – это производство бесконечного»] («Тотальность и бесконечное», с. 270)].

конкретную ситуацию – обращения к Иному с речью, взывания к нему или внимания ему, посредством одного лишь «лика» Иного, призывающего нас к активному вовлечению в прямые, не направленные на постижение отношения с ним. Взамен постижения и действительного единства (или, в нашем случае, «общения»), местом встречи с Иным могут считаться «экспрессия», «зов», «молитва» и, наконец, «этика».

Попытка Левинаса освободить западную философию от примата сознания, от сведения особенного к общему, от схватывания, постижения, контролирования и использования бытия человеческим разумом, несомненно, весьма примечательна. Это подводит нас ближе, чем любая другая философия, к греческому патристическому представлению об инаковости как не сводимой к универсальному и о сознании как принадлежащем скорее к универсальному, нежели к особенному, по крайней мере в отношении Святой Троицы<sup>103</sup>.

Каким же образом, по мысли Левинаса, может быть реализовано освобождение существ от постижения?

Левинас пытается избежать тоталитаризма Бытия с помощью метафизики трансценденции, выраженной понятием «*Infini*»\*: перед лицом Иного Я испытывает, осуществляет или претерпевает трансценденцию к бесконечному посредством приключения в неведомое («*aller sans savoir où*»\*\*) <sup>104</sup>. Бытие таким образом заменяется *Желанием*, которое отличается от *Потребности* (*Besoin*) тем, что, будучи бесконечным, не знает удовлетворения<sup>105</sup>. В этом

<sup>103</sup> Согласно греческим отцам, всё, что попадает в категорию сознания (например, знание, воля и т.п.), обще всем трем Лицам Троицы; всё это относится скорее к области универсального (καθόλου), нежели особенного (ίδιου).

\* «Бесконечное» (фр.). – *Прим. пер.*

\*\* «Идти наугад» (фр.). – *Прим. пер.*

<sup>104</sup> E. Levinas, *Totalité*, p. 282 [«Тотальность и бесконечное», с. 285]. Это аллюзия на Авраама в противопоставлении его Улиссе – противопоставление, характерное для философии Левинаса.

<sup>105</sup> Желание, в его метафизическом измерении, питается собственным голодом (*Totalité*, p. 4 [«Тотальность и бесконечное», с. 74]). Ср. R. Calin and F.D. Sebbah, 'Levinas', в: *Le vocabulaire des philosophes. IV. Philosophie contemporaine (XXe siècle)*, 2002, p. 814. Примечательно сходство с Лаканом. См. D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, 1996, p. 35 f. и 121 f.

приключении Желания и Доброты (*Bonté*) Я (*moi*) не изолировано «как такое Я, которое затем устремилось бы вовне», но создается в качестве Я посредством того же движения, которым оно экстериоризуется, то есть посредством встречи с Иным. Тем не менее, как признает Левинас, «трансценденция – это трансценденция Я (*moi*). Только Я способно ответить на исходящий от лица (*visage*) наказ»<sup>106</sup>.

Все это поднимает вопрос об *эсхатологии инаковости* в мысли Левинаса. Является ли Иной конечной целью Желания? По видимому, Левинас отвечает на это отрицательно: «Иной не является завершением: он не останавливает движения Желания. Иной, которого желает Желание, есть снова Желание»<sup>107</sup>. В противоположность св. Максиму, для которого движение Желания или *эрос* находит свой «покой» в Ином, для Левинаса конечная цель Желания – не Иной, но Желание Иного<sup>108</sup>.

Эти замечания, возможно, помогут нам понять двусмысленную фразу Левинаса: «Желание Бога» («*le désir de Dieu*»). Поскольку Иной, которого мы бесконечно желаем, не есть определенное существо, в котором наше Желание нашло бы окончательный покой, мы остаемся в итоге лишь со своим собственным Желанием. Ввиду того что Иной, которого мы бесконечно желаем, есть тот, кто притягивает наше Желание, но сам не желает ни нас, ни кого-либо еще, инаковость в конечном счете улетучивается в Желании без Иного<sup>109</sup>. Перед нами фундаментальное отличие от греческих отцов, таких как Дионисий Ареопагит и Максим, для которых Бог, Иной *par excellence*, в качестве *эроса* и выдвигается

<sup>106</sup> E. Levinas, *Totalité*, p. 282 [«Тотальность и бесконечное», с. 286].

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 247 [ср. «Тотальность и бесконечное», с. 260].

<sup>108</sup> Здесь вспоминается исследование Д. де Ружмоном (D. de Rougemont) любви в западной традиции (*L'amour et l'occident*, 1956), особ. p. 43: любовь «n'est pas l'amour de l'autre tel qu'il est dans sa réalité concrète» [«не является любовью к иному – такому, каков он в своей конкретной реальности» (фр.)]; это скорее любовь к самой любви, нежели любовь к Иному; она имеет свой исток скорее в Самости, нежели в Ином; «un double narcissisme!» [«удвоенная самовлюбленность» (фр.)].

<sup>109</sup> Ср. замечания Дж. Мануссакиса на этот счет (J. Manoussakis, 'Spelling Desire with Two Ls: Levinas and Lacan', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 7 (2002), p. 22).

вовне, и притягивает к себе – как *конечная цель* желания – тех, в ком Он это желание возбуждает<sup>110</sup>.

Поэтому для отцов Бог, как Иной *par excellence*, есть «объект» бесконечного желания – желания, не знающего насыщения, – но в то же время конечная цель Желания, его покой (στάσις). Беспредельное движение невообразимо<sup>111</sup>. Желание не может двигаться далее Иного, желаемого; Иной *есть* «предел» Желания. В то же время Иной, который есть предел Желания, есть также *причина* желания, так как он сам движется к нам, вплоть до соединения с нами (Воплощение). Это исключает понимание Желания как движения Самости: Иной, в своем Желании нас и через это Желание, выступает началом или причиной нашего Желания его. В самой основе инаковости лежит событие *общения* Желания<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Дионисий Ареопагит, *De divi nom. [О божественных именах]* 4.14 (PG 3, 712AB); Максим, *Amb. [Амбигвы]* 23 (PG 91, 1260C). Следует отметить, что понятие *эроса* у Левинаса в корне отличается от этого понятия у греческих отцов. Для Левинаса *эрос* есть «мгновение», а не окончательное состояние в существовании (*Totalité*, p. 283 [«Тотальность и бесконечное», с. 286]). В случае *эроса* бесконечное совпадает не с эротическим, а с «плодовитостью», с «отцовством» и получает конкретное выражение в семье (*Totalité*, p. 283 [там же]). *Эрос* колеблется «между потусторонностью желания и посюсторонностью потребности». В качестве потребности (*besoin*) он связан с самоидентичным субъектом. Через плодовитость же «le sujet n'est pas seulement tout ce qu'il fera... Il sera autre que lui-même tout en restant lui-même... Cette altération et identification par la fécondité... constitue la paternité» (*Totalité*, p. 249 f.) [«субъект есть не только все то, что он будет делать... он будет иным по отношению к себе и в то же время останется самим собой... Такого рода изменение и идентификация, осуществляемые через плодовитость... конституируют отцовство» («Тотальность и бесконечное», с. 262)]. Именно таким образом Я трансцендирует себя через *разрыв*, порождающий иного (сына), который является как иным, так и идентичным отцу. Инаковость, обретенная в плодовитости, в итоге принимает форму социального «отцовства» (*Totalité*, p. 256 f.), которое будет приложимо к другим людям в качестве доброты (*bonté*). Так исходные отношения инаковости в форме «отец–сын» превращаются в социальную «доброту» и наслаждение бесконечным Желанием. Время и смерть, вторгающиеся в производство инаковости посредством плодовитости и отцовства, в конечном итоге отделяют сына от отца – разделение, которое, кажется, не только не вызывает у Левинаса беспокойства, но, напротив, рассматривается им как необходимый «intervalle» [интервал] для производства бесконечного и инаковости. Ср. выше, сн. 102.

<sup>111</sup> Максим, *Amb.* 7 (PG 91, 1072B); *Amb.* 15 (PG 91, 1220A).

<sup>112</sup> Ж. Лакан, который в последнее время, кажется, завоевал интерес и признание некоторых православных богословов, также в корне отличается от греческих отцов в понимании желания и инаковости. Для Лакана желание

Этот раздел об инаковости и самости в западной философской мысли мы завершим кратким рассмотрением места «Иного» в так называемом «постмодерне». Совместим ли Иной постмодернизм с онтологией общения?

Прежде всего, следует с благодарностью поддержать провозглашение ведущими мыслителями постмодернизма смерти Самости<sup>113</sup>. Разумеется, черпающее вдохновение у греческих отцов богословие, каковое мы и стремимся изложить в этом очерке, приветствует сомнения относительно самоидентичности, единства сознания и субъективности, несмотря на то что современные православные богословие и «духовность» в значительной мере продолжают оперировать подобными категориями, заимствованными из западного модерна. Самость должна умереть – это библейское требование (Мф 16:25; Лк 14:26; Ин 12:25; Гал 2:20; и т.д.), поэтому следует приветствовать всякую попытку оспорить на философском уровне идею Самости, равно как и отказ от подпирания ее субстанциалистской онтологии.

---

есть не отношение к объекту, а отношение к отсутствию; именно отсутствие бытия вызывает возникновение желания (*The Seminar*, II, 1988, p. 223 [рус. пер.: Ж. Лакан. *Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 1999, с. 319]; ср. *Seminar XI, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. A. Sheridan, 1977, p. 214: «Желание Иного постигается субъектом в том, что не клеится, в нехватке речи Иного» [ср. Ж. Лакан. *Семинары. Книга 11: Четыре основных понятия психоанализа (1964)*. Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2004, с. 230]. Иной (с заглавной «И»), в отличие от «малого иного», обозначает радикальную инаковость и вписан в порядок символического. Но прежде всего он должен рассматриваться как *локус*, – тот «локус», в котором конституируется речь, – и лишь затем как другой субъект, занимающий это положение (*Seminar III*, 1993, p. 274; *Le Séminaire*, VIII, 1991, p. 202). Мы, таким образом, оказываемся совершенно за пределами патристического понимания инаковости и Желания.

<sup>113</sup> Например, М. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, 1974, p. 385 f. [рус. пер.: М. Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977]; *The History of Sexuality*, vol. II, 1992, p. 25 f. [рус. пер.: М. Фуко, *Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2*. Пер. с фр. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004] и vol. III, 1990, p. 37 ff. [рус. пер.: М. Фуко, *История сексуальности-III: Забота о себе*. Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998]; M.C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology*, 1984, p. 40 f.; *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, 1980; ср. C. Schrag, *The Self after Postmodernity*, 1997.

Постмодернизм начинает с критики, что модерн подавлял «иного» ради стабильности «присутствия настоящего и настоящего присутствия» ('the presence of the present and the present of the presence')<sup>114</sup>. «Иной» постоянно разрывает всякое настоящее. Нет никакой возможности «воплощения» реальности. Различие – вот что определяет существование<sup>115</sup>. Единство и закрытость, подразумевающие субстанциалистскую онтологию, представляют собой те характерные идеи модерна, которых следует избегать. Всегда и во всякой реальности имеется избыток, или «иной», благодаря которому невозможно стабилизировать, постичь и овладеть реальностью и истиной<sup>116</sup>. Мы должны быть озабочены означающим, а не означаемым<sup>117</sup>. Реальность есть непрерывное движение от означающего к означающему, множественность, отмеченная различием и разнородностью, лишенная истока и цели<sup>118</sup>.

По очевидным причинам мы не можем подробно обсуждать постмодернизм, не в последнюю очередь потому, что он значим главным образом для метода, способа богословствования, а не для содержания вероучения как такового<sup>119</sup>. Ограничимся двояким вопросом: мыслим ли вообще «иной» постмодерна (а) как *первый* и *последний* в существовании и (б) как в некотором смысле *реляционный*, то есть находящийся в состоянии общения?

Ответ на оба подвопроса представляется отрицательным. Среди основных причин, почему «иной» патристической мысли и «иной» постмодернизма не совпадают, укажем следующие.

<sup>114</sup> M.C. Taylor, *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*, 1992, p. 50.

<sup>115</sup> См. J.-F. Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, 1988; J. Derrida, *Writing and Difference*, 1978 [рус. пер.: Ж. Деррида, *Письмо и различие*. Пер. с фр. Д. Краlechкина. М.: Академический проект, 2007].

<sup>116</sup> Ср. M.C. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, 1986, особ. p. 31.

<sup>117</sup> D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 2000, p. 53. Ср. J. Lacan (напр. *Écrits: A Selection*, 1997, p. 153 f., а также в др. местах).

<sup>118</sup> Ср. C. Schrag, *The Self after Postmodernity*, p. 8.

<sup>119</sup> См. G. Nyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism*, 2001. Попытку увязать данную тему с вероучением см. в: K.J. Vanhoozer (ed.), *Postmodern Theology*, 2003.

(i) Как я уже показал, патристическая мысль глубоко озабочена утверждением и сохранением *особенного* (*the particular*) в вечности. Всякий раз, когда особенное сталкивается со скоротечностью, распадом и смертью, инаковость оказывается под угрозой. Постмодернизм, напротив, в целом относится ко всякому представлению об идентичности с глубоким подозрением: «с приближением идентичности различие отступает. Когда идентичность становится абсолютной, различие уничтожается»<sup>120</sup>. «Иного» невозможно одомашнить; «иной» есть именно то, что препятствует локализации реальности и, таким образом, контролю над ней и «идентификации» ее. Назначение «иного» в том и состоит, чтобы избавить существа от превращения в «сущности», подлежащие постижению, концептуализации и контролю. Так инаковость становится «наиболее освобождающей и потому наиболее привлекательной стороной постмодернистской мысли»<sup>121</sup>, однако за счет онтологии особенного: «иной» освобождает, обходя или проходя сквозь всякое особенное. Это «гетеротопия» (Фуко), которая равнозначна поступи смерти.

(ii) В патристической мысли Иной есть как «причина» всякого конкретного сущего\*, так и его конечная цель, его «покой» (*στάσις*). Постмодернистская же мысль говорит о постоянной дестабилизации, о движении, постоянно начинающемся и никогда не приходящем к точке покоя – именно по причине «иного». Во имя «иного» мы становимся «прохожими» и странниками<sup>122</sup>. Иной патристической мысли представляется как «вечнодвижущийся покой» (*ἀεκίνητος στάσις*): в движении от одного особенного к другому мы не «оставляем позади» и не «отрицаем» никого из них, но *утверждаем* их своеобразие в их взаимоотношениях и общении и через их взаимоотношения и общение. Движение и покой не противоречат друг другу, поскольку через отноше-

<sup>120</sup> M.C. Taylor, *Notes*, 193, p. 152.

<sup>121</sup> D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 47.

\* «A particular being» мы переводим как «конкретное сущее/существо» (см. также прим. пер., следующее за сноской 26 выше). В остальных случаях «particular» переводится как «особенное» или «своеобразное». – *Прим. пер.*

<sup>122</sup> См. M. de Certeau, *The Mystic Fable*, 1992, p. 299. Ср. обсуждение идей де Серто в G. Nyman, *The Predicament of Postmodern Theology*, *passim*, а также p. 125–140.



ния и общение инаковость Иного не подвергается угрозе, но подтверждается: всякий «иной», двигаясь к другому «иному» и вступая с ним в отношения, подтверждает своеобразие «иного», тем самым наделяя его особой идентичностью, онтологическим «покоем». В этом движении конечная цель инаковости есть Иной *par excellence*, который утверждает своеобразие каждого «иного» и в котором, таким образом, всякое особенное находит свое онтологическое утверждение (= покой) в качестве «иного». Инаковость ведет нас не в «пустыню» или к «белому свету» мистиков, как у Тейлора и де Серто, но к конкретному личностному Иному.

(iii) Таким образом, решающее различие между патристическими и постмодернистскими представлениями об инаковости состоит, как представляется, в способе «преодоления промежутка» между конкретными существами, вовлеченными в движение постоянного перехода от одного к другому во имя «иного». Как постмодерн, так и патристическая мысль понимают реальность и существование как постоянное движение новых начал<sup>123</sup>, однако, в то время как для постмодернизма инаковость подразумевает отрицание, разрыв и «оставление позади», патристической мысли отношение «нового» к «старому» представляется *положительным*. Это можно проиллюстрировать ответом, который патристическая мысль дала во II веке на вопрос о том, были ли ветхозаветные установления (еврейская Пасха, обрезание, жертвоприношения), от которых отказалась христианская церковь, «хорошими» или «плохими», то есть, отказываясь от «старого», отрицало ли его «новое» во имя «иного»<sup>124</sup>. Используя телеологическую и эсхатологическую онтологию, Ириней и Мелитон Сардийский высказали такую мысль: поскольку *raison d'être* всякого «старого»

<sup>123</sup> См. Григорий Нисский, *Hom. Cant.* [Точное изъяснение Песни Песней Соломона] 8 (PG 44, 941C): душа движется от одних начал к другим началам посредством начал же, каковым нет конца.

<sup>124</sup> Христианское богословие второго века столкнулось с дилеммой: либо признать определенные ветхозаветные установления «хорошими» и, следовательно, сделать их обязательными, либо заявить, что они никогда не были хорошими и таким образом объяснить, почему церковь отвергла их. Так, Псевдо-Варнава считал подобные установления греховными, а Юстин объяснял их иудейским жестокосердием. См. обсуждение этого вопроса в: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 1961, p. 183 ff.

определяется его значимостью для следующего за ним «нового», то замещение его «новым» скорее утверждает его, нежели отрицает<sup>125</sup>. Между «старым» и «новым», так же как между одним особенным и другим, нет никакого промежутка ничто, никакого разрыва или разделения, но есть взаимное утверждение. Инаковость опять совпадает с общением.

Постмодернизм счел бы, что подобное совпадение инаковости с общением ведет к разновидности тотализирующей редукции, граничащей с насилием. Именно такого рода подозрения и страхи побудили Левинаса и других однозначно отвергнуть всякую реляционную инаковость. Патристическая мысль избегает подобных опасностей тотализирующей онтологии, предлагая реляционную инаковость, которая всегда имеет свой исток или причину в Ином, которая устремлена к Иному и находит в нем «покой». Здесь невозможно представить никакую «самость» и никакое «тождественное». Инаковость Иного не растворяется через общение в тождестве, так как отношения имеют место не на уровне *логоса бытия* (= сущности), а на уровне *способа бытия* (= личности). Как мы показали<sup>126</sup>, сущность может вести либо к непреодолимой «пропасти», либо к тождеству и тотальности, тогда как «способ бытия» – это всегда и по определению «иной» в общении. Возможно, утрата либо отсутствие в западной мысли этого проведенного Максимом различия между «логосом» и «способом» бытия, на котором я столь сильно настаиваю в этом исследовании, объясняет колебание западной философии между «тотализирующим» субстанциализмом и «освобождающей» фрагментацией бытия. Если инаковость мыслится в терминах личности, она не подразумевает дистанции, разрыва, отпадения или «деконструкции». Будучи «иной» и в то же время реляционной, личность являет свое отличие благодаря утверждению, а не отвержению «иного». В личности нет «самости», ибо всякая «самость» в ней существует только будучи утверждаема

<sup>125</sup> Это была позиция Мелитона Сардийского и Иринея, развивших таким образом богословие истории. См. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 185, а также 'Figure et événement chez Meliton de Sardes', *Neotestamentica et Patristica* (Freundesgabe Oscar Cullman), 1962, p. 282–292.

<sup>126</sup> См. выше, I, 2.

«иным» в качестве «иной», а не посредством *противопоставления* себя какому-либо «иному»<sup>127</sup>.

Все это требует пересмотра представления о *любви*. Любовь – это не чувство или расположение «самости» к «иному». Это скорее *дар*, получаемый от «иного»<sup>128</sup> как подтверждение нашей уникальности в абсолютно необходимых отношениях, через которые наше своеобразие гарантируется онтологически. Любовь – это подтверждение того, что я существую как «иной», то есть особенный и уникальный, *по отношению к* некоторому «иному», утверждающему в качестве «иного» меня. В любви отношение порождает инаковость; оно не угрожает ей.

«Совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин 4:18). Страх перед Иным может быть побежден только любовью, то есть принятием и утверждением нас Иным и нами Иного как абсолютной необходимости для нашей собственной инаковости.

### (б) Инаковость и природа

Отвержение Бога Адамом привело не только к возвышению *Самости* как онтологически первичной в существовании, но и к подчинению *ипостаси природе*, особенного – общему. Одно из самых трагических последствий грехопадения переживается в конфликте между человеком и его собственной природой.

То, что ипостась или личность означает *особенное* (ἰδιον), тогда как природа или *усия* выражает совместное или общее<sup>129</sup>, есть одно из основных философских положений, по крайней мере в

<sup>127</sup> В этом заключается философская значимость учения о Троице, особенно у каппадокийских отцов: бытие Бога – это тайна трех Лиц, каждое из которых, утверждая через общение инаковость остальных, является радикально «иным». См. мою книгу *Бытие как общение, passim*, особ. гл. 1. Тот же принцип лежит и в основе учения о Воплощении: *в своей инаковости* (это важно), т.е. как одно из трех Лиц, а не как сущность, Бог вступает в общение с творением без ущерба для инаковости каждой из сторон. В основе неприятия постмодернистской мыслью Троицы и Воплощения лежит именно тот факт, что постмодернизму сложно принять совпадение инаковости и общения.

<sup>128</sup> 1 Ин 4:19: «мы любим, потому что Он (Бог) первый возлюбил нас».

<sup>129</sup> Напр. Василий Вел., *Ер. [Письма]* 236.6 (PG 32, 884A); 38,1;5 (PG 32, 325 f.); Амфилохий, *Frq.* 15 (PG 39, 112C-D); Максим, *Ер. [Письма]* 15 (PG 91, 545A); Иоанн Дам., *С. Jacob. [Против яковитов]* 52 (PG 94, 1461), *et al.*

мысли греческих отцов. Мы, люди, являемся личностями, только если нас, как особенных (*ἴδια*), можно отличить от природы, которая у нас общая с другими людьми. Личность и природа представляют собой два аспекта существования, соответствующие двум базовым онтологическим принципам партикулярности и тотальности, «многого» и «единого». Это одна из ключевых идей в патристической мысли.

Отношение между особенным и общим, личностью и природой переживается как конфликт в человеческом существовании. В то время как в Боге эти два аспекта гармонично сосуществуют, человек может лишь стремиться к согласию между ними. Причину этого следует видеть в том, что в случае человека природа предшествует личности, тогда как в Боге они полностью совпадают. Божественные Лица существуют не как результат действия определенных природных законов, но потому что Отец свободно приводит их (Лица) в бытие в качестве одновременно «единого» и «многого», как три личности и одну сущность. Люди же, напротив, рождаются в качестве особенных сущих только в результате действия уже существующих законов природы, общих для всех людей, поскольку «общее» в данном случае онтологически предшествует особенному<sup>130</sup>.

Конфликт между особенным и общим, личностью и природой переживается человеком на уровне не только психологии, но и онтологии. В психологическом плане нам, возможно, удастся избежать этого конфликта, хотя это весьма непросто, однако мы ничего не можем поделать с ним на онтологическом уровне; он сохраняется во всей своей глубине и непреодолимости.

Есть две области, где онтологический уровень человеческого существования проявляется решающим и неконтролируемым образом: возникновение человеческого существа в качестве особенного через биологическое рождение и прекращение его бытия как особенного через смерть. Оба эти «факта» онтологические, а не просто психологические, поскольку они конститутивны для конкретного человека и совершенно не контролируются нашим умом и чувствами или даже вообще никак не связаны с ними.

<sup>130</sup> См. мою книгу *Being as Communion*, p. 50 ff. [*Бытие как общение*, с. 45 и далее].

Оба они содержат в себе конфликт между особенным и общим, ипостасным и природным.

В этом месте нам следует подчеркнуть различие между «онтологическим» и «психологическим» уровнями существования, так как со времен св. Августина западная мысль в целом склонна была трактовать конфликт между природой и личностью как психологический опыт «самости» и ее сознания, поэтому любое упоминание подобного конфликта может быть неверно истолковано в духе «экзистенциалистского персонализма». Я же, говоря о конфликте между личностью/особенным и природой/общим, хочу указать на то, что имеет место на уровне не сознания, а бытия *как такового*; это не опыт мыслящего субъекта, а «космическая» реальность, воздействующая на все, что можно назвать сущим. Распространяя понятие «ипостаси» на всякое конкретное сущее, а не только на людей<sup>131</sup>, греческие отцы сместили конфликт между особенным и общим с уровня сознания и психологии, сделав его онтологической проблемой: все, что существует – в сознательном ли, бессознательном ли состоянии, или даже вовсе не имея сознания, – испытывает и претерпевает этот конфликт. Люди, а также многие животные, в той или иной степени наделенные сознанием, претерпевают этот конфликт психологически и, если они обладают развитым интеллектом и склонностью к философствованию (что справедливо в случае людей), могут пытаться осмыслить его. Однако одно дело пытаться осмыслить данный конфликт, обладать «знанием» о нем или испытывать его психологически, и совсем другое – иметь в нем основание своего бытия и определяться им. Если только мы не считаем мир продуктом нашего сознания, необходимо четко разделять психологию и онтологию, причем онтология должна быть в наших богословских рассуждениях отправной и конечной точкой.

Конфликт между особенным и общим проявляется как столкновение между ипостасью и природой в самом способе появления на свет, то есть событии, конститутивном для каждого человеческого существа. Биологическое рождение обманчиво в

<sup>131</sup> См., напр., Максим, *Ep.* 15 (PG 91, 549C).

том отношении, что возникающая в результате его инаковость представляется окончательной онтологической инаковостью: человеческая природа порождает конкретные существа, своеобразие которых проистекает из смерти других своеобразий и само устроено таким образом, чтобы производить другие своеобразия ценой утраты собственного. Именно это подразумевается при *половом воспроизведении*.

Биологический механизм человеческого воспроизведения основывается на природном законе, предшествующем появлению конкретного существа и неконтролируемом им<sup>132</sup>, в соответствии с которым (законом) каждое возникающее конкретное существо «настроено» на порождение других конкретных существ ради сохранения вида, то есть общего. Этот механизм тесно связан с процессом умирания<sup>133</sup>, исчезновения особенного в общем, ипостаси в природе<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> Св. Максим подчеркивает это в *Quest. ad Thal.* [*Вопросоответы к Фалассию*] 21 (PG 90, 312 сл.): после грехопадения человек был осужден на рождение через страсть и грех, «каковой грех имеет в качестве закона рождение согласно природе». Поэтому «никто не безгрешен, ибо по природе подлежит закону рождения, введенного из-за греха (грехопадения)». Обратите внимание на связь между природой, грехом и половым размножением.

<sup>133</sup> Связь между природой, грехом и половым воспроизведением Максим дополняет смертью как еще одним звеном в цепи. Так, в *Quaest. ad Thal.* 61 (PG 90, 633 и 636) он пишет: «смерть властвовала над всей природой из-за преступления (Адама)... Все, кто получил бытие от Адама согласно закону рождения посредством удовольствия (= половым путем), необходимым образом и помимо их воли (*ἀναγκαίως καὶ μὴ βουλόμενοι*) обладали рождением, сопряженным со смертью, на которую была осуждена природа». Ср. *Quaest. ad Thal.* 65 (PG 90, 740B); *Amb.* 10 (PG 91, 1157A) и т.п.

<sup>134</sup> Поразительно, что сегодня идеи Максима подтверждаются биологией, которая связывает природную смерть и половое воспроизведение. См., напр., W.R. Clark, *Sex and the Origins of Death*, 1996, *passim* и р. xi: «Неизбежная смерть как результат *дряхления* – естественного старения, – возможно, не существовала в течение миллиарда с лишним лет после возникновения жизни. Такая форма *запрограммированной смерти* появилась, по-видимому, примерно в то же время, когда клетки начали экспериментировать с полом в связи с размножением. Возможно, это была окончательная утрата невинности». Обсуждение в биологии связи между смертью и половым воспроизведением см. также в: A. Klarsfeld and F. Revah, *Biologie de la mort*, 2000; J.D. Vincent, *La vie est une fable*, 1998. Ср. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, 1989, р. 40–42 [рус. пер.: Р. Докинз, *Эгоистичный ген*. Пер. с англ. Н. О. Фоминой. М.: Мир, 1993]. А также J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 1977 [рус. пер. – см. сн. 112]: «связь пола со смертью, со смертью индивида, носит характер

Богословие должно отнестись к этому со всей серьезностью, поскольку здесь имеет место полное совпадение со взглядами отцов церкви<sup>135</sup>. Почитание и почти религиозное превознесение репродуктивной способности человека среди христианских богословов и даже в официальной позиции церквей, создающих «богословия брака» и идеализирующих «естественный закон», можно объяснить только утратой богословием интереса к онтологии и следующей за этим слепотой по отношению к реальности смерти. В отсутствие конфликта между подлинной инаковостью и природой жизнь рискует оказаться в итоге характеристикой вида, а не ипостаси или личности. Сексуальность в конечном счете служит природе, принося личность в жертву – факт, который личность, как особенное *par excellence*, принять не может. Вот почему рождение отдельного человека, будучи результатом действия механизма смерти, на онтологическом уровне непременно ведет к конфликту между личностью и природой.

И эта смерть, имеющая место на уровне человеческой клетки, то есть в самой начальной и онтологически конститутивной точке нашего биологического существования, имеет своей причиной не внешние обстоятельства и не вызывает какой-либо защитной реакции, как бывает при любом обычном заболевании или несчастном случае. Это смерть, которой «желает» и «требует»

---

фундаментальный» (р. 150 [с. 161 рус. пер.]); «Что ж удивительного, что ее (сексуальности) конечной точкой оказывается смерть, коль скоро присутствие пола в живом существе тесно связано со смертью?» (р. 177 [ср. с. 189 рус. пер.]).

<sup>135</sup> В дополнение к Максиму, см. также: Афанасий, *Exp. Psalm.* [Толкование на Псалмы] 50.7 (PG 27, 240С); Григорий Нисский, *De hom. opif.* [Об устройении человека] 16–18 (PG 44, 177 и далее); Иоанн Златоуст, *De virg.* [О девстве] 14 (PG 48, 543 и далее). Было бы ошибкой делать из этого поспешный вывод, что брак и половое воспроизведение представляют собой «зло». Такая манихейская точка зрения была бы равнозначна морализации онтологической истины. Занимая упомянутую выше позицию, отцы высказывались в онтологическом, а не моральном смысле. Все они пояснили бы, что в нынешних условиях, т.е. в нашем падшем существовании, половое воспроизведение является «благом»: как средство «контроля» над удовольствием посредством деторождения (Златоуст) и как способ умножения человеческого рода. Однако, не осуждая половое воспроизведение как зло и даже называя его «благом» (Златоуст, *De virg.*, PG 48, 550), эти отцы не освобождали его от его онтологических последствий по причине его связи со смертью.

сама природа, смерть, которую мы могли бы назвать «здоровой» или «естественной»<sup>136</sup>. Может ли смерть быть «здоровой» или «желанной»? Это тот трагический парадокс, который затрагивает самую основу существования, каким оно дается нам через нашу природу. Однако этот парадокс становится трагическим, только если своеобразие или личностность возвышается до предельного онтологического уровня; иначе говоря, только если всякое конкретное человеческое существо, которое порождает природа, рассматривается и трактуется как абсолютно уникальное и незаменимое, то есть как личность в троическом смысле. Природа не только не способна произвести такого, в подлинном и предельном смысле особенного человека, но и всеми силами стремится, через самый ее механизм воспроизведения, воспрепятствовать этому. Инаковость может представляться присущей природе, однако в конечном итоге она поглощается смертью: онтологически она не абсолютна.

Смерть особенного, имеющая место на самом начальном и конститутивном уровне биологического существования человека<sup>137</sup>, отмечена проявлением крайнего индивидуализма: по сути, она есть не что иное, как разрушение общения. Как описывает процесс умирания клетки (в случае «запрограммированной» формы смерти) профессор У. Р. Кларк, «первый намек на то, что началось нечто необычное, исходит от плазматической мембраны клетки». «Признаком того, что данную клетку, в отличие от ее соседей, ожидает особая участь, является физическое отделение ее от них. Один за другим она разрывает контакты между собственной плазматической мембраной и мембранами окружающих клеток, пока не остается в одиночестве. И тогда клетка начинает медленный танец смерти»<sup>138</sup>. У самых оснований биологического

<sup>136</sup> W.R. Clark, *Sex and the Origins of Death*, p. 32.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 61: смерть клетки и смерть организма взаимосвязаны.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 35. Как показывает формирование нервной системы плода, «смерть ожидает нейрон с того самого момента, как он начинает тянуться из центральной нервной системы к потенциальным целевым клеткам. Он будет избавлен от иначе неизбежной смерти только в том случае, если установит связь с другой клеткой; целевая клетка дает ему химические вещества (называемые *факторами роста*), которые фактически выключают программу умирания» (p. 38). Только общение может выключить программу умирания!



существования имеет место онтологическое взаимодействие общения и инаковости. Подлинное бытие возникает лишь тогда, когда они совпадают.

Смерть отдельной клетки или организма – это смерть, затрагивающая исключительно *тело*. В биологическом отношении «запрограммированная» смерть, включенная в половое воспроизведение, состоит в расщеплении и разделении ДНК между той частью, которая передается по наследству через слияние клеток (генетическая часть или зародышевые клетки), и той, которая используется для питания, движения и других функций тела, а также для защиты и функционирования самих зародышевых клеток (так называемая «соматическая часть» – интересная ассоциация с *сома*, «тело»). Это означает, что смерть, о которой мы говорим, будучи озабочены сохранением человеческого существа в его своеобразии, имеет *телесный* характер; именно в *теле* имеет место конфликт между личностью и природой. Когда умирает кто-то из наших близких, мы оплакиваем разрушение и уничтожение *соматической* части; генетическая часть передается следующему поколению, обеспечивая единство и непрерывность природы, от первичных бактерий до нас самих. Зачем же тогда беспокоиться о гибели тела, коль скоро жизнь продолжает существовать? На это есть только один ответ: вовсе не потому, что в некоторой точке эволюции наш мозг превратился в «ум», склонный к «размышлениям» о смерти<sup>139</sup>, а потому, что своеобразие так встроено в онтологию, что делает не просто абсурдным для ума, но экзистенциально неприемлемым факт неизбежной смерти и исчезновения всякого тела, с которым нас связывают отношения, лежащие в основе нашего собственного своеобразия. Смерть тела может быть для природы способом сохранить себя, однако сохранение конкретного своеобразного существа столь же важно. Мы стремимся продлить жизнь такого существа не потому, что «мыслим» или «чувствуем» определенным образом, а потому, что сами – осознанно или неосознанно (это, вообще говоря, не играет роли) – зависим от его существования. Мы не

<sup>139</sup> Такого рода ответ на важнейший вопрос о том, почему человек отказывается принять «запрограммированную», т.е. природную, смерть, предложил бы биолог, такой как У. Р. Кларк (*Sex and the Origins of Death*, p. 175 f.).

*обладаем* телами (чтобы просто принимать и передавать по наследству генетический материал для будущих поколений); мы *есть* тела. И мы обретаем свою онтологическую идентичность через отношения нашего тела с телами других, то есть через ту часть нашего существа, которую природа отбрасывает как «ненужную» после того, как обеспечено сохранение вида.

Это приводит нас к вопросу о значимости человеческого *тела* для онтологии инаковости. Тело – именно то тело, которое природа использует для своих целей и отбрасывает после того, как эти цели достигнуты, а не та часть тела, которая передается по наследству через половое воспроизведение, – *есть* «я» или «ты» как конкретное, особенное существо. С точки зрения природы это тело не является чем-то окончательным в онтологическом смысле; оно есть лишь средство для достижения цели. В этом отношении разница между натурализмом и платонизмом не столь уж радикальна: и в том, и в другом случае тело не является чем-то онтологически окончательным и не должно существовать вечно; его смерть не имеет онтологического значения, она даже желательна<sup>140</sup>.

Подлинный конфликт между *ипостасью* и природой возникает только тогда, когда тело – его умирающая часть – рассматривается как абсолютно необходимое для того, чтобы данное конкретное существо было самим собой, а не кем-то или чем-то еще, и, таким образом, вообще было. Если перестать быть особенным означает для существа перестать быть вообще, тогда своеобразие является для него основополагающим в онтологическом смысле. И если для того, чтобы человеческое существо было особенным, ему совершенно необходимо тело, тогда смерть тела – это угроза

<sup>140</sup> Можно возразить, что в случае натурализма материя, которая передается и продолжает жить через размножение, сама есть «часть тела» и что, следовательно, при природном размножении жизнь тела продолжается. Но это было бы справедливо лишь в отношении той части тела (т.е. зародышевых клеток), которая не служит гарантией или выражением своеобразия и инаковости в ипостасном смысле. Именно «соматическая» часть представляет собой тот аспект тела, который делает данное существо особенным и потому подлинно иным. Однако она с точки зрения природы оказывается в итоге несущественной – либо даже «опасной» и нежелательной – и должна умереть. Точно так же всякое конкретное тело должно в конечном итоге умереть в платонизме, но только по другой причине: чтобы дать свободу душе, заключенной в нем как в темнице.

своеобразие этого человека и, стало быть, самому его бытию. Конфликт между инаковостью и природой становится неизбежным. И для его разрешения мы нуждаемся в *воскресении тела*.

Абсолютная необходимость тела для своеобразия и, следовательно, инаковости (то есть онтологической идентичности) человека – одно из основных убеждений, характерных для древнейшей христианской традиции. От апологетов, прежде всего Иринейя, до Мефодия Олимпского в IV столетии христианская антропология не могла представить себе человеческую идентичность без тела<sup>141</sup>. По словам покойного о. Георгия Флоровского, «тело без души есть труп, душа же без тела есть призрак»<sup>142</sup> – а не человек. Под влиянием оригенизма это убеждение в последующие столетия утратило ясность и ослабло, однако церковь никогда не могла отказаться от веры в воскресение «плоти» или «тела», а не просто «мертвых», выраженной в символах веры<sup>143</sup>: это с самого начала считалось важнейшим следствием воскресения Христа (1 Кор 15).

Именно потому, что тело онтологически конститутивно для человека и, следовательно, необходимо для его идентичности и своеобразия, конфликт между ипостасью и природой наблюдается прежде всего в теле. Для человеческого существа ключ к разрешению этого конфликта не может быть найден вне самого тела: от тела невозможно избавиться, например прибегнув к бессмертию души, ибо такое избавление было бы равнозначно утрате самого человека. Тело устроено Творцом таким образом, чтобы быть *средоточием* и конфликта, и его разрешения. Ведь, парадоксальным образом, тело есть одновременно носитель инаковости и общения. Посредством тела мы утверждаем и реализуем наше собственное своеобразие, и посредством тела же устанавливаем общение с дру-

<sup>141</sup> Напр. Иустин, *Dial. [Диалог с Трифоном иудеем]* 80 (PG 6, 664 сл.); *De Resur. [О воскресении]* 8 (PG 6, 1538В); Афинагор, *De Resur. [О воскресении мертвых]* 15 (PG 6, 1004 сл.); Ириней, *Adv. Haer. [Против ересей]* V.6.1 (PG 7, 1137 сл.): «Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam» [Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком]; Мефодий, *De Resur. [О воскресении]* (PG 18, 230В-С). Ср. Максим, *AMB. [Амбигвы]* 7 (PG 91, 1101А-С).

<sup>142</sup> G. Florovsky, 'The Resurrection of Life', *Bulletin of Harvard University Divinity School*, XLIX, 71 (1952), p. 5–26.

<sup>143</sup> См. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1952, p. 46, 86, 89, 91, 103, особ. 163 f.

гими конкретными своеобразными существами. Если тело делает нас своеобразными существами, не вводя нас в общение с другими своеобразными существами, а отделяя от них, тогда имеет место конфликт между инаковостью и общением, переживаемый через тело. Однако этот конфликт не присущ телу по определению; он есть лишь следствие превращения тела в носитель смерти. Если удалить из тела жало смерти, оно (тело) не будет более служить увековечению конфликта между своеобразием и природой и станет местом встречи общения и инаковости. Это означает, что конфликт между *ипостасью* и природой не может быть разрешен до тех пор, пока смерть не побеждена для всех и навсегда. Тем, кто уже в нынешней исторической реальности хочет устранить или ослабить этот конфликт, пытаясь найти природе подходящее место в личностном существовании, придется закрыть глаза на серьезность проблемы смерти и, как результат, на решающее значение воскресения – и как исторического события, совершившегося в личности Христа, и как эсхатологического исхода для всего человечества.

### 3. Инаковость и «новое бытие»

#### (а) Инаковость и логос природы

В предыдущем разделе я утверждал, что в человеческом существовании конфликт между инаковостью и общением, то есть между особенным (*ипостась/личность*) и общим (*усия/сущность* или природа), не только имеет онтологический характер, но и *не разрешим* по своей сути: природа не только предшествует конкретным существам и диктует им свои законы, но и в конечном счете поглощает их посредством смерти. С точки зрения природы конкретное существо не имеет никакой надежды на сохранение и бытие в вечности («приснобытие», ἀεί εἶναι). Человеческая природа «обречена» на такой исход, отчасти ставший даже ее определением<sup>144</sup>.

<sup>144</sup> См. Максим, *Quaest. Thalae*. [Вопросоответы к Фалассию] 47 (PG 90, 424B); 64 (PG 90, 696D сл.); 21 (PG 90, 312B сл.).

Этот «негативный» взгляд на природу многим, включая богословов, представляется неприемлемой крайностью. Для большинства людей сложно, почти невозможно принять, что красота окружающей нас природы, или радость рождения и воспитания ребенка, или сексуальное наслаждение само по себе – все это при таком негативном взгляде на природу оказывается под угрозой. Они предпочитают придерживаться более позитивного взгляда на природу, и церковь, в целом, делает все от нее зависящее для поддержания такого отношения, с тем чтобы облегчить ту боль, которую мы испытываем, когда страдание и смерть являют свой ужасный лик в нашей жизни. Замещая онтологию психологией, церковь до известной степени забыла отрицательные стороны природы, часто настолько, что стала либо идеализировать страдание<sup>145</sup>, либо рассматривать его как проблему, которой занимаются – или скорее скрывают ее – «духовность» и «пастырское попечение».

Богословы – вероятно, по тем же причинам, что и обычные люди – пытаются сходным образом на богословском уровне ослабить или устранить конфликт между личностью и природой, либо отбрасывая его как «современный экзистенциализм», либо заявляя, что в патристической мысли присутствует позитивный взгляд на природу. Наличие такого позитивного взгляда на природу в западной богословской традиции явствует из того факта, что по крайней мере с Августина и на протяжении всех средних

<sup>145</sup> Существует склонность к «метафизике страдания», заметная особенно в русской православной мысли. Это представлено у Достоевского, для которого подлинная личность, по-видимому, реализуется во «вселенском страдальце». См. интересную статью: С. Paul Schroeder, 'Suffering Towards Personhood: John Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in Conversation on Freedom and the Human Person', *St Vladimir's Theological Quarterly* 45 (2001), p. 243–264. Как правильно замечает указанный автор, моя собственная позиция иная. Хотя «опыт учит нас, что в человеческой сфере «возможного в невозможном» страдание и любовь переплетены до неразделимости» ('Suffering Towards Personhood', p. 263), я считаю, что любовь, объемля страдание, стремится трансцендировать и преодолеть – и даже устранить его. Страдание, подобно смерти, остается «врагом» любви; воскресение исключает «метафизику страдания». Именно по этой причине мне затруднительно поддержать введение в имманентную Троицу «кенотизма» в любой его форме, как это, например, делает С. Булгаков (см. его «Агнец Божий») или Ю. Мольтман в книге «Распятый Бог» (*The Crucified God*, 1974).

веков природа или сущность считалась высшей формой бытия как в отношении Бога, так и в отношении творения. И даже когда понятие личности получило в западной мысли признание и было поставлено рядом с понятием сущности или противопоставлено ему, в действительности инаковость и личностность не обрели онтологического характера, а остались привязаны к психологическому опыту мыслящего субъекта<sup>146</sup>. Однако в греческой патристической мысли ситуация иная, как будет показано далее.

В отношении бытия Бога я уже разъяснил свою позицию и еще вернусь к этому вопросу в дальнейших частях настоящей книги: природа или сущность полностью совпадает в божественном существовании с личностностью, и никакой конфликт между ними немислим; в Боге инаковость и общение взаимно обусловлены. Что же касается человеческого бытия, то основным помощником нам в этом вопросе является св. Максим Исповедник, много рассуждающий о человеческой природе, и в этой связи необходимы некоторые пояснения.

Максим называет бытие «согласно природе» (κατὰ φύσιν) высшей формой существования, а отклонение от природы (παρὰ φύσιν) – синонимом грехопадения. Но что именно он имеет в виду, говоря это? Пишущие о Максиме не дают здесь дополнительных разъяснений, позволяя нам считать, что для этого отца церкви подлинной формой бытия является скорее «природный», нежели «личностный» способ существования.

Использование Максимом «природы» в вышеупомянутом положительном смысле всегда следует рассматривать наряду с его выражением λόγος φύσεως. Мы оставляем пока это выражение без перевода, поскольку для того, чтобы передать его правильный смысл, требуется больше двух слов. «Логос природы» является для Максима выражением, указывающим не на природу как она есть, а на природу в соответствии с ее целью (σκοπός) или

<sup>146</sup> Представление, что «существование предшествует сущности», за которое ратовал современный экзистенциализм, всегда понималось в терминах субъективности; ср. J.-P. Sartre, *Existentialism* (English trans. by B. Frechtman, 1947), p. 15–18: «человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма» [рус. пер.: Ж. П. Сартр, *Экзистенциализм – это гуманизм*, в: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр, «Сумерки богов». М.: Издательство политической литературы, 1989].

завершением (τέλος), то есть как она существует в *ипостаси* божественного *Логоса*<sup>147</sup>. Существовать «согласно природе» (κατὰ φύσιν) означает существовать «согласно *логосу* природы» (κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως), а это, в свою очередь, означает существовать в соответствии с божественным *намерением*, согласно которому природа должна быть воспринята в *ипостась Логоса*<sup>148</sup>. Поэтому, говоря о бытии «согласно природе», Максим подразумевает следующее: подлинный и истинный способ бытия – тот, который соотнобразится с ипостасированием человеческой природы в ипостаси Христа<sup>149</sup>, каковое совершится, когда природа будет очищена от страдания смерти<sup>150</sup>, то есть когда в эсхатоне общение и инаковость онтологически совпадут. «Логос природы» означает для Максима не природу как таковую, а природу *персонализованный*. Если не придать этому должного значения, то можно прийти в результате к двум серьезным заблуждениям относительно богословия Максима: (а) что грехопадение и грех, в том числе и смерть, являются всего лишь результатом отклонения от прежнего естественного состояния существования; и (б) что подлинная форма существования равнозначна соответствию природе как таковой (причем природа выступает в качестве предельного онтологического понятия). «Логос природы» указывает на природу, как она ипостасирована в личности; это конкретизация природы.

<sup>147</sup> См. особ. *Amb.* 7 (PG 91, 1080B-C; также 1084B).

<sup>148</sup> См. известный текст в *Quaest. Thal.* [*Вопросоответы к Фалассию*] 60 (PG 90, 620 сл.). Ср. *Myst.* [*Мистагогия*] 1 (PG 91, 668A-B); *Amb.* [*Амбигвы*] 7 (PG 91, 1081C): «Один *Логос* есть многие *логосы*, а многие суть Один (εἷς – не ἓν – т.е. личность): по творческому и поддерживающему исхождению Одного, Один есть многие; по промыслительному же возвращению многих к Одному... собирающему всех, многие суть Один (εἷς)» [ср.: Преподобный Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*. М., 2006, с. 68. – *Прим. пер.*].

<sup>149</sup> *Amb.* 7 (PG 91, 1097B): «Ибо тайна, сокрытая от веков и от поколений, ныне явлена через истинное и совершенное вочеловечение Сына Божия, соединившего с самим собою *по ипостаси* (καθ' ὑπόστασιν)... нашу природу...» [ср.: *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, с. 81. – *Прим. пер.*].

<sup>150</sup> «Приснобытие» (ἀεί εἶναι), т.е. преодоление смерти, есть благодать, подаваемая нам через наше третье – и последнее – рождение в воскресении мертвых, тогда как наше биологическое рождение дает нам лишь наше «бытие», а крещение дарует нам наше «благобытие». *Amb.* 42 (PG 91, 1325B).

Иными словами, существовать «согласно логосу природы» означает ипостасировать нашу природу в истинной и подлинной личности, заставить общее (природу) вечно существовать в состоянии инаковости и своеобразия. «Логос природы» должен не «натурализировать» личность, а «персонализировать» природу, превратив ее из общего в особенное, введя инаковость в само ее «бытие».

Этот вывод показывает, сколь сильно богословское толкование Максима может отличаться от филологического. Последнее делает свои выводы исходя из анализа слов, первое же помещает слова в более широкий контекст богословского мышления автора. В нашем конкретном случае результат богословского толкования призван еще раз подтвердить онтологическую значимость инаковости и личности для патристической мысли: истинно лишь то бытие, которое вечно существует как «иное», как особенное, как личностное. В падшем состоянии существования конфликт между общим и особенным приводит к сохранению первого за счет второго. В искупленном же, эсхатологическом существовании общее сохраняется как *конкретные сущие* (*particulars*), природа находит свое подтверждение и сохранение через личность.

В связи с таким выводом нас могут спросить: разве природа и так не состоит из конкретных сущих? Разве отцы сами, как это уже отмечалось<sup>151</sup>, не прилагали термин «ипостась» ко всему, что существует, будь то «личностное» или «безличное»? Почему же сохранение особенного непременно нужно ставить в зависимость от личности?

Строго богословский и «догматический» ответ на подобные вопросы был бы таков: просто потому, что, как мы только что заметили, воля или намерение (*βουλή*) Бога при сотворении мира состояла в «рекапитуляции» последнего в Его возлюбленном Сыне или *Логосе*, то есть в личности, и это относится и к искуплению мира в целом. *Логосы* (*logoi*) творения, от которых зависит «логос природы», могут истинно существовать только в ипостаси *Логоса*. С христианской точки зрения, у творения нет

<sup>151</sup> См. выше, сн. 131.



иного способа подлинно существовать, кроме как «во Христе», что с патристической позиции означает – существовать в *ипостаси* Логоса. В христианской космологии невозможно уйти от личности.

Этот «догматический» ответ находит свое обоснование в фундаментальной истине: всякое природное своеобразие подвержено распаду и смерти. «Различие» или инаковость в творении завершается «разделением», и это ставит перед нами онтологический вопрос: насколько подлинно бытие конкретного сущего, если однажды это сущее перестанет существовать в качестве конкретного, особенного? Как может «мышь» быть в подлинном смысле «личностью», если личность означает своеобразие (*idion*) и если своеобразие этого животного обречено на исчезновение? Личность или *ипостась* имеет целью сохранение, при-снобытие (ἀεὶ εἶναι) собственного своеобразия; только существо, избавленное от смерти, может быть онтологически подлинным своеобразием, то есть подлинной личностью или ипостасью<sup>152</sup>.

Человек был сотворен «по образу и подобию Божию». В контексте рассматриваемой нами темы это означает, что своеобразие или *ипостась* каждого человека должна быть, подобно лицам Святой Троицы, онтологически подлинной, то есть не подверженной исчезновению и смерти. Кроме того, это означает, что человек, как образ Божий, призван принести остальным творениям возможность преодоления смертности, то есть явить их в качестве подлинно ипостасных посредством ипостасирования их «ипостасей» в личностных отношениях с бессмертным Богом, с тем чтобы они смогли обрести подлинное ипостасное существование. Это значит, что, если конкретные

<sup>152</sup> В эсхатологической перспективе христологии Максима все конкретные существа в природе обладают *ипостасью* в подлинно онтологическом смысле только благодаря конечному сохранению творения в *ипостаси* Сына. Все, что в конечном счете поглощается смертью, не «истинно» онтологически. Истинное бытие – и истинное своеобразие или *ипостась*, – как и все в онтологии Максима, принадлежит только «будущему состоянию» (ср. *Scholia eccl. hier.* [Схалии к «О церковной иерархии»] 3.2; PG 4, 137D) и получает свою ипостась от него. Поэтому «безличные» сущности обретают ипостасный характер благодаря ипостаси в смысле свободной личности. Быть своеобразным и, таким образом, быть в подлинном смысле, «личностным» или «безличным», есть дар личностной свободы, а не нечто данное от природы.

существа, составляющие мир, называются «ипостасями» или *idia*, они зовутся так ввиду их сохранения в человеческой *ипостаси*, которая тоже называется этим словом потому, что она есть образ подлинно ипостасного Бога, и ввиду окончательного собирания человечества в *ипостаси* Логоса. Если *ипостась* означает *idion*, то есть своеобразие, – а именно это она и означает для греческих отцов, – тогда единственное подлинное, с онтологической точки зрения, своеобразие должно в конечном счете обнаруживаться в божественной личности и – что касается творения – в *ипостаси* воплотившегося Сына, в которой творение призвано в конечном итоге быть ипостасировано. Именно таким своеобразием или *ипостасью* человек, как образ Божий, и призван быть, то есть своеобразием, которое через преодоление смертности было бы онтологически подлинным и в то же время способным ипостасировать остальное творение, чтобы оно также могло быть спасено через собирание в человеке. Эта «цепь» ипостасного существования, через *ипостась* человека в ее сообразовании (συμμορφία: Кирилл Алекс.) ипостасному существованию воплотившегося Сына (см. выше, сн. 51) соединяющая с Троицей каждую «ипостась» в творении, служит гарантией и выражением сохранения мира как совокупности конкретных существ, как общения и инаковости одновременно.

Эта эсхатологическая онтология, черпающая смысл философских терминов, таких как «природа» и «ипостась», не из прошлого или настоящего, но из *будущего*, то есть из «нового бытия», *телоса* или конечной цели творения, представляет собой единственный способ оценить должным образом мысль таких отцов церкви, как Максим, для которого истина вещей находится только в будущем<sup>153</sup>. В такого рода онтологии термины, используемые нами для выражения реальности, получают свой смысл от того существования, *для которого* реальность, прошлая или настоящая, была сотворена<sup>154</sup>. Истинно лишь то, что сохранится

<sup>153</sup> Максим, *Scholια eccl. hier.* 3.2; PG 4, 137D. Вопрос подлинности *Scholια* ни в малейшей степени не затрагивает истину этого утверждения, поскольку эсхатологическая онтология пронизывает все мышление Максима.

<sup>154</sup> Это значит, что в онтологии следует различать «реальность» и «истину». Первая обозначает бытие *как оно фактически есть*, включая его отмену

в конце; все прочее есть либо «тень», «возвещающая» будущее, либо «*eikon*»\*, «образующая» и «предвещающая» его<sup>155</sup>, причем зло – это ни то и ни другое, и потому – небытие<sup>156</sup>.

(б) *Инаковость и уникальность*

Конкретное существо может сохраниться в качестве своеобразного и избежать поглощения общим, только если конечная цель этого конкретного существа есть Иной и только если этот Иной есть личность, способная ипостасировать своеобразное и возвысить его до статуса онтологической предельности. Это означает, что если существование данного существа имеет своей конечной целью либо его самость, либо его природу, либо что-то общее, например идеи, идеалы или нравственные принципы, то его своеобразие не может сохраниться или предстать как онтологически истинное; это будет ложное своеобразие, предназначенное к поглощению общим и смерти. Основным вопросом, таким образом, состоит в том, *поистине* ли конечной целью нашего существования является – пользуясь терминами, заимствованными из патристического богословия, – «иной» не как *ἄλλο*\*\* , а как *ἄλλος*\*\*\*, то есть не как природа, а как личность или ипостась<sup>157</sup>.

Если бы пришлось превратить данный принцип в мораль, в кодекс поведения, это означало бы, что всякая этика, основанная на естественном законе или идее справедливости и «правах

смертностью, тогда как последняя означает *истинное бытие*, т. е. бытие, *не аннулируемое небытием*.

\* «Образ; икона» (гр.). – *Прим. пер.*

<sup>155</sup> Максим, см. выше, сн. 153.

<sup>156</sup> Максим, *Quaest. Thal.* 1 (PG 90, 253A-C). Примечательно, что, по крайней мере для св. Максима, причина, по которой зло есть небытие, заключается в том, что зло представляет собой отклонение от или прекращение движения к той «цели» (τέλος), ради которой был сотворен мир. Здесь, несомненно, подразумевается эсхатологическая онтология, о которой я только что говорил: истинным бытием обладает лишь то, что сохраняется в конце.

\*\* «Иное» (гр.). – *Прим. пер.*

\*\*\* «Иной» (гр.). – *Прим. пер.*

<sup>157</sup> Григорий Наз., *Ер. [Письма]* 101.4 (PG 37, 180A-B); Максим, *Ер. [Письма]* 15 (PG 91, 552B): *ἄλλο* = инаковость природы; *ἄλλος* = инаковость личности.

индивида», стала бы неприемлемой. Поскольку, как мы уже отмечали и разбирали выше, в человеческом существовании имеет место фундаментальный конфликт между самостью и иным, а также между природой и своеобразием (между «иным» как *ἄλλο* и «иным» как *ἄλλος*), любое превращение вышеупомянутого принципа инаковости в мораль вынесло бы этот конфликт на поверхность. Если бы, к примеру, нам пришлось превратить в этику Нагорную проповедь или, по большому счету, Евангелие во всей его полноте, требующее от нас обращать левую щеку к тому, кто бьет нас по правой, продавать все наше имущество и раздавать деньги бедным и т.п., то этот абсолютный приоритет Иного был бы равнозначен смерти Самости и «наказанию» ее посредством законов природы. Поэтому нет такой этики инаковости, которая не вела бы ко Кресту. Но может ли Крест быть нравственным предписанием? Могут ли мученичество и аскетизм быть частью этики? Можем ли мы иметь подобную этику инаковости?

Применение инаковости к сфере нравственности содержит также логическое затруднение. Если мы превратим в нравственный принцип идею, что Иной может подлинно существовать как Иной, только если он в конечном итоге рассматривается как личность или *ипостась*, а не как самость или природа, то это будет означать, что *всякое существо* должно трактоваться как абсолютно Иное в вышеуказанном смысле. Но если каждое конкретное существо является абсолютно Иным, тогда никакое существо не будет абсолютно Иным; возможно, оно является Иным в отношении самости или в отношении природы и всего общего, но оно не будет абсолютно Иным по отношению к другим Иным. Инаковость – это понятие, которое, в своем абсолютном смысле, то есть в своей истине, исключает всякого рода обобщения. Этика же, напротив, оперирует общими принципами и потому вынуждена подводить под общую категорию сущностей (квалифицируемых как Иные в отношении самости или природы) такое существо – то есть конкретного Иного, – которое по определению притязает на абсолютное своеобразие по отношению ко всякому другому существу. В переводе на экзистенциальный, эмпирический язык это означает: невозможно рассматривать и трактовать всех «иных» как абсолютно и подлинно Иных; для того чтобы кто-то

был абсолютно Иным, этот кто-то должен быть *уникален*. Инаковость по определению подразумевает *уникальность*.

Но прежде чем мы обратимся к вопросу о том, каким образом, особенно в свете христианского богословия, эта инаковость как уникальность может быть реализована в существовании, рассмотрим вкратце одну содержащуюся здесь тонкость: разницу между инаковостью как уникальностью и инаковостью как *различием*.

Часто считают, что инаковость и различие означают для нас одно и то же. Однако, если мы понимаем инаковость как уникальность, мы должны ясно отличать ее от понятия *различие*. Различие не подразумевает уникальности; оно не есть абсолютная или радикальная онтологическая инаковость, поскольку не требует, чтобы мы рассматривали всякого «иноного» как абсолютно Иного по отношению к другим Иным. Различие может быть симметричным; его можно выразить в терминах *разнообразия* или *многообразия*, в котором никакой Иной не обязан выделяться или превосходить остальных в смысле онтологической инаковости. Мы можем говорить об абсолютной метафизической экстериорности, лишь когда инаковость понимается как уникальность, однако в этом случае отношение между «иными» неизбежно будет асимметричным.

Различие – это природная или нравственная категория; уникальность относится к уровню личности. Два или несколько существ различны в отношении их природных или нравственных качеств, которые, однако, не являются в конечном счете уникальными, составляя часть общего или *рода* (черное или белое, мужское или женское, нравственное или безнравственное и т.д.). Напротив, личность, как *imago Dei*, есть «иной» безотносительно к его или ее природным или нравственным качествам, которые у этой личности вполне могут быть общими со многими «иными»; в данном случае «различие» составляют не природные или нравственные качества, а *особенное и уникальное отношение* (συχῆσις), в котором определенный «иной» выделен в качестве уникально Иного.

Наиболее возвышенный пример, иллюстрирующий эту разницу между различием и уникальностью, предлагает нам богословие Святой Троицы. Все те качества, которые мы обычно используем в нашей культуре для указания различия, на самом

деле являются общими для всех трех божественных Лиц, относясь к божественной природе (всеведение, святость, могущество, благодать, энергия и пр.). Единственная инаковость, о которой мы можем говорить в случае Троицы, есть *личностная инаковость*<sup>158</sup>. Это инаковость, которая подразумевает *уникальность* и радикальное отличие, происходящие не из природных или нравственных качеств, либо из комбинации таких качеств, а из *уникальных отношений*<sup>159</sup>. Когда инаковость порождается или вызывается уникальными отношениями, такая инаковость есть не различие, но уникальность.

(в) *Инаковость и эрос*

Возможность испытать инаковость как уникальность представляется в случае *эроса*. *Эрос* есть движение, *экстасис*, от одного существа к другому<sup>160</sup>. Такого рода *экстасис*, впрочем, можно обнаружить и в самой природе, как это столь живо описано древними греками и современным романтизмом. Однако подобное видение

<sup>158</sup> προσωπική διαφορά: Максим, *Ер.* 15 (PG 91, 553D). Ср. Василий, *Adv. Eun.* [*Против Евномия*] 1.19 (PG 29, 556B).

<sup>159</sup> Обратите внимание, как св. Василий использует пример трех людей для иллюстрации различия между природой и *ипостасью*: те характерные особенности (ιδιώματα), которые он приводит как отличающие Петра и Павла от *anthropos* вообще, взяты не из числа *природных* качеств, но исключительно из *личностных отношений и качеств*; так, говоря о Петре, мы подразумеваем сына Ионы, родом из Вифсаиды, брата Андрея и т.д.; говоря же о Павле, подразумеваемое нами «стечение качеств (συνδρομή ιδιωμάτων)» – это то, что он из Тарса, еврей, фарисей, ученик Гамалиила, и т.д.; *Adv. Eun.* 2, 4 (PG 29, 577C сл.). Григорий Нисский (*De com. not.* [*К эллинам на основании общих понятий*]; PG 45, 184) для иллюстрации ипостасного различия приводит, в дополнение к качествам, происходящим из личностных отношений (отцовство, сыновство и т.п.), природные качества (наличие лысины, рост). Будучи ипостасированы в конкретной личности (Петре, Павле и др.), эти качества превращают природу в особый (ιδιόν) ἄτομον – термин, который *только с этой конкретной точки зрения*, т.е. с точки зрения своеобразия, тождествен πρόσωπον (*De com. not.*; PG 45, 179D). Относительно приравнивания ἄτομον к πρόσωπον в патристическом богословии см. ниже, Приложение к главе 4.

<sup>160</sup> Подробное, хотя во многом и отличное от моего собственного подхода, описание экстатического характера *эроса* см. в книге Х. Яннараса *Личность и эрос*, 1976 (на греческом языке) [рус. пер.: Х. Яннарас, «Личность и Эрос», в: *Избранное: Личность и Эрос*. Пер. Г. В. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2005, с. 89–400].

*эроса* не коренится в Ином и не направлено к Иному; это есть *экстатичес* самости и выражение присущих природе энергий, нечто природное, а не личностное.

Для того чтобы *эрос* был подлинным выражением инаковости в личностном смысле, он должен быть не просто *экстатическим*, но также – и прежде всего – *ипостасным*: он должен иметь своей причиной свободное движение конкретного существа и своей конечной целью другое конкретное существо. Это невозможно ни для половой, ни для «платонической» формы *эроса*. В случае полового *эроса* эротическое движение происходит из самости и диктуется законами природы. Оно не имеет Иного своей причиной и не направлено к Иному как к конечной цели<sup>161</sup>. Равным

<sup>161</sup> Это очевидно на биологическом уровне. С точки зрения психологии, наблюдения Фрейда, как представляется, также подтверждают это, поскольку они исключают сколько-нибудь существенную роль Иного в человеческой сексуальности: «Половое влечение, вероятно, сначала не зависит от объекта и не обязано своим возникновением его прелестям» (S. Freud, 'Three Essays on the Theory of Sexuality', *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, English trans. by J. Strachey et al., vol. VII, 1953, p. 148 [цит. по: З. Фрейд, «Три очерка по теории сексуальности», в: *Психология бессознательного. Сборник произведений*. М.: Просвещение, 1990, с. 131]). Это означает, что Иной в случае полового *эроса* не является *причиной*. Не является он также *целью* или конечной точкой: «Половое влечение, следовательно, в детстве несконцентрировано и сначала не имеет объекта...» ('Three Essays on the Theory of Sexuality', p. 233 [«Три очерка по теории сексуальности», с. 192]). В детской сексуальности «влечение направляется не на другие лица; оно удовлетворяется на собственном теле» ('Three Essays on the Theory of Sexuality', p. 181 [«Три очерка по теории сексуальности», с. 155–156]). Лакан, по-видимому, связывает человеческую сексуальность с языком и символическим, и потому с Иным, стоящим между двумя половыми партнерами в качестве третьей стороны (J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972–73, 1975*, p. 64). Однако мы должны иметь в виду, что он понимает Иного скорее как *локус* символического, нежели как конкретного человека (см. выше, сн. 112). Как поясняет он сам, половое влечение направлено не на «всего человека», а на отдельные объекты [part-objects, отдельные части тела как объекты влечения. – *Прим. пер.*]; не бывает половых отношений между двумя субъектами: для мужчины женщина существует не как реальный субъект, но лишь как объект воображения (*Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972–73*, p. 58). Поэтому, согласно Лакану, определенный иной, в качестве конкретного субъекта, также не есть ни причина, ни цель полового *эроса*. Лакан категорически исключает в качестве элемента полового *эроса* любовь, рассматривая ее как всего лишь иллюзию, назначение которой – компенсировать неизбежное отсутствие гармоничных отношений между двумя полами (см. его *The Seminar. Book II*, English trans. by S. Tomaselli, 1988, p. 263 [рус. пер.: *Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 1999]).

образом в случае *эроса*, описанного Платоном, любовь неодолимо влекут благо и красота; конкретное своеобразие используется в качестве средства для достижения цели и в конечном счете приносится в жертву ради идеи<sup>162</sup>.

Таким образом, как в случае полового, так и в случае платонического *эроса* иной оказывается эпифеноменом, а не конститутивным онтологическим фактором. И хотя эротическое движение представляется связанным с одним конкретным существом, это существо не уникально в абсолютном смысле; скорее, оно «используется» как средство для достижения цели, будь то удовлетворение природного влечения и устремления или, в случае платонизма, причастность идее.

Совсем иначе обстоит дело в патристическом понимании *эроса*. Продолжая и развивая учение Дионисия, св. Максим описывает *эрос* как движение *экстасиса*, которое постоянно усиливается и не останавливается, пока любящее не «станет всё во всем вожденном и не будет всем [им] объято, добровольно (ἐκούσιως) приемля по произволению (κατὰ προαίρεσιν) спасительное определение»<sup>163</sup>. *Эрос* описывается здесь как свободное движение, начинающееся у свободного существа и завершающееся в общении (объятии, определении) с другим свободным существом, которое есть его конечная цель. Описание этого конечного состояния *эроса* как «объятия» или «определения» (περίληψις, περιγραφή) исключает какое бы то ни было поглощение особенного общим; это есть единение целого с целым, в котором оба существа сохраняют свою онтологическую целостность. Существенно также, что как причиной, так и конечной целью эротического движения является в данном случае не что-либо (например, природа, идеал или даже само отношение любви), но *конкретный Иной*, в котором эротическое движение останавливается и успокаивается. В этой концепции *эроса* нет ни порабощения природе, ни желания,

<sup>162</sup> См. ниже, главу 7. Любопытно, что Лакан прилагает свои выводы относительно отсутствия любви в половом *эросе* (см. выше, сн. 161) и к платонической любви, описанной в *Пифе*.

<sup>163</sup> *Атв. 7* (PG 91, 1073C-D) [Преподобный Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия* (Амбигвы). М., 2006, с. 62].



устремленного за пределы Иного<sup>164</sup>, ни «любви к самой любви», но только любовь к конкретному Иному<sup>165</sup>.

Утверждение инаковости как абсолютной уникальности, встроенной в понятие *эроса*, легко можно истолковать как утверждение *исключительности*: если возлюбленный абсолютно уникален и является единственным подлинно и абсолютно Иным, могут ли другие конкретные существа быть Иными в подлинном смысле? Исключительность предполагает индивидуализм и в случае *эроса* может иметь смысл, только если эротические отношения диктуются природой и мыслятся и переживаются психологически, а не онтологически, что, по сути, и имеет место в нашем обыденном опыте. Чтобы исключить кого-то или что-то, требуется «онтология» отделения, то есть изоляции конкретного существа от конституирующих его отношений, и определение его как аристотелевское *τὸ ἐν τῷ*, сущность в себе. Когда *эрос* понимается просто как психологический опыт, для подтверждения уникальности возлюбленного приходится создавать условия дистанции и отделенности<sup>166</sup>. В случае же онтологии общения наделить

<sup>164</sup> Это показывает, что у Максима и у Лакана совершенно разные представления о Желании. Для последнего Иной как Объект желания больше не является желанным после того, как он достигнут, поскольку Желание всегда есть желание не достигнутого, а отсутствующего. Сходные соображения приложимы и к концепции желания у Левинаса (см. выше).

<sup>165</sup> Сопоставьте это со средневековым представлением об *эросе* в ярком исследовании Д. де Ружмона (D. de Rougemont) *L'amour et l'occident*, 1956: «Tristan et Iseut ne s'aiment pas, ils l'ont dit et tout le confirme. *Ce qu'ils aiment c'est l'amour, c'est le fait même d'aimer...* [L]amour qui les "demeine" n'est pas l'amour de l'autre tel qu'il est dans sa réalité concrète. Ils s'entr'aiment, mais chacun n'aime l'autre qu'à partir de soi, non de l'autre» [«Тристан и Изольда не любят друг друга, они это высказали и всё подтверждает это. *Они любят любовь, сам факт любви...* [L]юбовь, которая «обладает» ими, не есть любовь к другому – такому, каков он в своей конкретной реальности. Они любят друг друга, но каждый из них любит другого *исходя только из себя, а не из другого*»] (р. 27, 37–38; курсив оригинала). Эта очень важная книга де Ружмона имеется в английском переводе под названием *Passion and Society*, trans. by Montgomery Beligion, 2nd edn, 1956.

<sup>166</sup> Ср. еще раз D. de Rougemont, *L'amour et l'occident*, p. 29: «*on peut dire qu'ils (двое возлюбленных) ne perdent pas une occasion de se séparer. Quand il n'y a pas d'obstacle, ils en inventent*» [«можно сказать, что они (двое возлюбленных) не упускают случая расстаться. Когда препятствия нет, они его находят»] (курсив оригинала). Хочется провести параллель между этим описанием и упомянутой выше (см. сн. 145) «метафизикой страдания».

кого-то или что-то уникальностью означает увидеть данное конкретное существо в его отношениях со всем, что существует. Его уникальность утверждается не через *отделение* от других существ, а через *включение* их в саму его идентичность. В реляционной онтологии нет Иного без Иных, ибо каждое существо обретает свою идентичность через свои отношения, а не через отделение. Поэтому, коль скоро уникальное существо, объект *эроса*, получает свою идентичность из отношений с другими существами, тот, кто уникальным образом любит это существо, любит также всё, что относится к этому существу и конституирует его идентичность.

Но какова в таком случае разница между любовью к уникальному существу и любовью к тем, с кем это существо онтологически связано? В чем заключается особый смысл *уникальности*?

Уникальность, отличающая *эрос* от других форм любви, включает в себя несколько составляющих. Наиболее важное отличие связано с *причиной*: наша любовь к другим существам имеет в данном случае только одну причину – то единственное существо, которое мы любим уникальным образом. Именно в этом уникальном существе, через него и благодаря ему мы любим все прочие, связанные с ним существа. Самый лучший пример этому можно найти в любви Бога к своему творению. Уникальным образом Бог Отец любит только одну Личность, своего Сына<sup>167</sup>. Прилагательное *μονογενής*, выражающее отношение Отца к Сыну (Ин 1:14–18, 3:16), означает не просто «единородный», но также «уникально любимый» (*ὁ ἀγαπητός*; Мф 3:17, 12:18; 2 Пет 1:17 и т.п.). Именно в нем, через него и ради него Отец любит все существа, ибо Он создал их «в нем» и «для него» (Кол 1:16–18). И, будучи собраны

<sup>167</sup> Святой Дух также от вечности любим Отцом, однако он не *μονογενής*. В известном смысле отношения Духа с Отцом, – а в случае Бога любовь имеет не психологический, а онтологический характер, т.е. представляет собой не чувство, но порождение *ипостаси*, – осуществляются через Сына; их причиной является один лишь Отец, однако в иерархическом отношении это происходит *после* рождения Сына, чтобы «посредничество Сына в божественной жизни сохранило его право быть единородным (*μονογενής*)», Григорий Нисс., *Quod non sint* [К Авдалию о том, что не «три Бога»] (PG 45, 133). [Зизиулас не совсем точно цитирует Григория Нисского; ср. рус. пер.: «потому что посредничество Сына и Ему сохраняет единородность [τὸ μονογενὲς]...» (Свт. Григорий Нисский, *Догматические сочинения*, т. 1. Краснодар: Текст, 2006, с. 66). – *Прим. пер.*] Ср. ниже, гл. 5.

в этом уникально любимом Сыне, все сотворенные существа могут одновременно быть иными, нежели Бог, и находиться в общении с Ним. Отец любит нас именно потому, что мы любим единственного возлюбленного Сына, как это удивительным образом излагает Евангелие св. Иоанна (Ин 16:27; ср. 14:21). Уникальность не исключает, но включает; она есть *причина* включения.

Таким образом, уникально любимое существо есть *ипостась*, которая ипостасирует другие существа, Иной, который утверждает Иных, давая им идентичность, их собственную *ипостась*. При христологическом видении существования невозможны ипостаси, не ипостасированные в единой и уникальной *ипостаси* Сына, который есть уникальная *ипостась* Отца\* (Евр 1:3). Собирая существа в уникальную (уникально любимую) *ипостась*, любовь как *эрос* ипостасирует их, то есть дает им существование в качестве своеобразных. Уникальность не только не исключает другие своеобразные существа – она, в общении и через общение, утверждает их инаковость<sup>168</sup>.

\* Так в оригинале. Очевидно, пропущено слово «образ» (т.е. следует читать «который есть образ уникальной *ипостаси* Отца» – ср. Евр. 1:3). – Прим. пер.

<sup>168</sup> В. Лосский (*In the Image and Likeness of God*, 1974, p. 188 f. [По образу и подобию, пер. с фр. В. А. Решиковой. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995]) описывает единство церкви посредством антитезы «природа/личность», связывая единство человеческой *природы* с Христом, а многообразии *личностей* – с Духом. Таким образом, он категорически отвергает точку зрения, согласно которой ипостась может содержать другие ипостаси. В поддержку своей позиции он дает толкование Мф 18:20, исключающее смысл «я содержу их в себе» или «они (собранные во имя его) во мне» и видящее в словах «во имя мое» указание на «природное единство» (p. 189). Такое толкование, однако, упускает из виду тот факт, что в других источниках (Иоанн и Павел) мы встречаем подобные выражения весьма часто. Как я показал в другом месте (см. мою книгу *Being as Communion*, p. 124–125 [Бытие как общение, с. 123–125]), применение в экклезиологии антитезы «природа/ипостась» в качестве соответствия антитезе «Христос/Дух» чрезвычайно проблематично. «Многие» объединены не в *природе* «одного», а в его *личности* – как в экклезиологии, так и в христологии единство *ипостасно*. «Полиипостасность» церкви соответствует «полиипостасному» Христу. Лосский убежден, что здесь содержится противоречие: «понятие личности или ипостаси, содержащей в качестве частей целого другие личности, было бы противоречиво» (*In the Image and Likeness of God*, p. 188). Он считает, что если в церкви имеется единство, таковое должно быть приписано природе, а не личностям. Его схема: Христос = природа = единство, тогда как Дух = личность = многообразие в церкви. Однако подобная схема проблематична: Дух не только вносит многообразие, но и объединяет (1 Кор 12:13; Еф 4:4), Христос же

Такое видение существования может помочь нам понять известное выражение *ἐν Χριστῷ*, «во Христе», особенно часто встречающееся в писаниях св. Павла. Нет необходимости истолковывать это выражение в мистическом ключе или противопоставлять его, как более характерное для Павла, выражению *σὺν Χριστῷ*, «со Христом». Павел неоднократно говорит о Христе как своей жизни и бытии, а о жизни христиан как сокрытой во Христе и, через него, в Боге (Гал 2:19–20; Фил 1:21, 23; Кол 3:1–4 и др.). Христос для него – уникальный Иной, тот, в ком и через кого возлюблены все прочие существа, причем не в психологическом, а в онтологическом смысле, поскольку именно в нем все существует (Кол 1:16) и обретает свою особую идентичность. Именно во Христе, через его воскресение, устраняется смерть, которую природа вносит через воспроизведение, и те конкретные существа, в отношениях с которыми мы существуем, сохраняются в качестве конкретных, своеобразных существ и обретают свое подлинное бытие как инаковость в общении.

Таким образом, жизнь во Христе означает помещение всех наших отношений, в которых и через которые мы обретаем свою личностную идентичность, в *ипостась* Христа. Христос – единственный, кто может гарантировать онтологическую истинность, то есть вечное сохранение, каждого существа, которое мы считаем уникальным и необходимым, ибо он единственный, в ком преодолевается смерть, грозящая исчезновением всему своеобразному. Именно по этой причине Христос вправе

---

объединяет не через *природу*, но «ипостасно», т.е. через *личность*. Точка зрения, которую я излагаю в этом очерке, в точности противоположна позиции Лосского: единство двух или более Иных возможно не через природу, но через личность. Это обусловлено тем, что *природы могут объединяться, лишь поскольку они имеют ипостась* (мы воспользовались здесь интуицией, заимствованной у Максима); принцип единства – не природа, а личность. Именно это позволяет общению быть единством и *при этом* многообразием, и наоборот, т.е. имеют место инаковость и общение одновременно. В этом случае личности не содержатся «как части целого» – это, безусловно, было бы противоречием; напротив, они ипостасированы в другой ипостаси *как целостности в общении*. Это ключевой момент: если единство отнесено к природе, а не к ипостаси, то тоталитарная онтология, которой столь сильно – и не без основания – боится постмодернизм, становится неизбежной. Если же единство имеет место на ипостасном уровне, как я пытаюсь показать в этом очерке, то страх перед такой тоталитарной онтологией развевается.

утверждать свою абсолютную уникальность настолько, чтобы потребовать от нас перестать ради него считать уникальным и необходимым любое другое существо (отца, мать, жену, детей и т.д.; Мф 10:37; Лк 14:26). Это вовсе не означает, что он хочет исключить всех, кого мы любим уникальным образом; напротив, имеется в виду, что он единственный, кто может ипостасировать их и дать им вечное бытие. Без него их уникальность не была бы онтологически истинной и наш *эрос* к ним трагически претыкался бы об их смерть, последнего врага всякой уникальности (1 Кор 15:26).

(г) *Инаковость и существование церкви*

Церковь есть сообщество, в котором инаковость переживается как общение на основе и посредством уникальности. Будучи телом Христовым, церковь существует как ипостасирование всех конкретных существ в уникальной *ипостаси* Христа, что гарантирует, благодаря его воскресению, онтологическую истинность этих существ – их вечное сохранение, ἀεὶ εἶναι. Ипостасирование происходит в *Святом Духе*, то есть в свободе (2 Кор 3:17) и общении (*койнония*; 2 Кор 13:13), а также как предвкушение эсхатологического состояния существования (Деян 2:18). Дух сообщает силу, наделяющую своеобразием и гарантирующую, что ипостасирование во Христе не завершится поглощением многих одним, утратой инаковости. Это применимо к каждому члену церкви, равно как и к каждому церковному сообществу и его устройству<sup>169</sup>. Церковь есть во всех отношениях общение в инаковости и инаковость в общении.

Чтобы постичь тайну церкви как инаковости в общении, мы должны вспомнить то, что уже отметили относительно *эроса*. Уникальность – не исключительность, и ипостасирование не подразумевает исчезновения *ипостасей* в уникальной *ипостаси*. Христос, и в конечном счете Отец, представляет собой в нашем опыте эквивалент уникальной личности, к которой обращен *эрос*

<sup>169</sup> Эта тема развивается в моей книге *Бытие как общение, passim*, и особ. в главах 3 и 6.

(ср. с Максимом, выше) и в сравнении с которой всякое другое существо в конечном итоге имеет значение лишь постольку, поскольку оно составляет часть отношений, конституирующих идентичность уникально любимой личности. В нашем обычном человеческом переживании *эроса* уникальное существо, к которому обращена наша любовь, извлекает свою идентичность из ограниченного круга отношений; отсюда реальная возможность того, что уникальность может подразумевать исключительность. Не так во Христе, в *ипостаси* которого собраны все и всё (*τὰ πάντα*; Еф 1:10, 23; Кол 1:16 сл.). Любя Христа уникальным образом, то есть как уникально и абсолютно Иного, мы любим всех тех, с кем он свободно избрал иметь отношения; в церкви и через церковь мы любим всех и всё существующее<sup>170</sup>.

Может показаться, что речь идет об устранении всякой уникальности и, фактически, устранении самого *эроса* к любому существу кроме Христа. Итак, допускает ли уникальность множественность «уникальных» объектов любви? Может ли *эрос* быть обращен к людям так же, как ко Христу, или же мы можем направлять на представителей человечества только «любовь», но не *эрос*, который следует оставить для Христа – того, кто подлинно уникален?

Это не академические вопросы; все это тесно связано с реальной жизнью христианина и, в частности, с тем, что (неточно) называют «духовностью» и «духовной жизнью».

В христианской традиции *эрос* в той или иной степени осуждался, как если бы он был совершенно несовместим с «духовной жизнью». Это происходило по разным причинам. Одна из них состоит в том, что *эрос* обычно ассоциируется, если не отождествляется, с сексуальностью. Это особенно заметно в пуританских

<sup>170</sup> Покойный архимандрит Софроний (Сахаров) развивал мысль, что во Христе, через любовь и единение с ним, человек также обретает ипостасное существование, которое объемлет во всей полноте творение и даже Бога, выражением и осуществлением чего является прежде всего молитва за всё творение. См. особенно его книгу *We Shall See Him as He Is* (English trans. from Russian by Rosemary Edmonds), 1988 and 2004, p. 190 f. [рус. издание: *Видеть Бога как Он есть*. Эссекс: Монастырь св. Иоанна Предтечи, 1985]. Ср. K. Ware, 'We must pray for ALL: Salvation according to St Silouan', *Sobornost* 19 (1997), p. 34–55.

христианских традициях, культивирующих отношение страха и отвращения ко всему сексуальному или телесному. За этим стоят не онтологические причины, такие как связь сексуальности с биологической смертью, а *мораль*, основанная на противопоставлении «плоти» и «духа», что равнозначно принижению значения человеческого тела и даже, возможно, материи вообще.

Несложно показать, сколь ошибочно такое отрицательное отношение к *эросу*. Если бы данное понятие было непременно связано с сексуальностью, то греческие отцы, такие как Дионисий Ареопагит и Максим, не пользовались бы им столь часто, прилагая к самому Богу. Что же касается морали, приносящей значение тела, то достаточно вспомнить о Воплощении и Воскресении – едва ли найдется более убедительное доказательство святости и онтологической значимости тела в христианстве.

Антиэротическая мораль обычно сочетается с терпимым отношением к *эросу*, при условии что он служит исключительно природной функции деторождения. В этом случае сложность заключается не только в том, чтобы согласиться с патристическим использованием понятия *эроса* для описания любви Бога; помимо этого мы сталкиваемся с моралью, игнорирующей или упускающей из виду тот факт, что природа, в особенности через половое размножение, парадоксальным образом служит не только жизни, но и смерти. Укорененное в самой идее *эроса* притязание возлюбленного на абсолютное и вечное бытие оказывается таким образом обманом, и *эрос* не может более считаться непримиримейшим врагом смерти, каковым его с незапамятных времен изображала любовная литература.

Так обстоит дело с моралистическим отношением к *эросу*. Однако в христианской «духовности» имеется также направление, которое не возражает против использования понятия *эроса* в «духовной жизни» (особенно по той причине, что им широко пользовались отцы-аскеты, такие как св. Максим), при условии что оно применяется только к нашим отношениям с Христом и Богом, но не к отношениям с другими людьми. Основание для такой позиции не моралистическое, а богословское: на уникальность в нашей любви может претендовать исключительно Бог

или Христос; мы не можем иметь в своем существовании более одной уникальной личности.

Здесь самая суть проблемы: если уникальность представляет собой основной аспект эротического отношения, то тогда, чтобы не вступать в противоречие с уникальностью Христа в нашей любви, все такие отношения должны перестать включать в себя уникальность, то есть они должны перестать быть эротическими. Мы вправе любить всех тех, кого любит Христос, но любить не эротически, не рассматривая их как уникальных в абсолютном смысле. Такова, по-видимому, позиция мученика и аскета, для которых абсолютный Иной есть Христос и Бог, ради которых приносится в жертву не только любовь к себе, но и любовь ко всем иным.

Оспаривать эту позицию было бы сложно, поскольку церковь представляет своих мучеников и аскетов как образцы христианской жизни, – по сути, она основана на мученичестве и аскетизме. Тем не менее эротическое являет собой одно из основных измерений нашего существования – не нашей природы, ибо мы видели вытекающие отсюда проблемы, но нашей личности, которая немыслима без своего экстатического и ипостасного измерений. Личность устремлена к уникальности, и поскольку мы личности не только по отношению к Богу, но и по отношению к нашим ближним, *эрос*, по сути своей, есть не «страсть», уводящая нас от Бога, но скорее, наоборот, способ бытия, позволяющий нам вступить с Ним в отношения. Если эротическая способность человека будет умерщвлена и не получит возможности выразить себя во всех аспектах нашего существования, если мы перестанем быть эротическими существами, стремящимися во всех своих отношениях к инаковости общения, не допускающей смерти (таков онтологический смысл уникальности), тогда мы окажемся настолько искалечены, что наши отношения с Богом будут также лишены своей эротической природы.

Как же в таком случае возможно согласовать уникальность человеческой личности, к которой обращен наш *эрос*, с уникальностью Христа и Бога, которые суть уникальные существа *par excellence*? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо иметь в виду следующее.



(i) Нет такого пути к Богу, который не проходил бы через человека; также и Божья любовь достигает каждого из нас не иначе, как через человеческую любовь. Мы не можем любить Бога, которого не видим, и не любить брата, которого видим (1 Ин 4:20).

(ii) Если наш *эрос* есть подлинная любовь к Иному, а не замаскированное себялюбие, или любовь к самой любви<sup>171</sup>, или природная потребность и влечение, то приснобытие любимого не может не быть нашей предельной заботой. Личность, которую мы любим как уникальную, не может сохранить свою онтологическую уникальность, не может быть подлинно уникальной, если в конечном итоге она будет побеждена смертью. Истинно уникальной она может быть только в том, кто одолел смерть. Поэтому уникальность человеческой личности и уникальность Христа не конкуренты. В онтологии инаковости одна уникальность неизбежно приводит к другой.

(iii) Мученичество и аскетизм не подразумевают отвержения ради Христа всех остальных существ, ибо это означало бы обособление Христа, который есть реляционное существо *par excellence*<sup>172</sup>. Скорее их следует понимать как отвержение себялюбия и как вверение<sup>173</sup> тех, кого мы любим в конкретной личности и через конкретную личность, тому, кто так любит нас, что предлагает себя в качестве той уникальной личности, которая через свою смерть и воскресение гарантирует их онтологическую уникальность, сохраняя их в вечности. Таким образом, забота о приснобытии любимого человека, притязание на абсолютную онтологическую инаковость, встроенную в *эрос*, есть не заблуждение, но вера в существование – «ипостась» – ожидаемого (Евр 11:1).

Поэтому церковь, отнюдь не являясь противником *эроса*, есть по самой сути своей подлинно эротический способ существования. Она есть то место, где любовь Бога, как любовь к конкретному и онтологически уникальному существу (любовь

<sup>171</sup> Как это описано Д. де Ружмоном. См. выше, сн. 165, 166.

<sup>172</sup> Подробнее об этом см. в моей книге *Бытие как общение*, особ. гл. 2 и 3.

<sup>173</sup> Ср. слова православной литургии: «друг друга Христу Богу нашему предадим (или вверим, = παραθήμεθα)».

Отца к своему единокровному, уникально любимому, Сыну), свободно предлагается Его творению в личности Христа, с тем чтобы каждое конкретное человеческое существо могло свободно обрести онтологическую инаковость (подлинную уникальность, не подверженную уничтожению смертью). Такова «сущность» церкви – все прочее призвано быть средством для ее реализации.

Таким образом, мы можем описать церковь в ее основе как *евхаристический способ бытия*<sup>174</sup>, ибо именно в евхаристии эта любовь Бога Отца предлагается человечеству как уникальная *ипостась*, в которой все человеческие существа могут свободно обрести инаковость и уникальность. В евхаристии инаковость – не психологическое «переживание» своеобразия; напротив, событие евхаристии есть онтологическое утверждение инаковости и своеобразия через обетование и предвкушение бессмертия<sup>175</sup>.

Не случайно поэтому и то, что условием *sine qua non* для евхаристии является крещение. По своей онтологической значимости крещение есть новое рождение, не снизу и «не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа» (Ин 1:13), то есть от природы, но «свыше» (Ин 3:3), от Духа (Ин 3:5–6). Здесь мы явно сталкиваемся с тем, что я ранее описал как конфликт между природой и личностью. Пока мы не признаем этот конфликт и не перестанем извлекать инаковость и своеобразие из природного деторождения («от крови, от хотения плоти, от хотения мужа»), мы не сможем понять необходимость рождения «свыше» или «от Духа», то есть необходимость крещения<sup>176</sup>. Учитывая, что

<sup>174</sup> Ср. Николай Кавасила, *De div. alt.* [Изъяснение Божественной Литургии], 37–38 (PG 150, 452–453): *единственный способ* «рассматривать» церковь – это отождествлять ее с евхаристией.

<sup>175</sup> Именно по этой причине евхаристия довольно рано была охарактеризована как «лекарство бессмертия, противоядие против смерти» (Игнатий, *Eph.* [Послание к Ефесянам] 20.2; PG 5, 756A) и как «*antidotum vitae*» [«лекарство жизни»] (Ириней, *Adv. Haer.* [Против ересей] III.19.1; PG 7, 938D сл.).

<sup>176</sup> Обратите внимание, как Максим в *Amb.* 42 (PG 91, 1348A–1349A) противопоставляет крещение биологическому рождению: крещение есть рождение, которое «упраздняет» или «отлагает» (ἀθέτησις) «несвободное» (ἀπροαίρετον) биологическое рождение и ведет к «приснобытию» (ἀεὶ εἶναι) и бессмертию (ἀθάνασιαν).

инаковость онтологически конституируется рождением конкретного существа и уничтожается смертью, единственный способ для конкретного существа быть подлинно Иным – это родиться вновь, на сей раз не от природы, но от Духа, и преодолеть смерть посредством «лекарства бессмертия»<sup>177</sup>. Евхаристия, таким образом, исполняет то, чему дает начало крещение. Инаковости, как появлению через крещение нового конкретного существа, даруется через общение в евхаристии вечное бытие. Поэтому церковь есть одновременно общение и инаковость.

Все это может служить объяснением, почему древняя церковь настаивала, чтобы все аспекты человеческой жизни, включающие в себя онтологические отношения, проходили через евхаристию для спасения от присущей человеческой природе смертности. Покаяние, рукоположение и брак, которые средневековая схоластика превратила в самостоятельные «таинства», совершались в древней церкви в контексте евхаристии. Покаяние изначально распространялось главным образом на грехи против ближнего, особенно против членов самого евхаристического сообщества<sup>178</sup>, указывая таким образом, что восстановление общения между людьми и участие в евхаристическом общении сущностно взаимосвязаны. Литургическая связь покаяния с евхаристией была вполне естественна: вечное сохранение Иного, гарантированное евхаристией как «лекарством бессмертия», делает необходимым наше примирение с ним или с ней через покаяние. Экзистенциальный контекст покаяния – это примирение с Иным не по психологическим или нравственным причинам (с тем чтобы мы могли испытать радость мирного сосуществования), но по той причине, что Иной, благодаря празднуемому в евхаристии воскресению Христа, будет сохранен в Царстве как уникальный и незаменимый участник отношений, на которых основана наша собственная идентичность.

<sup>177</sup> См. выше, сн. 175.

<sup>178</sup> Мф 5:23–24. Исповедание грехов было сопряжено с примирением в связи с евхаристией; ср. *Дидахе* 14.1; *Послание Варнавы* 19.12 (PG 2, 780A-B); сирийская *Дидакалия* 11 (ed. Connoly, p. 109–115); Тертуллиан, *Apol.* [*Апология*] 39 и другие ранние источники.

Подобное можно сказать о рукоположении и браке. Их совершение в ранней церкви в контексте евхаристии указывало на то, что устанавливаемым через эти «таинства» отношениям, с тем чтобы они обрели предельную онтологическую значимость, церковь дает место в Царстве. Поэтому и рукоположение, и брак есть действия церкви, которые подразумевают онтологические отношения, обладающие эсхатологической, то есть предельной, уникальностью<sup>179</sup>.

(д) *Инаковость и аскетический этос*

Выше, в разделе (б), я обсуждал трудности, вытекающие из любой этики инаковости. Не следует понимать это в том смысле, что инаковость не приложима к обычной человеческой жизни или что эта приложимость ограничена особыми сторонами жизни, такими как *эрос* или церковные таинства. Напротив, общение и инаковость должны пронизывать и затрагивать всю нашу жизнь. Им надлежит стать не *этикой* или набором принципов, а *отношением, этосом*.

Этика исходит из противоположности добра и зла. Возможны различные мнения по поводу того, какие нравственные принципы относятся к категории добра или зла в определенную эпоху в конкретной культуре или системе морали, однако невозможна этика без категоризации того, как *следует* и как *не следует* поступать<sup>180</sup>. Как только человеческий разум оказывается не способен

<sup>179</sup> Венчание в Православной церкви включает в себя возложение на головы брачующихся венцов, которые в конце службы священник снимает с них с молитвой к Господу: «восприими венцы их в Царствии твоём». Те, над кем совершается рукоположение или венчание (сходные по своему чинопоследованию), помещаются в Царство благодаря отношениям, разрушить которые может только грех. Евхаристические действия церкви не следует рассматривать как «средства благодати», которые дают нам возможность продолжать наше смертное существование, делая его более сносным психологически или допустимым этически, и т.п. Они важны *онтологически*, поскольку вводят нас в отношения, имеющие эсхатологическую природу.

<sup>180</sup> Этика – это «философское изучение деятельности человеческой воли с целью определить, какого рода действия хороши, правильны и должны совершаться (либо плохи, неправильны и совершаться не должны)... Этик, таким образом, стремится к осмысленному, продуманному и здравому набору умозаключений относительно того, какого вида действия воли могут

к такой категоризации посредством идентификации того или иного поступка или человека как хорошего либо плохого, правильного либо неправильного, идея этики рушится сама собой.

Я утверждаю здесь, что Иной не идентифицируем онтологически на языке морали, ибо если кого-либо отнести к классу или категории, охватывающей более одного существа, он или она перестанет быть подлинно Иным. Будучи личностью, Иной по определению уникален и потому не классифицируем. Только так можно оставаться подлинно и абсолютно, то есть онтологически, Иным.

Это может навести на мысль, что инаковость подразумевает де-морализацию или а-морализацию человеческой жизни, главную точку зрения, закрывающую глаза на реальность зла в нашем падшем существовании. Как можно избежать аморализма, рассматривая Иного как морально неклассифицируемое существо? Как можно освободить Иного от моральной категоризации, защищая таким образом его или ее личностную уникальность, и в то же время признавать реальность зла в нашей жизни?

Не могу найти лучшего ответа на этот вопрос, чем тот, что дан аскетическими отцами церкви, особенно теми, которые известны как отцы-пустынники. Никто другой не относился ко злу столь серьезно, как они, вовлеченные в постоянную борьбу с «демонами» и всем демоническим в жизни. Тем не менее они, как это ни удивительно, настаивали на том, что Иной не должен подвергаться нравственной оценке и категоризации. Достигали они этого не небрежением ко злу, а *перенесением его с Иного на Себя*.

«Осуждение себя самого – начало спасения». Эта аксиома, приписываемая Нилу Анкирскому<sup>181</sup>, есть для отцов-пустынников самая основа аскетики<sup>182</sup>. Смерть «себя» есть условие *sine qua*

---

считаться ХОРОШИМИ или подобающими (либо ПЛОХИМИ и неподобающими)...» V.J. Bourke, 'Ethics', *New Catholic Encyclopedia*, 2nd edn, 2003, vol. 5, p. 388 f. Ср. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 1955, p. 244: «основное занятие этики составляет общее рассмотрение того, что такое добро и что такое правильная деятельность».

<sup>181</sup> Нил, *Cap. Paraen.* [Увещательные главы] (PG 79, 1249), приписываемые Евагрию в J. Quasten, *Patrology* III, 1960, p. 504.

<sup>182</sup> Так у Антония, Арсения, Аммоия, Пимена, Феофила, Иоанна Колова и др. См. *Apophthegmata Patrum* [Изречения отцов] (PG 65, 72–410).

поп для спасения. Однако это осуждение Себя не означает отрицательного отношения; оно подразумевает положительное отношение к Иному, освобождение Иного от его или ее дурных качеств ради его или ее полного подтверждения и принятия. Зло не игнорируется и не упускается из виду, оно переносится с Иного на Себя<sup>183</sup>. Иной имеет приоритет и превосходство перед Самостью; его нельзя осуждать; нужно отделить от него его моральные качества; он должен быть просто *самим собой* и любим таким, каков он есть.

Замечательное изложение данного этоса можно найти в *alloquia* Зосимы, отца-пустынника VI века. Совершенное Иным зло не только прощается и забывается пострадавшим, но Иной еще и рассматривается как совершивший доброе дело, так как помог пострадавшему осудить себя самого за это злодеяние<sup>184</sup>.

Все это может показаться чем-то совершенно иррациональным или, в лучшем случае, неким упражнением в добродетели смирения, не опирающимся ни на какую онтологическую основу или истину. Тем не менее, будучи внимательно рассмотрена, описанная позиция оказывается покоящейся на прочном богословском и онтологическом основании. Богословское обоснование имеет христологический характер: сам Христос на кресте принял на себя грехи других<sup>185</sup>, открыв таким образом путь самоосуждения ради оправдания других. Христос «сделался

<sup>183</sup> Рассказы о подобном сопереживании греху Иного, повторяющиеся в житиях отцов-пустынников, поистине поразительны и волнующи. Один брат исполняет епитимию за грехи другого, как если бы он сам совершил их. Еще один молится, чтобы бес, которым одержим один из братьев, перешел в него самого, с тем чтобы другой стал свободен (и Бог действительно позволяет этому случиться). Подобные поступки дорого обходятся тому, кто их совершает, однако он расплачивается за них с радостью, уподобляясь Христу. Как указывает в своих письмах Варсанофий (см. *Baarsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance*, перевод с греческого L. Regnault и Ph. Lemaire, 1971; письма 72–73), «совершенные» способны понести все бремя своего брата, тогда как более слабые могут понести лишь половину. Другие примеры и превосходное освещение данной темы см. в: D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 1993, p. 282 f.

<sup>184</sup> Зосима, *Alloquia* [Беседы] (PG 78, 1680–1701); полный текст издан Августинисом Иорданитисом (Augustinos Iordanitis) в *Nea Sion*, т. 12 (1912) и 13 (1913).

<sup>185</sup> Зосима, *Alloquia* (PG 78, 1688D).

за нас проклятием» (Гал 3:13). «Не Знавшего греха Он (Бог) соделал грехом вместо нас, чтобы мы стали праведностью Божией в нем» (2 Кор 5:21).

За этосом самоосуждения ради Иного стоит христология *кеносиса*. Применение этой темы к аскетической жизни было основательно развито покойным отцом Софронием (Сахаровым). Известное изречение его духовного наставника, преп. Силуана Афонского, «держи ум твой во аде и не отчаивайся», побудило отца Софрония разработать богословие аскетического *кеносиса*, в котором Христово «схождение во ад» простирается до обращения себя в ничто ради того, чтобы освободить место для принятия Иного. *Кеносис* и его проявление в виде самоосуждения надлежит рассматривать в их *положительном* смысле, поскольку они раскрывают «ипостасный *modus agens*\* – всецелое предание своего Я иному, и *modus patiendi*\*\* – принятие иного во всей его или ее полноте»<sup>186</sup>. Поэтому самоосуждение совершенно лишено смысла, если не сопряжено с пониманием Иного как стоящего выше Самости. Аскетическая жизнь имеет целью не «духовный рост» субъекта, а отдачу Себя Иному, эротический экстазис Я, то есть *любовь*.

Такое богословское обоснование аскетического самоопустошения ради Иного глубоко укоренено в патристической мысли, особенно в мысли св. Максима Исповедника. Корни зла Максим видит в себялюбии (*philautia*)<sup>187</sup>. Из этого источника происходят все пороки и страсти. Борьба со злом в его конкретных проявлениях – страстях и пороках – тщетна без искоренения себялюбия; устранение одного порока означает его превращение в другой<sup>188</sup>.

Отсюда Максим заключает, что конечная цель всякого аскетического подвига состоит в достижении любви. В любви, особенно любви к врагам, доходящей даже до смерти за них,

\* «Действующий, активный модус» (лат.). – *Прим. пер.*

\*\* «Модус претерпевания, принятия» (лат.). – *Прим. пер.*

<sup>186</sup> N. Sakharov, *I love Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony*, 2002, p. 107.

<sup>187</sup> См. I. Hausherr, *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, 1952.

<sup>188</sup> См. изложение идей Максима у Фотия, *Bibl. [Библиотека]* 192 (PG 103, 637 сл.).

наиболее полно проявляется обожение<sup>189</sup>. Молитва и «мистическое богословие» заключаются в «лишении» себя не только всего внешнего, но и своей Самости<sup>190</sup>. Экстасис имеет целью только любовь<sup>191</sup>.

Основание для всего этого Максим видит в Воплощении, которое есть для него таинство любви<sup>192</sup>. Как отрицательная сторона аскетической жизни, то есть искоренение себялюбия, так и положительная ее сторона, состоящая в достижении добродетелей и *теозисе*, подразумевают приоритет Иного перед Самостью. Достигаемые через аскезу добродетели – Христовы, а не наши<sup>193</sup>, и *теозис* всегда есть *дар* и никогда не индивидуальное достижение<sup>194</sup>. Это глубоко связывает аскетическую жизнь с евхаристическим этосом: мы приносим Богу только то, что получаем от него<sup>195</sup>; всё, что мы имеем, да и всё, что мы *есть* – это благодать, приходящая от Иного. Евхаристия – высшая точка аскетической жизни. Вне евхаристии нет *теозиса*, ибо только в ней общение и инаковость совпадают и достигают своей полноты.

Таким образом, аскетическая жизнь связана отнюдь не с внутренними психологическими переживаниями индивида. Ее основа – онтологическая: мы можем подлинно быть собой лишь в той мере, в какой мы ипостасируемся в Ином, одновременно опустошая себя, с тем чтобы Иной мог ипостасироваться в нас<sup>196</sup>. В этом ипостасировании – суть общения: «живу больше не я,

<sup>189</sup> Максим, *Quest. Thal.* 64 (PG 90, 725C); *Ep.* 2 (PG 91, 405A).

<sup>190</sup> Максим, *Quest Thal.* 25 (PG 90, 332C). Ср. P. Sherwood, *St Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, 1955, p. 88 ff.

<sup>191</sup> P. Sherwood, *St Maximus the Confessor*, p. 96. «Невозможно найти ничего выше любви... любовь не знает пределов; или, вернее, ее пределы – это пределы Бога» (p. 97)

<sup>192</sup> См. особенно его *Ep.* [*Письма*] 2 (PG 91, 393C).

<sup>193</sup> Максим, *Amb.* 7 (PG 91, 1081CD): Христос есть основа добродетелей.

<sup>194</sup> Согласно Максиму – и всей патристической традиции, *теозис* всегда совершается *κατὰ χάριν*, т.е. по божественной благодати. См. превосходную работу: N. Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 2004, *passim* и p. 262 ff.

<sup>195</sup> «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» (молитва евхаристической анафоры древних литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого).

<sup>196</sup> Ср. выше, сн. 170.



но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Комментируя данный стих Павла, св. Максим отмечает, что это подразумевает не уничтожение свободы, но «сознательную уступку» (ἐκχώρησιν ὑψωτικῆν)<sup>197</sup> в контексте эротического экстазиса, при котором мы живем жизнью того, кого любим<sup>198</sup>, свободно и полностью охваченные им<sup>199</sup>. Никакое конкретное существо не может одолеть смерть, то есть подлинно *быть*, кроме как в таком общении и через такое общение с Иным.

Но как же тогда истина? Разве перенесение на свое невиновное Я зла, совершенного другим, не есть поправление истины и, следовательно, разрушение онтологии? Ответ на этот вопрос заключается в том, что, хотя этика и классифицирует людей как хороших или плохих, изложенный выше аскетический этос исходит из того, что *все* люди вовлечены в грехопадение и грешны. Человек может не совершать прелюбодеяния как такового, однако из-за того, что он просто «смотрит на женщину с вожделением, он уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5:28). Именно на этом основании Иисус заявил, что обвинители совершившей прелюбодеяние женщины не вправе вершить над ней суд: «кто из вас без греха, первый брось в нее камень» (Ин 8:7)<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> Максим, *Amb. 7* (PG91, 1076B).

<sup>198</sup> Дионисий Ареоп., *De divi nom.* [О божественных именах] 4.13 (PG 3, 712A).

<sup>199</sup> Максим, *Amb. 7* (PG91, 1073D).

<sup>200</sup> Стоит прочесть Максима, *Lib. ascet.* [Слово подвижническое] 32 сл. (PG 90, 937 сл.): «Ибо, скажи мне, кто из нас не причастен названным порокам?.. Не все ли мы чревоугодники? Не все ли сластолюбцы? Не все ли одержимы неистовой любовью к материи? Не все ли строптивы? Не все ли гневливы? Не все ли злопамятны? Не все ли предатели всякой добродетели? Не все ли хулители? Не все ли насмешники?.. Не все ли братоненавистники?.. Не все ли исполнены всякого зла?» (Eng. tr. by P. Sherwood, *St Maximus: The Ascetic Life*, p. 122 [рус. пер. «Слова о подвижнической жизни» см. в: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты*. Маргис, 1993, с.75–95]). Достоевский, в этой же традиции, всегда представляет героев своих романов как смешение добра и зла, признавая за всеми за ними хорошие и дурные качества и, по сути, оказываясь не в состоянии провести четкую грань между положительными и отрицательными персонажами. Сопоставьте это с романами Джейн Остин, в которых она четко разделяет хороших и плохих героев. А. Макинтайр (MacIntyre) справедливо описывает ее (*After Virtue*, 1981, p. 226 [После добродетели, рус. пер. В. В. Целищева, М.: Академический проект, 2000, с. 328]) как значительного моралиста, «фактически последнего представителя классической традиции» добродетелей, после которой сущность морали становится «все более ускользающей».

Поэтому перенос зла с Иного на Себя не означает попраения истины. Бытие Иного оказывается онтологически затронуто его качествами лишь в том случае, когда Иной идентифицируется на основе этих качеств. Когда кто-то совершает прелюбодеяние, убийство и т.п., мы склонны говорить, что он или она *есть* прелюбодей, убийца и т.п. Однако применение глагола *быть* навсегда делает Иного рабом своих качеств<sup>201</sup>. Это превращает прощение в чисто психологический акт – только забвение, не устранение греха, – что не соответствует смыслу христианского прощения<sup>202</sup>.

Отсюда следует, что христианский этос инаковости не может основываться на этических принципах, таких как справедливость и стремление к счастью. Если только мы не прибегаем в христологии к Ансельмовой теории удовлетворения божественной справедливости, мы не можем объяснить ссылкой на справедливость принесение в жертву вместо нас, грешников, невинного Христа. В действительности же идея справедливости отсутствует в учении Христа, причем это бросает вызов всякой этике начиная с Аристотеля: Христос уподобляет Бога хозяину дома, выдавшему одинаковую плату всем работникам в его винограднике, трудились ли они один час или же двенадцать часов (Мф 20:1–16); это тот же Бог, который «посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45) и любит грешника наравне с праведником или даже больше, чем праведника (Мф 9:13; Лк 18:9–14 и т.д.).

Итак, христианский этос инаковости не допускает принятия или отвержения Иного на основании его или ее качеств, природных или моральных. Инаковость и уникальность каждого должны

<sup>201</sup> Разумеется, использование глагола «быть» в смысле вре менного приписывания кому-то или чему-то определенных качеств широко распространено. Однако «нельзя войти в одну реку дважды», и при употреблении глагола «быть» в подлинно онтологическом смысле подразумеваются и требуются постоянство и неизменность.

<sup>202</sup> Во Христе Бог прощает наши грехи, *изглаживая их*; Деян 3:19 (ср. Рим 4:7–8, 11:27; Евр 10:4 и т.д.). Даже когда говорится, что Бог более не «помнит» наших грехов (Евр 8:12), смысл не психологический, а онтологический, поскольку все, чего Бог не «помнит», перестает существовать. Относительно онтологической важности прощения см. Максим, *Exp. orat. dom.* [Толкование на молитву Господню] (PG 90, 901).

уважаться просто по причине онтологического своеобразия и целостности каждой личности. Поэтому не только отвержение, но даже простая *терпимость* к Иному, опирающаяся на его или ее качества, была бы несовместима с христианских этосом<sup>203</sup>.

Очевидно, что такого рода этос был бы неприменим в обществе, организованном на основе справедливости, то есть морали. Сложно представить, как, опираясь на подобный этос, можно было бы регулировать общественную жизнь, ведь если бы такое отношение к Иному стало принципом этики, для *закона и порядка* не осталось бы места. В основе организации всякого общества лежит убеждение, что зло можно контролировать лишь в том случае, когда оно каким-либо образом отождествляется с тем, кто его творит, ибо закон может быть применен только к личности, совершившей зло, но не ко злу как таковому. И поскольку справедливость есть основной принцип этики и закона, всякий перенос моральной ответственности за злодеяние с совершившей его личности на кого-либо еще был бы совершенно неэтичен.

Отсюда, по-видимому, следует, что никакая мораль не может быть полностью свободна от страха перед Иным. Уже сам факт, что Иной идентифицируется на основе своих качеств, подразумевает боязнь того, что Иной *может* оказаться проводником зла и угрозой для Самости. Поэтому мораль является необходимым инструментом для избавления от страха перед Иным.

Ввиду неприменимости в общественной жизни этоса инаковости, как он изложен выше на основе христологии и патристического учения, можно спросить, стоит ли церкви вообще проповедовать и преподавать подобный этос. Какой, к примеру, смысл возвещать Нагорную проповедь, включая такие наставления, как необходимость обращать левую щеку к тому, кто ударит тебя по правой (Мф 5:39) и т.п., коль скоро они неприложимы к общественной жизни? Стоит ли церкви продолжать преподавать такой этос, неприменимый в практическом и даже моральном отношении?

<sup>203</sup> Между терпимостью и принятием есть большая разница. Иной должен быть не просто терпим (*ἀνεχέσθαι*), о нем надлежит заботиться больше, чем о самом себе: Максим, *Quaest. Thal.* [Вопросоответы к Фалассию] 64 (PG 90, 725C).

Разумеется, церковь не может отбросить, предать или исказить Евангелие, предложив обществу этос, отличный от того, который происходит из жизни Христа. Если таковой неприменим к общественной жизни, это попросту означает, что церковь никогда не может совпасть с обществом; она существует *в* мире, но она не *от* мира (Ин 15:19). Этос, который она проповедует, не может принять форму рационально или практически обоснованной этики. Оптимизм «социального евангелия», которое преобразовало бы историю в Царство Божье, попросту не может быть подкреплён богословски. Общество никогда не станет церковью, и истории, чтобы избавиться от антиномий, придется дожидаться *эсхатона*.

В то же время церковь, как знак и образ эсхатологического сообщества, продолжает являть в истории подлинный этос инаковости, не только в своей проповеди и учении, но также – и прежде всего – в своей *сакраментальной жизни* и в своих *святых*. Как сакраментальное и евхаристическое сообщество церковь есть то место, где рабствующий природе и самости «ветхий человек» умирает в крещении и где страх перед Иным сменяется в евхаристии и в аскетическом этосе принятием Иного *как* Иного: таков смысл *кафоличности*<sup>204</sup>. И в личностях святых (мучеников, аскетов и бесчисленных неизвестных нам христиан), которые тем или иным образом, хотя и всегда несовершенно, жертвовали собой ради Иного, церковь являет в истории святость того, кто один лишь подлинно свят, Иисуса Христа.

Однако этос инаковости всегда будет оставаться *знаком* и *eikon* Царства, не имеющим в истории и общественной жизни постоянных онтологических корней. До тех пор пока смерть господствует в падшем существовании, два врага инаковости – самость и природа – будут продолжать претендовать на онтологический приоритет перед личностью. Троическая модель существования, в которой инаковость и общение совпадают, может стать для творения онтологической реальностью, только когда «последний

<sup>204</sup> Этос церковной кафоличности как раз и заключается в преодолении в евхаристии всех природных, моральных и социальных разделений. См. мою книгу *Being as Communion*, p. 151 f. [*Бытие как общение*, с. 151 сл.].

враг» (1 Кор 15:26), разделяющий и разрушающий все существа, порождая тем самым индивидуализм, себялюбие и страх перед Иным<sup>205</sup>, будет наконец побежден в Царстве. Пока это не произойдет, этос инаковости будет оставаться «предвкушением» *теозиса*, того «способа бытия», который по природе свойствен только Богу и который обещан творению, как постоянное его состояние, в *эсхатоне*.

(е) *Инаковость и евхаристический этос*

Бытие есть *дар*, а не самостоятельная и саморазворачивающаяся реальность. Будучи даром, бытие предполагает Иного, поскольку не бывает дара без дарителя. В этом суть *личностной* онтологии, в отличие от онтологии *субстанциалистской* и, в определенном смысле, в противоположность ей. В личностной онтологии инаковость *конститутивна* для бытия. Вот почему в такого рода онтологии первостепенное значение имеет *причинность*. В субстанциалистской онтологии причинность возникает *внутри* бытия: одно сущее происходит от другого, однако им всегда подлежит или предшествует *субстрат*, вечный и не имеющий причины, как, например, «материя» или «форма» в случае аристотелевской онтологии<sup>206</sup>. Христианская же онтология, посредством введения идеи *creatio ex nihilo*, сделала личностную причинность конститутивной для бытия и, применяя понятие личностной причинности даже в отношении бытия Бога<sup>207</sup>, внесла в онтологию инаковость в самом радикальном смысле.

Поэтому дар *par excellence*, приходящий от Иного, – это не качество, не «акцидент» бытия, но *само бытие*. В личностной онтологии это означает, что Иной побуждает кого-то или что-то быть «иным» или своеобразным, причем своеобразным в абсолютном

<sup>205</sup> Печально, что богословие и церковь, по всей видимости, не сознают, что действительная проблема человека – не грех как таковой, а *смертность*. Пока присутствует смертность, грех будет оставаться неконтролируемым, а этика будет маскировать зло, относя его то к одному пороку, то к другому.

<sup>206</sup> Например, Аристотель, *Phys.* [Физика] 1.7–8.190a; *Metaph.* [Метафизика] 7.7–9.1032a–1034b. Ср. ниже, глава 7.

<sup>207</sup> См. ниже, глава 3.

смысле этого слова, то есть таким сущим, которое невозможно смешать с другими сущими, прибавить к ним или объединить с ними, с тем чтобы включить его в их совокупность или тотальность, либо поглотить каким-то другим сущим или Бытием как таковым. Именно в этом и заключается *любовь* в ее онтологическом понимании, примером и проявлением которой, как мы уже видели, служит *эрос* в его истинном смысле.

Любовь как *эрос* означает не чувства и эмоции и не доброту. Она означает новое рождение, «призыв», сообщающий уникальную идентичность, совершенно не сравнимую ни с какой другой идентичностью, «способ бытия», который можно отличить и идентифицировать, по образцу Святой Троицы, не исходя из природных или нравственных качеств, но исключительно на основе отношений, которые данное существо имеет с тем, кто является причиной возникновения его идентичности. Любимый уникален, потому что он или она любимы кем-то, любимы им или ею. Это единственная идентичность, делающая его или ее уникальными – реляционная идентичность (ср. Мф 3:17 и параллельные места; Ин 1:18: «возлюбленный» и «уникальный» употреблены с притяжательным местоимением «мой»). Таким образом, существование любого существа в качестве своеобразного возможно только как дар Иного, дарующего этому существу идентичность через установление с ним уникальных отношений.

В такой онтологии, где причина бытия не Самость, а Иной, мы не только уходим от онтологии картезианской с ее принципом «мыслю, следовательно существую», но и идем дальше принципа «люблю, следовательно существую», поскольку последний все еще предполагает Самость как некоторым образом причину бытия (посредством любви). Онтологический характер любви в онтологии инаковости правильнее было бы выразить формулой «я любим, следовательно существую»<sup>208</sup>. Бытие есть

<sup>208</sup> Подобное утверждение может вызвать вопрос: можно ли назвать существующими тех, кому не довелось быть любимыми кем-либо, ведь они не могут сказать «я любим»? На это возможен только один ответ: такие люди *существуют, потому что они любимы Богом*. Если Бога нет вообще или если существующий Бог не есть любовь, то подлинное существование для них закрыто. Бог – и как любовь в самом себе (= Троица), и как любовь к творению (= Христос) – есть в любом случае исходная предпосылка существования

дар Иного, и именно этот дар и конституирует любовь; если любовь не дарует («причиняет») уникальную идентичность, то это не подлинная любовь, а себялюбие, своего рода скрытый нарциссизм.

Изначально евхаристия мыслилась и осуществлялась именно как выражение благодарности (εὐχαριστία) *за дар бытия*. В *Дидахе* (гл. 10) евхаристия описывается прежде всего как акт благодарения Бога Отца «за святое имя Твое», что указывает на самую идентичность Бога<sup>209</sup>, Его личностное существование, явленное и ставшее известным нам через Иисуса<sup>210</sup>. Таким образом, важнейший из данных нам даров – это факт существования Бога, Его «имя», то есть существование Его как личности, открывшейся нам в качестве Отца Сына. Это благодарение распространяется и на *дар творения* – на наше собственное существование: «Ты, Владыко Вседержитель (*Пантократор*), сотворил всё (τὰ πάντα)».

Эта онтологическая значимость евхаристии сохранялась вплоть до IV века н.э., что явствует из таких источников, как *Тайноводственные поучения* Кирилла Иерусалимского и литургии, приписываемые Василию Великому и Иоанну Златоусту. В Кирилловом изложении евхаристического канона содержится воспоминание о «небе, земле, море, солнце... и *всей твари*, словесной и бессловесной, видимой и невидимой»<sup>211</sup>. В литургии Василия Великого *анафора* торжественно начинается с обращения к Отцу как «Сущему» (ὁ ὢν), а в литургии Иоанна Златоуста *анафора* содержит благодарение Отцу, который есть «присно сый (ὁ ὢν),

---

не только тех, кого никто не любит, но и тех, кому посчастливилось быть любимыми, поскольку никакая человеческая любовь не может дать *вечное* существование, т.е. подлинное бытие. Поэтому из аксиомы «я любим, следовательно существую» мы с логической «необходимостью» приходим к выводу о Боге.

<sup>209</sup> Древнее изречение *nomen Dei est Deus ipse* [имя Божье есть сам Бог] находит свое обоснование во «всех ветхо- и новозаветных выражениях» (E. Lohmeyer, 'Our Father': An Introduction to the Lord's Prayer, 1965, p. 74 f). Упомянутый выше евхаристический текст свидетельствует о древности *Дидахе*. Хорошее современное изложение итогов дискуссии относительно евхаристического характера данного текста см. в: P.F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, 2004, p. 24-42.

<sup>210</sup> *Дидахе* 10.2.

<sup>211</sup> Кирилл Иерус., *Myst. catech.* [Тайноводственные поучения] 5.6 (PG 33, 1113A-B).

также сый», за то, что «от небытия в бытие (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι) нас привел»<sup>212</sup>.

Если под этосом мы понимаем определенную *позицию, ориентацию* и *способ отношения* ко всему, что существует, то в евхаристии прежде всего содержится и раскрывается благодарное признание существования Иного и нашего собственного существования как дара Иного. Суть евхаристического этоса, таким образом, заключается в утверждении этого Иного и всякого Иного как дара, который следует ценить и за который нужно быть благодарным. Иной евхаристического этоса представляет собой полную противоположность сартровскому «аду» и «первородному греху». Он не угрожает нашей онтологической свободе, то есть нашему своеобразию. Оставаясь Иным и в то же время конституируя нас как Иных, Иной подтверждает нашу инаковость, нашу онтологическую свободу быть Иными.

Если мы понимаем евхаристию в таком онтологическом смысле, то выводы для нашего этоса будут следующие.

(i) Единственное в нашем этосе, что имеет значение *в конечном счете* – это *существование* Иного. Природные и моральные качества Иного – положительные или отрицательные, «хорошие» или «плохие» – не влияют на наше отношение к нему или к ней. Это делает возможным безграничное *прощение* – «до семидесяти раз по семь», то есть бесконечно<sup>213</sup>. Ведь смысл прощения – не позволить *качествам* влиять на бытие как таковое. Прощение нами «долгов» или «проступков», а также любого причиненного нам «зла» подразумевает, что нас в конечном счете беспокоит бытие Иного, а не его или ее качества. Этика качеств налагает на наше отношение к Иному ограничения и ставит ему условия, евхаристический же этос принимает и с благодарностью утверждает Иного без каких-либо условий. В таком этосе значение имеет только то, что Иной *существует*.

Поэтому патристическая мысль отнюдь не без основания истолковывала связывание в Библии евхаристии с «отпущением

<sup>212</sup> Подобные ссылки на благодарение за существование творения обнаруживаются и в других ранних литургических документах, таких как Страсбургский папирус (IV–V век). См. W.D. Ray, 'The Strasbourg Papyrus', в: P.F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eucharistic Prayers*, 1997, p. 39–56.

<sup>213</sup> Мф 18:22. Ср. Floyd V. Filson, *The Gospel according to St Matthew*, 1960, p. 203.



грехов» (Мф 26:28) в смысле «противоядия от смерти» и «лекарства бессмертия» (Игнатий, Ириней и др.). Прощая, мы не совершаем акт отрицания; мы обнаруживаем нашу предельную заботу о бытии Иного. Прощая грехи, мы боремся со *смертью*.

(ii) Вознося в евхаристии благодарение за существование Иного, мы утверждаем победу над смертью. Это делает евхаристию праздником воскресения. Однако смерть побеждается во Христе только через смерть. Это делает евхаристию *жертвой*: дар бытия приносится Дарующему очищенным от страсти себялюбия, позволившей смерти покорить наше бытие. Евхаристический этос является жертвенным, потому что отдает Иному приоритет перед Самостью.

Этот приоритет Иного перед Самостью достигает своей высшей точки на Кресте, где, согласно молитве Христа в Гефсиманском саду, побеждает именно воля Иного: «не как я хочу, но как Ты» (Мф 26:39). Такое отношение пронизывает этос христианина в течение всей его или ее жизни: «никто да не ищет своей пользы, но пользы другого» (1 Кор 10:24; ср. Фил 2:4). И это может простирается даже до подчинения своей совести совести Иного. «А почему моя свобода должна определяться совестью другого?» (1 Кор 10:29) Потому что Иной должен всегда иметь приоритет, даже если это означает идти против собственной совести.

(iii) В евхаристии Иного невозможно представить в качестве автономного или независимого «индивида». Евхаристия есть *общение*, а это означает, что инаковость познается в качестве *реляционной*. Поэтому евхаристический этос препятствует всякой исключительности в инаковости. Единственное допустимое – и даже обязательное – исключение есть исключение самой исключительности. Вся евхаристическая дисциплина, в том числе исключение из евхаристического общения, была первоначально связана с этим антиэксклюзивистским этосом, а не с казуистической этикой или моралью как таковой<sup>214</sup>.

<sup>214</sup> Отлучение от евхаристии первоначально основывалось на Мф 5:23–24. Так в *Дидахе* 14.2: «всякий же, имеющий распрю (ἀμφιβολία) с другом своим (τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ), да не приходит вместе с вами, пока они не примирятся». Даже в отличавшейся суровостью евхаристической дисциплине III века проступки, которые вели к отлучению от евхаристии (убийство, прелюбодеяние и

Как мы выяснили в одном из предыдущих разделов этой главы, инаковость, даже в своей абсолютной форме, то есть в форме уникальности, подразумевает включение. Поскольку инаковость возникает из общения или через общение – не бывает идентичности, которая не реляционна, – Иной идентифицируем в качестве особенного не в *противоположность*, а по *отношению ко* всем Иным, с которыми этот конкретный Иной онтологически связан. Так как не существует Иного, который не был бы в онтологическом смысле реляционным существом, евхаристический этос подразумевает принятие и подтверждение Иного, *включая все те отношения, которые составляют его или ее идентичность*.

(iv) Это включение простирается настолько, что охватывает не только Бога, который прежде всего прочего конституирует наши онтологические идентичности, но и *всё творение*, в отношениях с которым эти идентичности утверждаются. Учитывая, что нет ни одного конкретного сущего, бытие и идентичность которого не зависели бы прямо или косвенно от его отношений со всем космосом<sup>215</sup>, евхаристический этос автоматически обретает *экологическую* значимость. Эта экологическая значимость вытекает не из моральных, а из онтологических оснований: всякое сущее онтологически связано с остальными сущими, и всякое «исключение» одного онтологически затрагивает остальные<sup>216</sup>. Евхаристический способ бытия подразумевает уважение

---

вероотступничество), были явно или не явно связаны с неприятием Иного. И лишь позднее любовь перестала быть обязательной основой нравственных требований к участвующим в евхаристическом общении.

<sup>215</sup> Согласно преобладающей в современной физической науке точке зрения, вселенная представляет собой реляционное сущее, которое характеризуется взаимопроникновением самых элементарных частиц и постоянным взаимодействием между ними, причем природа каждой из них определяется ее отношениями с остальными. Такой взгляд представлен, к примеру, уже у Фарадея (M. Faraday, 'A Speculation Touching Electric Conduction and the Nature of Matter', в R. Laming (ed.), *On the Primary Forces of Electricity*, 1938, p. 7 f.), а из более современных авторов – у Ильи Пригожина и Изабеллы Стенгерс (I. Prigogine and I. Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, 1985, p. 95 [рус. пер.: И. Пригожин, И. Стенгерс, *Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой*. М.: Прогресс, 1986]). См. также J. Polkinghorne, *Science and the Trinity*. Ср. C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 1991, p. 144 f.

<sup>216</sup> Бытие каждого из нас возникает из бесконечной цепи «иных», как личностных, так и «природных», причем в большинстве случаев мы даже не сознаем

ко всему творению и заботу о нем. Евхаристия есть «космическая литургия»<sup>217</sup>, в которой человек действует как «священник творения»<sup>218</sup>, с благодарностью принося Богу дар тварного существования как тело того, кто свободно принял это существование в свою собственную *ипостась*, с тем чтобы «спасти» его, то есть гарантировать и подтвердить сохранение творения.

(v) Воздавая благодарность за творение, мы не просто производим слова признательности Творцу. Мы принимаем творение *в свои руки* и приносим его Творцу и нашим братьям, людям, как наш личный дар, как наше собственное творение. Таким образом, евхаристический способ бытия подразумевает акт посвящения или «отделения», сакрализации творения<sup>219</sup>. Это связано не с каким-то священным свойством, присущим сотворенной природе, но с сакральностью общения, отношений между дарящим и приемлющим. Иными словами, священным творение делают личностные отношения, а не что-то присущее самой природе творения.

Такой взгляд на творение не только предохраняет нас от впадения в язычество (понимания творения как священного по своей природе), но и защищает само творение от представления его в имманентных биологических или «природных» терминах, как чего-то такого, что обладает собственными силами и свойствами, которые нужно раскрыть, преобразовать и использовать. Евхаристический этос несовместим со всякой трактовкой природы как объекта для деконтекстуализации, анализа и сведения

---

этого. Если бы не эта цепь и сплетение известных и неизвестных нам «иных», нас бы здесь не было. Дар бытия дается нам не напрямую и индивидуально, а всегда только через других. Боязнь и неприятие эволюционизма как такового несовместимо с евхаристическим этосом. Как евхаристические существа мы не можем не быть благодарны «за всех (всех людей и все вещи) тех, о которых знаем и о которых не знаем» [церк.-слав.: «о всех, ихже вемы, и ихже не вемы»] (*анафора* литургии св. Иоанна Златоуста), поскольку без них и отдельно от них мы бы не возникли и не существовали.

<sup>217</sup> Если воспользоваться удачной характеристикой, которую Ханс Урс фон Бальтазар дал богословию св. Максима.

<sup>218</sup> Ср. мою статью 'Preserving God's Creation', *King's Theological Review* 12 (1989), p. 1-5, 41-45, а также 13 (1990), p. 1-5.

<sup>219</sup> «Отделение» и посвящение чего-либо или кого-либо некоему Иному есть суть святости и сакральности.

к своим элементарным свойствам<sup>220</sup> – даже к энергии в чистом виде<sup>221</sup>, – в конечном счете неподвластным человеку<sup>222</sup>. Евхаристический этос предполагает уважительное отношение к многообразию творения, реализованному и явленному в особенном теле<sup>223</sup> каждого сотворенного сущего – теле, созданном, чтобы предложить себя для общения, вместо того чтобы выступить, в терминологии Хайдеггера, как *Bestand*, «состояние-в-наличии», которое надлежит включить в промышленную и экономическую систему<sup>224</sup>. При евхаристическом подходе к творению тело всякого конкретного существа – то, что делает его «иным» по отношению к остальному миру – рассматривается как обладающее своими собственными устремлениями и связанными с общением целями, а не как источник энергии, которую надлежит извлекать,

<sup>220</sup> Ср. A. Feenberg, *Questioning Technology*, 1999, p. 201 f.

<sup>221</sup> Согласно М. Хайдеггеру (*The Question Concerning Technology and Other Essays*, Eng. trans. by W. Lovitt, 1977), техника подразумевает «производство (*Herausfordern*), ставящее перед природой неслышанное требование быть поставщиком энергии, которую можно было бы добывать и запасать как таковую. А что, разве нельзя того же сказать о старой ветряной мельнице? Нет. Правда, ее крылья вращаются от ветра, они непосредственно отданы его дуновению. Но ветряная мельница не извлекает из воздушного потока никакой энергии, чтобы сделать из нее запасы» [цит. по: М. Хайдеггер, «Вопрос о технике», в: *Время и бытие: Статьи и выступления*. Пер. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993, с. 226].

<sup>222</sup> См. Хайдеггер (*The Question Concerning Technology*, p. 18 ff. [«Вопрос о технике», с. 228 сл.]). Ж. Эллюль (Ellul) в своей книге *The Technological Society* (Eng. trans. by J.V. Wilkinson, 1964) приходит к подобному же заключению с социологической точки зрения. В своей более поздней работе с провокационным названием *Технологический блеф* (*The Technological Bluff*, Eng. trans. by G.W. Bromilly, 1990) он пишет: «Что же, мы заперты, блокированы и скованы неотвратимостью техносистемы, благодаря своему блефу заставляющей нас маршировать подобно послушным автоматам? Да, мы целиком и полностью детерминированы. Система навсегда захватила нас, если мы хотя бы в малейшей мере считаем, что можем управлять механизмом...» (p. 411). «Мы приперты к стенке» (p. 411).

<sup>223</sup> В современных технологиях, особенно информационных, связанных с компьютером и Интернетом, очевидна опасность того, что даже человеческое тело становится ненужным. Если еще не всё, то многое из того, что мы делаем и что прежде требовало участия нашего тела (встречи с людьми, совершение покупок и т.п.), сегодня постепенно вытесняется электронной коммуникацией прямо из дома.

<sup>224</sup> M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, p. 17 f. [М. Хайдеггер, «Вопрос о технике», с. 227 сл.].

хранить и распределять ради целей и задач, избираемых и назначаемых человеком.

Однако не «персонализируем» ли мы таким образом природу? Не приписываем ли мы безличным сущностям связанные с общением цели и намерения, как если бы речь шла о личностях? Разве не человек задает назначение и цели всему тому, что не принадлежит к человеческому роду? Увы, этим последним человек и занимается постоянно с момента возникновения современной науки и техники: именно человек решает, каково назначение каждой твари и творения в целом. Однако сегодня мы начинаем понимать, куда ведет нас подобное отношение<sup>225</sup>.

Проблема отношений между человеком и природой имеет в своей основе парадокс, который хорошо виден в случае технологического подхода к природе и который непосредственно связан с богословием личности, которое мы здесь отстаиваем. Я утверждаю, что нам следует с осторожностью рассматривать сущее – как тварное, так и нетварное – в аспекте энергии. Вместо этого я предлагаю, следуя св. Максиму, рассматривать его (сущее) в аспекте *ипостаси* или «способа бытия», то есть его отношения к другим сущим. Современная наука и технология, в их взаимодействии, очарованы *энергией* всего, что существует: то, что не принадлежит к человеческому роду, раскладывается на составные элементы в целях получения результатов, способствующих достижению человеческого «счастья». Однако такое отношение к природе парадоксальным образом ведет к обезличиванию самого человека. Поскольку люди, подобно остальному творению, существуют в виде тел, то есть как потенциальные источники энергии и комплекс природных свойств, наука и технология не

<sup>225</sup> Нынешний экологический кризис есть прямое следствие мнения, согласно которому люди вправе обходиться с природой как с «вещью» и навязывать ей свою волю как ее «господа и владетели». (Уже Декарт похвалялся, что именно этого и достигнут науки: сделают нас «*maîtres et possesseurs de la nature*» [«господами и владетелями природы»], *Discours de la méthode. Introduction et notes de Etienne Gilson*, 1999, p. 127 [рус. пер.: Р. Декарт, «Рассуждение о методе», в: *Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989, с. 286*]). Линн Уайт мл. (Lynn White, Jr) был одним из первых, кто, в своей известной статье 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', *Science* 155 (1967), p. 203–207, обратил внимание на то, что подобная позиция несет ответственность за нынешние экологические проблемы.

могут устоять перед искушением рассматривать человеческое тело так же, как прочее творение, то есть раскладывая его на самые элементарные его составляющие. Биотехнология, генная инженерия и т.п. обещают улучшить человеческую природу. Однако за этим обещанием кроется опасность обезличивания человека. Биоэтика отчаянно пытается спасти человеческую личность от уничтожения, но ее способность противостоять общей тенденции вызывает сомнения.

(vi) Впрочем, альтернативой обезличиванию природы не обязательно является наделение ее личностными свойствами. *Ипостасью*, способом бытия обладает каждое из творений<sup>226</sup>. Однако не все они наделены свободой, с тем чтобы связать эту *ипостась* с божественным «способом бытия», не подверженным смерти, и таким образом позволить или дать возможность своей *ипостаси* существовать вечно в качестве своеобразной, подлинно личностной и ипостасной. Напротив, человеку, как *imago Dei*, такая свобода дарована. Поэтому, *будучи наделен свободой отражать в творении божественную личность* – единственный образец подлинной личности, человек, в отличие от животных и прочего творения, может именоваться *личностью* в полном смысле этого слова<sup>227</sup>.

Эту удивительную привилегию Бог дал человеку не ради одного лишь человечества. Человек призван ввести в общение с Богом все остальное творение, с тем чтобы *ипостась* каждого тварного существа была избавлена от смертности и таким образом проявилась как подлинная *ипостась*, то есть подлинно существующая как своеобразная и «иная», а не поглощаемая общим. *Ипостась* как онтологический термин включает в себе требование подлинного и вечного существования своеобразного – требование, которое очевидно в стремлении к самосохранению, в особенности у всех

<sup>226</sup> См. выше, сн. 36.

<sup>227</sup> Таким образом, нам нет нужды заимствовать нашу концепцию личности у экзистенциалистской философии, как то спешат заподозрить некоторые критики моих работ (см. ниже, Приложение к главе 4). Единственное верное основание для богословского персонализма – это Святая Троица и *imago Dei*, два глубоко патристических понятия, которые никакой экзистенциалист и никакая другая современная философия не стали бы использовать.

живых существ. Согласно патристическому взгляду на творение, и особенно взгляду Максима, это стремление может осуществиться только в человеке и через человека. Именно это и исполнил, как истинный человек, Христос, и именно это осуществляется и делается явным в евхаристии, когда человеческие руки, образ рук Христа, возносят (*анафора*) творение к Богу, благодарно предлагая Ему его с возгласением «Твоя от Твоих».

Священническая функция человека не прекращается с совершением евхаристии. Она осуществляется в человеческой жизни всякий раз, когда люди принимают творение в свои руки, чтобы освободить его от смертности и возвысить до подлинно ипостасного существования. Свидетельством этого проявления человеческой личности является подлинное творчество во всех своих формах, в особенности искусство.

В долгой истории искусства его отношение к онтологии, к истине бытия определяли самые разные философские идеи. В патристический период, и особенно в Византии, к ним принадлежала, с одной стороны, идея, что природа и материя представимы в искусстве только в их связи с *личностью* и через соотнесенность с ней, с другой же стороны, идея, что предмет искусства, для того чтобы явить *эсхатологическую* истину творения, то есть состояние существования, свободное от смерти, должен объединять форму и материю.

Поэтому не случайно, что в византийском искусстве почти невозможно обнаружить интерес к представлению природы *per se*, например ландшафта как такового – разве только в качестве элемента окружающей людей обстановки. Подобным образом и богословский довод в поддержку икон в Византии целиком основывался на понятии *ипостаси* как отличном от понятия *усии* или природы: материя признается потому, что она усвоена в Воплощении *ипостасью* Сына<sup>228</sup>, и почитается именно изображенная на иконе *ипостась*, а не вещество<sup>229</sup>. При этом внешний вид изображенных людей, равно как и окружающая их природа указы-

<sup>228</sup> Так у Иоанна Дамаскина, *Imag.* [Защитительные слова против порицающих святые иконы] 1.8, 16 (PG 94, 1237 сл., 1245 сл.).

<sup>229</sup> Феодор Студит, *Antirr.* [Антииретики] 3.1 (PG 99, 405); ср. 3.3 (PG 99, 425).

вают на то, каким всё будет в эсхатоне, а не на положение дел в нынешнем состоянии смертности. Даже распятие и погребение Христа изображаются так, чтобы дать понять, что страдание и боль умеряются верой, что изображенные люди не находятся под властью тлена и смерти, но пребывают во славе вечной жизни<sup>230</sup>.

Все это вдохновлено евхаристической литургией. Литургическое действие человека, в котором творение «предлагается» в тело *воскресшего* Христа, служит образцом для человеческого искусства. Подобно тому как в евхаристии, в руках человека, материальное творение, становясь «телом Христовым» и вовлекаясь в личностные отношения Христа с его Отцом во Святом Духе, освобождается от смертности, так и искусство, даруя через печать личности творца «вечную жизнь» природе и материи, освобождает их от смерти. В этом отношении искусство имеет *онтологический* характер. Оно не есть ни средство для выражения эстетической красоты, ни способ доставить определенное наслаждение и пробудить определенные чувства, ни инструмент для воспроизведения природы, следующий или не следующий некоторой идеальной норме. Оно не есть даже средство для выражения настроений, чувств и реакций художника. Искусство есть создание *новой идентичности*, подобно тому как это имеет место в случае *эроса*. По выражению Поля Валери, относящемуся к музыке, искусство есть «начало мира»<sup>231</sup>, новое творение, хотя и не *ex nihilo*, со всеми вытекающими отсюда трагическими последствиями<sup>232</sup>. Евхаристический этос ведет к искусству как подлинно *творческому* проявлению личности, как возникновению

<sup>230</sup> Хорошо известно, например, что в византийской иконографии в образе стоящей у креста Марии или при изображении страданий распятого Христа отсутствует какая-либо сентиментальность. Подобным образом и византийская гимнография Великой Пятницы решительно ограничивает страдание и скорбь постоянным упоминанием о Воскресении. Черные облачения для духовенства на службах в Великую Пятницу вошли в употребление позднее и под западным влиянием. Первоначально в византийском богослужении Распятый представлялся как «Господь славы» (ср. 1 Кор 2:8), а Крест почитался (как и до сих пор почитается в православном богослужении) всегда в связи с Воскресением: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и Воскресение Твое славим».

<sup>231</sup> Paul Valéry, *Oeuvres I*, 1957, p. 1327.

<sup>232</sup> Ср. ниже, глава 6.



инаковости в онтологическом и личностном смысле. Поэтому созданной таким этосом культуре чуждо технологическое господство Самости над материей и не свойственно стремление к удовлетворению психологических запросов индивида. Такая культура представляет собой не продукт Самости, созданный ею для собственного удовольствия или доставления удовольствия многим «самостям», но порождение новой идентичности, вовлекающей безличную природу в личностные отношения с творцом в попытке освободить природу от присущей ей смертности.

(viii) Наконец, евхаристический этос рождает *веру*. Начало *когнитивному* подходу к вере в Бога было, видимо, положено классической греческой мыслью<sup>233</sup>, однако предметом *рационального убеждения* вера стала главным образом благодаря схоластике и картезианской философии<sup>234</sup>. На такой подход к вере, очевидно, опирался и современный атеизм, по крайней мере в эпоху Просвещения. Протестантизм, устранив всякую онтологическую связь между Богом и миром, ознаменовал отход от интеллектуального пути к вере и замещение последнего психологическим или «экзистенциалистским» подходом: веру следует понимать не как рациональное убеждение, а как *доверие*<sup>235</sup>, или же как отклик на Слово Бога и повиновение ему<sup>236</sup>. Ни в одном из этих случаев евхаристический этос, очевидно, не играет решающей роли в качестве пути к вере.

В евхаристическом этосе вера тесно связана с понятием *личностной причинности*. Всё, что существует, дано нам *личностью*. «Всякий дом устроится кем-либо (= личностью); а устроивший

<sup>233</sup> Платон не мог понять, как, глядя на движение звезд и упорядоченное поведение космоса, можно быть атеистом (*Законы* X, 903). Аналогично, на основе рассуждения о физическом движении и причинности, приходил к Перводвигателю и Аристотель.

<sup>234</sup> «Онтологическое доказательство» существования Бога, *analogia entis* и пр. – всё это основывается на применении познавательной способности человека. Декартово доказательство существования Бога исходя из идеи бесконечности также сводит веру к логическому убеждению.

<sup>235</sup> Так в классической формулировке Лютера в его *Большом катехизисе*. «только доверие и вера сердца воздвигают как Бога, так и идола».

<sup>236</sup> Так у Карла Барта, например *Church Dogmatics*, 1.1, 1975, p. 200 f.; 1.2, p. 270 f. и пр.

всё [есть] Бог» (Евр 3:4). Вера проистекает не из рационального убеждения или психологического переживания, но из этоса, приписывающего всё личностной причине. Всё, что мы есть или имеем, приписывается не Самости или природе, а *Иному*. А поскольку всё, в том числе наше бытие, есть *дар*, мы не можем не предположить за всем дарителя. Таков евхаристический путь к вере. При таком образе мышления атеизм предстает как форма неблагодарности, отсутствие евхаристического этоса.

В евхаристическом этосе подразумевается, что Иной предшествует Самости и всему, что существует или происходит. Это делает нас благодарными существами на основе этоса или отношения. Вера, таким образом, есть отношение благодарности к каждому Иному и отношение славословия к Иному *par excellence*, создателю всякой инаковости. Такого рода вера не дает гарантий, свойственных рациональному убеждению. Единственная уверенность, которую она несет с собой, заключается в *любви* Иного. Единственное доказательство существования Бога – это Его любовь, подтверждаемая самим нашим бытием, в инаковости и общении. Мы любимы, следовательно Он существует.

# Что значит быть личностью:

## К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ ЛИЧНОСТНОСТИ

**О**нтология – слово, которое употребляется в разных значениях, в то время как для некоторых людей оно вообще практически ничего не означает. В этой главе мы будем пользоваться им в значении «раздел философии (и богословия), в котором вопрос *бытия* трактуется в основном в том же смысле, в каком он был поставлен впервые древнегреческой философией»<sup>1</sup>, и будем рассматривать его здесь в связи с определенным вопросом – проблемой личностной идентичности. Что означает, что некто *есть* личность, а не *обладает* ею? Зачастую высказывается мнение, что человек «обладает» личностью, а не «есть» личность, и причина этого именно в том, что нам, в принципе, не свойственно мыслить онтологически. Личность в этом случае становится качеством, которое, если так можно сказать, добавляется к бытию: сначала вы (в логическом

---

<sup>1</sup> Преимущественно в этом смысле термин «онтология» использовали впервые в XVII веке такие авторы, как Р. Гоклениус (*Lexicon Philosophicum*, 1613) и (шире) И. Глауберг (*Metaphysica de Ente*, 1656). Последний определяет онтологию как раздел философии, в котором рассматривается бытие как таковое. То же самое определение вновь появляется и без изменения используется в трудах Х. Вольфа (*Philosophia prima, sive ontologia*, 1729, особенно § 1 и 2), благодаря которому этот термин прочно утвердился в философии. Кант в своей «Критике чистого разума» (особенно в гл. III) попытался придать этому термину иное значение, которое, однако, не закрепилось. Хайдеггер и современные философы-экзистенциалисты также вкладывали в него другое значение, критически оценивая наследие классической философии. А такие современные авторы, как Э. Левинас, предпочитают не придавать этому термину традиционного метафизического значения.

отношении) *есть*, и лишь затем *действуете* или *поступаете* как личность. Это мнение исключает *априори* онтологию личности, и здесь оно не будет рассматриваться. Напротив, мы исходим из того представления, что утверждение личностной идентичности, сведение вопроса «кто есть я?» к простому утверждению «я есть тот, кто я есть», иными словами, постулирование абсолютной метафизической идентичности, независимой от качеств, заимствованных у других «существ», подразумевается в самом вопросе о личностной идентичности. Иначе говоря, личность включает в себя притязание на абсолютное бытие, то есть притязание метафизическое.

В нижеследующем мы прежде всего поставим вопрос, который можно в самом строгом смысле назвать «вопросом о личности», и попытаемся выявить его онтологические составляющие. Мы увидим, какими трудностями чревато построение подлинной онтологии личности без внесения определенных серьезных коррективов в сам ход философствования. Данные коррективы будут рассматриваться в качестве исходных посылок онтологии личности. С учетом всего этого будут далее высказаны некоторые соображения относительно разработки онтологии личности в связи с христианским учением о Боге.

## I. ВОПРОС О ЛИЧНОСТИ КАК ВОПРОС ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ

### 1.

Кто есть я? Кто есть ты? Кто есть он или она? Если этот вопрос разложить на его элементарные составляющие, то станет очевидно, что он содержит в себе следующие фундаментальные, более того, *конституирующие* компоненты.

а) Компонент *кто*. «Кто» выражает потребность в некоем *определении* или «описании». Это потребность *сознания* и потребность в *осознании*, стремление к *отчетливости*, к знанию в самом фундаментальном смысле слова. Желать знать, *кто*

мы, и вопрошать об этом свойственно человеку, и на первый взгляд кажется, что вопрос этот требует высокого уровня развития сознания, способности к рефлексии. И тем не менее это изначальный зов, причина которого в том, что человек сталкивается с миром, уже *данным*, и потому вынужден утверждать себя всегда через соотнесение с другими существами, уже существующими.

б) Компонент «есть» или «быть». Это зов, выражающий нужду в обретении безопасности, твердой почвы под ногами, устойчивости. Он звучит перед лицом двух основных фактов: факта, что мы были не всегда, и факта, что вещи исчезают, что они не вечны. Утверждать «бытие» означает утверждать, что вы преодолеваете небытие. Этот зов является триумфалистским, или, если угодно, доксологическо-евхаристическим, в том глубочайшем смысле, что бытие утверждается как своего рода победа над небытием. В то же самое время этот зов порожден скрытым страхом перед лицом небытия или угрозой смерти. Утверждение бытия является признанием ограничений или пределов бытия. Это *катафасис*, заключающий в себе *апофасис*, возможность, или скорее действительность *лежащего вне, трансцендирования*. Приводит ли это «вне» к другим формам бытия или к чистому и безусловному небытию – это вопрос выбора, с одной стороны, между различными формами идеализма и, с другой, крайними формами экзистенциализма. И в том и в другом случае выражение «я *есть*» не может быть понято в отрыве от некоей трансценденции, от того, что можно было бы назвать «метафизикой».

в) Компонент «я», или «ты», или «он/она». Это зов, выражающий собой потребность в *своеобразии, инаковости*. Другие существа помимо того, о ком идет речь в вопросе «Кто есть я?», тоже *есть*. Поэтому наш второй компонент (утверждение бытия) может быть отнесен ко *многим* существам, так же как и первый (компонент «кто»), поскольку он подразумевает качества, заимствованные у других существ. Третий же компонент подразумевает некую *уникальность*, притязание на самобытность и неповторимость. «Есть» много вещей, но ни одна из них не есть я (или ты и т. д.). Это утверждение является безусловным, и не только потому, что ничто иное не есть «я», но и потому, что ничто иное *никогда* не

может быть мною<sup>2</sup>. Метафизика в этом случае относится ко «мне» в той же мере, в какой она относится к «есть». За этим сокрыто звание о бессмертии, желание не просто εἶναι, но ἀεὶ εἶναι, быть всегда. Мысль о том, что бытие продолжается после того, как «я» исчезает или впадает в небытие, не может служить здесь утешением. Если мы отвечаем на вопрос «Кто есть я?», просто говоря: «Я – смертный», мы тем самым лишаем компонент «я» безусловности и сводим его к чему-то такому, что может быть заменено. Такое возможно, но тогда сразу же возникает проблема личностной онтологии.

## 2.

Личностная онтология – это утверждение метафизики своеобразия. Это попытка возвести особенное в статус первой и последней инстанции, преодолевающей границы изменчивого мира приходящих и уходящих частных сущих, попытка придать устойчивость «многим», как если бы они были «единственными», то есть абсолютными, уникальными и незаменимыми.

Онтология, понимаемая в метафизическом смысле как преодоление частных сущих бытием, то есть в смысле выхода за пределы преходящего к тому, что всегда и воистину *есть*, более всего занимала древнегреческую мысль. Поток, в котором существуют вещи, вызывал у древнегреческого мыслителя изумление и тревогу. Невозможно войти дважды в одну и ту же реку. Как же тогда можно говорить, что *эта конкретная река есть?* «Все течет», и все же вещи реальны, и о них можно сказать, что они *есть*. Если это не так, то мы непременно придем либо к софистике, либо к безумию. Своеобразие не уничтожает бытие.

<sup>2</sup> Это исключает любые онтологии, подразумевающие преобразования конкретных существ, приводящие к появлению *новых* конкретных существ, как, например, в платоновском *метемпсихозе*, или даже аристотелевском сохранении вида через возникновение конкретных существ. В обоих случаях своеобразие перестает быть абсолютным в метафизическом смысле, так как подразумевается, что конкретное существо может быть заменено другим конкретным существом. В противоположность этим представлениям о преобразованиях существ, личностное «я» (или «он/она») подразумевает, что никакое другое «я», отличное от этого конкретного «я», *никогда* не может как-либо заменить его.

Последнее продолжается вечно, тогда как конкретные существа исчезают. Поэтому подлинное бытие в абсолютном, метафизическом, смысле слова, не может связываться с особенным, конкретным, если только последнее не является частью *целого*. Все направления древнегреческой мысли (парменидовское, гераклитовское, платоновское и аристотелевское), несмотря на расхождения в трактовках других вопросов, были едины в одном: своеобразие не является онтологически абсолютным; множественность всегда является в онтологическом смысле следствием, а не причиной<sup>3</sup>.

Эта онтология представителей классической греческой мысли сделала невозможной личностную онтологию, поскольку третьим из вышеупомянутых компонентов нужно было так или иначе пожертвовать. Истинность всякой конкретной вещи была отсечена от ее своеобразия и перемещена на уровень универсальной формы, которой конкретная вещь причастна: сама вещь исчезает, но ее форма, *присущая более чем одной конкретной вещи*, сохраняется. Сохранение человека было также подчинено тому же принципу. По Платону, душа, отнюдь не являясь гарантией вечного сохранения конкретного человека, могла перевоплощаться в другие существа, даже в животных<sup>4</sup>. И несмотря на то что Аристотель проявлял интерес к единичному и частному, в его системе не нашлось места для вечного сохранения конкретного существа – разве что в форме вида: αὐτὸ исчезает; то, что остается, есть οἶον αὐτό<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Слова Платона из «Законов» (X, 903 c-d) многое проясняют: «Ты и не замечаешь, что все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него». Неоплатонизм, придавая онтологический статус первой и последней инстанции «единому» и считая «многое» неким повреждением или «падением» бытия, тяготением к «небытию», подтверждает тот факт, что классическая греческая мысль была принципиально и последовательно монистичной в своей онтологии, как это справедливо отмечает К. Й. де Фогель (*Philosophia 1, Studies in Greek Philosophy*, 1970, p. 397–416).

<sup>4</sup> См. Платон, «Тимей», 41d-42e, а также «Федон», 249B, «Государство», 618A, и т. д.

<sup>5</sup> См. «О душе» Аристотеля (2, 4.415A, 28–67). Ср. E. Rohde, «Psyche», 1925, p. 511 и H.A. Wolfson, «Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers» в работе K. Stendahl (ред.), *Immortality and Resurrection*, 1965, p. 54–96.

Таким образом, аристотелевская онтология оперировала первыми двумя из наших трех компонентов, но не третьим. Ответ на вопрос «кто?» давался с помощью категорий, выведенных из чего-либо общего, а не из конкретной вещи (Я) как таковой: οἶον αὐτό, а не собственно αὐτό – вот ответ на вопрос «кто?» Но οἶον αὐτό включает в себя качества, общие для других существ помимо αὐτό (Я), – следовательно, αὐτό не может быть онтологически последней инстанцией. Участие в бытии является условием бытия конкретного сущего – в этом были убеждены и Аристотель, и его учитель Платон. Ни одному древнегреческому мыслителю не удалось уйти от этого заключения. Последствия на экзистенциальном уровне были неизбежны. Классическая трагедия поработала своих героев – людей и богов – в неизбежности хода событий естественного или нравственного порядка и рациональности. Человек существует для мира, а не мир для человека.

Неспособность древнегреческой мысли создать личностную онтологию объясняется не слабостью или бессилием греческой философии как *философии*. Ни одному мыслителю за всю историю развития философии пока не удалось разработать стройную онтологию личности в смысле соединения третьего из наших компонентов с двумя другими. Причина этого имеет как логический, так и экзистенциальный характер. С точки зрения логики об особенном можно мыслить и высказываться только с помощью категорий, относимых к более чем одной вещи. Такой категорией является и сама οὐσία, которая отвечает одновременно за бытие единичного и бытие того, что превосходит его. Отсюда колебания Аристотеля между первой и второй сущностью, как это хорошо показывает Д. М. Маккиннон<sup>6</sup>. С экзистенциальной же точки зрения смерть обуславливает конкретное существо настолько радикально, что, лишь соединяя бытие со смертью в хайдеггеровском «панорамном» видении экзистенции<sup>7</sup>, мы можем присвоить тому, «как» вещи существуют, первостепенную

<sup>6</sup> D. M. Mackinnon, “Substance in Christology – a Crossbench View”, в работе S. W. Sykes and J. P. Clayton (ред.), *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*, 1972, p. 279–300.

<sup>7</sup> См. работу Э. Левинаса *Totalité et Infinie: Essai sur l'Exteriorité*, 1974<sup>4</sup>, p. 15, в которой он дает критическую оценку взглядам Хайдеггера.



онтологическую роль, закрепив таким образом за особенным место в онтологии. Но это панорамное видение бытия все же предполагает наличие *горизонта*, в пределах которого возникает всякое конкретное сущее, как это и утверждается в философии Хайдеггера, и этот горизонт является объединяющим принципом, который обуславливает «многих», а значит и предшествует им. Инаковость не может стать онтологически первичной до тех пор, пока мы принимаем за точку отсчета мир как он есть, что делали древние греки и что делает любая философия, если стремится быть чистой философией. Созерцание мира не может привести к онтологии личности, потому что личность как онтологическая категория не может быть экстраполирована из опыта<sup>8</sup>.

## II. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ ОНТОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ

### 1.

Для того чтобы единичное получило онтологический статус последней или первой инстанции, необходимо *предположить*, что бытие *причинно обусловлено* и не может быть положено как аксиоматический и саморазворачивающийся принцип. Эта причинная обусловленность должна быть в онтологии абсолютной и первичной, а не вторичной. Древнегреческая философия знала причинную обусловленность, но всегда полагала ее *в рамках* бытия. Все чем-либо причинно обусловлено, но мир в целом, *в своей основе*, то есть в абсолютном онтологическом смысле, не обусловлен ничем. Платоновский творец – художник и устроитель существовавшего ранее бытия, а *нус* Аристотеля – Перводвигатель, заставляющий мир всегда двигаться *изнутри* и на основе вечной  $\psi\lambda\eta$  (материи). Мир вечен; онтологически он не является причинно обусловленным. Поэтому особенное онтологически никогда не является первопричиной бытия. Это приводит к идее

<sup>8</sup> Более подробно об этом будет говориться в главе 6.

необходимости в онтологии<sup>9</sup>. Бытие не дар, а данность, с которой конкретным существам нужно считаться.

В библейской мысли раскрывается иное представление о бытии. Верно утверждение, что древнееврейская мысль не предлагает никакой онтологии. Согласно Библии, бытие изначально имеет причину, и этой причиной является *некто* – конкретное существо. Библия не пытается описать этого «некто» в категориях бытия, поскольку это связало бы его с миром и таким образом лишило бы его способности быть причиной в абсолютном смысле слова. В Библии есть тексты, где о нем сказано как о *ó űv*, чтобы показать апофатически, что его невозможно охарактеризовать онтологически. Однако, возвращаясь к нашему вопросу, поставленному в начале этой главы, можно сказать, что библейское «Я есмь тот, кто Я есмь» представляет собой пример утверждения, в котором особенное (третий компонент) полностью совпадает с двумя другими компонентами – «кто» и «есмь». Так мы делаем шаг в направлении онтологии личности.

Этот принцип личностной причинной обусловленности бытия означает, что в онтологии своеобразие следует понимать как причиняющий фактор, а не как что-то производное. Чтобы проиллюстрировать это, мы можем обратиться к святоотеческой мысли, которая попыталась применить этот взятый из Библии принцип к онтологии. В этой связи могут иметь значение два примера.

Во-первых, вопрос человека. Что является причиной *бытия* конкретного человека? Греческая философия во времена отцов предлагала выбор между платоновской «вышележащей сущностью» (*οὐσία ὑπερκεκμένη*) и аристотелевской «нижележащей сущностью» (*οὐσία ὑποκεκμένη*). Другими словами, конкретные люди *есть* постольку, поскольку они причастны либо идее «человека», либо «природе» человечества, виду. Причиной особенного является общее.

К этим двум возможностям святоотеческая мысль добавила третью, которую почерпнула из Библии. Причиной бытия

<sup>9</sup> То, как идея бытия связана с идеей необходимости, рассматривается в работе Э. Жильсона *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, р. 45–66.

конкретных человеческих существ является Адам<sup>10</sup>, то есть *конкретное существо*. Такой поворот мысли был бы крайне затруднителен для греческой философии – и, возможно, для философии в целом. И вот тут-то библейская мысль прибегает к парадоксу, совершенно незнакомому грекам и, собственно говоря, нам, с нашим западным образом мышления. Этот парадокс известен с того времени, как британский библеист Г. Уилер Робинсон создал выражение «совокупная личность»<sup>11</sup>. Согласно этому представлению, семитская мысль могла естественно переходить от «одного» к «многим» и *наоборот*, видя в конкретном существе единство многих и говоря о группе существ как об одном конкретном существе. Мы можем найти множество таких примеров в Ветхом Завете (а также в Новом). Примечательно, что все они касаются *людей*, а не вещей или животных. В этом смысле онтология оперирует представлением, согласно которому «неподвижная система координат», основание бытия, дающее безопасность и истину, есть конкретная личность, а не общая идея или природа.

Второй пример мы находим в святоотеческом учении о Боге. Здесь мы должны внести уточнение, отметив, что термин «святоотеческий» относится главным образом к каппадокийским отцам. Ибо до них вопрос о бытии Бога, то есть проблема божественной онтологии, не ставился *как самостоятельный вопрос* (а не в связи с бытием мира, как его рассматривал еще св. Афанасий), тогда как после них Августин пошел совершенно в ином направлении в онтологии. Что именно есть причина того, что Бог *есть*, и притом *есть конкретные Лица*? При ответе на этот вопрос тоже была использована применявшаяся к человеку аналогия Адама, а не οὐσία (ὕπερκεκμένῃ либо ὑποκεκμένῃ).

Обсуждение этого вопроса нашло весьма яркое отражение в переписке св. Василия с Аполлинарием<sup>12</sup>. Василий просит Апол-

<sup>10</sup> См. ниже, сн. 12.

<sup>11</sup> H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1936, p. 49 ff. Ср. A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942; J. de Fraine, *Adam et son lignage: Etudes sur la "personnalité corporative" dans la Bible*, 1959.

<sup>12</sup> См. Василий, *Послание* 361 и 362. Эти письма входят в корпус посланий Василия. То, что нет оснований сомневаться в подлинности этих писем,

линария объяснить ему, как, рассуждая о Боге и, в частности, об отношениях между Лицами Святой Троицы, можно было бы избежать допущения «вышележащей сущности» (οὐσία ὑπερκειμένη) – ссылка на платонизм – или «нижележащей сущности» (οὐσία ὑποκειμένη) – вероятно, намек на аристотелизм. Вопрос этот возник потому, что, как утверждает св. Василий, некоторые люди обвиняли принявших определение «омоусиос» в том, что те вводят «сущность» в качестве принципа божественного существования, либо как ὑπερκειμενον, либо как ὑποκειμενον. Это соответствовало бы тому, как понимали возникновение человеческих существ последователи Платона или последователи Аристотеля. Ответ Аполлинария, очевидно, полностью удовлетворивший Василия, состоит в следующем важном тезисе: нет никакой необходимости предполагать по отношению к конкретным человеческим существам «вышележащую сущность» или «нижележащую сущность», поскольку человеческие существа получают свое бытие *не от «общей сущности»* (κοινή ὕλη), но от *личности Адама*; он, а отнюдь не человеческая сущность, есть наша ἀρχή и ὑπόθεσις (иными словами, «причина»). Точно так же, утверждает Аполлинарий, когда мы рассуждаем о Боге, нет необходимости предполагать «вышележащую» или «нижележащую сущность», потому что *Бог Отец* (θεὸς ὁ πατήρ), а не божественная *усия*, есть ἀρχή и ὑπόθεσις божественного бытия.

Бытие Божье, Святая Троица, имеет причиной не божественную сущность, а *Отца*, то есть конкретное существо. Единый Бог – это Отец. Сущность есть нечто общее всем трем Лицам Троицы, но она не является онтологически первичной, пока таковой ее не делает Августин. Каппадокийцы разрабатывают онтологию Божества, пользуясь библейским, а не греческим пониманием бытия<sup>13</sup>.

---

доказал Дж. Л. Престидж в работе *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, 1956, и другие авторы (например, R. Weyenborg, "De authenticitate et sensu quarundam epistolorum S. Basilio...", *Antonianum* 33 [1958], p. 197–240, 371–414, и 34 [1959], p. 245–298). Как бы то ни было, идеи, нашедшие отражение в этих письмах, полностью согласуются с богословскими воззрениями св. Василия, которые мы находим в других его сочинениях.

<sup>13</sup> Те, кто не в состоянии оценить важность понятия «причины» (αἴτιον), введенной каппадокийскими отцами в тринитарное богословие, судя по всему,

## 2.

Изложенные выше соображения, однако, могут иметь смысл в онтологическом отношении только при соблюдении определенных условий. Если Адам как конкретное существо, а не как человеческая природа, является первопричиной человека, значит, он должен пребывать в *постоянных отношениях* со всеми остальными человеческими существами, причем не посредством человеческой природы – ибо тогда природа вновь получила бы полный приоритет, – но *непосредственно*, то есть как конкретное существо, несущее в себе всю *полноту* человеческой природы, а не часть ее<sup>14</sup>.

Отцы отмечали, что по причине тварности и смерти<sup>15</sup> подобное невозможно для Адама. Поэтому человечность, *сама по себе*, не может заявлять прав на то, чтобы быть основанием личностной онтологии. Но примечательно, каким образом эти права может заявлять божественная природа.

---

упускают эти важные следствия, вытекающие из рассмотрения данного вопроса. Если онтологическую *ἀρχή* в Боге ясно и недвусмысленно не закрепить в личности – а кто еще, кроме Отца, может быть таким Лицом в Троице? – то становится очевидно, что заявлять права на такую онтологическую *ἀρχή* станет сущность. Понятие «омоусиос» станет предметом обвинений, которые в свое время явились причиной вышеупомянутой переписки св. Василия; разработать онтологию личности будет затруднительно, а быть может, вообще невозможно.

<sup>14</sup> Ср. понятие «перихоресис», с помощью которого каппадокийцы (ср. Василий, *Посл.* 38.8; Григорий Наз., *Сл.* 31.14) попытались выразить единство Троицы: каждое Лицо несет в себе полноту, всю нераздельную природу и пребывает в остальных Лицах. Это показывает, что сущность принадлежит всем Лицам не в том смысле, что каждое из них обладает *частью* ее, а в том смысле, что каждое *полностью соответствует одной и той же природе*, которую несет в себе во всей полноте. Это вопрос *единства тождества* сущности (*ταυτότης φύσεως*; Дидим, *О Троице*, 1.16), а не причастности сущности, мыслимой как своего рода особое «вместилище» божественного бытия. То, что Василий порой говорит о *ὁμοία φύσις* – факт, давший повод причислять его к омиусианам, – необходимо рассматривать в свете его стремления не дать понятию «омоусион» восприниматься в смысле разделения божественной природы. Это явствует также из вышеупомянутого *Послания* 361.

<sup>15</sup> См. Григорий Нис., *К еллинам на основании общих понятий* (PG 45, 180). Ср. ниже Дополнение к главе 4. Ср. также Василий, *Посл.* 38.4 и Григорий Наз., *Слова о Богословии*. 3.5.

В Боге особенное может быть онтологически последней инстанцией, потому что *отношения являются постоянными и нерушимыми*. Поскольку Отец, Сын и Дух всегда пребывают вместе<sup>16</sup>, носителями всей полноты природы являются конкретные существа, и потому не может возникнуть никакого противоречия между «одним» и «многими». Что *должен* являть собой Адам, то *действительно* являет Собой Бог.

Это означает, что, если мы желаем встроить особенное в онтологию, мы должны ввести *отношения* в саму сущность, сделать бытие реляционным<sup>17</sup>. Пытаясь идентифицировать конкретную вещь, мы должны сделать ее частью отношений, а не изолировать ее как *нечто отдельное*, как τὸ ἐξ ἑ τοῦ Ἀριστοτέλη. Это условие построения онтологии личности. Результатом построения такой онтологии будет следующее.

Особенное возводится до уровня онтологически первичного; оно появляется как *само бытие*, не будучи зависимым в плане своей идентичности от качеств, заимствованных у природы и потому приложимых также к другим существам, но будучи зависимым исключительно от отношений, в которых оно является обязательным онтологическим компонентом, ибо немислимо, чтобы остальные существа *были* вне отношений с ним. Это порождает реальность общения, в котором каждое особенное утверждается иными как *уникальное* и незаменимое, причем уникальность эта *онтологическая*, поскольку рассматриваемое целокупное бытие зависит от нее, по причине нерушимого характера отношений. Если мы определяем *любовь* в онтологическом смысле (как отношения, создающие абсолютные и уникальные идентичности), то мы должны говорить здесь об онтологии любви, заменяющей онтологию οὐσία, то есть мы

<sup>16</sup> Где пребывает Одно Лицо Троицы, там пребывают и другие Два. Таково основополагающее святоотеческое учение, связанное также с идеей единства Божьих *opera ad extra* (См. Афанасий, *К Серапиону*. I. 20; Василий, *О Святом Духе* 19.49; Кирилл Александрийский, *Толкование на Евангелие Иоанна* 10).

<sup>17</sup> Вероятно, первым, кто разработал такую онтологию, был св. Афанасий. Она появилась в то время, когда он был занят разрешением проблем, связанных с арианством. Более подробно об этом можно узнать из моей работы *Being as Communion*, 1985, p. 84 f [Бытие как общение, с. 79 сл.].

должны отвести любви ту роль, которая в классической онтологии отводилась сущности.

Общий вывод, который можно сделать из вышесказанного, таков: пока онтология зависит исключительно или в конечном итоге от сущности или природы, в ней не может найтись места для особенного как последней или первой инстанции. Это не ведет ни к каким затруднениям при обсуждении вопроса о бытии Бога (не считая того, что, рассуждая о бытии Божьем, богословы приписывают ему первичность сущности, дабы облегчить понимание этого вопроса человеку, который, как творение, сталкивается с данностью бытия, то есть с первенством οὐσία или природы). Бог, будучи нетварным, не сталкивается с данностью бытия: как конкретное существо (Отец), Он является источником Своего бытия (Троицы)<sup>18</sup>. Таким образом, Он свободен в онтологическом смысле, и потому в этом случае особенное является в онтологии первичным. Но что можно сказать о человеке?

### 3.

Задавая вопрос «кто я?», человек надеется возвысить особенное до уровня онтологически первичного. Это, как мы уже видели, подразумевается в вопросе о его бытии. Таким образом человек

<sup>18</sup> Вопрос о том, устроено бытие Бога свободно или нет, был поставлен уже в IV веке. Различая волю и сущность и относя рождение Сына к сущности Бога, а не к Его воле, Афанасий навлек на себя обвинение со стороны ариан, которые утверждали, что, по его словам, рождение Сына было не свободным, а необходимым. Афанасий (ср. *Против ариан*, 3.66 и дал.) отвечал, решительно отрицая, что Отец родил Сына «без воли на то» (ἀθελήτως). Кирилл Александрийский предложил свое решение этого вопроса. Он подчеркивал, что в бытии Бога воля и сущность являются «сопутствующими» (σύνδρομος), но окончательно разрешить это затруднение удалось главным образом каппадокийцам, в частности Григорию Назианзину. В своих *Словах о Богословии* III.5–7 Григорий проводит различие между «волей» (θέλημα) и «волящим» (ὁ θέλων). Значение его вывода для целей нашего исследования раскрывается в двух плоскостях. С одной стороны, отсюда следует, что вопрос свободы – вопрос *личностности*: бытие Бога в конечном счете зависит от волящей *личности* – Отца; с другой стороны, это указывает на то, что даже само бытие Отца является следствием «волящего» – Самого Отца (о чем четко говорит Григорий). Таким образом, делая личность – Отца – онтологическим основанием, αἴτιον, каппадокийские отцы, быть может, впервые в истории философии, позволили ввести в понятие бытия свободу.

желает быть Богом, ибо изложенные нами условия для такой онтологии личности существуют только в Боге. Что это, *imago Dei* в человеке? Полагаю, что да. Но возможности осуществления этого стремления человека к личностной онтологии не может предоставить тварное бытие. Здесь *христология* открывается нам как единственный путь осуществления человеческого стремления к личности. И это возможно при соблюдении следующих условий.

а) Это должна быть христология *сверху*, а не снизу. Если под словом «сверху» подразумевается нетварное – Бог, важно придерживаться того взгляда, что человек обретает личностную идентичность и онтологическое своеобразие только в том случае, если его бытие основывается на отношениях Отца и Сына, в которых природа для конкретного существа не является первичной (благодаря тому, что бытие не является «данностью» – таков смысл «нетварного»). Поэтому Халкидонский собор, говоря об ипостаси Сына как единственной личностной идентичности Христа, сделал важное *онтологическое* заявление.

б) Если это положение о приоритете особенного в онтологии рассматривать как условие *sine qua non*, то оказывается, что в христологии решающее значение для нашего предмета имеет не *communicatio idiomatum*, а ипостасное единство. Обрести в онтологическом смысле личностную идентичность во Христе человеку позволяет то, что во Христе природы *есть* только потому, что они конкретизированы в одной Личности. Во Христе общее существует только в особенном и посредством особенного; особенное, таким образом, возводится до уровня онтологически первичного. Христово «кто» есть Сын. В нем две природы отдают свои качества идентичности, не делая идентичность зависимой от этих качеств в первичном онтологическом смысле, то есть в том смысле, в котором наши идентичности в конечном счете являются зависимыми – и потому неспособными сделать конкретное Я онтологически решающим. Природные качества не являются внешними по отношению к идентичности – вопрос «кто я?» не имеет своей целью исключить природные качества из идентичности Я, – но, будучи «воипостасны», эти качества, в своем существовании, становятся зависимыми от ипостаси;



ипостась же от них не зависит. Таким образом, причиной бытия является особенное, а не общее.

в) Для того чтобы человек обрел эту онтологию личности, необходимо занять *в отношении* собственной природы позицию свободы. Если биологическое рождение дает нам ипостась, онтологически зависимую от природы, это указывает, что для того, чтобы опытно познать онтологию личности, необходимо «новое рождение». Это «новое рождение», которое является сущностью крещения, есть не что иное, как обретение идентичности, не зависящей от качеств природы, но свободно возводящей природу к ипостасному существованию, идентичному тому, которое возникает во взаимоотношениях Отца и Сына. Если крещение дарует «сыновство», онтологическое значение этого состоит в том, что идентичность человека теперь укоренена не в отношениях, порождаемых природой, но в нетварных взаимоотношениях Отца и Сына.

г) Наконец, эта идентичность никогда не может в полной мере осуществиться в истории, пока природа продолжает диктовать человеку свои законы, особенно в форме смерти. Человечество опытно познает истинную онтологию личности, когда смерть перестанет быть чем-то «естественным». Пока же человек призван насколько возможно реализовывать в себе образ Божий, стремясь к освобождению от природной необходимости, «тайнодейственно» познавая на опыте «новое бытие» в качестве члена сообщества «рожденных заново» (в вышеупомянутом смысле) и сохраняя эсхатологическое видение и ожидание преобразования мира. Онтология личности, со всеми очерченными нами сейчас условиями, не может быть экстраполирована из истории или природы. Если она существует и не является нашей беспочвенной мечтой, значит она есть единственная имеющаяся у нас «аналогия» или доказательство того, что Бог существует. Если она не существует, значит наша вера в Бога не истинна; онтология в таком случае неприложима к личности; мы остаемся со стремлением к личностной идентичности, которое никогда не достигнет цели. Но даже в этом случае его стоит поддерживать любой ценой. Ибо без него человек перестает быть человеком.

### III. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ ПО ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ ЛИЧНОСТНОСТИ

Кто есть я? Этот человеческий, в самой сути своей, вопрос, не может задать ни одно животное. Таким образом, это тот фундаментальный вопрос, который делает нас людьми и свидетельствует о том, что личность является исключительным качеством человека среди других живых существ. Даже если его не задают осознанно (как задают его в нашем западном мире), он обуславливает и окрашивает все наши чувства и действия, когда мы, в отличие от животных, не удовлетворяемся нашим бытием как данностью и желаем свободно утвердить свою собственную идентичность, создавая таким образом свой собственный мир (например, в искусстве, в безусловной любви, в прощении и т. д.).

Задавая этот вопрос, однако, человек обычно получает ответ, указывающий не на то, *кто* он есть, а на то, *что* он есть. Это «что» может принимать форму субстанциалистской или идеалистической философии, в которой личностное своеобразие утрачивается, потому что «идентифицируется», отождествляется с идеями или идеалами, в конечном счете определяющими человека. Оно также может выражаться в категориях натуралистического или биологического подхода, в котором воспроизведение человеческого вида считается в той или иной мере тождественным появлению личностей. С этим связана проблема пола, выдвигаемая сегодня на передний план феминистским движением. Все чаще и чаще звучит мысль о том, что женщины в нашем мире ощущают своего рода утрату идентичности. Неявный ответ на вопрос «кто я?», задаваемый женщиной, по сути, обусловлен в нашей культуре половой принадлежностью: ты – женщина. Но это – «что», а не «кто»<sup>19</sup>. Как же нам прийти к безоговорочному «кто» в ответе на этот вопрос?

<sup>19</sup> См. выше, глава I. Подобные замечания относятся и к отождествлению человеческого «кто», например, с «представителем рабочего класса», «бизнесменом» или любой профессией и социальным положением. Даже отождествление с «эго», «самостью» или «мыслящим субъектом» – категориями, широко применяемыми в современной глубинной психологии, – может быть сведено к вопросу «что?», а не «кто?», как мы это описали здесь.

В свете сказанного выше можно сделать следующие выводы.

а) В нашем тварном бытии вопрос «кто?» никогда не может быть полностью отделен от вопроса «что?» Вот почему любые попытки создать подлинную онтологию личности чреваты затруднениями. Тем не менее, чтобы человек оставался человеком в истинном смысле слова, вопросы «кто?» и «что?» всегда должны быть *четко разграничены*. Личность не состоит в тех или иных качествах либо способностях – биологических, социальных или нравственных. Личность заключается в ипостасности, то есть притязании на *уникальность* в абсолютном смысле слова, и это невозможно обеспечить путем обращения к полу, или функции, или роли, или даже культивированному сознанию «самости» и ее психологическим переживаниям, поскольку все это может быть *классифицировано* и потому представляет качества, общие для целого ряда существ и не указывающие на абсолютную уникальность. Такие качества, как бы важны они ни были для личностной идентичности, становятся онтологически личностными только посредством ипостаси, которой они принадлежат: только будучи *моими* качествами, они являются личностными, однако компонент «Я» является притязанием на абсолютную уникальность, которая дается не этими поддающимися классификации качествами, составляющими мое «что», а чем-то еще.

б) Абсолютная уникальность проявляется только через утверждение, свободно возникающее из отношений, которые составляют, в силу своей нерушимости, онтологическое основание бытия каждого человека. В такой ситуации онтологически важным является не то, «чем» является человек, но самый факт, что он или она *есть*, и есть *не кто-то еще*. Греческие отцы отказывались давать какое бы то ни было положительное содержание *ипостасям* Троицы, настаивая на том, что Отец – просто не Сын и не Дух, Сын – просто не Отец и т. д. И эта тенденция в их богословствовании указывает на истинную онтологию *ипостаси*: что некто просто *есть*, и *есть он сам* или *она сама*, а не кто-то еще – этого достаточно для того, чтобы идентифицировать его или ее как существо в истинном смысле слова. Эта мысль приобретает огромное экзистенциальное значение, когда ее поме-

щают в контекст обычной человеческой жизни. В отношении подлинной любви, которые являются надлежащим контекстом для «опытного познания» онтологии личности, человек не идентифицирует и не должен идентифицировать иного с помощью присущих тому качеств (физических, социальных, нравственных и т. д.), таким образом отвергая или принимая иного на этом основании как уникального и незаменимого партнера в онтологически значимых отношениях (от которых зависит личностная идентичность самого человека). Чем больше человек любит онтологически и действительно лично, тем меньше он идентифицирует кого-либо как уникального и незаменимого для своего существования на основании таких поддающихся классификации качеств (в этом случае человек любит скорее *вопреки* наличию или отсутствию таких качеств, точно так же как Бог любит грешника и признает его как уникальную личность). Здесь, возможно, уместно ввести в нашу терминологию категорию *этического апофатизма*, в котором очень остро нуждается наша культура. С помощью этой категории мы сможем указать, что, подобно тому как греческие отцы говорили о божественных Лицах, 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. Как Отец, Сын и Дух могут быть идентифицируемы исключительно посредством указания, что Они просто суть Те, Кто они есть, так и истинная онтология личности требует, чтобы уникальность личности не поддавалась никакому качественному *катафасису* и превосходила его. Это не переносит личность в область «окутанной туманом» тайны, как не делает личность туманной отсутствие положительного содержания в наших указаниях на Лица Троицы. И в случае Бога, и в случае человека идентичность личности признается и утверждается ясно и недвусмысленно, но это становится возможным только в *отношениях* и через *отношения*, а не посредством объективной онтологии, в которой эта идентичность была бы *изолирована*, обозначена и описана сама по себе. Личностная идентичность будет полностью утрачена, если ее изолировать, поскольку ее онтологическое условие – отношения.

Эта ипостасная полнота как инаковость может возникнуть только через отношения, онтологически столь конститутивные, что реляционность не следует из бытия, но есть само бытие. *Ипостасное (hypo-static)* и *экстатическое (ek-static)* должны совпадать.

# Отец как причина: ЛИЧНОСТНОСТЬ, ПОРОЖДАЮЩАЯ ИНАКОВОСТЬ

## I. ИСТОРИЯ ВОПРОСА. СВЯТООТЕЧЕСКИЙ ПЕРИОД

### 1. Ранние символы веры

**Е**сли мы примем в качестве отправной точки изучение древних символов веры, то должны будем отметить, что все символы начинаются с утверждения, в котором содержится указание на Отцовство Бога. Истоки этого утверждения, вне всякого сомнения, – в крещении, о котором говорится в Мф 28:19. И это значимо само по себе: идея Бога как Отца возникла не вследствие умозрительных рассуждений о Боге, но родилась от церковного опыта. Только в приобщении к церковному сообществу и посредством его может осуществляться исповедание Бога как Отца. Вот что означают слова о том, что идея божественного Отцовства имеет крестильное происхождение.

Идея Бога как Отца, судя по всему, связана в ранних символах веры с *космологией*: «Верую в Бога Отца всемогущего», – гласит древний римский символ веры второго столетия. Но здесь возникает весьма любопытная экзегетическая проблема: слово «Отец» относится ко «всемогущему» или «Богу»? Иными словами, следует ли читать данное утверждение так: «Верую в Бога, который есть Отец всемогущий», или так: «Верую в Бога Отца, который есть всемогущий»? Этот вопрос имеет большое богословское значение.

Большинство толкователей прошлого (например, Каттенбуш)<sup>1</sup> пришли к заключению, что слово «Отец» синтаксически связано со словом «всемогущий». Но, как справедливо доказывает Дж. Н. Д. Келли<sup>2</sup>, мы не найдем такого почетного перифрастического именованя Бога ни в Ветхом Завете (Септуагинта), ни в Новом. В Ветхом Завете чаще всего употребляется словосочетание «Господь всемогущий» (Κύριος παντοκράτωρ) или «Бог всемогущий» (ὁ Θεός παντοκράτωρ). В Новом Завете слово «всемогущий» встречается очень редко, и там, где оно употребляется, как, например во 2 Кор 6:18 и Откр 1:8 и т. д., текст всегда отражает традицию Септуагинты, то есть слово входит в словосочетание «Господь всемогущий». То же относится и к отцам II столетия, таким как Иустин, автор «Мученичества Поликарпа», и Ириней: термин «всемогущий» (παντοκράτωρ) используется либо сам по себе, либо в сочетании со словом «Бог» (ὁ παντοκράτωρ Θεός), и никогда – в связи со словом «Отец»<sup>3</sup>. С другой стороны, выражение «Бог Отец» очень часто используется в Новом Завете. Павел неоднократно употребляет такие фразы, как «благодать вам и мир от Бога Отца» (Гал 1:3), «к славе Бога Отца» (Флп 2:11) и «в Боге Отце» (1 Фес 1:1). Писания других авторов Нового Завета, такие как Иак 1:27; 1 Пет 1:2; 2 Ин 3 и Иуд 1, отражают то же словоупотребление<sup>4</sup>. Каково же богословское значение этого факта?

Будучи прежде всего историком, Келли усматривает в этом словоупотреблении отражение крестильной формулы: поскольку в Мф 28 говорится о крещении во имя Отца, именование «всемогущий», должно быть, является более поздней вставкой, которая появилась в тексте вследствие влияния языка Септуагинты на христианское богословие и – добавил бы я – как реакция на гностицизм, который отрицал прямое участие Отца в миротворении. Для богослова-систематика, однако, эти экзегетические детали обладают намного более глубоким значением. Они указывают на четкое различие между Богом Домостроительства (Создатель)

<sup>1</sup> F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1894, II, p. 517 f.

<sup>2</sup> J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, p. 132 f.

<sup>3</sup> J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 133.

<sup>4</sup> Ср. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 133.

и Богом в его самобытии. И это отмечали уже древние авторы, такие как Кирилл Иерусалимский<sup>5</sup> и Руфин<sup>6</sup>; только вследствие неверного употребления (*καταχρηστικῶς*), – говорит Кирилл, – слово «Отец» может быть истолковано как определение, отражающее отношение Бога к человечеству; в действительности оно принадлежит Богу в силу Его отношения к Сыну. Это также явствует из слов второго члена символа веры. Отцы четвертого столетия, особенно св. Афанасий, ясно понимают это различие, что находит отражение в их богословии<sup>7</sup>.

Если мы постараемся понять, какие следствия имеет эта идея в философском отношении, то должны будем отметить четкое разграничение между *онтологическим* и *нравственным* содержанием идеи божественного Отцовства. Интересно, что главным образом западные авторы, такие как Тертуллиан, Киприан и прежде всего Августин, делали упор на нравственное содержание идеи Отцовства Бога. Так, Августин комментирует символ веры: «Заметьте, как скоро произносятся эти слова и сколь многозначительны они. Он Бог, и Он Отец: Бог в силе, *Отец во благодати*. Сколь блаженны мы – те, кто находит, что наш Господь Бог есть наш Отец!»<sup>8</sup> У восточных отцов преобладающими были онтологические аспекты Отцовства. Мало того, бытовало мнение, что подчеркивание нравственных качеств божественного Отцовства всегда скрывает в себе савеллианство. Божественное Отцовство нельзя смешивать с некоей божественной энергией. Греческие отцы всегда понимали нравственные качества в Боге как свойства, присущие всем трем Лицам<sup>9</sup>; ни при каких обстоятельствах они не могут указывать только на одно из Лиц, например на Отца. Эта идея может иметь далеко идущие последствия, простирающиеся до глубоких противоречий между, например, взглядами Августина и каппадокийцев: первый характеризовал Троицу в психологических терминах, последние настаивали на том, что

<sup>5</sup> Кирилл Иерусалимский, *Catech.* 7.4 f. (PG 33, 608 f.).

<sup>6</sup> Руфин, *Com. in Symb. ap.* 4 (PL 21, 341).

<sup>7</sup> Афанасий, *C. Ar.* 2.32; 24–26; 3.66 (PG 26, 213 f.; 196 f.; 461 f.) и т. д.

<sup>8</sup> Августин, *Serm.* 213 (PL 38, 1060).

<sup>9</sup> G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1959, p. 263 f.



к Лицам Троицы мы вправе прилагать только онтологические категории, но не нравственные.

Сказав это, мы не должны упускать из виду факт, что все древние символы веры связывают божественное Отцовство также с творческой силой. Бог именуется Отцом не потому, что Он Создатель; понятие Отцовства в символе веры, как было подчеркнуто выше, связано не со словом «всемогущий», но со словом «Бог». Это означает, что Отцовство Бога не возникает вместе с его творческой деятельностью<sup>10</sup>. Тем не менее нельзя говорить, будто одно не связано с другим. Что же означает слово «всемогущий», исключая, конечно, всякую зависимость онтологического определения Бога от его творческих деяний?

Здесь мы, судя по всему, вновь сталкиваемся с тонким различием в словоупотреблении латинских и греческих отцов. Латинский эквивалент английского слова “almighty” («всемогущий») – слово *omnipotens*. Оно, как и соответствующая английская терминология, указывает на то, что Бог Отец понимается в терминах *силы*. Для западного богословия на протяжении всего Средневековья и даже дольше слово *potestas* остается ключевым в дискуссиях о Боге Отце. С его помощью богословы стремились подчеркнуть *свободу* Бога, которая мыслилась типично западным способом – как сила *действовать* (в западной мысли *действие*, если и не отождествлялось с *бытием*, всегда приравнивалось к нему, причем до такой степени, что о Боге в средневековом и более позднем богословии говорили как об *actus purus*)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Во втором столетии велась долгая дискуссия о том, полностью ли совпадают термины «Бог» и «Отец». Тертуллиан, например, придерживался того мнения, что Бог «не всегда был Отцом... Он стал Отцом через Сына» (*Adu Herm.* 3) и «было время, когда Сын не существовал вместе с Ним» (*Adu Herm.* 3). Новациан открыто опровергал это мнение и писал, что Сын, «который пребывал в Отце, произошел от Отца; а Тот, Кто пребывал в Отце, поскольку был от Отца, был впоследствии вместе с Отцом, потому что произошел от Отца» (*De Trin.* 31). Таким образом, согласно Новациану, поскольку категория времени не может быть отнесена к Богу, Бог всегда был Отцом (*De Trin.* 31). Споры и сомнения относительно этого вопроса во втором столетии прекратились тогда, когда св. Ириней ясно и определенно соединил Сына с Отцом как «всегда сосуществующего», *semper coexistens* (*Adu Haer.* II.30.9; II.25.3; IV.20.3; III. II.8).

<sup>11</sup> См. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, 1944, p. 89, 94: “être, c’est agir et agir, c’est l’être”. Приравнивание Божьего бытия к Божьей деятельности так

Напротив, греческий эквивалент слова «всемогущий», употребляющийся в ранних символах веры, – *παντοκράτωρ*; не *παντοδύνατος*, что являлось бы буквальным переводом *omnipotens* (или «всемогущий»). В определенном смысле, конечно, можно говорить о том, что *παντοκράτωρ* означает «всемогущий», но только с той оговоркой, что в данном случае внимание акцентируется не столько на силе действовать, сколько на способности *обнимать собою и содержать*, то есть *созидать отношения* общения и любви. Так, св. Иринея пишет: «Или должен быть один Бог, Который *содержит все и вся* и Который создал все сотворенное по воле Своей, или должно быть много неведомых создателей, или богов... а именование *παντοκράτωρ* [латинский перевод: *omnipotens!*] станет ничего не значащим»<sup>12</sup>. А Феофил Антиохийский переводит слово *παντοκράτωρ* буквально как «всеобъемлющий». Бог именуется всемогущим, «поскольку Он управляет всем и *объемлет* все». «Ибо высоты небесные, и глубины преисподние, и края земли – в руке Его»<sup>13</sup>. Здесь свобода Бога мыслится не столько в терминах *potestas* и *actus*, сколько в терминах *communio*. И здесь мы очень близко подходим к осознанию родственности идеи божественного Отцовства как онтологической категории, о которой я говорил выше (т. е. Бог именуется Отцом потому, что у Него есть Сын), понимание Бога как Отца в том смысле, что Он Творец и *παντοκράτωρ*. Действительно, имея такое объяснение слов «Всемогущего»\* и «Творца неба и земли, всего видимого и невидимого», несложно понять, почему творческие деяния Отца связаны с творческими деяниями Сына (Бог сотворил мир Словом и через Слово, а

---

же находит отражение в трактовке каппадокийцев, данной Р. У. Дженсоном (ср. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson [eds.], *Christian Dogmatics*, I, 1984, p. 139 f.). Однако тот факт, что каппадокийцы говорят о божественной *ousia* в терминах ее *energeia*, не означает, что они отождествляют *energeia* с *ousia* либо *hypostasis* в Боге. Напротив, они всячески подчеркивают, что это разные понятия.

<sup>12</sup> Иринея, *Adu. Haer.* 2.1.5 (PG 7, 712).

<sup>13</sup> Феофил, *Ad Antol.* 1.4 (PG 6, 1029).

\* Русский текст Никео-Константинопольского символа веры, отражающий православную традицию, гласит: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого». Слово «Всемогущий» здесь соответствует слову «Вседержитель». – *Прим. пер.*

также, согласно по крайней мере Иринею, – Духом и через Духа). Таким образом, миротворение становится прежде всего деянием не божественной силы (всемогущества), но божественного общения, то есть приобщения тварного бытия к отношениям Отца и Сына (и Духа). Синтаксическая проблема, о которой я упомянул выше, а именно: относится ли слово «Отец» в первом члене символа веры к слову «Бог» или к слову «всемогущий», теряет свою остроту, если под словом «всемогущий» мы подразумеваем *παντοκράτωρ* и вкладываем в него тот смысл, о котором я говорил выше. Бог – Отец прежде всего потому, что у Него есть Сын, но также потому, что Он – Создатель и *παντοκράτωρ*, ибо Он все содержит в Сыне Своем, объемля все теми же узами любви, которые соединяют Лица Троицы. Поэтому не удивительно, что византийские иконы Пантократора изображают не Отца, а Сына.

Далее, одно из весьма существенных различий между ранними западными и восточными символами веры заключается в том, что первые с поразительным постоянством ограничиваются выражением *credo in deum patrem omnipotentem*, тогда как последние, с подобным постоянством, добавляют слово «единого» перед словом «Бога»: *πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα*<sup>14</sup>. Объяснить с исторической точки зрения это различие нелегко. Некоторые ученые полагают, что восточные символы веры, как правило, отличаются большей богословской глубиной, чем западные. Но правильнее было бы сказать, что и тем и другим присуща богословская глубина, хотя различны богословские мотивы и интересы, породившие их, – создателей западных символов веры в большей мере интересуют деяния Бога, нежели Его бытие. Но даже такое сопоставление может привести нас к ошибочным заключениям.

Хотя сложно найти историческое объяснение этого различия, последствия его не могут остаться незамеченными. Присовокупляя слово «единого» к словосочетанию «Бога Отца», восточные символы веры высветили проблему божественного единства. Если Бог – Отец, как о том явственно свидетельствует

<sup>14</sup> См. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 181 ff.

уже римский символ веры<sup>15</sup>, и если, как утверждают восточные символы веры, Бог «единый», значит только Отец может по праву именоваться «Богом». Фраза «единого Бога Отца», похоже, связывает божественное единство с божественным Отцовством. Выходит, правы были ариане, не включавшие Сына и Духа в идею единого Бога?

Чтобы разрешить это затруднение, богословы могли выбрать только одно из двух. Можно было логически отделить слово «Бог» от слова «Отец» и отнести слово «единого» к Богу без логического связывания его со словом «Отец». Это было бы ответом на претензии ариан, но это можно было бы осуществить ценой отказа от библейского понятия о Боге как Отце, понятия, которое, как мы отметили, было без искажения отражено в ранних символах веры. Однако такой путь, судя по всему, избрали западные богословы, по крайней мере начиная с Августина. Оперировав понятием сущности, которое использовалось в Никее совсем с иной целью<sup>16</sup>, Августин провел различие между Богом и Отцом, превратив божественную сущность в понятие (*divinitas*), логически предшествующее понятию Отца, и приписав ему функцию выражения божественного единства. Так понятие «единый Бог» стало тождественным понятию «единая сущность», и затруднение, возникшее в связи с претензиями ариан, казалось, было разрешено. Отсутствие слова «единый» в сочетании с выражением «Бог Отец» в ранних западных символах веры, должно быть, способствовало такому развитию событий.

На Востоке же дело обстояло иначе. Верность библейской идее отождествления Бога с Отцом была на Востоке столь сильна, что даже такие влиятельные богословы, как Ориген, были склонны говорить о Логосе чуть ли не как о «втором Боге»<sup>17</sup>, в

<sup>15</sup> См. выше.

<sup>16</sup> Никейские богословы ввели понятие сущности прежде всего для того, чтобы провести различие между тварной и нетварной природами и чтобы связать Логос с последней. Это понятие стали позже относить к бытию Бога только в расширительном смысле и косвенно. Ср. ниже, глава 5.

<sup>17</sup> Ориген, *De Princ.* II. 1–2, 12–18: только Отец – *Ho theos*, Сын же – *theos* (слово употреблено в качестве прилагательного). Ср. H. Crouzel, *Origen* (Eng. trans. by A.S. Worrall), 1989, p. 181.

некотором смысле подчиненном Отцу, Который единый может по праву именоваться Богом. Поэтому арианство не могло не быть именно восточной ересью, чем-то, к чему почти естественно могла привести верность библейскому отождествлению Бога с Отцом на Востоке. Таким образом, Восток не искал легкого способа отделить «единого Бога» от «Бога Отца» и предпочел принять брошенный арианством вызов, сохраняя верность библейской идее отождествления Бога с Отцом. Заслуга в исполнении этого трудного дела принадлежит в основном каппадокийцам.

## 2. Каппадокийцы

Хотя каппадокийские отцы действительно говорят о единой сущности Бога в связи с Его единством, они никогда не делают того, что сделал Августин, а именно: вознес единую божественную сущность над Лицом Отца или поставил ее прежде Него. Сущность может указывать на божественное единство, но основанием единства остается Отец. Св. Григорий Назианзин ясно излагает суть вопроса: «Естество в Трех единое – Бог, Единение же – Отец, из Которого Другие, и к Которому Они возводятся»<sup>18</sup>. Поэтому Отец остается единым Богом Библии, будучи основанием единства Трех Лиц<sup>19</sup>.

О том, что отождествление Бога с Отцом, которое мы находим в Библии и в ранних символах веры, удерживают и каппадокийцы, свидетельствует их трактовка божественной *monarchia* как указания на единое *arche* в божественном бытии, не просто в смысле «власти» и «силы» (слово *monarchia* имело и такое значение)<sup>20</sup>, присущих всем Трем Лицам и потому относящихся к единой божественной сущности, но также, или даже прежде всего, в смысле *личностного онтологического происхождения*, каковое в данном случае отнесено к Отцу: единое онтологическое *arche* в Троице – Отец, Который в

<sup>18</sup> Григорий Наз., *Or.* 42.15. Цит. по: Григорий Богослов. Слова (Orationa). *Собрание творений*. Минск: Харвест, 2000. Т.1.

<sup>19</sup> Дальнейшую разработку этой идеи см. ниже, раздел II.

<sup>20</sup> Очевидно, таким было первоначальное значение слова: единовластие. См. Иустин, *Dial.* 1; Татиан, *Or. ad Grec.* 14; Феофил Антиохийский, *Ad. Antol.* 2.35; Афинагор, *Suppl.* 24 и т. д.

этом смысле есть Бог Единый<sup>21</sup>. Рассуждая таким образом, каппадокийцы стремились сохранить верность идее отождествления Бога с Отцом, отраженной в Библии и ранних символах веры.

Но если Отец – единое личностное *arche* в Боге, то Его отношение к двум другим Лицам не может не характеризоваться в терминах *причины и следствия*. Идея *arche* подразумевает движение, и, как выразил эту мысль Григорий Назианзин, Троица – это *движение* от одного к трем («Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности», – пишет он)<sup>22</sup>, что указывает на то, что Единый, то есть Отец, *явился причиной* бытия двух других Лиц как различных ипостасей. Эта причинность, – настаивают каппадокийцы, – совершается (а) до и вне времени<sup>23</sup>, поэтому здесь нет никакой подчиненности, подобной той, о которой говорили ариане; и (б) на ипостасном, или личностном уровне, а не на уровне *ousia*<sup>24</sup>, что предполагает *свободу и любовь*: в причинности такого рода нет никакого принуждения или необходимости, что имело бы место, если бы рождение Сына и исхождение Духа совершилось на уровне сущности. Как на то указывает один текст св. Григория Назианзина, каппадокийцы настаивали на том, что Отец, а не божественная *ousia*, есть *arche* личностного божественного бытия, как раз потому, что хотели уйти от идеи необходимости в онтологической причинности, необходимости, которую Григорий осознал и отверг в платоновском образе Бога как чаши, преисполненной любовью<sup>25</sup>. Соделав

<sup>21</sup> Григорий Назианзин употребляет слово *monarchia* и в том и в другом значении (единовластие, или то, что мы можем назвать «нравственным» значением, и единство личностного происхождения, что может быть охарактеризовано как онтологическое значение): в «нравственном» смысле *monarchia* в равной мере относится ко всем Трем Лицам, тогда как в онтологическом смысле личностного происхождения *monas* отождествляется с Отцом. См. его *Theol. Orat.* 3.2. Этот важный текст рассмотрен ниже, в разделе II.

<sup>22</sup> Григорий Наз., *Theol. Orat.* 3.2. (цит. по: Свт. Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, т. 3. М., 1889, с. 43, 44)

<sup>23</sup> Григорий Наз., *Or.* 42.15.

<sup>24</sup> Василий, *C. Eun.* 1.14–15; Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.15–16.

<sup>25</sup> Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.2 f.: «Поэтому Единица... это у нас – Отец... Ибо не дерзаем наименовать этого приизлиянием благодати, как осмелился на-

Отца источником Троицы, каппадокийцы ввели в онтологию свободу, поскольку Отец как Лицо, а не как сущность, может существовать только свободно и в отношении с другими Лицами.

Перенесение онтологического *arche* с уровня сущности на уровень личности удивительным образом отразилось в символе веры благодаря богословию каппадокийцев. В Никейском символе веры говорилось о рождении Сына «от сущности Отца». Эта формулировка была изменена Константинопольским собором (381 г. от Р.Х.), на котором был принят Никео-Константинопольский символ веры; слово «сущность» было изъято, и новая редакция гласила: Сын рожден «от Отца». Хорошо известно, что каппадокийское богословие оказало значительное влияние на этот собор (Григорий Назианзин некоторое время даже председательствовал на нем), и внесение такой поправки – смелый шаг, учитывая авторитетность Никейского собора, – может быть объяснено только той настойчивостью, с какой каппадокийцы отстаивали идею появления Троицы из личностного, а не сущностного (*ousianic*) источника. Этой смелой поправкой Константинопольский собор разъяснил, что термин *homoousios*, введенный Никейским собором, не должен затемнять первоначальную библейскую истину, выраженную словами древнейших восточных символов веры: «Верую во единого Бога Отца»<sup>26</sup>.

Это патроцентричное представление каппадокийцев о божественном единстве требует определенных разъяснений, они помогут нам избежать недоразумений и выявить экзистенциальные последствия этой идеи. Мы уже отметили, что Отцовство, будучи понятием личностным, подразумевает свободу. В *Схоллиях*, сочинении, приписываемом св. Максиму Исповеднику, эта мысль облечена в изящно выраженные слова о том, что Отец «вне време-

---

звать один из любомудрых эллинов(намеки на Платона, *Тим* 41D), который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: “как чаша льется через край”. Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести произвольного (*ἀκούσιον*) рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (цит. по: Свт. Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, т. 3. М., 1889, с. 43, 44).

<sup>26</sup> Подробнее это рассмотрено ниже, в разделе II.

ни и в любви» (ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς) подвинулся к порождению Сына и изведению Духа<sup>27</sup>. Обвинение, которое ариане предъявляли никейцам, – что, введя термин *homoousios* в символ веры, они сделали рождение Сына необходимым для Отца, – св. Афанасий просто отверг, не пытаясь даже показать, почему арианский довод логически ошибочен. Афанасий настаивал на том, что Отец родил Сына «по изволению» Своему и «свободно»<sup>28</sup>, но, проведя в своем богословии четкое различие между сотворением мира от воли Бога и рождением Сына не от воли Бога, но из сущности Бога, он должен был бы лучше разъяснить смысл своих слов о том, что Отец родил Сына «по изволению» Своему. Его слова о сущности, хотя и были полезными и даже необходимыми, поскольку они были призваны показать, что Сын не есть творение, вызвали логические затруднения. Было ясно, что только такие формулировки, которые отражают модус личности, могли послужить достойным ответом на арианский вызов, а именно их и выработали каппадокийцы.

Св. Григорий Назианзин предложил свое решение, проведя различие между «волей» (θέλημα) и «волящим» (ὁ θέλων)<sup>29</sup>: «воля» присуща всем Трем Лицам Троицы; Сын является причастником этой божественной воли, присущей всем Трем Лицам, которая, по словам св. Кирилла Александрийского, «согласна с божественной усией»<sup>30</sup>. И все же нет воли без волящего, как нет усии без ипостаси. «Волящий» – личность, и потому не кто иной, как Отец. Единая божественная воля, равно присущая всем Трем Лицам и стоящая за миротворением, в согласии с Афанасием и Никейским собором, не появляется автоматически и спонтанно, так сказать из себя самой, но берет начало от Лица, а именно Отца, «волящего». Каппадокийская аксиома, выраженная, в частности, св. Василием, состоит в том, что все в Боге начинается с «благоволения» (εὐδοκία) Отца<sup>31</sup>, и это не следует ограничивать сферой

<sup>27</sup> Максим Исп., *Schol.* 2.3 (PG 4, 22 IA).

<sup>28</sup> Афанасий, *C. Ar.* 3.66.

<sup>29</sup> Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.6–7.

<sup>30</sup> Кирилл Александрийский, *De Trin.*, Dial. II (PG 75, 780B).

<sup>31</sup> Василий, *De Sp.* 16.38.



домостроительства; это касается также способа имманентного бытия Троицы. Хотя Сын, как утверждал Афанасий, рожден не от воли Бога, в отличие от творения, Он все же рожден не против изволения Божьего, и это потому, что Он рожден «от Отца», Который как Лицо, а не как сущность, есть «волящий». Вот какое огромное значение имеет понятие личности для богословия Троицы.

Таким образом, если мы признаем единое онтологическое *arche* Троицы в Отце, мы будем вынуждены не просто сказать, что Отец является причиной того, что Сын и Дух существуют как конкретные существа и есть те, кто они есть, то есть уникальные идентичности, но что Он как «волящий» является зачинателем божественной свободы. Свобода в этом смысле онтологическая, а не нравственная категория, она возникает из самого способа самополагания ипостасей, в котором Лицо Отца является зачинателем и личностного бытия, и свободы, то есть онтологической инаковости в Троице, – если свобода понимается онтологически, как свобода быть самим собой, особенным и неповторимым, а не как свобода «выбора», каковое определение в любом случае не может быть отнесено к Троице.

В определенном смысле все это остается загадкой для нашей обычной логики, поскольку мы склонны связывать свободу с индивидуальностью: как одно лицо может свободно полагать себя, если какое-либо иное лицо, с *его* свободой, полагает его? Разве Отец, прежде чем привести в бытие Сына и Духа, «просил» их дать на то добровольное согласие? Такой вопрос предполагает существование индивидуальности, ибо как можно «просить» чьего-либо согласия на то, чтобы таковой был, если он еще не существует? Онтологический индивидуализм есть не что иное, как утверждение единичного индивида прежде отношений его с иным. Противоположность этому – утверждение единичного индивида посредством самих отношений, которые составляют его бытие. Именно это мы и имеем в виду, когда говорим о реляционном характере «божественной сущности»<sup>32</sup>, или об Отце, Сыне и Духе как Лицах, пребывающих в общении. Отец как Лицо,

<sup>32</sup> См. мою работу *Being as Communion*, 1985, p. 84 f [Бытие как общение, с. 79 сл.].

пребывающее в общении, не может мыслиться без Сына и Духа<sup>33</sup>. Его свобода, явленная в приведении к бытию, не навязывает себя Им, поскольку Они еще не пребывают, а Их свобода не требует того, чтобы Он просил Их дать согласие, так как Они не утверждены как Лица до возникновения их отношений с Отцом. В этом состоит отличие свободы нравственной от онтологической: одна имеет в качестве предварительного условия индивидуалитет, другая является причиной индивидуалитета, а точнее личности.

Поэтому Отцовство Бога не имеет ничего общего с человеческим отцовством; никакая аналогия между тем и другим невозможна. Человеческое отцовство предполагает разделение в человеческом естестве, то есть здесь индивидуальность предшествует взаимоотношениям, так как единичная индивидуальность земного отца утверждена прежде, чем утверждена единичная индивидуальность его сына. Поэтому представляется невозможным в таком контексте говорить об идее божественного Отцовства как о «репрессивной», или «патерналистской», или «женоненавистнической» и т. д.<sup>34</sup> Благодаря такой реляционной онтологии уходят все опасения, что, если вслед за Библией мы будем именовать Бога Отцом, то тем самым будем способствовать дискриминации людей по половому признаку в религиозной и общественной жизни. Идея Отцовства Бога несовместима с индивидуализмом, а потому – с притеснением и тому подобным. Если мы придерживаемся этой идеи и ссылаемся на нее в богословии, то делаем это, с одной стороны, потому, что именно так Бог именуется Себя

<sup>33</sup> Григорий Нисский, *C. Eun.* 4.8, ярко выражает эту мысль: «Что так сродно и друг с другом согласно сочетается и соглашается, как относительное к Отцу значение Сына? А доказательством сему то, что, хотя и не произнесены два сии имени, одним из них означает и умалчиваемое, так одно в другом заключается, одно с другим связуется, в одном усматриваются оба, и ни которое из них не может быть понимаемо само по себе без другого» (Святитель Григорий Нисский. Опровержение Евномия, ч. 1). Обратите внимание на то, что здесь одновременно говорится и о единстве, и о различии, или инаковости.

<sup>34</sup> В. Панненберг, *Systematic Theology*, I, 1988, p. 261, рассматривая вопрос под другим углом зрения, справедливо замечает, что там, где в Библии говорится о Боге как Отце, речь не может идти о половых различиях, ибо это понятие превосходит таковые. Ср. также его работу *The Apostles' Creed in the Light of Today's Questions*, 1972, p. 31.

и свидетельствует о Себе, открывая Себя нам; с другой же стороны, потому, что только так мы можем именовать, мало того, опытно познавать нашего Спасителя Иисуса Христа и нашего Освятителя Святого Духа как Бога. Необходимо подчеркнуть, что первый член символа веры, в котором говорится об Отцовстве Бога, не имеет смысла без второго члена, где говорится о Сыне, и третьего, в котором упоминается о Духе. Наш символ веры не дает нам основания разрабатывать метафизику отцовства, подобную той, что была предложена, к примеру, Левинасом<sup>35</sup>, и не позволяет антропоморфически проецировать сексуальные различия и индивидуализм на божество. Само построение символа веры указывает на то, что божественное Отцовство – понятие реляционное и оно никак не может мыслиться в терминах человеческого бытия, обусловленного индивидуализмом.

## II. В ЗАЩИТУ КАППАДОКИЙЦЕВ

Учение каппадокийских отцов о том, что Отец есть «причина» Сына и Духа в имманентной Троице, идея, которую я подчеркивал и обосновывал в предыдущих работах<sup>36</sup>, судя по всему, столкнулось с возражениями<sup>37</sup>, которые необходимо рассмотреть, ибо они вскрывают серьезные вопросы исторического и более широкого экзистенциального значения.

Почему некоторым богословам так трудно принять это каппадокийское учение? Какие затруднения возникают в связи с этим учением и как их можно решить?

<sup>35</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, 1971, ch. 6.

<sup>36</sup> См., например, мою работу *Being as Communion*, p. 17, 44 и др. [*Бытие как общение*, с. 11, 40 и др.]. Ср. главы 2, 4 и 5 этой книги.

<sup>37</sup> См. например, A. J. Torrance, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, 1996. Профессор Т. Ф. Торранс также резко выступает против этого учения каппадокийцев. См. его работу *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, 1996, и *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, 1988; также W. Pannenberg, *Systematic Theology*, I, p. 322 f. В то же время Е. П. Мейеринг дает самую положительную оценку каппадокийскому учению об Отце как причине в работе "The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus", *Netherlands Theologisch Tijdschrift* 27 (1973), p. 224–234.

Прежде чем я обращусь к этим вопросам, уместно было бы повторить мысль, которую я изложил в другом месте<sup>38</sup>: я убежден, что богословие каппадокийских отцов, представляющее собой срединный путь между учениями александрийской и антиохийской школ, не было в полной мере усвоено Западом по историческим причинам, о каковых мы не станем здесь рассуждать<sup>39</sup>. Этим может объясняться то, почему богословие на Западе, благодаря решающему влиянию св. Августина, разработало субстанциалистский, а не персоналистический подход к богословию Троицы, что повлекло за собой множество последствий; это всем известные разногласия, такие как проблема *Filioque*, предпочтение, отдаваемое богословию св. Афанасия из числа греческих отцов, и противопоставление его богословию каппадокийцев. Только в наши дни были предприняты<sup>40</sup> первые попытки оценить наследие каппадокийцев и ввести его в систематическое богословие, хотя на Западе историками и специалистами по святоотеческому наследию было проведено огромное число исследований, посвященных этим отцам. Это, возможно, в некоторой степени объясняется трудностью в принятии каппадокийского учения, о которой мы здесь говорим.

Я постараюсь рассмотреть основные вопросы, вытекающие из каппадокийского учения о том, что Отец – причина Троицы, под следующими рубриками:

Причинность и общение;

Причинность и высшая реальность в Боге;

Причинность и порядок;

Наконец, я попытаюсь сделать некоторые выводы относительно антропологического и более широкого экзистенциального значения данного учения каппадокийцев, а также роли

<sup>38</sup> См. ниже, глава 5.

<sup>39</sup> Таковые, возможно, связаны с тем обстоятельством, что Константинопольский собор, состоявшийся в 381 г., был исключительно восточным собором, на котором не присутствовали представители западной церкви, хотя позднее он получил официальный статус вселенского собора. Это также связано с тем фактом, что вскоре после каппадокийцев на Западе преобладающим влиянием стало пользоваться богословие Августина.

<sup>40</sup> Такая работа велась, в особенности, в Лондонском королевском колледже; ее вдохновлял и ею руководил покойный профессор Колин Гантон.

этого учения в межрелигиозном диалоге в связи с вопросом единобожия.

Однако прежде чем мы приступим к рассмотрению этих вопросов, я должен сказать несколько слов об употреблении слова *бытие* в приложении к Богу. Это представляется необходимым в свете определенных суждений, априорно высказываемых критиками каппадокийского богословия относительно нашего предмета обсуждения.

## 1. БЫТИЕ И ЛИЧНОСТНОСТЬ

Термин «бытие», как принято считать, указывает на *ousia*, или субстанцию, или сущность Бога, и «бытие» необходимо отличать от Лиц Святой Троицы<sup>41</sup>. Бытие и личностность соотносятся друг с другом как две параллельные или различные идеи, как если бы понятие личности не заключало в себе идеи бытия.

Такое словоупотребление решительно противоречит онтологии каппадокийских отцов и во многом объясняет то, почему так трудно понять и оценить их богословие Троицы, включая их идею причинности в Боге. Для каппадокийцев «бытие» является понятием, которое мы прилагаем к Богу одновременно в двух смыслах. Оно обозначает (а) *τί ἐστιν* (что он есть) Божьего бытия, и это каппадокийцы называют *ousia*, или сущностью, или природой Бога; и оно (б) указывает на *ὅπως ἐστιν* (как он есть), что они отождествляют с Его личностностью<sup>42</sup>. В обоих случаях употребляется глагол *быть* (*ἐστιν* или *εἶναι*), то есть речь идет о *бытии*. Учитывая тот факт, что, согласно этим отцам, нет *ousia* в чистом виде, без ипостаси, говорить о сущности Бога, не говоря в то же время о Его личностности, или ограничивать понятие

<sup>41</sup> А. Дж. Торранс в работе *Persons in Communion*, р. 289 и в других местах неоднократно указывает на то, что личностность есть нечто отличное от бытия. Подзаголовок одной из книг Т. Ф. Торранса гласит: «Одно Бытие, Три Лица» (см. выше, сн. 37). Равным образом в современных официальных переводах Никейского символа веры на английский язык слово «homoousios» передано не словом «единосущный», как прежде, но выражением «от единого (или того же) бытия с Отцом».

<sup>42</sup> Об этом пишут Василий (Василий, С. Еуп. I.14–15), Григорий Назианзин (Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.16) и др.

бытия только сущностью, означало бы отстаивать ложный в онтологическом отношении тезис. Таким образом, любое противопоставление «единого бытия» «Трем Лицам» не будет точным отражением онтологии каппадокийцев. Три Лица Троицы указывают на бытие Бога так же, как и термин «сущность». Говоря о божественных Лицах, мы говорим о самом бытии Бога.

Эта мысль имеет непосредственное отношение к критике идеи Отца как причины. Можно услышать мнение, что, отстаивая эту идею, мы якобы «не придаем должного онтологического значения единству, характеризующему общение в Божестве»<sup>43</sup>. Но почему же? Разве понятие Отца недостаточно онтологическое, чтобы указывать на божественное единство онтологически? Судя по всему, критики считают противопоставление бытия личности чем-то само собой разумеющимся, а потому полагают, что личность, в данном случае Отец, не может служить гарантией сохранения «онтологического значения единства, характеризующего общение в Божестве».

Нет сомнения в том, что трудность принятия Отца как высшей онтологической категории в Боге во многом объясняется отнесением категории бытия только к *ousia*. Поэтому высшую реальность в бытии Бога в конечном итоге ищут в *ousia*, понимают ли ее в статическом смысле как «сущность» или в динамическом смысле как общение, составляющее деятельность, а именно деятельность сущности, характеризующейся общением. И в том и в другом случае именно *ousia* является онтологическим *arche* в Боге<sup>44</sup>. Этот вопрос и трудности, с ним связанные, я буду рассматривать ниже. А пока давайте подчеркнем мысль о том, что личностность – самая что ни на есть окончательная и исконная в онтологическом смысле категория. В этом случае нет никакой причины, по которой мы должны были бы выходить за рамки категории личности, для того чтобы, говоря о единстве божественной сущности, оставаться на почве онтологии. Как раз наоборот: есть веские причины, по которым мы не должны этого делать, в чем мы в дальнейшем и убедимся.

<sup>43</sup> A. J. Torrance, *Persons in Communion*, p. 289.

<sup>44</sup> А. Дж. Торранс (р. 294) цитирует Т. Ф. Торранса, отождествляющего единую *ousia* с единым *arche* в Боге.

## 2. Причинность и общение

Действительно ли мы не противоречим себе, утверждая, что Троица происходит от Отца как причины (или Он явился ее причиной), и в то же самое время говоря о Троице (или общении) как об онтологически изначальном? Похоже, это одна из трудностей, связанных с идеей Отца как причины<sup>45</sup>.

В своих работах я подчеркиваю мысль о том, что лицо, или личность, – понятие, связанное с *взаимоотношениями*. Это означает, что, когда мы произносим слово «Отец», мы тут же указываем на некие отношения, то есть определенную идентичность, которая рождается в отношениях либо заключает в себе идею отношений (*schesis*)<sup>46</sup>. Поэтому невозможно говорить об Отце как об онтологически окончательной реальности, не утверждая при этом изначальности общения. Произнося слово «Отец», мы тем самым автоматически подразумеваем Его общение с двумя другими Лицами<sup>47</sup>. Нет никакого противоречия в том, что мы говорим об общении как о чем-то изначальном, при этом подчеркивая, что Отец онтологически является окончательной реальностью. Откуда же тогда возникла трудность?

Трудность возникает только тогда, когда, произнося слово «лицо», или «личность», либо говоря об этом как об онтологически изначальной категории, мы в глубине души все же ощущаем, что изрекли нечто такое, что не совместимо с общением, либо нечто такое, что с ним не связано. Таким образом, если конкретное лицо (в данном случае Отец) рассматривается как онтологически окончательная реальность, возникает чувство, что другие лица, пребывающие в общении, – или само общение, – не удержат онтологический статус. Я не могу не отнести это чувство на счет скрытого индивидуализма, недостаточного сопряжения общения с понятием лица.

<sup>45</sup> См. A. J. Torrance, *Persons in Communion*, p. 292.

<sup>46</sup> Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.16: «Отец не есть именование ни *ousia*, ни *energeia*, но именование *schesis* и того, как Отец сообщается (ἔχειν) с Сыном или Сын – с Отцом».

<sup>47</sup> См. цитату из соч. Григория Нисского выше, сн. 33.

Но на то, что только что было сказано, можно возразить двояко: (а) трудность возникает не тогда, когда мы говорим о Лице Отца безотносительно к чему-либо иному как об онтологически изначальном понятии; скорее она возникает тогда, когда мы говорим о Нем как о «причине». Иными словами, можно говорить об Отце как об онтологически изначальной реальности при условии, что то же должно быть сказано о Сыне и Духе, – так, очевидно, мы наиболее точно выразим реляционный характер, то есть онтологическую взаимозависимость Трех Лиц, на которую я только что указал. Почему нужно говорить именно о Лице Отца как о причине божественного бытия и почему же не сказать то же о Сыне и Духе? И (б) – обращаясь к концептуальным следствиям этих соображений – почему не говорить также и об общении, то есть *perichoresis*, и онтологической взаимозависимости Трех Лиц как об окончательной реальности в бытии Бога, а значит, как о «причине»?

Прежде чем отвечать на эти вопросы, рассмотрим понятие причины и то, как прилагали его к божественному бытию отца.

Идея причинности столь же стара, как и сама греческая философия, и она оказала глубочайшее влияние на наше мышление. В ее основе лежит революционное различие, проведенное древними греками уже во времена досократиков, между «бытием» и «становлением», – различие, которого не найти в древних мифологических религиях и культурах до и вне греческого мира, – и включающее прежде всего концепцию бытия как *φύσις* и отношение *φύσις* и *λόγος*. Это различие отражено только в греческом языке, который давал возможность разделять причину и следствие. С тех самых времен наше мышление обуславливается вопросом, как и почему нечто было вызвано, то есть приведено к бытию. Поэтому культурное освоение христианского Евангелия греческими отцами, очевидно, требовало использования идеи причинности (а ведь мы также продолжаем мыслить как причастники той же культуры, значит, и требование это относится и к нам); иначе говоря, мы должны задаться вопросом, как и почему существует некто или нечто, о ком или о чем мы высказываем онтологические суждения.

Но это различие между бытием и становлением и вытекающая из этого идея причинности с самого начала были связаны со



*временем.* Надо сказать, опять-таки, именно мышление древних греков вывело язык из мифического единства и побудило к поискам достаточного основания (αἴτιον или αἴτια) всего сущего. Известно, что Аристотель, пытаясь с помощью причинности объяснить, почему вещи таковы, каковы они есть, указывал на то, «как» они возникают. Однако рассуждения Аристотеля о причинности в учении о четырех причинах представляло трудности для святоотеческого богословия, и чрезвычайно важно отметить, как пользовались этим понятием в богословии каппадокийцы. Вот некоторые новшества, введенные каппадокийцами, в связи с использованием данного понятия.

(а) Каппадокийцы отделили понятие причины от времени, с которым оно было связано по необходимости. Нет никакой необходимости связывать причинность со временем<sup>48</sup>. Прилагая идею причинности к Троице, каппадокийцы освободили ее от времени и, таким образом, от космологических следствий. Мы не должны выводить из этой идеи космологические смыслы.

(б) Идею вневременной причинности можно также найти и вне святоотеческой философской традиции (например, в неоплатонизме), но каппадокийцы соединили свою идею вневременной причинности с отказом от субстанциалистской причинности. Это чрезвычайно важно, и это обстоятельство упускают из виду критики богословия каппадокийцев. Говорить о причинности, согласно каппадокийцам, допустимо *только на уровне личности, но не на уровне сущности*<sup>49</sup>; причинность относится к «как», а не «что» Бога. Эти отцы рассматривают причинность как строго персоналистическое понятие, предполагающее четкое различие

<sup>48</sup> Например, Григорий Наз., *Or.* 42.15: «Имя Безначальному Отец, Началу (*arche*) – Сын, Сущему вместе с Началом (*to meta tes arches*) – Дух Святой... Единение же (*henosis*) – Отец, из Которого Другие, и к Которому Они возводятся... не разделяемые между Собой ни временем, ни хотением, ни могуществом». (Святитель Григорий Богослов. Слово 42. Прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов. Григорий Богослов. Собрание творений, в 2 т. Т.1. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. с. 710–730.) Ср. *Or.* 31.10 и 5.14: «Сущих (*onta*) от первой Причины, и Сущих от Нее одновременно (*achronos*)» (Святитель Григорий Богослов. Слово 31. О богословии пятое, о Святом Духе.).

<sup>49</sup> Василий, *C. Eun.* 1.14–15; Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.2; 15.

между лицом и *ousia*. Таким образом, мы вынуждены оставить греческую идею причинности, которая с самого начала была связана с динамическим движением *ousia* как *physis*. Примечательно, что, хотя каппадокийцы пользовались термином *physis*, относя его к Богу, они отказались связывать с ним идею причинности; они говорили о причинности строго в отношении к людям, поскольку природная причинность приложима к бытию творения, но не к Божьему бытию.

Как следствие идея причинности в связи с Богом была освобождена не только от космологических коннотаций, которых опасались критики этой идеи<sup>50</sup>, но и от необходимости, которая превратила бы ее в разновидность платонического эманационизма.

Разъяснив смысл, который каппадокийцы вкладывали в идею причинности, мы можем теперь рассмотреть причины, побудившие их так трактовать ее. Помимо мотива культурного освоения, о котором я упоминал выше и который ни в коем случае нельзя считать малозначимым, так как учение о Троице должно было быть перенесено на почву той культуры, которая сформировалась под влиянием идеи причинности, были и другие причины, обусловившие то, как каппадокийцы пользовались этой идеей, а прежде всего побудившие их обратиться к ней как к таковой.

Во-первых, существовала важная историческая причина. Как явствует из рассуждений Григория Назианзина в его третьем *Слове о богословии*<sup>51</sup>, евномиане строили свои доводы на следующем силлогизме: Отец более, чем Сын (Ин 14:28), постольку, поскольку Сын обязан Своим существованием Ему. Но дарование существования Сыну принадлежит Отцу в силу природы (а в этом-то и заключается трудность); поэтому Отец более, чем Сын, по Своей природе.

Чтобы опровергнуть такой силлогизм, не исказив при этом библейского утверждения, и обосновать таким образом никейское *homoousios*, каппадокийцы изобретательно ввели следующие тонкие различия.

<sup>50</sup> Например, А. J. Torrance, *Persons in Communion*, p. 291

<sup>51</sup> *Op.* 29.15.

Мы должны проводить различие между уровнем природы, или *ousia*, и уровнем лица, или *ипостаси* в божественном бытии. И то и другое указывает на бытие, но первое относится к «что», а последнее – к «как» бытия. Дарование существования или бытия (εἶναι) Сыну Отцом является вопросом не природы, не того, что есть Бог, а того, как Бог есть<sup>52</sup>. Отсюда следует, что идея причинности используется для того, чтобы описать «как» божественного бытия и не дать основания полагать, будто появление Троицы – вопрос сообщения *ousia*<sup>53</sup>. Отец является «причиной» сообщения

<sup>52</sup> Вот почему важно подчеркнуть, что мы не вправе говорить, будто Сын произошел «от *ousia* Отца», как вначале выразила это Никея, когда истинному учению еще не был брошен евномианский вызов, – но нам нужно утверждать, что Он произошел «от Отца», что не даст возможности евномианам выдвигать свои доводы, как они это делали, отождествляя природу и Лицо в Отце. Таким образом, изменение, внесенное в символ веры Вторым Вселенским собором, имело колоссальное значение в то время, вот почему, вероятно, было сделано сознательно. В равной мере важно подчеркнуть, что мы не вправе говорить, будто Отец сообщает Свою *ousia* Сыну и Духу, как если бы Он один был ее первоначальным обладателем или как если бы *ousia* существовала прежде Лиц и была сообщена им Отцом, первоначальным обладателем. *Ousia* всегда обозначала нечто *присущее* всем Трем Лицам и она никогда не была не-ипостасной; ее испостаживание было и остается одновременным с разделением на Лица, т. е. происхождением Сына и Духа от Отца. Но мы выказываем непонимание этого положения, если вместе с Г. В. П. Макфарлэйном (*Christ and the Spirit*, 1996, p. 64) говорим: «... если вы разделяете мою позицию, вы отождествляете Отца с единством божественной сущности».

<sup>53</sup> В этом вопросе я не вполне согласен с выводами, сделанными из чтения Иоанна Дамаскина Вл. Лосским («*Mystical Theology*», 1957, p. 59 f.), который указывает на то, что божественная *ousia* прежде всего отождествляется с Отцом и сообщается Сыну: «Отец... изводит Сына и Святого Духа, сообщая Им Свою природу» (p. 60, курсив мой; цит. по: Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Москва, 1991. Центр «СЭИ». Приложение к журналу «Трибуна»). Св. Иоанн Дамаскин (*De fide orth.* 1.8) учит, что Сын происходит «от сущности» Отца, однако он нигде не соединяет это, как, судя по всему, делает Лосский, с мыслью о том, что Отец есть причина. Везде, где он упоминает о «причине», он именуется Отца ἀρχή и αἰτία того, как вещи есть (PG 94, 821D). Нигде Иоанн Дамаскин не говорит, как Лосский, что, будучи причиной, Отец «сообщает Свою *ousia*». Одно дело сказать, что Сын происходит от *ousia* Отца, и совсем другое – что, будучи причиной, Отец сообщает Свою *ousia*. Правильно было бы сказать, что, хотя Сын – *homoousios* с Отцом, поскольку Он происходит из той же *ousia*, присущей и Отцу, и Ему Самому, порождая Его, Отец *вызывает* не сообщение *ousia*, но появление Лица, именуемого Сыном. Это означает, что Отец является причиной не *одинаковости* (слово *ousia* указывает на нечто общее, то есть одинаковое в Троице), но *инаковости*, то есть личностности.

не *ousia*, а личностной инаковости (то есть «как» бытия). Причинность служит *обособлению* Лиц, она влечет за собой появление *инаковости* в божественном бытии. Отец как «причина» – Бог, или Бог в высшем смысле этого слова, но *не потому, что Он обладает божественной сущностью и сообщает ее*, – это действительно поставило бы под угрозу полноту божественной сущности других Лиц, а кроме того, превратило бы Его в Лицо, мыслимое прежде других Лиц, – *но потому, что Он – высший онтологический принцип божественной личности*. Если это правильно понимать, то опасение, что рассуждения каппадокийцев о причине ставят под угрозу полноту божества Сына и Духа, может рассеяться. Ибо на самом деле то, что Отец является причиной личности, не сводит на нет равенство Трех Лиц в терминах сущности; мало того, оно служит залогом этого равенства, поскольку Отец является причиной *только как Лицо и ради личности*, и потому мы не вправе приписывать категорию сущности в первую очередь Ему.

Но все это выходит за рамки исторического контекста, в котором возникло, и указывает на то, что причинность в Боге не разрушает онтологического равенства. Она производит инаковость «целых целого». Она вызывает инаковость в общении и общение в инаковости. Не будучи вопросом сообщения сущности, причинность включает в себя идею свободы в личностном бытии и делает Бога Троицу не необходимым, а свободным бытием, о чем и говорит Григорий Назианзин, поясняя, почему причинность – вопрос не природы, но личности: «чтоб не ввести произвольного\* (ἀκούσιον) рождения»<sup>54</sup>.

---

Именно это тонкое различие подразумевается в каппадокийском богословии причинности как относящееся не к уровню сущности, но к уровню личности. Заметьте, как старательно св. Василий в своем *Письме 38.4* избегает выражения «от *ousia* Отца», говоря о «причине»: «... бытие (*εἶναι*) же (Святой Дух) имеет зависимое от Отца как Причины, от Которого и исходит, то имеет следующий отличительный признак *ипостасного своеобразия*... В общей сущности есть несхожие (*asymbala*) и необщие замечаемые в Троице признаки, которыми выявляется своеобразии Лиц...» (цит. по: Свт. Василий Великий. *Творения*. Т. 3. Письма к разным лицам. Спб., 1911 (Письмо Григорию брату о различии сущности и ипостаси).

\* У автора: «несвободного» (unfree). – *Прим пер.*

<sup>54</sup> Григорий Назианзин, *Theol. Or.* 3.2. (Указ. соч. Слово 29. О богословии третье, о Боге Сыне первое).

Таким образом, идея причины была введена для того, чтобы указать, что в Боге есть не только сущность, реляционная и динамическая, но и инаковость, которой также свойственна динамика. Мало того, именно в этой инаковости и посредством ее, и никак иначе, сущность в Боге проявляет себя как динамическая и реляционная. Причинность как раз и является составляющей динамического бытия Бога; она включает себя движение, но не движение сущностной необходимости, а движение, без принуждения инициированное личностью. Григорий Назианзин описывает тайну Троицы именно как движение, инициированное личностью, Отцом: «Поэтому Единица (μονὰς), от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И это у нас – Отец, и Сын, и Святой Дух»<sup>55</sup>.

Это значит, движение божественного личностного бытия не является самопроизвольным движением Трех Лиц, динамизмом их *ousia* или их взаимообщения. Это явно движение по *личностной инициативе*. Мы не хотим сказать, будто Три подвинулись одновременно как «лица, пребывающие в общении»; «подвинулся» *единый*, Отец (μονὰς κινήθεῖσα) к троичности (ср. ниже). В Боге нет никакого движения, которое не было бы инициировано лицом. Вышеупомянутые слова Григория, по сути, – это слова о причинности: Троица есть «движение», инициированное лицом.

И здесь мы сталкиваемся с вопросом божественной *monarchia*. Какое значение в это слово вкладывали отцы и, в частности, каппадокийцы? Относили ли они его к Отцу или ко всем Трем Лицам? Попытаемся ответить на этот вопрос, опираясь на свидетельство Григория Назианзина, которому, судя по всему, больше доверяют критики каппадокийцев.

*Monarchia* означает *одно arche*. Сначала под этим подразумевалось *единое владычество* Бога, что означало: единая воля, единая сила...<sup>56</sup> Вскоре, однако, это понятие стали использовать в онтологическом смысле, поскольку его связывали не только с Домостроительством, но и с Самим Богом в Его вечном бытии. Поэтому неизбежно возник

<sup>55</sup> Григорий Назианзин, *Theol. Or.* 3.2. (Указ. соч. Слово 29. О богословии третье, о Боге Сыне первое).

<sup>56</sup> Об этом свидетельствуют Иустин (Justin, *Dial.* 1), Татиан (Tatian, *Or. ad Gr.* 14) и др.; см. выше сн. 20.

вопрос относительно его точного значения в связи с бытием Бога. Каппадокийские отцы свидетельствуют об этом процессе, уточняя, что означает слово *arche* применительно к Богу.

Василий, несомненно, понимает *arche* в онтологическом смысле – как начало бытия. В этом смысле *arche* прилагается исключительно к Отцу. Он пишет: «имена, то есть Отец и Сын, собственно и первоначально... сами в себе взятые, показывают одно взаимное отношение (*schesis*)». «Ибо тот Отец, кто дал другому начало бытия (*arche tou einai*)... а Сын, кто получил начало бытия (*arche tou einai*) от другого через рождение»<sup>57</sup>.

Григорий Назианзин, судя по всему, вкладывает в слово *monarchia* первоначальный смысл – единое владычество, единая воля и сила. И он относит его ко всем Трем Лицам Троицы. Однако ему известен онтологический смысл, выражаемый термином *монада*. И его он относит не ко всем Трем Лицам, но к Отцу. Давайте вчитаемся в следующий текст, который чрезвычайно важен для понимания нашего предмета.

Три древнейших мнения (δόξαι) о Боге: безначалие, многоначалие и единоначалие. Два первых были (и пусть остаются!) игрой ума сынов Эллинских. Ибо безначалие беспорядочно, а многоначалие возмутительно; вследствие же этого и безначально, и беспорядочно. То и другое ведет к одному концу – к беспорядку, а беспорядок – к разрушению; потому что беспорядок есть упражнение в разрушении. Но мы чтим единоначалие; впрочем, не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздор с самим собой составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направления к единому...<sup>58</sup> так что

<sup>57</sup> Василий, *C. Eun.* 2.22. (цит. по: Святитель Василий Великий. *Творения*. 2-е обличительное слово против Евномия, о Сыне). Обратите внимание вновь на то, какими выражениями пользуется Василий: Отец дает Сыну не *ousia*, а *einai*, «бытие»; это два разных понятия: лицо есть бытие, но это слово не указывает на *ousia*; *ousia* и *бытие* не одно и то же. См. выводы, следующие из этого, выше.

<sup>58</sup> *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. VII, p. 301. Это очень неудачный английский перевод данного предложения. Перевод и комментарий, более точный и более интересный для нашего исследования, принадлежит

Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти (По некоторым спискам... вместо слов: «по власти» (τῆ ἐξουσία), читалось: «по сущности» (τῆ γε οὐσία))<sup>59</sup>.

До сих пор мы видели, что слово *monarchia*, судя по всему, прилагается ко всем Лицам Троицы, а не к какому-либо одному из Лиц. И все же мы должны отметить, что Григорий пользуется словом *monarchia* в смысле единства воли и согласия мысли, то есть в старом нравственном или функциональном смысле данного термина, о котором мы упоминали выше: единоначалие противопоставляется безначалию и многоначалию, и ударение делается на порядке в противоположность беспорядку и на единстве воли и т. д. Онтологический смысл слова *monarchia* отражен в тексте, который непосредственно следует за вышеприведенным:

Поэтому Единица (μονάς), от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И это у нас – Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец – родитель и изводитель (γεννήτωρ καὶ προβολεύς), рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын – рожденное; Дух – изведенное...\*

В этом отрывке предмет перенесен на онтологический уровень; теперь это вопрос не нравственного единства, исключаящего беспорядок и безначалие, но вопрос того, как Три Лица соотносятся друг с другом в терминах онтологического проис-

---

Дж. Мейсону (J. Mason, *The Five Orations of Gregory of Nazianzus*, 1899, p. 75): «Само это полное единство мысли и воли в Божестве зиждется на согласии других Благословенных Лиц с Тем Единым из числа Их, от Которого они произошли, а именно Отца». При таком понимании текста единоначалие в конечном счете возводится к Отцу. С точки зрения экзегезы, смысл текста зависит от того, как мы трактуем слово «единое» (ἐν) и выражение «от него» (τῶν ἐξ αὐτοῦ): относятся ли они к Тому, от Кого происходят Другие, то есть к Отцу, или к элементам, составляющим единство природы, движения и т. д.? На основании следующего за этим предложения можно судить о правильности первой точки зрения. Как бы то ни было, это не меняет фактов, о которых я говорю, и в этом можно будет вскоре убедиться.

\* Здесь во фразе «Сын – рожденное; Дух – изведенное» в русском тексте слова «Сын» и «Дух» добавлены по смыслу переводчиком. – *Прим. пер.*

<sup>59</sup> Григорий Наз., *Theol. Or.* 3.2.

хождения. Главное здесь – понимание смысла слова *monas*: к кому оно относится? Относится ли оно к чему-либо общему для Трех Лиц, из чего явилась Троица? Или оно относится к Лицу Отца?

Если бы слово *monas* относилось к чему-либо иному, нежели Отец, то есть к *ousia* или чему-либо присущему Трем Лицам, мы должны были бы трактовать текст следующим образом: «Единая *ousia* (*monas*), подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности». Это означало бы, что от единой *ousia* произошли сначала вместе Два Лица (двойственность), к которым в конечном итоге прибавилось третье, – и так явилась Троица. Если только мы не говорим о *Filioque*, такая интерпретация представлялась бы абсурдной. Если мы попытаемся доказать, что Троица одновременно появляется из *ousia*, – что, как я полагаю, делают те, кто относит *monas* к *ousia*, – то нам не даст это сделать сам текст, поскольку в этом случае он должен был бы быть прочитан следующим образом: «Единая *ousia* (*monas*), подвигшаяся (не в двойственность прежде, но одновременно) в троичность».

Текст ясно связывает Единого, или Единицу (μονάς), с Отцом, поскольку тут же дается пояснение: «(Тот, Кто подвигся), родитель (γεννήτωρ) и изводитель (προβολεύς)... Сын – рожденное; Дух – изведенное (τῶν δέ, τό μὲν γέννημα, τό δέ πρόβλημα)...» Кроме того, развивая мысль, Григорий раскрывает смысл всего этого и указывает на то, что его настойчивость объясняется стремлением не дать читателю основания полагать, будто Троица произошла от чего-либо безличного, как переполненная чаша (явная ссылка на Платона), дабы появление Сына и Духа не мыслилось как «непроизвольное», ибо он желает говорить о «Нерожденном, Рожденном и от Отца Исходящем».

В заключение следует отметить, что, употребляя слово *monarchia* в нравственном смысле, – в значении «единство мысли, воли» и т. д., – Григорий относит его к Трем Лицам совокупно (а как могло быть иначе?). Но когда он говорит о том, как онтологически появилась Троица, он отождествляет *monas* с Отцом<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Другие отрывки из сочинений Григория могут служить дополнительным обоснованием этой позиции, например, *Or.* 42.15: «естество в Трех единое – Бог, Единение же (ἕνωσις) – Отец, из Которого Другие, и к Которому Они возводятся (ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται)». Таким образом, Э. Мередит (A. Meredith,



Из всего этого следует, что каппадокийцы хотели отнести Троицу, то есть личностную инаковость в Боге, к Лицу, а не к *ousia* или «триединству» некоторого рода, и именно это лежит в основе их учения об Отце как «причине» других двух Лиц. Таким образом, они закрепили за Отцом статус высшей реальности личностного бытия Бога; иными словами, они сделали личностность фундаментальной в онтологическом смысле категорией. А с богословской точки зрения вправе ли они были это делать? Как это можно обосновать не только исторически, но и богословски?

### 3. Причинность и высшая реальность в Боге

Почему я выступаю против той точки зрения, согласно которой высшая онтологическая категория в Боге – «структура общения, существующая сама по себе»? От меня требуют более «убедительных доводов, объясняющих, почему “в высшей степени важно”, чтобы мы *не*полагали внутрибожественное общение Троиединства основанием всего сущего»<sup>61</sup>. Эти вопросы указывают на то, что выражение «внутрибожественное общение» мыслится как верное определение высшей реальности в Боге, основания Его бытия. Такое представление, похоже, отличается от точки зрения, согласно которой высшей реальностью является сущность, и все же это различие на самом деле очень незначительное, и трудности, связанные с этим представлением, те же самые.

Я хотел бы ответить на вышеупомянутый вопрос, высказав следующие соображения.

(а) Если мы допускаем, что высшей реальностью может быть не Отец, а нечто иное, то нам следует осознать, что тем самым под угрозу ставится библейский монотеизм. В этой связи весьма уместным было напоминание Карла Ранера о том, что в Библии Бог – Отец<sup>62</sup>.

---

*The Cappadocians*, 1995, p. 106 f.) верно заключает: «В конечном итоге... Григорий предпочитает идею единоначалия, согласно которой Отец является источником порядка и бытия».

<sup>61</sup> A. J. Torrance, *Persons in Communion*, p. 293.

<sup>62</sup> K. Rahner, *The Trinity*, 1986, p. 17 f. и в других местах.

(б) Если мы утверждаем, что Троица, Трехличность<sup>63</sup> и т. д. является высшим онтологическим основанием в Боге, мы уничтожаем всякую идею *онтологического происхождения* в божественном бытии. В этом случае Три Лица *совозникают* и сосуществуют одновременно и автоматически – разумеется, не в терминах времени, но логически. Божественное бытие приобретает характер того, что Левинас, ссылаясь на Хайдеггера, критически именуется «панорамной» онтологией<sup>64</sup>, в которой конкретное Иное не является высшей реальностью. В этом случае инаковость – Лица Троицы – происходит не из конкретного Иного, но сама дает окончательное объяснение себя самой<sup>65</sup>.

Таким образом, мы не в состоянии приписать высшего онтологического значения исповедному – и библейскому – выражению «от Отца» (ἐκ τοῦ Πατρὸς)<sup>66</sup>, ибо это выражение не может быть понято кроме как в терминах онтологического происхождения. Мы не можем превратить совозникновение Трех Лиц, подразумеваемое в термине «Трехличность» и т. д., в высшую онтологическую реальность в Боге, не лишив выражение ἐκ τοῦ Πατρὸς его высшего онтологического значения.

(в) Если совозникновение и сосуществование Трех Лиц – высшая реальность в Боге, то чем объясняется или что составляет *единство* Трех, то есть что делает Их *единым* Богом, не считая

<sup>63</sup> Д. Станилоаэ (D. Staniloae, *The Experience of God*, 1994, p. 129) пользуется термином «Трехличность»: «О Боге можно говорить, что Он есть Трехличностная надсущность или надсущностная Трехличность». Для о. Станилоаэ божественная – и человеческая – личность является субъектом и центром сознания (*The Experience of God*, p. 256: «Бытие существует не иначе как в ипостаси, или – если говорить о духовном бытии, – в *сознающем субъекте*... мы говорим о божественных ипостасях как о субъектах... об осознаваемых отношениях между субъектами» и т. д.; курсив мой). Эти суждения весьма отличаются от каппадокийской и греческой святоотеческой трактовки идеи личности, что, по сути, исключает понимание личности в категориях субъективности, поскольку сознание трактуется как нечто общее и тождественное для всех Трех Лиц Божества. Ср. G. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1959, p. xxxii: в греческой святоотеческой мысли Три Лица рассматриваются не как три «сознания». См. также ниже, глава 4, особенно приложение.

<sup>64</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, 1971, p. 270 f.; cf. 16 f.

<sup>65</sup> Это напоминает трактовку инаковости в постмодернизме. См. главу 1, V, 2 (а) выше.

<sup>66</sup> Ср. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 181 f.

личностной инаковости? Ибо в богословии Троицы недостаточно сделать Троицу онтологически высшей реальностью, мы должны почитать единство Бога, то есть то, что делает Трех Единым, в равной степени высшей реальностью.

Если Три Лица совозникают и не происходят ни от кого, ни от какого Иного, то их единство нужно искать в самом «факте» Их совозникновения или сосуществования, в Их *общении*: Три суть едино потому, что они *сообщаются* друг с другом. Разумеется, всегда можно сослаться на Августиново представление, согласно которому Три суть едино, потому что Они связаны единой божественной сущностью<sup>67</sup>. Но если, утверждая Трехличность в качестве высшей реальности в Боге, мы не хотим говорить о божественной сущности как о такой высшей реальности, значит, мы можем сказать лишь следующее: то, что делает Трех единым, служа объяснением или отражением Их единства, суть их взаимоотношения или взаимообщение.

Поэтому идея Трехличности, рассматриваемая с точки зрения божественного единства, то есть представления о едином Боге, указывает на то, что *высшее* онтологическое основание Бога – *реляционность*. Таким образом, мы оказываемся недалеко от буберовского понятия «между» как высшей онтологической реальности<sup>68</sup>. Исключая возможность онтологического происхождения и заменяя его онтологическим совозникновением или «соприсущностью»<sup>69</sup>, мы неизбежно превращаем реляционность

<sup>67</sup> Ср. Августин, *De Trin.* 5.3 и 7 f.; *In Ioann. tract.* 39; *Ep.* 170; *De civ. Dei* 11.10 и т. д.

<sup>68</sup> О Бубере мы говорили в главе 1 (сн. 96–98). Согласно М. Тейниссену (M. Theunissen, *The Other*, 1986, p. 383), Бубер отождествляет понятие «между», т. е. саму реляционность, с Богом.

<sup>69</sup> Примечательно что, выдвигая мысль о том, что высшую реальность в Боге составляет Триединство, А. Дж. Торранс (A. J. Torrance, *Persons in Communion*, p. 293 f), похоже, соединяет божественную *monarchia* с *perichoresis* и Триединством: «Единоначалие отождествляется с Триединством Бога» (с. 294). Цитируя Т. Ф. Торранса (T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 1988, p. 338), он утверждает, что отстаивать учение о соприсущности (*perichoresis*) означает отвергать причинные отношения в Троице! Если следовать такому мнению, то нужно будет признать, что взгляды каппадокийских отцов логически противоречивы, поскольку они учат и о причинности, и о соприсущности в божественном бытии. Надо, однако, отметить, что отцы никогда не представляли *perichoresis* как альтернативу причинности, поскольку этот термин

в высшую реальность: единый Бог не Отец; это – *единство* Отца, Сына и Духа в их соприсущности или взаимосвязанности<sup>70</sup>.

(г) Нет ли здесь какой-то ошибки? Конечно, есть, и притом очень серьезная! Если единый Бог не есть особая *ипостась*, то в своих молитвах мы не можем обращаться к единому Богу, мы можем молиться только Троице или Троиединству. Но вера в единого Бога относится к *lex orandi*<sup>\*</sup>. Молясь Троице, мы вместе с тем молимся единому Богу. Если единый Бог не является особой *ипостасью*, значит, наша молитва не направлена к единому Богу, поскольку мы можем молиться только особой *ипостаси*, а не некоему Троиединству. Не случайно все древние евхаристические молитвы были обращены к *Отцу*<sup>71</sup>. Постепенное введение Троицы в эти молитвы не имело целью сокрыть истину, согласно которой, обращаясь в молитве к Троице, мы в конечном итоге молимся единому Богу, Отцу<sup>72</sup>.

Однако, говоря с единым Богом Отцом и Святой Троицей (или говоря о едином Боге Отце и Святой Троице) *одновременно*, мы не противоречим самим себе, потому что Отец – это особая *ипостась*, которая является «иной», будучи *реляционной*, то есть

был призван показать, как Три Лица *соотносятся* друг с другом, а не как они возникают. См. следующее примечание.

<sup>70</sup> Гантон (С. Е. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 196), отвергая представление о том, что Отец – причина Лиц Троицы, утверждает, что «все Три Лица... *совокупно* являются причиной общения, в котором они существуют в *отношениях* взаимного и обоюдного *конституирования*» (курсив мой). Ясно, что, отвергая представление о том, что причиной Троицы является Отец, мы неизбежно приходим к мысли, что Троицу конституируют *отношения*. Таким образом, реляционность превращена в высшую онтологическую (конституирующую) реальность.

\* Древний принцип, согласно которому богослужение является молитвенным воплощением вероучительных истин – *Lex orandi lex est credendi* («Закон молитвы есть закон веры»). – *Прим пер.*

<sup>71</sup> Исторических и литургических свидетельств тому – великое множество. См., например, J. A. Jungmann, *Public Worship*, 1957, p. 501a: «Лицо, подразумеваемое в евхаристическом обращении к Богу, – Бог Отец... Только в более поздние времена под влиянием галло-франкской литургии стали появляться молитвы, в которых содержалось обращение к Самому Христу». Ср. P. F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic prayers*, 1997, *passim*.

<sup>72</sup> Это согласуется с библейской истиной, согласно которой в конечном итоге все труды Христа и церкви и все сущее будет принесено «Богу Отцу». Об этом говорится в 1 Кор 15:24; Еф. 2:18 и т. д.

немыслимой вне Его единства с Иными божественными Лицами. Единый Бог и Троиный Бог, таким образом, постигаются одновременно – благодаря не безличной реляционности или Троиности, но *ипостаси*, которая является и особенной, и реляционной<sup>73</sup>. Инаковость и своеобразие Отца не подчиняют и не отрицают, но, наоборот, утверждают своеобразие и целостность прочих Иных, поскольку Он – их свободный и любящий Порождитель, «от Которого и равенство имеют Равные, и бытие»<sup>74</sup>.

#### 4. Причинность и порядок

Давайте рассмотрим еще одно возражение или опасение, связанное с учением каппадокийских отцов об Отце как «причине» Святой Троицы. Можно услышать мнение, что это учение якобы влечет за собой опасность проецирования на Бога субординационистских понятий, которые «отдают космологическим богословием»<sup>75</sup>. В ответ на это можно привести следующие соображения.

На самом деле в Троице *есть* порядок, или *τάξις*, поскольку Отец *всегда* первый, Сын второй, а Дух третий во всех библейских и святоотеческих текстах, где говорится о Святой Троице. Чрезвычайно важно то, что мы не можем изменить или расстроить этот порядок и поставить кого-либо из других Лиц прежде Отца. Григорий Назианзин ясно говорит о порядке (*τάξις*) в имманентной Троице: «Единение же (*ἕνωσις*) – Отец, из Которого Другие,

<sup>73</sup> Здесь раскрывается значение вклада, внесенного в разработку учения о Троице, именно каппадокийских отцов, которые говорили о божественных Лицах не просто как об отношениях, как учил Августин, но также как и о конкретных *ипостасях*. По справедливому замечанию К. Э. Гантона, для каппадокийцев именовать Лица *ипостасями* означало то, что Лица «являются не отношениями, но конкретными определенностями по отношению друг ко другу» (*The Promise of Trinitarian Theology*, p. 39; ср. также p. 152, где автор сопоставляет каппадокийцев с Августином). Трудность, связанная с принятием Отца как высшей онтологической реальности в Боге, в значительной мере объясняется расхождением во взглядах между Августином и каппадокийцами.

<sup>74</sup> Григорий Наз., *Or.* 40.43. Ср. ниже, разделы 4 и 5.

<sup>75</sup> A. J. Torrance, *Persons in Communion*, p. 289.

и к Которому Они возводятся»<sup>76</sup>. Относить этот порядок только к Троице в домостроительстве, а не к сотериологии, что, судя по всему, делает Вл. Лосский и другие<sup>77</sup>, означало бы исказить смысл святоотеческих текстов, подобных только что упомянутому, где говорится об *имманентной* Троице, как ясно на то указывает контекст, и проводить слишком резкое разграничение между Троицей в домостроительстве и вечным бытием Бога. Например, сыновнее «да», сказанное Сыном Отцу в Гефсиманском саду и в других местах, онтологически может иметь смысл только в том случае, если указывает на предвечные взаимоотношения Отца – Сына между этими двумя Лицами. Прежде всего этими нерушимыми предвечными взаимоотношениями Отца – Сына объясняется тот факт, что человечество Христа, а точнее Христос в Своем человечестве, никогда не грешил, то есть не преступал воли Отца, хотя подвергался такому искушению в пустыне и перед восшествием на Крест. Возможно, было бы преувеличением проецировать послушание Иисуса на предвечную покорность Сына Отцу<sup>78</sup>, но я, конечно, согласился бы с К. Гантоном<sup>79</sup>, который

<sup>76</sup> [В русском переводе отсутствует слово *ordering* (τάξις, порядок). В переводе, которым пользуется автор, сказано: «от Которого исходит и к Которому возводится *порядок* (τάξις) Лиц». – *Прим. пер.*]

Григорий Наз., *Or.* 42.15; ср. Василий, *C. Eun.* 1.20; 3.1: Сын – второй после Отца, «потому что произошел от Него (ὄτι ἀπ' ἐκείνου)», т. е. не в домостроительстве, но в имманентной Троице. Григорий Нисский также отстаивает эту идею порядка, говоря о том, что Дух следует третьим в имманентной Троице; см. *Quod non sint* (PG 45, 133).

<sup>77</sup> V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, 1974, p. 92 f. (В. Н. Лосский. По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 1995.). Т. Ф. Торранс (T. F. Torrance, *Trinitarian Perspectives*, 1994, p. 32) указывает на то, что того же взгляда придерживался и Кальвин. К. Гантон (C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 196 f.), судя по всему, придерживается той же точки зрения. Примечательно, что, отстаивая это положение, богословы в то же время утверждают, что нельзя отделять домостроительство от вечного бытия Бога!

<sup>78</sup> Григорий Назианзин (*Or.* 30.6; PG 36, 109C) явно отвергает идею перенесения послушания Иисуса Отцу в домостроительстве на бытие Логоса имманентной Троицы: «Сам Он, как Слово, не был ни послушлив, ни непослушлив... но, как образ раба... возвышает Он цену послушания и испытывает его в страдании» (цит. по: Свяtitель Григорий Богослов. Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе.).

<sup>79</sup> C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 196.

за послушанием Иисуса Отцу видит предвечный ответ Сына на любовь Отца. Всякое движение в Боге, *ad extra*, равно как и *ad intra*, начинается с Отца и завершается Им, как на то указывают приведенные выше слова Григория Назианзина. Это неизбежно ведет к установлению порядка как в домостроительстве, так и в имманентной Троице<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Сейчас, пожалуй, было бы уместно прокомментировать тенденцию, прослеживающуюся у Вл. Лосского и у других православных богословов, лишить основания или даже свести на нет понятие усыновления (*υιοθεσία*) в связи с явлением Бога *ad extra* и его сотериологическое содержание. Таким образом, сотериология строится почти исключительно на основании идеи божественных энергий, и упор делается на том *присущем* Трем Лицам, к чему Бог предлагает нам приобщиться, то есть к Их «естественным» качествам посредством божественных энергий (например, божественной славы, света и т. д.). Это обосновывается богословием Григория Паламы, который, однако, всегда понимает божественные энергии как нечто даруемое нам в ипостасной, то есть личностной форме. Поэтому мало говорить просто и исключительно о божественных энергиях. В домостроительстве Бог дарует нам не просто Свои энергии, но прежде всего Своего Сына и Своего Духа (Ин 3:16, 34; Рим 5:5; 1 Фес 4:8; 1 Ин 3:24, 4:9 и т. д.), с Кем и в Ком мы познаем Отца (Ин 14:7; 17:3) через усыновление (Рим 8:15; Гал 4:6 и т. д.). Слова о божественных энергиях не должны вести к умалению значимости личностного общения в отношениях Бога с нами в домостроительстве. Ср. выше, глава 1, сн. 51. Таким образом, отпала бы необходимость задаваться вместе с Доротеей Вендебург вопросом «как они (божественные ипостаси) могли войти в мир, – ведь они относятся к тому уровню в Боге, который определяется как пребывающий неизменно [*sic*] вне сферы сотериологического соприкосновения с энергиями, а именно божественной сущностью?» (“From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology”, *Studia Patristica* 17.1 [1982], p. 196). Изучение трудов Максима Исповедника показывает, что характеристикой божественной личности, в противоположность божественной природе, является именно изменение *tropos*, так чтобы ипостась могла выполнить сотериологическую задачу. Было бы попросту ошибочно, по крайней мере для каппадокийцев, говорить, что «у Лиц Троицы нет никаких сотериологических функций... ипостаси не входят в тварный мир, они просто *есть*» (“From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology”, p. 196), и то же касается Паламы, хотя это и не так ясно по причине того, что он много рассуждал о *сущности* и *энергии* как противоположностях. Только рассматривая сочинения этих авторов через призму неопаламизма – подхода, который мы только что отвергли, – можно прийти к выводам, подобным упомянутым. Вендебург спешит заключить (p. 197), что, поскольку каппадокийские отцы проводили различие между сущностью и энергиями Бога и возвестили о невозможности приближения к божественной *ousia* минуя их, они автоматически исключили возможность того, что ипостаси могут непосредственно участвовать в истории человечества. Такое мнение, очевидно, свидетельствует о том, что автор не придавал должного значения тому, что каппадокийцы не только под-

В сущности, нет необходимости добавлять, что такой порядок в имманентной Троице не следует понимать во временных, нравственных или функциональных категориях. Фраза «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28) указывает не на иерархию ценности или значимости, ибо такой смысл был бы антропоморфическим и не имеющим места вне тварного бытия. И она также не ставит под угрозу, как считают некоторые богословы, цельности и равенства божества каждого из Лиц. Выше я уже показал, что отнесение каппадокийцами причинности исключительно к уровню личности не только не подвергает опасности равенство Трех Лиц в категории божественности, но на самом деле является его залогом. Только в том случае, если божественную природу почему-то смешивают с Лицом Отца, и личностную причинность с процессом *сообщения божественной природы* Отцом другим двум Лицам, равенство Лиц Троицы как в полной мере божественных оказывается под угрозой. Как сказал Василий, «Если Дух есть третий по достоинству и порядку (τάξει), то какая необходимость быть Ему третьим и по естеству?.. Ибо, как Сын по Отцу второй по порядку, потому что от Отца... но по естеству не второй, *потому что в Обоих Божество едино*: так точно... и Дух Святой»<sup>81</sup>. Божественная природа не существует прежде божественных Лиц, как если бы она была некоей собственностью Отца, которую Он дарует другим Лицам, – таково евномианское убеждение, и его решительно отвергали каппадокийцы. Божественная природа существует только тогда и постольку, когда и поскольку появляется Троица, и именно по этой причине ею не «обладает» никакое из Лиц прежде других. *Априорное* обладание

---

черкивали разницу между сущностью и энергией, но также *между сущностью и ипостасью*. Это позволяет им говорить о том, что сущность Бога не имеет непосредственного соприкосновения с миром, тогда как ипостаси такое соприкосновение имеют. Именно в этом пункте я не согласен с Лосским и неопаламистами, которые ограничивают сотериологическую деятельность Бога божественными энергиями и пытаются представить безосновательным утверждение, что в спасении участвуют *божественные Лица*. Поэтому я также не согласен со всяким, кто пытается трактовать каппадокийцев и Паламу таким же образом и делает выводы из такой трактовки.

<sup>81</sup> Василий, *С. Eun.* 3.1. (цит. по: Святитель Василий Великий. Творения. Третье обличительное слово против Евномия, о Духе Святом).



божественной природой каким-либо из Лиц означало бы то, что эта природа существует прежде личностности. Говоря: «Бог как Лицо – как ипостась Отца – делает единую божественную сущность тем, что она есть, – единым Богом»<sup>82</sup>, мы автоматически отвергаем примат сущности над личностностью и в то же время представление о том, что именно Отец обладает ею прежде двух других Лиц, – представление, чреватое опасностью неравенства божества в Троице. Совозникновение божественной природы с тринитарным бытием, инициированным Отцом, указывает на то, что Отец также «обретает», если можно так выразиться, божество только «постольку, поскольку» появляются Сын и Дух (без Них Он не может мыслиться как Отец), то есть только «тогда, когда» божественной природой «обладают» все Три. Таким образом, Отец являет Себя «большим», чем Сын (и Дух), – *не по природе*, а по тому, *как* существует природа, то есть в ипостасировании природы. Тринитарный порядок (τάξις) и причинность оберегают равенство и полноту божества каждого из Лиц, а не угрожают им.

## 5. Антропологическое значение

Люди были сотворены «по образу и подобию» Бога (Быт 1:26). Они призваны стать «причастниками божеского естества» (2 Пет 1:4), будучи приняты в «сыны Божьи» (Гал 4:6) в едином Сыне Отчем. Что говорит нам понятие о том, что Отец – «причина» божественной личностности, причина Сына и Духа, о нашем бытии «по образу и подобию» Бога?

Прежде всего мы должны подчеркнуть, что наше бытие личностями не может быть перенесено или спроецировано на Бога. Экзистенциалистская философия может помочь нам лишь осознать ограничения, антиномии и трагический опыт личностности, и само по себе это важно, поскольку благодаря этому мы сможем понять, что мы не довольны тем, какие мы есть в личностном смысле и что мы жаждем подлинной личностности<sup>83</sup>. Но имен-

<sup>82</sup> См. мою работу *Being as Communion*, р. 41 [*Бытие как общение*, с. 36–37].

<sup>83</sup> См. ниже, глава 6.

но потому, что мы сознаем трагичность нашего личностного существования, мы не можем приложить свое представление о личности к бытию Бога. Мы должны сделать обратное, а именно: *дать возможность бытию Бога как оно есть явить нам подлинную личностность*. В святоотеческом богословии мы можем почерпнуть важные истины, касающиеся божественной личностности, что позволит нам рассмотреть свою личностность в свете нашей веры в Троидного Бога.

Все это – надеюсь, мне этого будет достаточно для того, чтобы защититься от обвинения в том, что я якобы нахожусь под влиянием экзистенциалистского персонализма!<sup>84</sup> – может и должно быть также связано с идеей божественной причинности. Утверждение «Отец – причина личностности в Божьем бытии» может пролить свет на наше личностное существование. Причинность в этом случае, как и сама личностность, не будет идеей, почерпнутой из нашего опыта и экзистенциалистским способом перенесенной на бытие Бога, но обретет свой смысл от соотнесения ее со способом бытия Бога. Что же это означает для нашего личностного существования?

Во-первых, это означает, что нет и не должно быть личностного существования, которое самосущее, самодостаточное или

---

<sup>84</sup> Такое обвинение предьявляет А. Дж. Торранс, *Persons in Communion*, p. 290. Ср. ниже, приложение к главе 4. Это обвинение свидетельствует о том, что предьявляющий его не понимает, что одно дело – пользоваться методами экзистенциалистского персонализма как средством описания тупикового состояния, в котором пребывает человеческая личностность, предоставленная себе самой, и совсем другое – переносить эту человеческую личностность на бытие Бога. В своих работах я активно пользовался первым, ибо без этого богословие оставалось бы далеким от человеческого бытия. Однако я не переставал говорить о недопустимости последнего и никогда не делал того, в чем меня обвинили. Только тот, кто читал мои работы невнимательно, мог пропустить слова, подобные следующим: «Таким образом, парадокс присутствия-в-отсутствии показывает, что личностное присутствие *quid prae-sens* есть нечто такое, что не может экстраполироваться из *тварного существования*. Это присутствие, которое, судя по всему, приходит к нам из сферы, лежащей вне мира сего, – по какой причине понятие личности, если мы правильно понимаем его, возможно, является единственным понятием, которое мы можем отнести к Богу, не опасаясь, что это будет антропоморфизмом... Таким образом, личностность, оказывается *в* мире сем – посредством человека – но не от мира сего» (моя работа "Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood", *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), p. 419 f.; глава 6 настоящего издания).

самообъяснимое. Личность – это всегда *чей-либо дар*. Приписывать личностную идентичность себе самому или чему-либо безличному означает действовать по внушению бесов. Понятие самосуществования – понятие субстанциалистское, а не личностное. Люди имеют «причину», потому что они являются плодом любви и свободы, и они обязаны тем, кто они есть, своей особенной инаковостью, другому лицу. Онтологически лица – даятели и обретатели личностной идентичности. Причинность в существовании Троицы открывает нам личностность, которая создается любовью.

Во-вторых, если понятие личностной причинности в наших рассуждениях будет обусловленным и определяемым той причинностью, которую я охарактеризовал здесь как то, что присуще бытию Бога, мы будем обязаны отнести наше личностное существование на счет *лица, а не природы*, идет ли речь о человеческом или божественном. Наше личностное происхождение коренится в личности. Здесь будет полезно отметить то, как иллюстрирует тезис о том, что Отец – причина Троицы, Василий Великий:

С помощью рассуждения находим, что понятие нерожденности [Отца] появляется у нас при исследовании не того, *что такое есть* (τοῦ τί ἐστίν) Бог, а скорее... того, *как он есть* (τοῦ ὅπως ἐστίν)... Как, рассуждая и о людях, когда говорим, что такой-то произошел (ἐγένετο) от такого-то, сказываем о каждом человеке не что такое (τό τί) он, но откуда он... Евангелист Лука, излагая плотское родословие Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа... начал – с Иосифа, сказав, что Он сын Илиев, а Илий сын Матфанов; а таким образом, в обратном порядке возводя повествование к Адаму, когда дошел до самых древних, сказав, что Сиф от Адама, а Адам от Бога, прекратил здесь восходящий ряд, в повествовании о рождении каждого *не сущности показывая исчисленных им*, но представляя ближайшее начало (ἀρχάς), от которого каждый произошел... То же происходит и с нами; из слова «нерожденный» познаем более, *как Бог есть, нежели самое естество Божие*<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Василий, *С. Еп.* 1.14–15 (цит. по: Святитель Василий Великий. Творения. 1-е обличительное слово против Евномия); ср. Лк. 3:23–38.

Та же мысль изложена в одном из писем Василия к Аполлинару, где он соглашается с ним в том, что ἀρχή людей следует искать не в человеческой природе, будь то ὑπερκεκμένη (вышележащей), в платоническом смысле, или ὑποκεκμένη (нижележащей), в аристотелианском смысле, а в Адаме<sup>86</sup>. Адам, а не человеческая природа, является «причиной», «отцом» каждого из нас. Как порождение человеческой природы мы не «иные» в абсолютном смысле; да к тому же мы еще и не свободны. Если мы относим ἀρχή или «причину» к личности, Адаму, то мы обретаем инаковость в единстве.

Тот факт, что причинность в Боге не имеет никакого отношения к божественной сущности или природе, но только к Его личности, свидетельствует о том, что истинная личность в людях как «образах Бога» должна быть свободной от необходимости природы, чтобы обрести качество инаковости. Свобода от природы и зависимость от личности – это тот вывод, к которому мы приходим, размышляя над идеей божественной причинности<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Василий, *Ep.* 361 и 362; см. выше, глава 2.

<sup>87</sup> Более подробно об этом говорится в главе 2. Выводы, следующие из такого тезиса, далеко идущие, носят дискуссионный характер и даже могут вызывать споры. Еще со времен Августина мы склонны подменять понятие лица (person) понятием индивидуальности (personality), то есть мы путаем лицо с природными качествами, и по этой причине тезис «свобода от природы» представляется провокационным. В бытии Бога природа и личность отличны друг от друга, однако они совпадают, поэтому такой тезис был бы абсурдным. Люди, однако, особенно в своем падшем состоянии, будучи подчинены необходимости смерти и индивидуализма, присущей их природе, также подчинены природной причинности: смерть и индивидуализм, среди прочего, «причиняются» их природой вопреки тому, к чему они стремятся как лица, то есть к бессмертию, свободе и любви. Переходя от личности человеческой к божественной, мы неизбежно сталкиваемся с этой проблемой. Крест – именно этот переход, который прошел Сам Бог в Вочеловечении, то есть вследствие того факта, что Сын, по свободному изволению, принял человеческую природу. Этот крестный переход в высшей степени реален, и везде, где я говорю о христологии, я разумею этот переход. Факт, что я настаиваю на том, что Христос окончательно преодолел трагический аспект человеческого личностного бытия и необходимость биологической природы в силу своей Тринитарной личности (то есть потому, что Отец воскресил Его из мертвых в Духе; Рим 4:25, 8:11; Деян. 3:15), а не потому, что Бог «вобрал в Себя небытие» (выражение А. Льюиса, которое нравится А. Дж. Торрансу и которое он цитирует в своей книге *Persons in Communion*, p. 304),

В-третьих, идея божественной причинности помогает нам осознать то, что инаковость является не симметричной, но *асимметричной*. В этой инаковости всегда есть «больший» (Ин 14:28), не в нравственном или функциональном отношении, но в онтологическом. Инаковость по определению является «иерархической», поскольку подразумевает абсолютную особость, пристекающую не от качеств, – как обстоит дело с природной инаковостью, – но от дара любви как бытия и бытия иным: мы «иные» не сами по себе, но благодаря кому-либо иному, тому, кто по этой причине «выше», то есть онтологически «предшествует» нам, будучи даятелем нашей инаковости.

Слово «иерархия» в наше время приобрело отрицательный оттенок. Это связано с угнетением и подавлением свободы. Обычно это трактуется как нравственная проблема, но ее корни онтологические. Иерархия становится злом и онтологически сомнительным явлением, когда «больший», «тот иной, кто является причиной», не дает «меньшему», «тому иному, кто обретает», быть *в полной мере иным*, в полной мере «им» или «ею», равным в сущности и «целым целого». В Святой Троице Отец «больше», именно, порождая иных, имеющих полноценный и равный онтологический статус («целых целого») <sup>88</sup>. Если приложить это к

---

не превращает мою позицию в «докетическую тенденцию» (Торранс, р. 304). Реальность Креста не зависит от проникновения небытия в бытие Божье (совершенно чуждая святоотеческой мысли, если не богохульная, идея). Ее не отрицает и не опровергает факт, что на Кресте бытие столкнулось с небытием только для того, чтобы поглотить его, как засвидетельствовало о том воскресение, если, конечно, – а это действительно может быть так, – мы придерживаемся мнения, согласно которому реальным Крест делает участие небытия, а не присутствие и сила бытия, то есть божественная любовь. И здесь возникает более широкий вопрос: неужели историческое событие, к каковому причастно зло некоторого рода (такое, как Крест), требует принятия (воспринятия) зла (то есть небытия) бытием (то есть Богом), дабы быть реальным, а не «докетическим»?

<sup>88</sup> Ср. Григорий Наз., *Ор.* 40.43: Григорий, как и другие каппадокийцы, не гнушается словом «причина» как раз потому, что «готов... назвать большим Отца, от Которого и равенство имеют Равные, и бытие... Ибо нет славы Началу в унижении Тех, Которые от него: τὸ ἕξ οὗ)... Отец больше не по естеству, но по виновности (αἰτία)» [В переводе, которым пользуется автор, последнее предложение буквально гласит следующее: «Слово “больший” относится не к естеству, а к причине». – *Прим. пер.*]. Такое согласование монархических и иерархических понятий с идеями равенства, возможно, послужит тому,

человеку как «образу Бога», это будет означать, что асимметрия иерархического *таксиса* как таковая не есть нечто сомнительное; она становится таковой только тогда, когда «причина» порождает «низших» иных – и онтологически, и нравственно. Таким образом, идея Отца как личностной причины влечет за собой следующие важные последствия для личностного существования:

(а) Иерархический порядок присущ личности, учитывая то, что 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.

(б) «Причина» личностной идентичности порождает, «вызывает» совершенно иные, онтологически свободные и в полном смысле равные, идентичности. Поэтому асимметрия не есть нечто несовместимое с равенством.

(в) И самое важное: никакая личностная инаковость не может мыслиться в конечном счете без онтологической соотнесенности с Иным, Который является источником всякой инаковости. Всякий иной, не будучи самообъяснимым и всегда понимаемый как дар некоего Иного, обязан своей инаковостью в конечном счете Иному *par excellence*, Который есть беспричинная причина инаковости. Другими словами, все «иные» обязаны тем, что они есть то, кто есть, как абсолютно особенные, то есть онтологически свободные, идентичности, Лицу, Которое даже в собственном бытии порождает инаковость, то есть Отцу. К Нему возводится все сущее, поскольку по Его «благоволению», Его свободно изъясляемой любви, все это изначально произошло. Поэтому Отец является изначально даятелем личности, а Его собственная

---

чтобы рассеять опасения, что монотеистическое монархианство породит опасные религиозно-политические идеологии, – такие опасения высказывает, например, Ю. Мольтман (J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 1981, особенно р. 131 и дал.). Подобные суждения озвучил ранее Э. Петерсон (E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935), который, судя по всему, оказал влияние на Мольтмана. Критический обзор данной проблемы дан К. Швобелем (Ch. Schwöbell, “Radical Monotheism and the Trinity”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001), p. 54–74).

личностность не дана и не порождена никем иным, беспричинная причина всякой личности<sup>89</sup>.

Вот какой вывод, касающийся нашего личностного существования, мы можем сделать, проанализировав богословское учение каппадокийцев об Отце как причине. Неприятие этого богословского учения автоматически приводит к другому пониманию человеческого существования. Это влечет за собой либо полное неприятие иерархического порядка из боязни, что он будет угрожать инаковости, что, как ни парадоксально, ведет к эгалитаризму, в котором инаковость в конечном итоге сводится к функционализму, а личностная идентичность – к утилитаризму, имеющему свое основание в идее личности; либо это приводит к подчинению частного «классу» общественных или природных стереотипов и «всеобщностей», и тогда инаковость перестает быть личностной и становится естественной, то есть определяемой природными качествами<sup>90</sup>.

## 6. Экклезиологическое значение

На основании изложенных выше соображений, касающихся идей каппадокийского богословия, можно представить следующие варианты экклезиологии.

(а) Есть такого рода экклезиология, в который все иерархические понятия рассматриваются как угрожающие общению и инаковости<sup>91</sup>. Наиболее типичное репрезентативное выражение этой неиерархической (если не антииерархической) экклезиологии мы находим в конгрегационалистском протестантизме и в так называемых свободных церквях. В других протестантских

<sup>89</sup> Мысль о том, что отношение между даятелем и получателем личности асимметрично, устраняет логическую возможность того, чтобы изначальный даятель (Отец) получил Свою личностность 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. См. ниже.

<sup>90</sup> Более подробно об этом говорится в главе 1 выше.

<sup>91</sup> Иллюстрацией этого может послужить работа M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 1998, p. 215–217 and *passim*). См. также С. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 197. Подобная позиция отражена в работе Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 1981, p. 200 f.

общинах главными задачами иерархических структур являются служение Слова и отправление Таинств, которые, однако, мыслятся в категориях функции, а не онтологии, что не имеет особого отношения к установлению и опыту *личностных отношений онтологического характера* между священнослужителем и прихожанами церкви. Такая экклезиология, естественно и вполне понятно, входит в конфликт с каппадокийским учением об Отце как «причине» из опасения, что такое богословие Троицы может иметь нежелательные последствия для экклезиологии.

(б) Есть экклезиология, в которой иерархические структуры расцениваются как нечто имеющее фундаментальное значение и необходимое, но только на основании тринитарной модели, в которой инаковость вторична по отношению к единству и трактуется как нечто существующее только для того, чтобы служить единству. Субстанциалистское тринитарное богословие в этом случае переносится на почву экклезиологии<sup>92</sup>. Этот примат «единого» над «многим» или сущности над личностью превращает иерархию в средство не порождения и охранения инаковости, как в каппадокийской трактовке божественной причинности, но в средство принуждения к единству. Судебные и правовые понятия становятся частью экклезиологии и, как отмечает К. Гантон, вследствие этого церковь, подобно любому законному учреждению, «пользуется силой принуждения в целях поддержания единства»<sup>93</sup>. Поэтому не удивительно, что термин «иерархия» вызывает отрицательные ассоциации и считается неприемлемым в экклезиологии<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Типичный пример этого – экклезиология Й. Ратцингера, в которой вселенская церковь онтологически предшествует местной церкви, и высочайшее служение существует для того, чтобы охранять единую вселенскую церковь и служить ее выражением. См. K. Rahner and J. Ratzinger, *Episcopal and Primal*, 1962, p. 26; также J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, 1988. Лица – это «только отношения», а церковные структуры рассматриваются через призму единой сущности Бога; ср. M. Volf, *After Our Likeness*, p. 67 ff.

<sup>93</sup> C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 60.

<sup>94</sup> Так, К. Гантон (C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 70) пишет: «В экклезиологии долгое время господствующими были *монистические или иерархические* концепции» (курсив мой). Связь иерархии с монизмом обнажает более глубокую причину ее неприятия.



(в) Есть экклезиология, в которой иерархические структуры расцениваются как неотъемлемая составляющая церкви только потому, что, согласно тринитарной модели, которую я описал и проанализировал выше, инаковость онтологически исконна и асимметрична по характеру. Не может быть никакого единства кроме как в форме инаковости, а это указывает на то, что не должно быть никакой иерархии, служащей единству, если в то же время она не дает места инаковости или даже порождает ее. Все в церкви, включая ее бытие, есть *дар*. Таинства – дары, равно как и слово и истина откровения. Если мы говорим о дарах, значит, должны быть даятель и получатель. Даже в церкви наиболее явно выраженного «конгрегационалистского» типа есть дающие (например, проповедующие слово или отправляющие таинство) и получающие (слушающие слово, принимающие крещение и т. д.). То обстоятельство, что такие служители не являются постоянными носителями сана просто-напросто означает, что между даятелем и получателем нет постоянных (онтологических) отношений, но есть лишь отношения функциональные. Тем не менее отношения есть, и они асимметричны, пусть даже они существуют только до тех пор, пока осуществляется функция.

Кто-то может сказать, что, называя эти отношения иерархическими, мы неверно пользуемся термином, однако термины означают то, что диктует источник, из которого они почерпнуты, и если наш источник – откровение Бога как Троицы, как истолковали это нам отцы, главнейший аспект божественной иерархии – как раз именно эти отношения даятеля и получателя, при условии, что они порождают инаковость и учитывают единичность как «целое целого». Поэтому вопрос состоит не в том, есть ли иерархия в церкви, а какая иерархия отвечает тринитарной модели.

Мы уже неоднократно подчеркивали, что тринитарная модель включает в себя *таксис*, иерархию, которая порождает «иных», обладающих полнотой онтологической целостности, а потому равносущных, равнодостоинных и т. д. Это приводит нас к мысли об экклезиологии, в которой единая церковь слагается из множества местных церквей, обладающих полной «кафолической» церковной целостностью, ни одна из которых не подчине-

на другой как «часть» другого или целого, но каждая из которых является «целым целого». Я много говорил об этом в своей книге «Бытие как общение» и не хочу повторяться. При этом в той же работе я показал, что всякое служение, совершающееся как в рамках местной церкви, так и вне этих рамок, должно трактоваться так, чтобы любое, пусть даже самой незаметное, служение воспринималось как нечто незаменимое и онтологически значимое для других (1 Кор 12). А теперь мы должны рассмотреть вопрос о том, почему такая реляционная структура должна включать в себя *таксис*, подобный тому, что существует в Святой Троице, не просто в функциональном смысле и не как нечто условное. Другими словами, почему иерархическая структура, пусть даже при упомянутых выше условиях, является частью экклезиологии, вдохновленной каппадокийской трактовкой тринитарного богословия.

Я не стану здесь принимать во внимание аргумент от предания, о котором в прошлом много дискутировали. Даже Новому Завету не вполне чужды иерархические понятия<sup>95</sup>, а в святоотеческую эпоху и более поздние века они, разумеется, получают широчайшее распространение. Уже автор *1 Послания Климента* утверждает, что в церкви должен быть *таксис* и служение, которое должно требовать власти и подчинения<sup>96</sup>. То же можно сказать и об Игнатии и всей последующей святоотеческой традиции. Приписывать возникновение иерархической экклезиологии неоплатоническим влияниям означает не придавать значения всей этой ранней устойчивой традиции, которая была непрерывной по крайней мере до времен Реформации. Другое дело, что *таксис* и иерархия в определенный исторический период

<sup>95</sup> В общинах, созданных Павлом, были «начальствующие» (προϊστάμενοι; Рим 12:8; 1 Фес 5:12), которым надлежало воздавать «сугубую честь», и не случайно то, что служения, перечисленные в 1 Кор 12:17, изложены в порядке значимости – как «первое», «второе», «третье» и т. д., причем апостольство в этом ряду занимает первое место. Является ли начальствование коллегиальным или нет – другой вопрос; факт остается фактом: порядок (τάξις; 1 Кор 14:40) того или иного рода существовал от начала. Павел мыслил в категориях иерархии, как, возможно, и все его современники, что явствует из 1 Кор 11:3; Еф. 5:23; Кол 1:18, 2:10, 19 и т. д.

<sup>96</sup> *1 Clem.* 42.1–4; 44.1–4; 57. 1 f. и т. д.

подверглись искажению под влиянием легалистических идей, что в конце концов, как известно, привело к Реформации как реакции на эти искажения. Учение о Троице, как я пояснил выше, указывает на понятие иерархии, которая свободна от монистических и легалистических или пирамидальных церковных структур, и это такого рода иерархия, которая должна стать предметом рассмотрения и изучения в систематическом богословии.

Если церковная иерархия построена по принципу личностных отношений в Святой Троице, то она становится частью *esse* церкви, а не просто частью ее *bene esse*. Как в Троице само бытие Бога есть движение от Отца к Сыну и Духу, которое в конечном итоге возвращается к Лицу Отца, так и в церкви все движется от служения, отражающего и олицетворяющего Отца, к другим членам церкви, дабы в конце концов все это возвратилось к «Отцу небесному».

Именно это и происходит в евхаристии. Наиболее ранние святоотеческие источники, такие как автор *1 Писания Климента*, Игнатий, Ипполит, автор сирийских *Didascalia*, равно как и древние евхаристические литургии, говорят о евхаристии как о *Дарах* и как о пище, исходящей *от Отца* (Ин 6:32) и даруемой прихожанам служителем, который «на месте (или по образу) Бога Отца» (Игнатий) и который, в делании сего, становится для общины «отцом». Если мы проследим историю употребления термина «отец» в ранней церкви, то заметим, что изначально данное словоупотребление было связано с евхаристией, и именно по этой причине определение это прилагали прежде всего к епископу как председательствующему на евхаристическом собрании; впоследствии же его стали относить и пресвитерам, когда сами они, с появлением приходов в IV столетии н. э., стали председательствовать на евхаристических собраниях (и потому именоваться «священниками») <sup>97</sup>. Этот евхаристический контекст

<sup>97</sup> Исторические свидетельства, подкрепляющие эти доводы, я рассматриваю в книге *The Unity of the Church in the Holy Eucharist and the Bishop in the First Three Centuries*, 1965 (на греческом языке); английское издание *Eucharist, Bishop, Church* (Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2001). Ср. также мою работу *Episcopé and Episcopate in Ecumenical Perspective* (WCC, 1980; Faith and Order paper 102), p. 30–42.

идет вразрез со всякой легалистической или монистической трактовкой отцовства в церкви, равно как и со всякими «патерналистскими» или «сексистскими» идеями, заимствованными из светской жизни и перенесенными на почву экклезиологии. Церковное отцовство служит отражением Отцовства Тринитарного в том смысле, что членство в церкви требует «порождения», или «рождения»<sup>98</sup>, или «возрождения»<sup>99</sup>, даруемого «свыше» в акте или событии (Крещения) *сыновства*, то есть нашего принятия Отцом как сынов по благодати посредством нашего единения с Его едиnorodным Сыном, Которого Он предвечно рождает. Евхаристия есть исполнение и «осуществление» этого крестильного единения, и в данном смысле это движение от Отца через Сына во Святом Духе, достигающее нас, дабы мы возвратили его таким же образом Отцу. Именно это движение подразумевается в текстах об «иерархиях» Ареопагитик, в которых при помощи понятий неоплатонизма предпринята попытка представить евхаристический опыт церкви как реальность, значимую для всей вселенной, или космоса. Таким образом, Дионисий ни на миг не прекращает мыслить о евхаристии, ибо он прочно и явно базирует все иерархические понятия на *synaxis* общины, то есть *всех* людей, без которых немислима никакая «иерархия».

Подводя итог, скажем: мы должны избавиться от легалистических и монистических идей в экклезиологии и понимать церковь не просто как случайное «явление», где проповедуют и слушают Слово Божье и отправляют таинства, но как реальность *сыновства в Духе*, то есть как постоянное движение богосыновней благодати от Отца, дарующего нам Сына в Духе, и как возвращение ее нами, «дарующими благодать» Ему в приношении Ему Сына Его в Его истинном, жертвенном и воскресшем состоянии как главу тела, включающего в себя всех нас и все сущее (*tá pánta*). *Таксис* имманентной Троицы таким образом становится порядком домостроительной Троицы. Церковь есть не что иное, как деяние домостроительной Троицы, прилагаемое к нам и через нас, а

<sup>98</sup> Апостол, например, именуется «отцом», поскольку он «рождает» членов общины «во Христе Иисусе» (1 Кор 4:15).

<sup>99</sup> 1 Пет 1:3, 23; ср. Ин 3:3, 7.

вместе с нами – ко всему космосу, образу Троицы и предвкушению *eschata*, когда весь мир станет возвратным движением к единому Богу, Отцу (1 Кор 15:24), от Кого происходит все сущее, и даже Лица Троицы в их вечном бытии.

## 7. Значение в контексте идеи единобожия

Фундаментальный вопрос, касающийся идеи единобожия, таков: является ли единый Бог личностью или чем-либо иным, то есть сущностью или реляционной реальностью того или иного рода, например «триединством», «триличностностью» или даже Троицей как таковой. Мы уже отмечали, что, если бы отношения между даятелем и получателем личностной инаковости были симметричными, что позволяло бы говорить, что Отец как Лицо «опричинен» Сыном и Духом, то идея единобожия была бы поставлена под угрозу. Позвольте пояснить эту мысль.

Христианство появилось в религиозной среде, где центральной была идея единобожия. Иисус пребывал в особых отношениях с Богом, называя Его «Авва»<sup>100</sup>; Его отождествляли с эсхатологическим «Сыном Человеческим»<sup>101</sup> и именовали «Сыном Божьим», а самое главное – Он воскрес из мертвых и вознесся на небеса, вследствие чего слова Псалма 109 были отнесены к Нему как «восседающему одесную» Отца и принимающему честь и поклонение, каковые, по убеждению монотеиста-иудея, должно воздавать лишь единому Богу. Все это послужило первым шагом на пути к опасной ситуации, когда идея библейского единобожия оказалась поставленной под угрозу. Положение усугубилось с появлением требования крестить принимающих христианскую веру «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19)<sup>102</sup>, что привело к введению тринитарных идей в иудейское единобожие; вместе с этим возникла настоятельная необходимость сохранить библейский монотеизм в христианском контексте.

<sup>100</sup> Значение этого арамейского термина как указания на особую близость и тесные взаимоотношения между Иисусом и Богом рассматривается в работе J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1971, p. 62 ff.

<sup>101</sup> Cf. J. Jeremias, *New Testament Theology*, p. 272 f.

<sup>102</sup> Cf. A. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, 1962, p. 237 ff.

Когда во II столетии н. э. христианское евангелие приняли греческие интеллектуалы, проблема приобрела философский характер: среди прочего, верующие пытались решить вопрос, как согласовать идею единобожия с верой в Троицу, чтобы не прийти к многобожию. Это составило главную проблему святоотеческого богословия в первые четыре или пять столетий христианской эры.

Предложенные тогда решения можно классифицировать следующим образом.

(а) *Модалистское решение*: Бог остается единым вопреки идее Троицы, поскольку Троица – это, по сути, три различных качества или роли, в которых единый Бог выступает или действует в истории. Савеллианство представляло собой крайнюю форму этого убеждения.

(б) *Каппадокийское решение*: оно послужило отражением решительной и даже страстной реакции на савеллианство, а потому было отмечено тенденцией подчеркивать онтологическую целостность каждого из Лиц Троицы. Такая позиция неизбежно была чревата опасностью тритеизма<sup>103</sup>. Каппадокийцы избегли этой опасности, введя принцип *онтологического происхождения* и соделав Отца «причиной» существования тринитарного бытия. Таким образом, они поместили единобожие на уровень личности, которая, благодаря одновременной связанности с единством (реляционностью) и единичностью (инаковостью), послужила наиболее подходящим средством устранения любого логического противоречия между единобожием и тринитаризмом. Этот способ рассмотрения проблемы также позволил привести христианское единобожие в согласие с библейским отождествлением Бога с Отцом.

(в) *Августиновское решение*: здесь залогом сохранения идеи единобожия служит единая *сущность* Бога, *divinitas*, которая логически предшествует Трем Лицам. В этом случае идея единобожия сохраняется за счет тринитаризма. Троица не есть способ бытия единого Бога, то есть в смысле первичной онтологической категории, она скорее указывает на отношения в едином Боге,

<sup>103</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 267 f.

то есть проявления Его единой природы, находящей осуществление и выражение главным образом в психологических или нравственных категориях, таких как память, знание и любовь определенной *индивидуальной* сущности. Эти мысли развивает далее Фома Аквинский, которому, если говорить обобщенно или отвлечься от тринитарных идей, остается рассуждать лишь о единой божественной природе, которую в общем следует именовать «Богом», но вовсе не о Трех Лицах или только об одном из Них<sup>104</sup>. При таком решении логически сложно согласовать единое и трех в Боге, и необходимо признать, что именно вследствие этого решения наступил период упадка тринитарного богословия на Западе, длившийся так долго. Возможно, тем фактом, что в свое время было принято это решение, также объясняется появление современного атеизма, в особенности атеизма экзистенциального типа, который отверг субстанциалистский подход к Богу, а потом и Бога как такового<sup>105</sup>.

Мы уже упоминали здесь о предпринятых недавно западными богословами попытках устранить из богословия Троицы индивидуализм, присущий традиционным представлениям о Боге; западные теологи выдвинули идею *реляционной сущности*, что приводит к совпадению Троицы с единой сущностью. Однако в этом случае сущность, пусть и реляционная, все равно будет служить проявлением и залогом сохранения единобожия. В этом случае единобожие оказывается пребывающим во всех Трех Лицах одновременно, и единственное единство, о котором можно говорить в связи с идеей единобожия, будет в этом случае либо единой сущностью,

<sup>104</sup> Cf. K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4, 1966, p. 77 ff.

<sup>105</sup> Современный вариант решения, основанный на гегельянской идее Бога как абсолютного субъекта (один субъект, три модуса бытия), который соотносит с собой в вечном процессе самодифференцирования и самоидентификации, согласно Ю. Мольтману (*The Trinity and the Kingdom of God*, p. 17 f. and 139 f.), можно найти у К. Барта и К. Ранера. Я не отношу эту идею к отдельной категории, потому что, с точки зрения идеи единобожия, которая сейчас нас волнует, нет существенного отличия между нею и субстанциалистским решением. Как отмечает Ю. Мольтман, «здесь трудности, возникающие в связи с учением о Троице, напоминают затруднения, которыми чревата древняя идея сущностной Троицы: единство абсолютного субъекта подчеркивается столь настоятельно, что Лица Троицы превращаются просто в разобщенные аспекты единого субъекта» (*The Trinity and the Kingdom of God*, p. 18).

либо Триединством того или иного рода, то есть реляционностью, более или менее отвечающей буберовской трактовке.

Я уже говорил подробно об этом вопросе выше. А теперь возникает другой вопрос: в каком смысле можно говорить о том, что христианство – монотеистическая религия, точно отражающая библейскую веру в единого Бога, *несмотря на то что исповедует веру в Троицу*? Этот вопрос представляется крайне важным в контексте межрелигиозного диалога, который так необходим и даже обязателен сегодня.

Вполне понятно, что иудаизм и ислам откажутся принять тринитарного Бога субстанциалистского типа, предшествует ли сущность Лицам, как в августиновской форме тринитаризма, или совпадает с Ними, как в современной версии, с ее идеей реляционной сущности и Триединства. Как для той, так и для другой религии единый Бог – личностный деятель, а не сущность, индивидуальная либо иная. Возможность диалога, похоже, должна исключать *априорно* все версии тринитарного богословия, которые не отождествляют единого Бога с Отцом. Отождествление единого Бога с Отцом автоматически не решает проблемы единобожия, которое исповедуют три главные мировые религии. Это было бы лишь началом на пути к диалогу. Но легче и разумнее строить дискуссию о тринитарном богословии на этом основании, нежели начинать с богословия, которое не дает никаких точек соприкосновения с другими религиозными традициями. В контексте диалога с монотеистическими религиями тринитарное богословие, отождествляющее единого Бога с Отцом, может найти более убедительные доводы в свою пользу.

Я не задаюсь целью показать в деталях, как будет осуществляться такой диалог, если в качестве отправного пункта мы примем такое основание. Это потребовало бы отдельного исследования, которое, несомненно, было бы очень важным для такого рода диалога. Здесь я могу лишь указать и проиллюстрировать некоторые значимые идеи, вытекающие из каппадокийского понятия об Отце как «причине».

Религию Ветхого Завета и христианство объединяет вера в *единого* Бога, трансцендентность Которого столь неизмерима, что мир не является чем-то необходимым, для того чтобы говорить



о бытии Бога. При этом приверженцы и той и другой религии могли бы заявить, что, хотя Бог не существует *благодаря* миру или *вместе и одновременно с ним*, Он существует *для* мира: Он Бог, Который выходит вонне Себя, чтобы создать мир и заботиться о нем, пусть даже только посредством избранных людей, с которыми Он заключает завет. Это указывает на то, что Бог *любит* мир; Он Бог, Который любит.

С таким утверждением легко согласиться. Но далее нужно было бы задаться вопросом, *является ли Бог любовью*, то есть является ли Его любовь столь же свободной и трансцендентной, чтобы быть истинной и реальной независимо от существования мира. Надо сказать, этот вопрос обусловлен нашей культурой, и во времена Библии верующий не стал бы им задаваться. И все-таки в нашей культуре, где в каждом предложении, которое мы произносим, ощущается власть глагола «*быть*», такой вопрос возникает неизбежно. Уже в Новом Завете мы находим утверждения такого рода, ибо в нем сказано, что «Бог *есть* любовь» (1 Ин 4:8). Если бы кто-либо был готов сделать такое заявление, он столкнулся бы с вопросом: является ли Бог любовью только постольку, поскольку Он любит мир, то есть при условии, что мир существует (и тогда Его любовь не является столь же свободной и трансцендентной, как и Его бытие), или же Его любовь является столь же трансцендентной, как и Его бытие (что означало бы, что Он есть любовь в Себе Самом, а не вследствие существования мира).

Конечно, это не будет неопровержимым доводом для того, кто, быть может, просто не желает связывать любовь Бога с Его бытием: можно утверждать, что слова «Бог *есть* любовь» относятся только к Его отношениям с миром, а не к Его бытию вне связи с существованием мира. Однако это будет логически неопровержимым аргументом для всякого, кто желает отстаивать аксиоматичность убеждения, что Бог является и совершенно трансцендентным, то есть Он существует прежде и независимо от мира, и любящим в самом Своем бытии. Единственная возможность избежать логики этого аргумента состояла бы в том, чтобы рассматривать любовь как категорию, *приложенную* к бытию, а не конституирующую его. Люди обычно рассуждают о любви так:

сначала ты *есть*, а потом ты можешь любить или не любить (ты можешь оставаться самим собой, при этом не любя). Если бы мы последовали такому ходу рассуждения, то в конечном итоге столкнулись бы с трудностью: нам было бы нелегко связать любовь с онтологическим устроением божественных Лиц, то есть считать Троицу онтологически первичной категорией в идентичности Бога. Однако если любовь понимать не как *атрибут* сущности, которая предшествует Лицам, либо как *деяние* уже существующих Лиц, но как то, что конституирует личностные идентичности, то по логике вещей необходимо будет признать, что либо совершенно трансцендентный Бог конституирует Свое существование в любви, либо Он вообще не существует<sup>106</sup>.

Все это может служить оправданием или объяснением христианского учения о Троице, которое основано на логическом допущении, приемлемом также для всех, кто исповедует библейскую веру, а именно, что Бог любит, потому что Он *есть* любовь. Другими словами, веруя в Троицу, христианин переносит на Божье вечное и трансцендентное бытие любовь, которой Бог любит мир.

Но если эта божественная любовь конституирует божественное бытие *лично*, а не как себялюбие индивида, то неизбежным аспектом ее должна была бы быть инаковость, о чем собственно и свидетельствует божественная Троица. Отсюда проблематичность идеи единобожия и сложность согласования его с учением о Троице. В данном случае представляется уместным вспомнить о каппадокийской идее *aition*. Любовь в личностном существовании Бога *асимметрична*; она не самообъяснима, но происходит из источника, который дарует ее как дар одного лица другому – этот дар дают в свободе, и в свободе же, то есть лично, принимают. Этот источник, или «причина», – Отец, или Бог Библии. Введя идею асимметрии и причинности в Боге

<sup>106</sup> Затруднением такого рода также чреватые любые попытки построить тринитарное богословие на основании домостроительных деяний Бога, которые в этом случае проецируются на бытие Бога. Деяния Бога в домостроительстве суть проявления Его любви, но божественная любовь есть нечто *большее*, нежели эти деяния; это способ бытия Бога. Деяние указывает на бытие, но не есть бытие (см. выше, сн. 11).

в тринитарном Божьем существовании, каппадокийцы отстаивали библейское единобожие, исповедуя тринитарную веру. Единый Бог – Отец Иисуса Христа и Изводитель Духа Святого; Троица *онтологически зависит от Отца* и есть сама по себе, то есть *quia* Троица, единый Бог. Если Троица – Бог, то только потому, что Отец соделывает ее Троицей, даруя ей *ипостаси*<sup>107</sup>.

Такое богословие непременно будет вызывать у приверженца библейской веры вопросы и затруднения. И все же в сравнении с другими трактовками тринитарного богословия, которые мы упомянули, эта, судя по всему, наиболее точно отражает суть библейского понятия о Боге. Поэтому она может послужить наилучшим из имеющихся в христианском богословии оснований для диалога с другими монотеистическими религиями.

---

<sup>107</sup> Любовь присуща всем Трем Лицам Троицы, но она отнюдь не беспричинна; именно «любовь Отца» (2 Кор 13:13) проявляется в домостроительстве как *χάρις* Иисуса Христа и *κοινωνία* Святого Духа (2 Кор 13:13). Ср. уместное в данной связи замечание К. Гантона (С. Gunton, *Act and Being*, 2002, p. 140).

# Троица и личность:

## ОЦЕНКА КАППАДОКИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

**И**сторическая область Каппадокия, находящаяся в самом сердце Малой Азии, стала важным центром христианского богословия в IV столетии н. э. Уже во времена святого Павла в Каппадокии существовала небольшая христианская община; христианство в этой области распространилось очень скоро: уже во II столетии здесь было много мучеников и исповедников, а в 325 н. э. на Никейском соборе Каппадокию представляли семь епископов. Но именно во второй половине IV столетия Каппадокия стяжала славу как центр богословской мысли. Этой славой она обязана четырем ведущим деятелям церкви, самобытность богословской и философской мысли которых определила всю дальнейшую историю христианской мысли: это св. Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской (ок. 330–379); св. Григорий Назианзин, известный также как Григорий Богослов (ок. 330–389/90), сначала недолгое время епископ Сассима в Каппадокии, а позднее, также непродолжительно, архиепископ Константинопольский; св. Григорий, младший брат Василия, епископ Нисский (ок. 335–394?), и, наконец, их друг св. Амфилохий (340/345?), епископ Иконии. Первые трое оставили после себя значительное число сочинений (догматические трактаты, экзегетические труды, аскетические писания, торжественные речи, проповеди и послания), которые позволяют нам оценить

их мысль, тогда как из трудов св. Амфилохия сохранилось лишь немного: несколько проповедей и посланий, причем не все дошло до нас в полном объеме.

Хотя значение того вклада, который внесли эти каппадокийские отцы в богословскую науку, никто не подвергает сомнению, наследие каппадокийцев отнюдь не ограничивается сферой богословия. Среди прочего, им принадлежит заслуга коренной переориентации классического греческого гуманизма, разработки понятия личности и представления о существовании, которое не смогли дать древние мыслители несмотря на многие достижения их в философии. Причиной, подтолкнувшей каппадокийцев к этим интеллектуальным трудам послужили богословские споры того времени, но значение наследия каппадокийских отцов выходит за рамки богословия в строгом догматическом смысле этого слова и оказывает влияние на всю культуру поздней Античности – если бы не наследие каппадокийцев, то кто знает, как бы развивалась византийская и европейская мысль в целом.

Каким предстает учение о Боге, если рассматривать его в свете богословия каппадокийцев? Какие трудности, связанные с учением о Троице и вопросом о его философской добросовестности, могли бы быть преодолены благодаря этому богословию? Какие последствия это богословие имеет для нашего понимания человека и существования в целом? Эти вопросы мы будем рассматривать в данной главе. Конечно, такие глубокие и сложные темы невозможно исчерпывающе рассмотреть в рамках одной главы. Мы выскажем лишь некоторые соображения и заострим внимание на самых важных идеях. Ученым – богословам и философам – еще только предстоит дать всестороннюю и исчерпывающую оценку каппадокийскому наследию, несмотря на то что к настоящему времени написано значительное число трудов, посвященных отдельным представителям каппадокийской школы.

Чтобы понять, какой вклад внесли каппадокийцы в разработку учения о Троице, и дать верную оценку ему, мы прежде всего должны выяснить исторический контекст, в котором развивалось учение каппадокийцев. Против чего выступали каппадокийцы? Почему они исповедовали такие идеи и как они возражали сво-

им оппонентам? Попытавшись ответить на эти вопросы, мы, вероятно, сможем оценить непреходящее значение богословия этих отцов.

## I. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Если мы попытаемся указать идеи современников каппадокийцев, которые были предметом их пристального внимания, – те идеи, о которых они просто не переставали думать, так что они были для них чуть ли не навязчивыми идеями, – то нам нужно будет отнести их к следующим категориям.

### 1. Савеллианство

Савеллианство представляло собой трактовку учения о Троице, в которой Отец, Сын и Дух мыслились не как полноценные Лица в онтологическом смысле слова, но как *роли*, исполняемые единым Богом. Савеллий, судя по всему, употреблял термин «лицо» в форме единственного числа, имея в виду то, что в Боге есть «одно Лицо»<sup>1</sup>. Эта модалистская трактовка не объясняет, как Сын, предвечно и в вочеловечении, по свидетельству евангельских повествований, мог пребывать во взаимообщении с Отцом, молясь Ему и т. д. Кроме того, если бы христианин опирался на такую трактовку, он не был бы в состоянии установить глубоколичностные отношения и пребывать в общении с *каждым* из Трех Лиц Троицы. Более того, создавалось бы впечатление, что Бог просто «играет роль» в домостроительстве, так сказать, выдавая Себя за другого, а не открывая Себя нам и не даруя нам истинного Себя, Самое божеское бытие.

По этой причине и по ряду других причин учение о Троице должно было быть истолковано так, чтобы исключить савеллианское или крипто-савеллианское понимание, и этого можно было достигнуть, только подчеркивая полноту и онтологическую цельность каждого Лица Троицы. Каппадокийцы были настолько

<sup>1</sup> G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936, p. 113 f. and 160 f.

обеспокоены этим искажением, что даже отказались от использования термина *prosopon*, «лицо», трактуя о Троице<sup>2</sup>, – термина, который вошел в богословский лексикон со времени Тертуллиана на Западе и стал использоваться на Востоке, вероятно, через посредство Ипполита, – в особенности потому, что в греко-римском мире это слово имело побочные значения, связанные с игрой в театре и исполнением социальной роли. Стремясь оградить это учение от таких коннотаций, каппадокийцы, говоря о Троице, время от времени могли упоминать о «трех существах». По той же причине в этой связи они предпочитали пользоваться такими образами, которые указывали на онтологическую полноту каждого Лица Троицы, – в их сочинениях можно встретить такие словосочетания, как «три солнца», «три факела» и т. д., что свидетельствовало о существенном отступлении от никейских формулировок, в которых в основном использовались образы, указывавшие на единое, что исходит три («свет от света» и т. д.). Вследствие этого стало бытовать мнение, что каппадокийцев больше интересовало учение о Троице, нежели вопрос единства Бога. (Ср. хрестоматийный тезис о том, что на Западе все началось с учения о единстве Бога, а затем продолжилось разработкой учения о Троице, тогда как на Востоке все разворачивалось в противоположном направлении.) Это подчеркивание целостности и полноты Лиц, как мы увидим далее, повлекло за собой множество важных философских следствий.

Это стремление подчеркнуть онтологическую целостность каждого Лица Троицы привело к исторической революции, как мне хотелось бы именовать это<sup>3</sup>, в истории философии, а именно – отождествлению понятия лица с понятием *ипостаси*. Мы не станем здесь входить в историю этих терминов. Достаточно будет напомнить читателю о том, что еще за какие-то четверть века с небольшим до каппадокийцев термин *hypostasis* в полной мере отождествлялся с термином *ousia*, или «сущность»<sup>4</sup> (действительно, латинский термин *substantia* буквально переводится на греческий

<sup>2</sup> См. Василий, *Ер.* 236.6.

<sup>3</sup> См. мою работу *Being as Communion*, 1985, p. 36 f [*Бытие как общение*, с. 31 сл.].

<sup>4</sup> См. Афанасий, *Letter to the Bishops of Egypt and Libya* (PG 26, 1036B).

язык как *hypostasis*). Св. Афанасий совершенно четко указывает на то, что *hypostasis* не есть нечто отличное от *ousia*, поскольку оба термина означают «бытие» или «существование». Каппадокийцы изменили это положение вещей, отделив *hypostasis* от *ousia* и отнеся этот термин к *prosopon*. Это было сделано с тем, чтобы освободить словосочетание «Три Лица» от возможных савеллианских коннотаций и таким образом привести его в согласие с общим каппадокийским учением. То, что это было исторической революцией в философии, мы сможем показать позже, когда будем рассуждать о философском значении каппадокийского наследия.

Итак, каппадокийцам удалось показать полноту и целостность каждого из Лиц Троицы и отстоять эти истины, но что можно сказать о единстве или единственности Бога? Разве шаги, предпринятые каппадокийцами, не были чреватые опасностью введения в христианское богословие идеи тритеизма?

Чтобы избежать этой опасности, каппадокийцы предложили рассматривать *ousia* (сущность) или *physis* (природу) в Боге в смысле общей категории, которая относится не к одному лицу, а к целому ряду вещей и явлений. С помощью аристотелевской философии они проиллюстрировали это указанием на одну человеческую природу, или сущность, которая является общей для всех людей и относится ко всем людям и множеству конкретных людей (например, Иоанну, Георгию, Василию), которых должно именовать *ипостасями* (множественное число), а не природами или сущностями<sup>5</sup>. Таким образом они устранили из своего учения все то, что представлялось логически противоречивым, поскольку с точки зрения логики можно говорить об одной сущности и Трех *ипостасях* (или Лицах), как показывает вышеупомянутый пример. Но богословская трудность оставалась неразрешенной, так как в вышеупомянутом примере с единой человеческой природой и тремя (или более) лицами говорится о *трех людях*, тогда как, говоря о Троице, мы разумеем не трех Богов, но одного.

Чтобы разрешить это богословское затруднение, каппадокийские отцы поставили вопрос о том, почему трудно согласовать

<sup>5</sup> Например, Василий, *Ер.* 236.6; 38.5 и т. д.



единое и три в человеческом существовании. Этот вопрос имел колоссальное антропологическое значение, как мы увидим в дальнейшем. Причина, по которой человек не может быть одним и многими одновременно, раскрывается в следующих общих соображениях, вдохновленных каппадокийской мыслью и извлеченных из нее.

(а) В человеческом существовании природа предшествует лицу. Когда рождаются Иоанн, или Георгий, или Василий, им предшествует одна человеческая природа; поэтому они представляют собой и воплощают в себе только *часть* человеческой природы.

В ходе продолжения рода человеческого человечество *разделяется*, и ни об одном человеке нельзя сказать, что он воплощает в себе всю полноту человеческой природы. Вот почему смерть одного лица автоматически не влечет за собой смерть остальных или, наоборот, жизнь одного лица не порождает жизни других.

(б) Поэтому каждый человек может мыслиться как *индивид*, то есть как единица, онтологически независимая от других людей. Единство между людьми не есть нечто онтологически тождественное с их разнообразием или множественностью. Единое и множественное не совпадают. Именно это экзистенциальное затруднение ведет к логическому затруднению: мы не можем сказать на одном дыхании: «один» и «многие».

Если теперь мы сопоставим это с существованием Бога, то сразу же увидим, что это экзистенциальное, а следовательно, логическое затруднение не относится к Богу. Поскольку Бог по определению не имел начала, а категории пространства и времени неприменимы к Его существованию, Три Лица Троицы не разделяют предсуществующую или логически предшествующую Им божественную природу, но совпадают с нею. Множественность в Боге не влечет за собой разделения Его природы и энергии, как в случае с человеком<sup>6</sup>.

Поэтому нельзя говорить, что в Боге, как в случае с людьми, природа предшествует лицу. В равной мере и по тем же самым причинам невозможно говорить, что в Боге любое из Трех Лиц

<sup>6</sup> Например, Григорий Нисский, *Quod non sint tres dii* (PG 45, 125).

существует или может существовать отдельно от других Лиц. Эти Три Лица составляют столь прочное единство, что индивидуализм совершенно немислим в этом случае. Таким образом, Три Лица Троицы суть единый Бог, потому что объединены в общении (*koinonia*) столь неразрывно, что ни одно из Них не может мыслиться без остальных. Тайна единого Бога в Трех Лицах указывает на способ бытия, который исключает индивидуализм и разделение (или самодостаточность и самосуществование) как критерий множественности. «Один» не только не предшествует – логически или как-либо иначе – «многим», но, напротив, нуждается во «многих» от начала, чтобы существовать.

Таким образом, в этом тринитарное богословие каппадокийцев, очевидно, совершило большой шаг вперед в философской мысли, что повлекло за собой, как мы увидим в дальнейшем, новый способ постижения человеческого существования.

## 2. Евномианство

Возникновение евномианства знаменовало собой появление проблематики, не известной Афанасию и Никее, поскольку приверженцы этого движения аргументировали свои доводы намного более тонко, с философской точки зрения, нежели первоначальное арианство. Евномия, который сам был родом из Каппадокии, ариане поставили епископом Кизика; этот человек был самым радикально настроенным и, возможно, наиболее тонко мыслящим из крайних ариан, известных как аномеи. Чтобы доказать с помощью аристотелевской диалектики, что Сын совершенно *не такой*, как Отец, евномиане свели сущность Бога к понятию нерожденности (*agenetos*) и заключили, что, поскольку Сын «рожден» (так именует Его сама Никея), Он оказывается вне бытия или сущности Бога.

Для того чтобы опровергнуть такой аргумент, нам нужно провести четкое различие между сущностью и лицом в Боге. Поскольку Отец – Лицо, Его нужно отличать от божественной сущности, и потому неверно было бы заключать, что Сын не Бог или не *homoousios* с Отцом. Когда Бог именуется Отцом или «нерожденным», Он именуется так не по сущности, но по

личности. Действительно, о сущности Бога вообще ничего не может быть сказано: никакое свойство или качество здесь не может быть именовано, за исключением того, что есть единое, нераздельное, абсолютно простое и ничем не осложненное; любые описания указывают скорее на совершенную непознаваемость, нежели на знание божественной сущности. Свойства (*idiomata*) нерожденности или отцовства для Отца, рожденности или сыновства Сына и *ekporeusis* (исхождения) Духа являются личностными или ипостасными свойствами, которые несообщимы – к ним как раз и относится нерожденность, – тогда как сущность сообщается всем Трем Лицам. Таким образом, Лицо определяется посредством свойств, которые абсолютно *уникальны*, и в этом отношении оно в корне отлично от природы, или сущности. Реакция на евномианство таким образом привела, с одной стороны, к проведению четкого и коренного различия между Лицом и природой, что позволило понятию лица (личности) четче выделиться в качестве отдельной онтологической категории, а с другой стороны, заострила внимание на мысли, что личность может быть познана и определена посредством своей абсолютной исключительности и незаменимости, и эта философская идея во все последующие века не теряла своей экзистенциальной значимости.

Однако эта несообщимость ипостасных свойств не есть основание полагать, будто Лица Троицы должны мыслиться как автономные индивиды. Эта несообщимость не должна становиться у нас определением Лица *par excellence*, что, судя по всему, прослеживается у Ришара Сен-Викторского, ибо, хотя ипостасные свойства несообщимы, понятие Лица не может мыслиться без взаимоотношений. Каппадокийцы назвали Лица по именам, указывающим *schesis* (отношение)<sup>7</sup>: ни одно из Трех Лиц не может мыслиться логически и онтологически независимо от других двух. Трудность заключается в том, как согласовать несообщимость с взаимоотношениями, но это, опять-таки, вопрос

<sup>7</sup> Например, Григорий Наз., *Or.* 29 (PG 36, 96): «Отец есть имя Божие, не по сущности и не по действию, но по отношению (*schesis*)» (цит. по: Святитель Григорий Богослов. Слово 29. О богословии третье, о Боге Сыне первое).

освобождения божественного существования от состояния, в котором личность порабощена сущности, состояния порабощенности, которое относится только к тварному существованию. Будучи нетварными, Три Лица не сталкиваются с сущностью как данностью, но существуют свободно. Бытие – одновременно реляционное и ипостасное. Теперь мы вплотную подошли к необходимости рассмотреть философские следствия каппадокийского богословия.

## II. ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Здесь вновь точку отправления должна дать нам история. Принято считать, что греческие отцы были платониками или аристотеликами в своем способе мыслить, однако если мы внимательно изучим их труды, нам станет ясно, что греческая философия интересовала их настолько же, насколько и различные еретические идеи их времени. Учение о Троице дало возможность каппадокийцам прямо и косвенно выразить в особенности свою дистанцированность от платонизма и таким образом представить новую философию.

Одна из ссылок на Платона, которую мы находим в трудах св. Григория Назианзина, заслуживает того, чтобы мы заострили на ней внимание. В одном из своих текстов он упоминает о том, что философ говорил о Боге как о чаше, преисполненной благостью и любовью; Григорий отвергает этот образ, поскольку, по его убеждению, в нем подразумевается процесс естественного, или сущностного, а значит, необходимого порождения существования. Григорий не хотел, чтобы рождение Сына или изведение Духа мыслилось в таких терминах, то есть в категориях сущностного развития (здесь, вероятно, мы можем наблюдать некоторое отступление от Афанасиевой идеи «плодоносной сущности Бога»). Вместе с другими каппадокийцами он утверждал, что *причина*, или *aition*, божественного существования – Отец, что означает Лицо, ибо так в Троице раскрывается принцип онтологической свободы. А в одном из своих богословских слов Григорий подхватывает доводы никейцев в защиту ортодоксии

против арианского обвинения в том, что термин *homoousios* якобы указывает на необходимость в бытии Бога, и он развивает эти доводы намного больше, чем Афанасий (который сказал об этом совсем немного), подчеркивая роль *Отца* как причины божественного бытия. Рождение (и изведение) является не необходимым, но свободным, поскольку, хотя есть одна воля, «согласная» (как сказал бы св. Кирилл Александрийский)<sup>8</sup> с божественной сущностью, есть и «волящий» (*ho thelon*)<sup>9</sup>, и это – Отец. Говоря об Отце как о единственной причине божественного существования, каппадокийцы стремились понять свободу в онтологии, чего никогда не делали прежде древнегреческие философы.

Именно в свете этих соображений мы можем оценить два обстоятельства, которые становятся нам ясны в ходе изучения источников. Первое связано с одним «нюансом» в Никео-Константинопольском символе веры, которому обычно не придают значения специалисты по истории догматов (например, Келли)<sup>10</sup>, считая его малозначимым. Я имею в виду тот факт, что Константинопольский собор 381 г. н. э., проходивший под знаком каппадокийского влияния, – Григорий Назианзин, тогдашний архиепископ Константинополя, некоторое время председательствовал на нем, – предпринял смелый шаг: он внес изменение в Никейский символ веры, где о Сыне говорилось как о происходящем «от сущности Отца» (*ek tes ousias tou patros*); теперь символ содержал простую формулировку: «от Отца» (*ek tou patros*). Это изменение, внесенное в текст символа в то время, когда споры велись из-за слов, не могло быть случайным. Оно ясно свидетельствует о стремлении каппадокийцев подчеркнуть, что источником и причиной Троицы является Лицо Отца, а не божественная сущность.

Второе обстоятельство касается смысла, который в конечном итоге стали вкладывать греческие отцы в термин *monarchia*. Единое *arche* в Боге стали понимать онтологически, в терминах происхождения бытия, и стали относить к Лицу Отца. «Единый

<sup>8</sup> Кирилл Алекс., *De Trin.* 2.

<sup>9</sup> См. Григорий Наз., *Or. theol.* 3.5–7.

<sup>10</sup> Ср. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, p. 333.

Бог» есть Отец<sup>11</sup>, а не единая сущность, как сказали бы Августин и средневековые схоласты. Поэтому на месте единого Бога оказывается личность, Отец, и тут возникает своеобразный монотеизм, который не только согласуется с Библией, но и ближе к тринитарному богословию. Поэтому если мы желаем следовать за каппадокийцами в их трактовке Троицы в связи с идеей единобожия, то должны принять онтологию, в основание которой положена личность, то есть единство или инаковость, проистекающая из взаимоотношений, а не сущность, то есть самосуществующее и в конечном счете индивидуалистическое бытие. Философское затруднение, связанное с понятием Троицы, может быть разрешено или принято, только если сущность уступит место личности как принципу причинности, или *arche*, в онтологии.

Я назвал каппадокийцев революционными мыслителями в истории философии. Мы можем убедиться в этом, сделав небольшой экскурс в историю древнегреческой мысли и сопоставив ее с философией каппадокийцев.

Древнегреческая мысль во всех своих вариациях, со времен философов-досократиков и вплоть до неоплатоников, тяготела к превознесению «единого» над «многим». Во времена греческих отцов эта тенденция воплотилась в нескольких формах, одни из которых были в большей степени богословскими, другие – философскими. Говоря о богословской стороне вопроса, следует отметить, что господствовавшая во времена каппадокийских отцов языческая греческая философия, неоплатонизм, отождествляла «единое» с Самим Богом, считая множество существ, «многих», эманациями, в сущности, деградирующего характера, а возвращение души к «единому» посредством припоминания – целью и задачей всего существования. Ранее, в I столетии, Филон, деятельность которого послужила связующим звеном между классическим платонизмом и неоплатонизмом, оказал решающее влияние на дальнейшее развитие греческой мысли; он утверждал,

<sup>11</sup> См, например, Григорий Наз., *Or.* 42, 15. Ср. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, p. 254: «...Единение же [Трех Лиц] – Отец, из Которого Другие, и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним. Учение о единоначалии началось с того, что основанием единства Бога было поставлено одно лицо – Отец...»

что Бог – единственное истинное «единое», поскольку Он единственный, Кто истинно «один». Учение о святой Троице, разрабатываемое каппадокийцами, противоречило этому примату «единого» и превознесению его над «многими» в философии.

Что касается человеческого существования, то классическая греческая философия в ту эпоху трактовала природу как нечто более значимое, нежели конкретные лица. Взгляды, бытовавшие во времена каппадокийских отцов, имели своим источником либо платонизм, либо аристотелизм. В представлениях первой группы человеческая природа мыслилась как идеальное человечество, *genos hyperkeimenon*, образом которого является каждый человек, тогда как вторая группа придавала первостепенное значение субстрату рода человеческого, *genos hypokeimenon*, из которого появляется множество различных людей<sup>12</sup>. И в том и в другом случае человек, в разнообразии и множественности личностей, был подчинен необходимости – или примату – своей природы. Природа, или сущность, всегда предшествовала лицу (личности) в классической греческой мысли.

Каппадокийские отцы своим тринитарным богословием бросили вызов этому устоявшемуся философскому представлению. Они утверждали, что примат природы над лицом, или «единого» над «многими», объясняется тем обстоятельством, что человеческое существование – *тварное* существование, то есть существование, имеющее начало, и его не следует возводить в метафизический принцип. Истинное бытие в его подлинном метафизическом состоянии, составляющее предмет внимания философии *par excellence*, следует искать в Боге, в нетварном существовании Которого нет примата «единого», или природы, над «многими», или лицами. Способ существования Бога подразумевает одновременно бытие «единого» и «многих», а это значит, что онтологический примат в философии должен быть закреплен за категорией лица (личности).

Но это означало бы разрушить основополагающие принципы, на которых с самого начала зиждилась греческая философия.

<sup>12</sup> См. Василий, *Ep.* 361 and 362. Эти послания и их философское значение рассмотрены выше, глава 2.

В классической греческой мысли единичное лицо никогда не имело онтологической роли. Обладало значением в конечном итоге единство, или полнота бытия, в которой человек был лишь малой частью. Платон, говоря о единичном существе, поясняет: «Целое было приведено к бытию не ради тебя, но ты приведен к бытию ради него». С поразительным постоянством классическая греческая трагедия призывала человека – и даже богов – подчиниться порядку и правосудию, скрепляющим вселенную, дабы торжествовал *kosmos* (имеется в виду и естественный порядок, и надлежащее поведение). За многообразием существ, «многих», сокрыта одна причина (*Логос*), которая наделяет их значимостью в существовании. Никакое отступление «многих» или единичных существ от этой причины не может произойти без внесения расстройств в бытие, даже в само бытие этих единичных существ.

Тринитарное богословие каппадокийских отцов включало в себя философию, в которой единичное не было вторичным по отношению к бытию или природе; таким образом, оно было *свободно* в абсолютном смысле слова. В классической мысли свобода была лелеема как качество личности, но не как онтологическая категория. Личность была свободна выражать свои взгляды, но в конечном итоге была обязана подчиниться общей причине (разуму), Гераклитову *xynos logos*. К тому же возможность того, что личность могла бы поставить вопрос о своей свободе исходя из *самого своего существования*, была совершенно невысказана в древней философии. По сути, впервые этот вопрос был поставлен уже в Новое время Достоевским и другими современными философами-экзистенциалистами. Слово «свобода» в древности всегда имело ограниченное нравственное значение и не было связано с вопросом *бытия* мира, что для греков было «данностью» и внешней реальностью. Напротив, для отцов бытие мира объяснялось свободой личности, Бога. Для святоотеческой мысли *свобода* – «причина» бытия<sup>13</sup>.

Каппадокийское богословие заострило внимание на этом принципе свободы как предпосылке бытия, заявив о том, что он

<sup>13</sup> Более подробно об этом можно прочитать в моей работе *Бытие как общение*, особенно в гл. 1.



относится и к бытию Самого Бога. Это было большой новацией каппадокийских отцов, даже если сравнивать это с наследием их христианских предшественников. Каппадокийские отцы впервые в истории связали с бытием Бога понятие причины (*aition*), и примечательно, что отнесли они его не к «единому» (природа Бога), но к *личности*, Отцу. Последовательно проводя четкое различие между природой Бога и Богом как Отцом, они полагали, что *причиной бытия Бога является Лицо Отца*, а не единая божественная сущность. Таким образом, они отдали онтологический приоритет личности и освободили существование от логической необходимости сущности, «самосуществующего». Это был революционный шаг в философии, антропологические последствия которого не должны остаться незамеченными.

### III. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Человек, согласно отцам, есть «образ Бога». Он не Бог по природе, поскольку он *тварен*, то есть он имел начало, а значит, подвержен ограничениям пространства и времени, что влечет за собой индивидуализацию и в конечном итоге смерть. Однако он призван существовать так, как существует Бог.

Для того чтобы понять это, мы должны подумать над проведенным каппадокийскими отцами различием между природой и лицом, или, как они это называли, «способом существования» (*tropos hyparxeos*). Природа, или сущность, указывает на тот простой факт, что нечто существует, на «*что*» (*ti*) чего-либо. Оно может быть предсказано многим вещам. Лицо или *ипостась*, однако, указывает на «*как*» (*hōpos* или *pos*) и может быть предсказано только одному существу, причем в абсолютном смысле. Когда мы рассматриваем человеческую природу (или сущность: *ousia*), мы относим ее ко всем людям; нет ничего особенного в том, что кто-либо обладает человеческой природой. Кроме того, все «естественные» характеристики человеческой природы, такие как членимость, – а следовательно, индивидуализация, приводящая к разложению и наконец смерти, – являются различными аспектами человеческой «сущности»

и детерминируют человека постольку, поскольку речь идет о его природе. Но именно «как» человеческой природы, то есть личностность, приобретая роль онтологической причины, как и в Божьем бытии, определяет то, будут ли в конечном итоге преодолены ограничения природы или нет. «Образ Бога» в человеке имеет отношение именно к тому *как*, а не к тому *что* есть человек; он имеет отношение не к природе – человек никогда не сможет стать Богом по своей природе, – но к личностности. Это означает, что человек свободен влиять на «как» своего существования либо в направлении того, *как* существует Бог, либо в направлении того, *что есть* его, человека, природа. Жить по природе (*kata physin*), таким образом, означало бы жить индивидуалистически, быть подверженным смертности и т. д., поскольку человек не бессмертен *kata physin*. Напротив, жить по образу Бога означает жить согласно способу существования Бога, то есть жить как образ личностности Бога, и это означало бы «становиться Богом». Вот что, согласно мысли греческих отцов, означает *theosis* человека.

Из этого следует, что, хотя природа человека онтологически предшествует его личностности, как мы уже отметили, человек призван предпринимать усилия, направленные на то, чтобы освободить себя от необходимости собственной природы и вести себя во всех отношениях так, как если бы личность была свободна от законов природы. Говоря о практической стороне дела, такое значение отцы придавали *аскетическому* усилию, которое они считали необходимой составляющей всего человеческого существования, независимо от того, является человек монахом или живет в миру. Без попыток освободить личность от необходимости природы невозможно быть «образом Бога», поскольку в Боге, как мы отметили выше, лицо, а не природа, является причиной того, что Он есть таков, каков есть.

Поэтому суть антропологии, являющейся следствием тринитарного богословия каппадокийских отцов, заключается в значимости личностности в человеческом существовании. Каппадокийские отцы дали миру самое драгоценное понятие, которым он обладает: *понятие личности как онтологическое понятие в высшем смысле этого слова*. Поскольку это понятие стало, по крайней мере в

принципе, не только частью нашего христианского наследия, но также и идеалом нашей культуры в целом, целесообразно было бы вспомнить, что именно составляет его содержание и значение, как об этом пишут в своих богословских трудах каппадокийцы.

(а) Как явствует из трактовки личности в отношении Бога, отраженной в трудах каппадокийских отцов, личность не вторичное, а первичное и абсолютное понятие в существовании. Нет ничего более священного, чем личность, поскольку она составляет «способ бытия» Самого Бога. Личность нельзя принести в жертву или подчинить какому бы то ни было идеальному, какому бы то ни было нравственному или естественному порядку, какому бы то ни было интересу или цели, даже самой священной. Чтобы *быть воистину* и *быть самим собой*, вы должны быть личностью, то есть вы должны быть свободны от всякой необходимости или цели и быть выше такой необходимости или цели – естественной, нравственной, религиозной или идеологической. Смысл и ценность существованию дает личность как абсолютная свобода.

(б) Личность не может существовать в изоляции. Бог не одинок; Он есть *общение*. Любовь не чувство, эмоция, рождающаяся от природы, как цветок от дерева. Любовь – это *взаимоотношения*; это свободное выхождение за пределы самости, ломка воли, *свободное* подчинение воле иного. Именно иной и наши взаимоотношения с ним дают нам нашу идентичность, нашу инаковость, что делает нас тем, «кто мы есть», то есть личностями; ибо, будучи неотъемлемой частью отношений, которые обладают онтологической значимостью, мы появляемся как *уникальные и незаменимые* существа. Таким образом, именно этим объясняется наше бытие, а также то, что мы – это мы, а не кто-то еще, – нашей личностью. Именно в этом состоит «причина», *логос* нашего бытия: в отношениях любви, которая делает нас уникальными и незаменимыми *для иного*. *Логос*, которым объясняется бытие Бога, – это Его уникально любимый Сын, и именно посредством этих отношений любви Бог также, а точнее Бог *par excellence*, появляется как уникальный и незаменимый, будучи предвечно Отцом едиnorodного (*monogenes*) Сына. Вот в чем состоит пафос святоотеческой идеи личности. *Raison d'être, logos tou einai* бытия всякого человека, что всегда искала греческая мысль, заключен не в *при-*

*роде* этого человека, но в *личности*, в идентичности, созданной свободно любовью, а не необходимостью его самосуществования. Как личность вы существуете, пока любите и любимы. Когда вас рассматривают в качестве природы, вещи, вы умираете как особая идентичность. И если ваша душа бессмертна, то к чему это? Вы будете существовать, но без личностной идентичности; вы будете вечно умирать в аду безымянности, в гадесе бессмертных душ. Ибо природа сама по себе не может дать вам существования и бытия абсолютно неповторимой и особенной идентичности. Природа всегда указывает на всеобщее; а вот личность является охранительницей уникальности и абсолютного своеобразия. Поэтому бессмертие души, даже если оно включает в себя существование, не может включать в себя личностной идентичности в истинном смысле слова. Теперь, когда мы знаем, благодаря святоотеческому богословию личности, как существует Бог, мы знаем, что действительно означает существовать как особенное существо. Как образы Бога мы личности, а не природы: не может быть никакого образа *природы* Бога, и не было бы благом для человечества быть поглощенным божественной природой. Только когда в этой жизни мы существуем как личности, мы можем надеяться на то, что будем жить вечно в истинном, личностном смысле слова. Это означает, что то, что относится к Богу, точно так же относится и к нам: личностная идентичность может возникнуть только из любви как свободы и из свободы как любви.

(в) Личность есть нечто *уникальное* и *неповторимое*. Природа и биологический вид продолжают бесконечно и являются заменимыми. Индивиды, взятые в аспекте природы или вида, никогда не являются абсолютно уникальными. Они могут быть подобны друг другу; их можно составить из разных элементов и разложить на составляющие; их можно соединять с другими, чтобы произвести те или иные результаты или даже новые биологические виды; их можно использовать для достижения определенных целей – священных или нет, значения не имеет. Напротив, личность невозможно воспроизвести или размножить как биологический вид; она не может быть составлена из тех или иных элементов или разложена на составляющие, соединена с другими или используется для какой бы то ни было цели – даже

самой священной. Кто относится к личности таким образом, тот автоматически превращает ее в вещь, тот разлагает и приводит к небытию *личностное своеобразие*. Если человек не считает своего ближнего образом Бога *в этом смысле*, то есть личностью, то он не может считать его истинно вечной идентичностью. Ибо смерть сводит всех нас в одну безликую природу, обращая нас в субстанцию, или вещи. Идентичность, которая не умирает, дает нам не наша природа, но наши личностные отношения с бессмертной личностной идентичностью Бога. Только тогда, когда природа ипостасна, или личностна, как в Боге, она существует истинно и вечно. Ибо только тогда она обретает уникальность и становится неповторимым и незаменимым своеобразием в том «способе бытия», который мы находим в Троице.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если сегодня наша культура позволяет нам и даже побуждает нас размышлять об истинной личности в человеческом существовании или уповать на ее обретение, то мы обязаны этим прежде всего христианской мысли, порожденной Каппадокией в IV столетии. Каппадокийские отцы церкви разработали и оставили нам в наследие понятие о Боге, Который существует как общение свободной любви уникальных, незаменимых и неповторимых идентичностей, то есть истинных личностей в абсолютном онтологическом смысле. Человек призван быть «образом» именно такого Бога. Нет более возвышенной и более полной антропологии, чем эта антропология истинной и полной личности.

Современный человек склонен в целом признавать ценность и значимость антропологии личности, но общие и широко распространенные мнения относительно того, что есть личность, совершенно не согласуются с тем, что, как мы видели, следует из изучения каппадокийских отцов. Слово «личность» для большинства из нас сегодня ассоциируется с понятием *индивид*. Истоки этой тенденции следует искать в наследии св. Августина, но прежде всего – у Боэция, жившего в V столетии н. э., который

определил личность как индивидуальную природу, наделенную рациональностью и сознанием. Приравнивание личности к мыслящему, сознающему индивиду, под знаком чего проходила вся история западной мысли, привело к формированию культуры, в которой мыслящий индивид стал возвышеннейшим понятием антропологии. Но мысль каппадокийских отцов ведет не к этому. По прочтении их трудов мы скорее приходим к противоположным выводам. Ибо, согласно их убеждениям, истинная личность возникает не из индивидуалистической изоляции от других, а из любви и взаимоотношений с другими, из общения. Только любовь, свободная любовь, не ограничиваемая природными нуждами, может породить личность. Это справедливо в отношении Бога, бытие которого, как понимали это каппадокийские отцы, устрояется и «ипостасируется» посредством свободного события любви, вызванного свободной и любящей личностью, Отцом, а не необходимостью божественной природы. Это справедливо и в отношении человека, который призван осуществлять свою свободу как любовь и свою любовь как свободу, таким образом являя себя «образом Бога».

В наше время западные философы пытаются откорректировать западную схему, в которой «личность» приравнивается к «индивиду»<sup>14</sup>. Встреча христианства с другими религиями, такими как буддизм, вынуждает людей пересматривать традиционное индивидуалистическое представление о личности. Сегодня, возможно, наиболее подходящее время для того, чтобы возвратиться к более глубокому изучению и пониманию плодов, которые дала христианская мысль в Каппадокии в IV столетии, самым важным из которых является, несомненно, идея личности, открытая и разработанная каппадокийскими отцами.

Таким образом, экзистенциальное – в широком смысле слова – значение вклада, внесенного каппадокийцами в тринитарное богословие, состоит в том, что он открывает нам в Боге такую жизнь, какую все мы хотим вести; поэтому каппадокийское учение – это, по сути, сотериологическое богословие. Но

<sup>14</sup> См. J. Macmurray, *The Self as Agent* (London: Faber & Faber, 1957) и *Persons in Relation* (London: Faber & Faber, 1961).

я думаю, что каппадокийцам также есть что сказать касательно ряда сегодняшних проблем, связанных с учением о Боге. Я имею в виду прежде всего вопросы, которые ставит феминистское богословие, особенно в связи с использованием имен Бога. Каппадокийцы, в согласии с апофатической традицией Востока, могли бы сказать, что любые высказывания относительно сущности Бога и Его качеств или энергий неизбежно будут неадекватными. И все же необходимо проводить различие между природой и лицом и на уровне человеческого дискурса. Имена Отец, Сын и Дух указывают на *личностную* идентичность. А поскольку это *единственные* имена, которые указывают на личностную идентичность, они не могут быть изменены. Имена, указывающие на энергии, могут изменяться (например, Бог благ или могуществен), потому что они почерпнуты из нашего опыта, который может неточно отражать Бога. Но что можно сказать об Отце, Сыне и Духе – почерпнуты ли эти имена из опыта? Возможно ли провести какую-либо аналогию между Отцовством Бога и человеческим отцовством? Можно усмотреть нечто подобное такой аналогии в том, что касается нравственных качеств, связанных с Отцовством (Создатель, любящая и заботливая личность и т. д.). Но это не *личностные* качества – они относятся ко всем Трем Лицам Троицы, то есть к общей сущности или энергии. Отец, Сын и Дух – имена личностной идентичности, имена, посредством которых Бог во Христе открывает Себя нам и именуется Себя для нас. В этом состоит большое отличие между тринитарной фразеологией и даже таким именованим, как «Бог», которое, в смысле *divinitas*, не есть имя Бога. Только как личность Он может быть именован. Но Его имя известно и открыто нам только во Христе, что означает: только во взаимоотношениях Отца и Сына и посредством их. Поэтому Он известен только как Отец.

Различие между природой и личностью чрезвычайно важно и в связи с проблемой так называемого «всеохватывающего языка». В равной мере чрезвычайно важно, отождествляем ли мы единого Бога с Отцом или с единой сущностью. Ибо если Он Отец только во вторую очередь, а не в Своей изначальной личностной идентичности, значит Отцовство есть не *имя* Бога,

но нечто о Боге. И если это так, оно может быть изменено, с тем чтобы лучше выразить то, что мы хотим сообщить о бытии Бога.

Каппадокийцы учили тому, что вопрос о Троице принадлежит не к сфере академических умозрений, но затрагивает личные отношения. В этом смысле Троица – истина, открывающаяся только в приобщении к взаимоотношениям Отца и Сына через Духа, благодаря чему мы становимся способны взывать: «Авва, Отче» (Рим 8:15; Гал 4:6). Поэтому Троица открывается только в церкви, то есть в сообществе, благодаря которому мы становимся детьми Отца Иисуса Христа. Вне этого сообщества Троица остается камнем преткновения и соблазном.



## ПРИЛОЖЕНИЕ:

### Личность и индивид – каппадокийцы были «неверно истолкованы»?

**В** этой главе, как и в других моих книгах о личности, я подчеркиваю следующий тезис: понятие личности, если мы выводим его из изучения греческой святоотеческой мысли, и особенно тринитарного богословия каппадокийцев, не следует понимать как «индивид», в смысле идентичности, мыслимой безотносительно к чему бы то ни было иному, «оси сознания» и стечения природных или нравственных качеств, либо числа, которое поддается такому действию, как сложение, или может сочетаться с другими числами. Это так потому, что, согласно греческим отцам, ни одна из вышеупомянутых характеристик не может быть отнесена к божественным Лицам. Ибо Лица Троицы, согласно вышеупомянутым отцам, не есть «индивиды», ни в психологическом смысле (как средоточие сознания), ни в смысле сочетания и стечения природных или нравственных качеств, ни в смысле числа, которое поддается такому действию, как сложение, или может сочетаться с другими числами.

Недавно было высказано мнение, согласно которому отстаиваемое нами положение – следствие «ошибочного истолкования» суждений каппадокийцев и влияния современных философов-экзистенциалистов<sup>15</sup>. Всякий, кто изучал богословие, сочтет, что пытаться опровергнуть это обвинение означало бы доказывать

---

<sup>15</sup> L. Turcescu, "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa', *Modern Theology* 18 (2002), p. 527–539.

самоочевидное<sup>16</sup>. Ибо что это был бы за Бог, если бы Он обладал такой личностью, определяемой как три индивида, три «оси сознания», связывающие природные или нравственные качества воедино, и если бы Его можно было рассматривать как число, которое поддается такому действию, как сложение, или может сочетаться с другими числами? Он был бы антропоморфным чудовищем, не достойным именоваться Богом, а в глазах отцов – чистейшим богохульством. Однако вопрос этот, очевидно, требует рассмотрения, поскольку он высвечивает ряд глубоких богословских проблем. Эти проблемы связаны, с одной стороны, с разными подходами к трактовке наследия отцов, с другой же стороны, – с вопросом о том, человеческая или божественная личность должна служить основанием понятия «личность» в христианском персонализме. Именно эта причина заставляет меня комментировать вышеупомянутую критику.

Если мы внимательно читаем каппадокийских отцов, особенно Григория Нисского, тексты которого используются практически исключительно как основание критики, то замечаем, что они очень остро ощущают недостатки и неадекватность аналогии между человеческим и божественным бытием, которой они пользуются исключительно в логическом, а не в теологическом смысле, в своем богословии. В сочинении *Ex communibus notionibus* («К эллинам. На основании общих понятий») Григорий Нисский подчеркивает, что, приводя пример, иллюстрирующий истину о Трех Лицах Святой Троицы, в котором Петр, Павел, Варнава и т. д. предстают как три конкретные личности, или *ипостаси*, мы выражаемся «по неточному словоупотреблению» (καταχρηστικῶς), а не в «собственном смысле» (κυρίως). Поэтому, добавляет он, мы не должны прилагать к Троице того, «что не относится ко Святой Троице». То, что составляет недостатки аналогии и является «причинами» (αἰτίαι) недостатков, по убеждению Григория, есть следующее<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Блестящий ответ на эти обвинения дает А. Папаниколау (A. Papanikolaou) в статье “Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? A Response to Lucian Turcescu” («Является ли Иоанн Зизиулас тайным экзистенциалистом? Ответ Лучиану Турческу»), *Modern Theology* 20 (2004), p. 601–607.

<sup>17</sup> PG 45, 177–180; Jaeger's edition, III.1, p. 23 f.

(а) *Человеческая смертность, влекущая за собой разделение между людьми* («потому что, когда прежние лица умирают, на место их являются другие»).

(б) *Возможность увеличения или уменьшения числа людей* («приращение [προσθήκης]... убавление [ἀφαίρεσεως]»).

(в) *Перемена и инаковость лиц* (τῆ τροπῆ καὶ ἄλλοιώσει τῶν προσώπων).

(г) *Происхождение человеческих лиц от разных личностных причин* («все человеческие лица имеют бытие не от одного и того же лица непосредственно»).

Эти факторы относятся исключительно к *человеческой* личности, и каппадокийцы намеренно не связывали их с божественными Лицами. Таким образом, говоря о божественных Лицах, мы должны исключить такие факторы, как:

(а) *приращение и умаление* (προσθήκης καὶ μειώσεως);

(б) *перемена и инаковость\** (τροπῆς τε καὶ ἄλλοιώσεως);

(в) *не одна онтологическая причина* (Отец) и, наконец,

(г) *любые другие свойства или качества, кроме свойств и качеств онтологических отношений* (μόνον ὅτι ὁ πατήρ, πατήρ ἐστὶ καὶ οὐχ υἱός и т. д.; только Отец, а не Сын, есть Отец и т. д.).

Эта последняя мысль еще яснее выражена в письме Григория Авлалию, где он пишет: «*этим только* и различается одно от другого» божественных Лиц, что «одно Лице есть причина; а другое от причины», что показывает «разность в способе бытия» (Бога)<sup>18</sup>, а именно – божественную личность.

Напрашивается вывод: *божественные Лица*, в отличие от лиц человеческих, не могут рассматриваться как стечение каких бы то ни было природных или нравственных качеств; они различаются только отношениями онтологического происхождения<sup>19</sup>. Та-

\* В данном случае термин «инаковость» является цитатой из русского перевода сочинения Григория Нисского. На современный русский язык соответствующее греческое (и английское) слово можно также перевести как «изменение». – Прим. пер.

<sup>18</sup> Ad Ablabium, Quod non sint... (PG 45, 133; Jaeger, p. 56) (Творения святого Григория Нисского. Часть четвертая. – М.: Типография В. Готье, 1862, с. 111–132. К Авлалию о том, что не «три Бога»).

<sup>19</sup> Ср. G. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1959, p. 228.

ким образом, ясно, что аналогия между лицом человеческим и божественными Лицами рушится, когда мы говорим о лицах (личностях) как о наборе тех или иных свойств. Говоря о Лицах как о стечении природных или нравственных качеств (плешивость, высокорослость и т. д.), Григорий описывает *человеческую* ипостась. Ни один из отцов не стал бы вводить *никакого природного или нравственного качества* в описание *божественного* Лица просто потому, что такие качества присущи всем Трем божественным Лицам и не могут быть *личностными* качествами<sup>20</sup>. Все природные и нравственные качества, такие как действие, благодать, воля (или, в современном понимании, сознание) и т. д., суть качества, которыми в равной мере обладают божественные Лица, и они не имеют никакого отношения к понятию божественной личности<sup>21</sup>. Поэтому понятие личности, *если оно рассматривается в образе божественной личности*, как я подчеркиваю в своих работах, *не есть* «набор свойств» природного или нравственного рода. Это лишь «способ бытия», охватывающий отношения (σχέσις) онтологической конститутивности<sup>22</sup>.

Теперь мы можем рассмотреть вопрос числа Лиц. Нет сомнения в том, что каппадокийцы перечисляют Лица с тем, чтобы указать божественную личность. И все же, опять-таки, они делают это неохотно и с полным осознанием несовершенства подобного описания. В одном из писем, подписанных именем

<sup>20</sup> Prestige, *God in Patristic Thought*, p. 244: «Различия, отличающие различных людей, многообразны, а различия, отличающие божественные Лица, заключаются *просто* в “*idioteles*”, выраженных в именах *Отцовство, Сыновство и Освящение*» (курсив мой). И об этом, подчеркивает Престидж, «нужно помнить», – помнить непременно, добавил бы я, поскольку это исключает всякую мысль о «наборе свойств» в божественной личности. Конечно, не имело бы смысла описывать вышеупомянутые ипостасные «*idioteles*» как стечение качеств, не говоря уже о качествах природного или нравственного рода, так как нет никакого «стечения» и нет никаких качеств, которые могли бы «стечься». Поразительно, что мой критик, похоже, не придает этому значения и определяет лицо (личность) как «стечение качеств».

<sup>21</sup> Prestige, *God in Patristic Thought*, p. xxxii: «Три Лица не должны рассматриваться как три независимых “сознания”».

<sup>22</sup> Григорий Назианзин и Амфилохий ясно говорят об этом; см. ниже, сн. 33. По словам Псевдо-Кирилла, «ἀγεννησία и γεννησις и ἐκλόρευσις: только этими ипостатическими особенностями Три святые ипостаси отличаются друг от друга» (*De s. Trin.* 9; PG77, 1140D).

св. Василия, но приписываемом ныне Евагрию, категория числа решительно исключается из божественного бытия<sup>23</sup>. Но человеческий язык не имеет других средств указания инаковости, кроме перечисления конкретных существ. Поэтому Лица не могут не быть исчислены – я никогда не отрицал этого. Я отрицал утверждение, согласно которому Лица могут быть исчислены таким способом, который предполагает использование функций *сложения* и *сочетания*<sup>24</sup>. И именно это исключают каппадокийцы в использовании категории числа. Мы уже отмечали, что Григорий Нисский исключает идею приращения или умаления божественного бытия, не отрицая, что к людям эта идея может относиться. Василий говорит об этом столь же определенно: мы должны относить понятие числа к Троице «благоговейно» (εὐσεβῶς), и это означает, что *мы не можем перечислить Лица путем сложения*<sup>25</sup>. Именно эту мысль я постоянно подчеркиваю. Исчисление божественных Лиц в смысле сложения или сочетания Их друг с другом было бы совершенно недопустимым не только для каппадокийцев, но и для всей греческой святоотеческой традиции. Как суммирует эту традицию Иоанн Дамаскин<sup>26</sup>, «ипостаси пребывают и обитают одна в другой (ἐν ἀλλήλαις); ибо они и неотлучны, и неудаимы одна от другой, неслитно вмещааясь одна в другой (ἔχουσθαι)<sup>27</sup>, но не так, чтобы они смешивались или сливались (συντιθεμένῳ)<sup>28</sup>,

<sup>23</sup> Василий. *Ер.* 8.

<sup>24</sup> См. мою работу *Being as Communion*, p. 47 [*Бытие как общение*, с. 42–43]: личность не может рассматриваться как «арифметическое понятие» именно потому, что не может быть «поставлена рядом с другими существами» (т. е. прибавлена к ним) и не может «сочетаться с другими предметами».

<sup>25</sup> Василий, *De Sp.* S. 44–45: «Мы считаем (божественные Лица) не чрез сложение (или сочетание: κατὰ σύνθεσιν)» (цит. по: Святитель Василий Великий. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1891, с. 189–293.).

<sup>26</sup> Иоанн Дамаскин, *De fid. orth.* 1.14 (PG 94, 829A) (Св. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Книга 1. Глава 14. Свойства Божеского естества).

<sup>27</sup> Слово ἔχουσθαι в значении «относиться к» можно найти у Платона, *Законы* 661 В. Данный глагол в тексте Иоанна Дамаскина имеет глубокое значение.

<sup>28</sup> Слово συντιθεμένῳ, как я показал выше (сн. 24), означает буквально «быть поставленным рядом с другими вещами» и прибавленным.

но так, что они одна в другой находятся (ἕχασθαι ἀλλήλων)... без всякого... смешения (συναλοίφην) или слияния (σύμφυρσιν)»\*. Как уже подчеркнул Афанасий, любая идея сложения, отнесенная к божественным Лицам, была бы чрезвычайно опасной, ибо была бы равнозначна арианству<sup>29</sup>.

Теперь мы можем рассмотреть другой спорный вопрос, а именно: использование каппадокийцами термина ἄτομον взаимозаменяемо с терминами πρόσωπον и ὑπόστασις – примечательно, что это словоупотребление можно найти только у Григория Нисского<sup>30</sup>. Означает ли это, что мой тезис о различии между лицом и индивидом противоречит богословию каппадокийцев или не согласуется с ним? Не думаю! Прежде всего следует отметить, что термин ἄτομον, как им пользуются греческие отцы, не вполне соответствует по смыслу термину «индивид», которым его переводят в целях критики, причем неточно, и от которого я отличаю идею лица. Внимательное прочтение Григория Нисского показывает, что использование им слова ἄτομον в связи со словом πρόσωπον охватывает только один аспект личностности, а именно: идею конкретного, определенного (ἰδική) и неделимого существования *ousia*: «когда говорим об *ousia* частной, то есть особой, не другое что хотим означить, как *atomon*, что и есть *prosopon*» (ταῦτόν γάρ ἐστιν ἰδική οὐσία τῷ προσώπῳ ἐπὶ τῶν ἀτόμων λεγόμενη)<sup>31</sup>. Если этот аспект неделимой конкретности, которую обозначает ἄτομον, когда речь идет о людях, перенести на почву божественной личностности и отнести к одной безо всяких оговорок, просто в значении «личность», то у нас оказалось бы три Бога. Мы вернулись к той же самой проблеме: были бы мы верны богословию каппадокийцев, если бы отнесли то, что каппадокийские отцы говорят о личностях человеческих, к божественной личностности?

\* В переводе, которым пользуется автор, есть фраза «и они [ипостаси] имеют *perichoresis* одна в другой», не отраженная в приведенном русском тексте. – *Прим. пер.*

<sup>29</sup> Афанасий, *C. Ar.* 1.17 (PG 26, 48A); 1.40 (PG 26, 96A).

<sup>30</sup> Григорий Нис., *Ex com. not.* (PG 45, 177).

<sup>31</sup> *Ibid.*

Поразительный факт – и его должен принять во внимание всякий читающий отцов – состоит в том, что термин ἄτομον в связи с истиной о Святой Троице так и не нашел своего места в официальном догматическом лексиконе<sup>32</sup>. Случайность ли это? Если πρόσωπον и ὑπόστασις были в святоотеческой мысли тождественны с ἄτομον, то почему мы нигде не находим догматической формулы «одна *ousia*, три *atoma*», но только «одна *ousia*, три *prosopa* или *hypostaseis*» в отношении Бога? Очевидно, потому, что это отождествление πρόσωπον с ἄτομον, сделанное Григорием Нисским, не имело целью быть отнесенным к божественной личности; сам Григорий ограничивает сферу применения его личностью человеческой.

Хотя это справедливо в отношении термина ἄτομον, не так обстоит дело с другими терминами, которыми пользовались каппадокийские отцы с целью объяснить, что есть Лицо и ипостась, когда речь идет о Боге. Термины, которыми неоднократно пользовались они сами и другие греческие отцы после них, включают в себя τρόπος ὑπάρξεως и σχῆσις. И это необходимо подчеркнуть. Каппадокийцы, особенно Григорий Назианзин и Амфилохий, которых невозможно обвинить в том, что они «ошибочно толковали» Григория Нисского или учили ему вопреки, без всякого колебания пользуются именно этими терминами, когда говорят о божественных Лицах, при этом не употребляя слова ἄτομον: имена Отец, Сын и Святой Дух указывают на «способ существования, то есть (ἦτον) отношения»<sup>33</sup>. Термин ἄτομον не используется как раз потому, что не несет с собой идеи отношения, которую выражает термин πρόσωπον. Вот какое объяснение подразумевается в словах Иоанна Дамаскина относительно различия между πρόσωπον

<sup>32</sup> Факт неприятия данного термина примечателен, поскольку он делает бессмысленным два единственных свидетельства об обратном, которые можно найти у Леонтия Византийского (PG 86, 1305C) и Псевдо-Кирилла (PG 77, 1149B).

<sup>33</sup> Амфилохий, *Fragm.* 15 (PG 39, 112). См. также Григорий Наз., *Or.* 29 (PG 36, 96): «Отец не есть именование ни *ousia*, ни *energeia*, но *schesis*». Сам Григорий Нисский, обобщая собственные доводы в *Ex. com. not.* (PG 45, 185), не употребляет термин ἄτομον, когда говорит о Троице: «... наше учение, чтобы Бога, Творца всяческих, называть единым, хотя умосозерцается Он в трех *prosopa*, или *hypostaseis*, Отца, Сына и Святого Духа».

и ὑπόστασις: «Но часто πρόσωπον отличают от ὑπόστασις, называя лицом *отношение каких-либо предметов (τινῶν) друг к другу*»<sup>34</sup>. Таким образом, единственные термины, которые могут употребляться в целях определения божественной личности, – это «лицо» и «ипостась», потому что они выражают смысл *онтологических отношений* или *реляционной онтологии*, который не несет с собой слово ἄτομον. Разве это не есть достаточное основание или даже требование определять личность в согласии с тем, как она открывается *в свете божественной личности, как категория реляционная, отличная от понятия «индивид»*? Разве не по этой причине мы никогда не сталкиваемся в официальной богословской традиции с выражением «Бог, одна *ousia*, три *atoma*», и потому не можем сказать, что Лица Троицы – это три «индивида»?

А теперь мы вплотную подошли к той проблеме, которая составляет подоплеку этой дискуссии. Споры о словах касаются только филологии и истории. Богословие же рассматривает основополагающие вопросы веры. Таким основополагающим вопросом в данном случае – и это единственная причина, по которой я берусь рассматривать его, – представляется следующий: *должны ли мы как богословы выводить наше понятие о человеческой личности из изучения человеческой личности или Богопознания?* Если мы выводим его из изучения человеческой личности, то неизбежно придем к отождествлению личности с индивидуальностью, набором качеств, центром сознания и всем остальным, что, по мнению моего критика, делают каппадокийцы. Если же мы выводим личность из Святой Троицы, то результат будет иным. Для божественной личности бытие определяется *единственно и исключительно* в терминах *реляционного «способа бытия»*, не допускает никакого индивидуализма в смысле существования, мыслимого в себе самом, которое может быть прибавлено к другим и сочетаться с ними, центра сознания и стечения природных и нравственных качеств. Говоря о таких характеристиках личности в контексте *логической*, а не *теологической* аналогии,

<sup>34</sup> Иоанн Дамаскин, *Haer.* 7 (PG 94, 749G) Цит. по: Преп. Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце. Откуда они начались и от чего произошли. Перевод А. И. Сагарды под редакцией Д.Е. Афиногенова. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. т. 5., М., «Индрик», 2002.



каппадокийцы относят их исключительно к человеческой личности и не прилагают их к божественным Лицам. Любое отнесение таких характеристик к божественной личности было бы не просто грубым искажением мысли каппадокийцев. Как ни парадоксально, это также означало бы реально – а не воображаемо – подчинить святоотеческую мысль современной экзистенциалистской философии. Ибо как раз современный экзистенциалистский персонализм не желает сделать того, что пытаюсь делать в своих работах я, а именно – разработать концепцию личности, которая была бы отражением *божественной*, а не человеческой личности.

В заключение следует подчеркнуть: мы ничуть не «искажаем» учения каппадокийцев, утверждая, как утверждаю я, что личность, рассматриваемая в свете Троицы, *не* является «индивидом» в смысле идентичности, мыслимой в отдельности от ее отношений; или «осью сознания; или стечением качеств, природных либо нравственных; либо числом, которое может быть увеличено или сочетаться с другими числами. Напротив, грубо искажает святоотеческую мысль тот, кто переносит на Троицу аналогии от человеческой личности, которыми пользовались каппадокийские отцы, полностью отдавая себе отчет в недостаточности этих аналогий и «неточности словоупотребления», как сами это и признавали. Пользоваться этими недостатками как основанием для критики и говорить, что моя идея личности их не отражает, означает не просто то, что человек плохой критик; это означает еще и то, что он невнимательно читал отцов.

Что касается влияния современной экзистенциалистской философии на мою концепцию личности, то такая критика совершенно не сознает того пункта, в котором кардинально расходятся пути святоотеческого богословия и современной экзистенциалистской философии. Ибо *ни один* из этих философов не выводит свой персонализм из источника, иного, нежели изучение человеческой личности. Но ведь именно это я последовательно отказываюсь делать. И именно в этом-то меня обвиняют, поскольку я якобы «неверно толкую» каппадокийцев!

И каппадокийцы, правильно истолкованные, и сам я подчеркиваю, что, несмотря на любые «несовершенные» аналогии

между человеческими и божественными лицами, истинную личность мы видим *только* в Троице, а не в человеке, и это *исключает* индивидуализм, сознательную субъективность, стечение природных или нравственных качеств, сложение, сочетание и т. д. Если современная экзистенциалистская мысль также отвергает некоторые из этих элементов в своем персонализме, *отталкиваясь от исследования стремлений и трагических ошибок человеческой личности*, это не является свидетельством ее *влияния* на тех, кто, как каппадокийцы и сам я, выводит свой персонализм из Троицы. Только неглубокий мыслитель может расценить диалог с современной философией и нахождение точек соприкосновения, равно как и существенных с ней расхождений, как оказываемое ею «влияние»<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Ср. выше, глава 3, с. 181. Более подробно данный предмет рассматривается в работе А. Папниколау “Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise?” («Действительно ли Иоанн Зизиулас является скрытым экзистенциалистом?»), р. 604 f. Я рассмотрел этот вопрос более детально в статье “The Being of God and the Being of Anthropos” («Бытие Бога и бытие *Anthropos*»), *Synaxi* 37 (1991), р. 11–35 (на греческом языке).

# Пневматология и значение личности:

## МЫСЛИ О ВТОРОМ ВСЕЛЕНСКОМ СОБОРЕ

### ВВЕДЕНИЕ

**П**редмет этой главы чрезвычайно обширен; ученое сообщество достаточно основательно его изучило, так что любые новые попытки пересмотреть его окажутся дублированием проделанной работы, если вообще не бесполезным трудом. В этой главе я не задаюсь целью внести свой вклад в историю догматов или предложить вниманию читателя материал, сопоставимый с университетскими лекциями. Я, конечно же, постараюсь как можно больше опираться на результаты научных изысканий по данному предмету, однако главная моя цель будет оставаться неизменной: дать *истолкование* богословия Святого Духа, исповедание которого звучало на Константинопольском соборе (381 г.), памятуя прежде всего о текущем моменте нашей церковной жизни в ее экуменическом измерении, о трудностях и устремлениях, с ней связанных. Поэтому данная глава является в основном систематически-богословской по характеру и посвящена она *проблемам*, в свое время определившим те или иные исторические события.

Но для того чтобы приступить к отбору основных вопросов, связанных с учением Константинопольского собора о Святом Духе, необходимо глубже разобраться в исторической обстановке, в которой проходил собор. Константинополь чрезвычайно кратко формулирует свою веру во Святого Духа. Хотя по сравне-

нию с Никейским символом веры Константинополь значительно расширил и дополнил соответствующий пункт учения, он не предложил, как того следует ожидать всякой вероисповедной формулы, богословия в собственном смысле слова. Поэтому мы вынуждены будем обратиться к источникам, непосредственно не связанным с собором, для того чтобы вникнуть в суть проблем, которые решались в ходе этого собора. К этим источникам мы обратимся, поставив следующие вопросы, касающиеся целей нашего исследования.

(а) Какие *проблемы* из тех, что более всего волновали отцов Константинопольского собора, представлялись проблемами *чрезвычайной важности* в период между 325 и 381 гг. н. э.? Я выделил слово «проблемы» и словосочетание «чрезвычайной важности» для того, чтобы указать, что мы будем подходить избирательно к обширному историческому материалу. Многие темы нам придется оставить без рассмотрения, посчитав их не имеющими отношения к нашей цели, однако не на основании произвольного суждения, но по тщательном изучении вопроса: *что было поистине важно* для собора в связи с нашим предметом?

(б) Какими *концептуальными инструментами* или *богословскими идеями*, появившимися в период между Никеей и Константинополем, могли пользоваться отцы 381 г. н. э. в формулировке своей пневматологии? Борения, которыми так ярко ознаменовалась жизнь церкви после Никее, имели созидательное значение. Постнической поколение, породившее такие яркие и творческие умы, как каппадокийские отцы, дало богословию и *философии* новые идеи, без которых мы не сможем надлежащим образом понять пневматологию Второго вселенского собора. В истории церкви можно найти немного периодов, которые были отмечены такой творческой активностью, как время между 325 и 381 гг. н. э. Пневматология Константинополя не может быть верно истолкована без учета этих идей.

Наконец, трактовку учения Константинополя мы должны будем связать с текущим моментом нашей церковной жизни в ее экуменическом измерении. Чему может нас научить Второй вселенский собор относительно нашей веры во Святого Духа? Какие вопросы из тех, что волновали отцов 381 г. н. э., остаются

важными для нас сегодня? Что из их учения разделяем и мы сегодня и что еще мы должны постараться понять в их учении и согласно с ними исповедать? Пневматология на протяжении многих столетий была причиной разделений, особенно между Востоком и Западом. Полемическая атмосфера, длительное время господствовавшая в церкви, способствовала обострению противоречий по многим вопросам, тогда как миротворческие тенденции более поздних периодов не особенно помогли разобраться в том, что в этом учении существенно, а что является просто теологуменом. Сейчас наступил переломный момент истории, когда представители всех сторон, участвующих в пневматологических спорах, судя по всему, готовы слушать друг друга, располагая к тому доброй волей и желанием единства. Изучение пневматологии собора должно служить цели укрепления нашей верности Преданию, причем не словам его только, но более глубокому его смыслу и его экзистенциальным аспектам. Эта глава является одним из таких шагов к *переосмыслению* Второго вселенского собора, переосмыслению, предусматривающему сохранение верности прошлому, но без рабского следования его букве и формулировкам.

## 1. ОТ НИКЕИ ДО КОНСТАНТИНОПОЛЯ: ПРОБЛЕМЫ ЧРЕЗВЫЧАЙНОЙ ВАЖНОСТИ И НОВЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ

### 1. Разработка диалектики «тварного» и «нетварного»

Арианство появилось не как гром среди ясного неба. Его возникновение было сопряжено с проблемой, которая стала чрезвычайно важной, как только церковь попыталась донести Евангелие до образованных и любящих философствовать греков поздней Античности. Эту проблему можно свести к вопросу отношений между Богом и миром. В какой мере эти отношения диалектические? Для древних греков мир и Бог были связаны друг с другом неким онтологическим сродством (*syggeneia*). Идею этой близости

выражали либо с помощью понятия «ум» (*Nous*), присущего и Богу, «*Nous*» *par excellence*, и человеку, либо посредством понятия «разум» (*Logos*), каковое со временем стали трактовать – особенно это касалось стоицизма – как связь, одновременно космическую и божественную, которая объединяет Бога и мироздание<sup>1</sup>. Попытки, подобные тем, что предпринял Иустин, отождествить Христа, Логос четвертого Евангелия, с Логосом греков, были чреваты затруднением, которое оставалось незамеченным до тех пор, пока не была поднят вопрос об отношениях между Богом и миром как отношениях диалектических<sup>2</sup>. Многие поколения после Иустина могли мыслить о Логосе (Христе) как о проекции (проβολή) Бога, *всегда* так или иначе связанного с существованием мира<sup>3</sup>. Попытка Оригена вновь «втиснуть» существование Логоса в бытие Самого Бога не особенно помогла разрешить затруднение<sup>4</sup>, поскольку он допускал мысль о предвечном творении, от-

<sup>1</sup> Несмотря на сложность данного предмета, можно утверждать, что классическая греческая мысль никогда не отступала по существу от ранней досократической тенденции объединять *бытие и мышление* (εἶναι и νοεῖν) в *единое целое*. См., например, Парменид, *Fragm.* 5d, 7; ср. Платон, *Parmen.* 128b. Этот фундаментальный онтологический монизм (несмотря на то, что в идее платоновского Блага ἐλέγεῖνα τῆς οὐσίας или в аристотелевском Θεός-νοῦς можно найти элементы трансцендентности) сохраняется в греческой философии вплоть до времен неоплатонизма, согласно которому Единое, Нус и Бытие образуют неразрывное единство. См., например, Плотин, *Enn.* VI.1.8. Об этом сохранении изначального греческого монизма пишет К. Ж де Фогель (С. J. de Vogel, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies 19,1), 1970, p. 397–416).

<sup>2</sup> То, что Иустину не удалось прояснить эту проблему, явствует не только из разработанной им и хорошо известной ныне идеи λόγος σπερματικός, но прежде всего из его убеждения, что между Богом и Человеком есть сродство (συγγένεια) через посредство νοῦς, что позволяет человеку «созерцать» (καθερᾶν) то бытие, которое является причиной всех разумных существ (νοητῶν). См. *Dial.* 3–4 (PG 6, 481D–484B).

<sup>3</sup> См. трактовку этой проблемы в работе J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique*, 1956, p. 317 ff.

<sup>4</sup> Двусмысленность особенно явственно просматривается в таких текстах, как Ориген, *In Jo.* 11.2 (PG 14, 108–109): «нужно сказать... что Бог (Отец) есть Бог в Себе Самом (αὐτοθεός)... и что все существующее вне Его, Того, Кто есть Бог в Себе Самом, будучи обожествляемо лишь по участию, следует именовать не ὁ Θεός, а θεός. Это именование относится в полной мере к рожденному прежде всякой твари как первому, кто пребывал с Богом (πρὸς τὸν Θεόν)... Иные суть “θεοί”, устроенные по образу Его как образы (εἰκόνες) прообраза. Но и

чего возникал вопрос, не следует ли понимать Логос в терминах вечности, связанной с этим предвечным существованием мира<sup>5</sup>.

Вот почему и ариане, которые хотели, чтобы Логос был связан с творением, а не с бытием Бога, и их противники могли черпать вдохновение у Оригена и ссылаться в своих доводах на него.

Таким образом, арианство выдвинуло на первый план философскую проблему онтологических отношений между Богом и миром, вынудив церковь глубже, чем когда-либо прежде, осознать, что нет никакой онтологической *syngeneia* между Богом и миром, между тварным и нетварным, и что между тем и другим нет чего-либо среднего. Никакое существо не может быть одновременно тварным и нетварным; Логос либо тварный, либо нетварный; смешивать творение и Творца означает совершать непростительную теологическую и логическую ошибку<sup>6</sup>. Ариане и никейцы, судя по всему, пришли к негласному соглашению относительно следующего методологического принципа: считалось доказанным, что Христос – Бог, если доказано, что Он не может быть творением, и наоборот.

Хорошо известно, как никейские богословы и сам Афанасий пытались выразить эту диалектику тварного и нетварного. И именно с этой целью в ход были пущены термины, несущие в себе идею *сущности* (*ousia, physis*). Мир обязан своим существованием *воле* (βούλησις) Бога, а не Его сущности. Логос обязан своим существованием сущности Бога; Он *homoousios* с Ним – следовательно, Он не есть творение<sup>7</sup>. Сущность была высшей онтологической категорией, которая указывала на то, что не что *есть* и в то же время *есть то, что есть*, а не что-либо иное<sup>8</sup>.

---

среди этих многих образов исконный [*archetypal*] образ – Логос, который с (πρός) Богом...»

<sup>5</sup> Ср. трактовку этого вопроса у Г. Флоровского (G. Florovsky, "The Concept of Creation in St Athanasius", in *Studia Patristica IV* (ed. F. L. Cross), 1962, p. 36–57) («Понятие творения у святителя Афанасия Великого»).

<sup>6</sup> Эта мысль неоднократно звучит в Посланиях св. Афанасия к Серапиону (например, I.20–22 f), а также в работе св. Василия о Святом Духе.

<sup>7</sup> Например, Афанасий, *С. Ар.* II.2; 20 (PG 26, 149 f.; 188С-189В) и т. д.

<sup>8</sup> Понятие «сущность» особо тщательно рассматривается в работе С. Stead, *Divine Substance*, 1977. Ср. важную работу, посвященную данной теме,

Афанасий и никейцы пользовались этим термином не для того, чтобы создать умозрительное или метафизическое богословие, как, очевидно, полагают некоторые историки; с его помощью они выражали *предельную* диалектику божественного и тварного. Слово *homoousios* следует понимать не как положительное утверждение о Божьем бытии, а скорее как отрицательное суждение, указывающее на то, чем *не* является Логос, а именно – творением. Оперируя субстанциалистской фразеологией вне контекста диалектики тварного – нетварного и превращая ее в основание божественной метафизики, богослов вырывает ее из первоначального контекста. Это, как мы увидим, имеет непосредственное отношение к учению о Духе.

## 2. Сомнения в правомерности субстанциалистской терминологии и появление понятия Лица

Слово *homoousios*, став частью решения Никей, приобрело статус святыни в глазах тех, кто принял Никейю; в то же время это понятие явилось причиной непрекращающихся споров и непреодолимым препятствием на пути к примирению, сведя на нет все попытки достижения оногo. Это, следует подчеркнуть, было связано не с тем, что данный термин использовался для описания бытия Божьего как такового, то есть как способ выразить божественную метафизику. Ни у Афанасия, ни у какого другого из отцов того столетия мы не найдем указания на то, что слово *ousia* использовалось с какой-либо иной целью, кроме как для того, чтобы просто показать то, что Сын – Бог (а не творение), а не то, *каким образом* Он Бог, или что это означает для бытия Бога как такового (например, как следует тогда понимать вопрос Его единства и т. д.). Использование понятия сущности в таких целях – более позднее явление, и оно не относится к периоду, который мы рассматриваем здесь.

---

Д. М. Маккиннона (D. M. Mackinnon, "Substance in Christology: A Cross-bench View", in S. W. Sykes and J. P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History* (Cambridge Studies in Christology, 1972), p. 279–300.).



Это наблюдение важно для понимания того, почему такие богословы, как св. Василий, неохотно прилагали определение *homoousios* к Святому Духу; причем, надо отметить, у константинопольских отцов нежелание это становится явным и решительным отказом<sup>9</sup>. Поскольку это было непосредственно связано с пневматологией Второго вселенского собора, мы не можем не задаться вопросами: чем можно объяснить нежелание Василия пользоваться данным термином в таком контексте и почему собор, как известно, изъял его из вероисповедного определения? Эти вопросы, как мы увидим, представляют интерес не только для историков.

Те, кто изучал пневматологию св. Василия, пытались объяснить это отношение главным образом соображениями *тактического* характера<sup>10</sup>: Василий действительно верил в *homoousios* Духа, но желал, чтобы к православию обратились те, кому было нелегко пользоваться такими формулировками. Это объяснение, безусловно, имеет вес, и, как мы увидим в дальнейшем, даже сегодня оно может научить нас многому. Но оно не отражает в

<sup>9</sup> Чрезвычайно примечательно то, что константинопольские отцы не только старались не использовать термин *homoousios*, когда говорили о Святом Духе, но, продолжая при этом именовать так Сына, – вероятно вследствие авторитетности, которую этот термин приобрел прежде всего благодаря св. Афанасию, – вполне осознанно изъяли из символа веры никейское выражение τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, теперь в тексте просто было сказано, что Сын ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρό πάντων τῶν αἰώνων. Изъятие, конечно же, открывает нечто важное: субстанциалистский язык в богословии постепенно уступал место языку личностному, несомненно, под влиянием каппадокийцев, причем по причинам, которые, как мы вскоре увидим, были не просто тактическими. Нежелание прилагать определение *homoousios* к Духу замечали и за то осуждали св. Василия уже его современники. Григорий Наз., *Ep.* 58 (PG 37, 113C-1161B) и *Or.* 43.69 (PG 36, 589BC).

<sup>10</sup> Теория, согласно которой молчание Василия относительно единственности Духа, следует объяснять проводимым им различием между δόγμα и κήρυγμα, из которых последнее относится к предметам, подлежащим всенародному оглашению, тогда как первое к таковым не относится, была представлена Ч. Ф. Х. Джонстоном (C. F. H. Johnston, *The Book of St Basil the Great...on the Holy Spirit*, 1892, p. 127–128) и разрабатывалась в дальнейшем Г. Деррисом (H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, 1956, p. 121–128 and 181–183). Теория, согласно которой такое отношение св. Василия к данному вопросу следует объяснять соображениями «пастырской осмотрительности», освещена в работе В. Pruche, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* (Sources chrétiennes, 17 bis), 1968, p. 94–110.

полной мере ни воззрений Василия, ни богословия Константинопольского собора. Ибо не было бы достойно богословской глубины, которой отмечены труды отцов того времени, сводить это отношение к одной дипломатии. Поэтому я хотел бы указать на два факта, которые отражают нечто большее, нежели сообщения тактического характера, и которые раскрывают смысл событий более глубокого богословского значения, происшедших в период между Никеей и Константинополем.

Во-первых, позиция Василия не может быть сведена к простому утверждению, что нет необходимости прилагать к Духу слово *homoousios*. Он говорит нечто более положительное: *если утверждается, что Дух не творение, то нет необходимости доказывать, что Дух «homoousios»*<sup>11</sup>. Это служит доказательством тезиса, заявленного мною ранее, а именно, что реальной и, возможно, единственной, причиной использования понятия сущности в богословии было стремление сохранить то, что мы назвали здесь диалектикой тварного и нетварного<sup>12</sup>. Если вы принимаете это, остается ответить на вопрос, следует ли относить Святого Духа к плану творения или плану нетварного, – этого было бы достаточно. Термин *homoousios*, хоть он и сделался священным вследствие того, что им пользовались богословы Никеи, становится ненужным. Василий и, собственно говоря, отцы Второго вселенского собора были достаточно смелы, чтобы не использовать этот священный термин ради мира и единства церкви,

<sup>11</sup> См. Василий, Ер. 113 и 114 (PG 32, 525B-529B). Чтобы пребывать в христианском общении, нужно принять веру Никеи; кроме того, необходимо еще утверждать, «что Дух не есть творение». См. также Ер. 140 (PG 32, 585C-589A).

<sup>12</sup> Интересно, например, как св. Григорий Нисский передает идею, выражаемую словом *homoousion*, противопоставляя сущность лицу в Троице: Святой Дух «по Своей природе нетварный в единстве с Отцом и Сыном и, с другой стороны, отличен от Них по Своим собственным качествам (υνωρισμασ)... Единый с Отцом, ибо нетварный, Он отличен от Него, ибо не Отец; единый с Сыном, ибо и Тот и Другой нетварные и имеющие сущность Свою от Бога, и т. д.» (С. Еипот. 1.22; PG 45, 355 f). Таким образом, согласно Григорию, божественная сущность отражает единство Трех Лиц Троицы, но не как таковое, а постольку, поскольку указывает на диалектику тварной и нетварной действительности. Рассуждения о божественной сущности *per se* не просто не характерны для греческой святоотеческой мысли; в ее контексте они просто недопустимы.

и в достаточной мере обладали творческим дарованием, чтобы подчеркнуть и обосновать догматический *raison d'être* термина *homoousios*, то есть убежденность в том, что тварное и нетварное нельзя смешивать и что Дух принадлежит к царству нетварного.

Во-вторых, относительно молчания св. Василия об *homoousion* Духа следует сказать кое-что еще. Если мы внимательно читаем его сочинение *De Spiritu Sancto* и его Письма, то складывается впечатление, что Василий предпочитает говорить о единстве Божьего бытия не в терминах сущности, а опираясь на иные понятия. Можно было бы даже взять на себя смелость сказать, что Василий не особенно любит эту терминологию и предпочитает пользоваться термином *koinonia* везде, где упоминается о единстве Божества<sup>13</sup>. На то есть глубокая причина.

Василий, насколько мы знаем, был одним из тех богословов Востока, которые стремились подчеркнуть и охранить особое и онтологически целостное существование каждого из Лиц Святой Троицы. Страх перед савеллианством (которое разрушало эту онтологическую целостность) глубоко сидел в его душе, как и в душах многих из его современников на Востоке<sup>14</sup>. Термин *homoousios* не мог рассеять таких страхов, поскольку он сам мог

<sup>13</sup> См., например, *De Sp.* S. 18 (PG 32, 194C): «в Божием несложном естестве единение – в Κοινωνία τῆς Θεότητος»; ср. 153A, 156A. Внимательное изучение Василия показывает, что для него значение слова ὁμοούσιος может быть выражено такими словосочетаниями, как «οἰκεία καὶ συμφυρῆς καὶ ἀχώριστος κοινωνία» или «Κοινωνία κατὰ φύσιν» и т. д., иначе говоря, при помощи слова *κοινωνία*. См., *De Sp.* S. 63 (Sources chrétiennes, 17 bis, 1968, p. 474); *C. Eun.* 11.12 (PG 29, 593C) и т. д. Ср. в этой связи А. Jevtich, 'Between the "Nicaeans" and the "Easterners". The "Catholic" Confession of St Basil', *St Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980), p. 244. Термин *κοινωνία*, в отличие от *οὐσία*, может иметь намного более широкий спектр значений, например *сообщество прославления и чести*, – значение, чрезвычайно важное для Василия, – а также *различные ипостасей*, – опять-таки, значение, без которого была бы немислима его богословская позиция. Последнее особенно ярко прослеживается в *Ep.* 38, где автор постоянно уточняет значение терминов *οὐσία* и *φύσις*, прибегая к использованию таких слов, как *τὸ κοινόν, ἡ κοινότης, ἡ κοινωνία*.

<sup>14</sup> По этой причине Василий сетует на то, что верующие на Западе не сознавали опасности савеллианства, таящейся в богословии Маркелла Анкирского (*Ep.* 69). Та же проблема вскрылась уже в III столетии в «споре» между Дионисием Римским и Дионисием Александрийским. Традиционное (со времени Оригена) александрийское словоупотребление – «три ипостаси» – на Востоке всегда использовалось в борьбе против савеллианских тенденций, – факт, который не вполне был оценен на Западе.

быть интерпретирован в духе савеллианства. Василий, должно быть, понимал, что правильнее всего говорить о единстве Божества, пользуясь понятием *koïnonia*, а не понятием сущности. Его нежелание прилагать определение *homoousios* к Духу невозможно полностью отделить от всего этого<sup>15</sup>.

А теперь перейдем к следующему важному моменту, который касается появления новых богословских инструментов и понятий в период между 325 и 381 г. н. э. Василий и каппадокийские отцы в целом известны благодаря тому вкладу, который внесли в разработку понятия *лица*. Этот вклад, однако, не оценен в достаточной мере, и об этом нам нужно здесь поговорить, поскольку это имеет непосредственное отношение к пневматологии Константинополя. Мне кажется, в данной связи имеют определяющее значение два момента.

(а) Впервые в истории философии, в частности впервые в истории греческой мысли, имело место отождествление такой онтологической категории, как *ипостась*, с понятием «лицо». В классической древности, греческой и римской, эти термины всегда четко отличались один от другого и никогда не смешивались. Термин *hypostasis* означал то же, что и сущность, или *ousia*<sup>16</sup>, и указывал, что нечто *есть* и что это нечто является *самим собою*, тогда как термин *prosopon* указывал в различных нюансах и формах

<sup>15</sup> Послание Александрийского собора (362 г. н. э.) раскрывает подоплеку дальнейших событий. Это письмо, так сказать, смягчая анафематствование Никеей всех, кто утверждал, что Сын – «не той *ипостаси* или *усии*», что Отец, допускало использование выражения «три ипостаси» при условии, что оно не подразумевало разделения между этими ипостасями. Это привело к двум следствиям: (а) выражение «три ипостаси» вошло в лексикон православия и (б) возникла необходимость в разработке богословия, которое могло бы объяснить, каким образом, говоря: «три ипостаси», мы не подразумеваем разделения, но охраняем единство бытия Божьего. Заслуга каппадокийцев состоит в том, что они справились с этой исторической задачей.

<sup>16</sup> Это было характерно даже для времени св. Афанасия, который явно отождествляет *υπόστασις* с *οὐσία*. См. его *Ep. ad episc.* (PG 26, 1036B). Ср. Послание Антиохийского собора (325 г. н. э.) в редакции Эд. Шварца, переведенное на английский язык Дж. Н. Д. Келли, *Early Christian Creeds*, 1972<sup>s</sup>, p. 209 f. На основании этого отождествления *οὐσία* и *υπόστασις* можно было даже говорить о трех *οὐσίαι* в Боге. Например, Василий Великий, *Homily* (23) *on St Matas* 4 (PG 31, 597C).

на то, как нечто связано с другими существами<sup>17</sup>. Называя лицо «способом бытия» (*tropos hyparxeos*), каппадокийцы совершили революцию в греческой онтологии, поскольку впервые в истории сказали, (i) что *prosopon* не вторично по отношению к бытию, но является его *hypostasis*, и (ii) что *hypostasis*, то есть онтологическая категория, реляционна по самой своей сути, это *prosopon*<sup>18</sup>. Важность этого заключается в том факте, что теперь лицо – *высшая* онтологическая категория, которую мы можем отнести к Богу.

<sup>17</sup> История термина *πρόσωπον* долгая и сложная. Первоначально, судя по всему, это слово имело просто анатомическое значение – «часть лица между глазами или область глаз» (*πρός + ὤψι*). Ср. Гомер, *Iliad* Σ 24, Н 212; Аристотель, *Hist. Anim.* I.8.491b. Позднее оно ассоциировалось с театром и означало «роль» и «маска». Ср. Аристотель, *Probl.* 31.7.958a; Лукиан, *De Calumn.* 6, и т. д. Таким образом, оно могло породить чисто реляционную коннотацию: роль, которую исполняют на сцене, и роль, которую играют в жизни. Значение «конкретный человек» закрепилось за словом *πρόσωπον* намного позже (согласно З. Шлоссмману [S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, 1906, p. 41–42], только в V столетии н. э.). Латинский термин *persona*, судя по всему, также был заимствован из театральной жизни и перешел в сферу жизни повседневной – скорее, чем его греческий эквивалент, – где иногда употреблялся в значении «конкретный человек», но чаще – «роль (социальная и т. д.), исполняемая в жизни»; позднее же он приобрел узкоспециальное значение в связи с использованием в сфере судопроизводства. См. об этом детальное исследование М. Nedoncelle, «Prosopon et Persona dans l'antiquité classique», *Revue des sciences religieuses* 22 (1948), p. 277–299. В целом вполне очевидно, что эти два термина не имели онтологического значения (как термин «hypostasis») до времени каппадокийцев. См. следующее примечание.

<sup>18</sup> Как доказательство того, что во время Василия термин *πρόσωπον* не имел достаточно существенной онтологической смысловой нагрузки, для того чтобы оградить учение от опасности савелианства, и что термин *ὑπόστασις* был необходим *как раз для того, чтобы присовокупить к реляционному характеру термина πρόσωπον онтологическое содержание*, можно привести следующий ясный и показательный отрывок из текста Василия: «А утверждающие, что *οὐσία* и *ὑπόστασις* – одно и то же, принуждены исповедовать только разные *πρόσωπα* и, уклоняясь от выражения *τρεῖς ὑποστάσεις*, не избегают погрешности Савелия» (*Ep.* 236.6) (цит. по: Свт. Василий Великий. Письма, писанные св. Василием в продолжение его епископства (370–378 гг.) // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, т. 3. СПб., 1911 г., с. 290). Для ученого, занимающегося историей догматов, это служит важным свидетельством, показывающим, (а) что в работах Василия наблюдается *нечто совершенно новое* в плане терминологии, поскольку его старший современник св. Афанасий еще не ощущал никакой необходимости давать такие разъяснения (см. выше, сн. 158), и (б) что новизна в этом развитии мысли состоит в том, что *понятие лица было наполнено онтологическим содержанием*. Специалисты, занимающиеся историей философии, обычно не замечают глубоких философских и экзистенциальных последствий этого факта.

Сущность не есть нечто такое, что онтологически предшествует лицу (ни один грек классической эпохи не сказал бы такого), но ее подлинное существование следует искать в лице<sup>19</sup>.

(б) Исходя из этого каппадокийцы разработали другую философскую и богословскую позицию, и некоторые богословы нашего времени обвиняют их в том, что они якобы отступили от учения, переданного прежними поколениями отцов<sup>20</sup>. Поскольку лицо в своем отождествлении с ипостасью является высшим – а не вторичным – онтологическим понятием, нужно полагать, что именно *лицо*, а не сущность является источником божественного существования. Таким образом, понятие «источник» каппадокийцы дополнили понятием «причина» (*aitia*), и так появилась идея, что причиной бытия Бога является Отец. Понятие «источник» было дополнено понятием «причина» для того, чтобы показать, что божественное существование не «проистекает», если можно так выразиться, «естественно» как бы от безличной сущности, но приводится к существованию, «причиняется» *кем-то*<sup>21</sup>. Слово *pege*

<sup>19</sup> Более подробно философские и экзистенциальные следствия этого я рассматриваю в работе *Being as Communion*, 1985, см. особенно р. 36–41 [*Бытие как общение*, с. 31–37].

<sup>20</sup> См., например, Е. Р. Meijering, *God Being History: Studies in Patristic Philosophy*, 1975, р. 103–127. Выраженное в этой работе мнение (ср. тезис А. Гарнака), согласно которому неоплатоники и каппадокийцы сходно трактуют понятие *aitia*, является еще одним примером того, насколько нелегко современному богословию оценить каппадокийскую идею лица. Ибо нет более несовместимых понятий, нежели безличное Единое Плотина и Отец, чью *личностность* отстаивают каппадокийцы, именно соделывая Его свободной *aition* других свободных лиц (см. ниже, сн. 21 и 22). Именно по этой причине Григорий Назианзин (*Or. theol.* III.2) *явно отвергает* платоническое понятие первой и второй *aitia*.

<sup>21</sup> Из многих текстов каппадокийцев явствует, что, заостряя внимание на *aitia*, они подчеркивали *свободу* тринитарного существования Бога. Так, Григорий Назианзин (*Or. theol.* III.2) пишет: «Ибо не дерзаем наименовать этого презилинием благодати, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: “как чаша льется через края”. Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести произвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (цит. по: Свт. Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, т. 3. М., 1889, с. 43, 44). Заблуждения евномианства не могли быть опровергнуты без введения понятия *aitia*. Без этого понятия нет никакой гарантии, что единая *ousia* Бога не может быть неверно истолкована – как

(«источник») может быть понято сущностно или натуралистически, тогда как слово *aitia* («причина») несло с собой коннотации личностной инициативы<sup>22</sup> и – по крайней мере тогда – *свободы*. Божественное бытие обязано своим бытием *свободному лицу*, а не безличной сущности. А поскольку теперь ипостась отождествлена с лицом, свобода соединена с любовью (взаимоотношениями любви), и два этих понятия вместе отождествлены с *Отцом* – реляционным понятием по самой его природе<sup>23</sup>.

### 3. Появление доксологического богословия и разницы между понятиями *theologia* и *oikonomia*

Трактат Василия о Святом Духе свидетельствует о появлении ряда новых важных тенденций в богословии, определивших содержание Никео-Константинопольского символа веры. Эти тенденции служат незаменимым орудием исследователя, предпринимающего попытки интерпретировать этот символ веры, и могут быть вкратце охарактеризованы следующим образом.

Есть глубокое различие между тем, что мы можем сказать о Боге, *каков Он есть в Себе Самом* (имманентно, или предвечно), и тем, что мы можем сказать о Нем, *как Он открывает Себя нам в Своей oikonomia*. Эти две грани самооткровения Бога отражены в двух различных доксологиях. Доксология, которая была рас-

---

сущность, производящая или порождающая нечто *по необходимости*. За этим понятием стоит различие между *οὐσία* и *ипостасью*, равно как и убежденность в том, что лицо является высшей онтологической категорией. Ибо если высшая онтологическая категория – *οὐσία*, значит только Отец является *οὐσία* Бога, как могли бы сказать аномеи. См. Григорий Наз., *Or. theol.* 3.15–16.

<sup>22</sup> То, что термин «причина» (*aitia*) связан у каппадокийцев с понятием «лицо», явствует из ряда источников, см., например, Григорий Нисский, *Quod non sint* (PG 45, 133D): «исповедуя безразличие естества *не отрицаем разности быть причиною и происходить от причины, понимаем, что этим только и различается одно от другого, именно тем, что, как веруем, одно Лице есть причина; а другое от причины...*» Говоря же: причина и сущее от причины, не естество означаем этими именами... но показываем разность в *способе бытия*» (цит. по: Творения святого Григория Нисского. Часть четвертая. М.: Типография В. Гютье, 1862, с. 111–132. К Авлалию о том, что не «три Бога»).

<sup>23</sup> См. выше, сн. 17 и 18.

пространена в течение первых столетий христианской эры, вероятно, александрийского происхождения, звучала так: «Слава Отцу через (*dia*) Сына, во (*en*) Святом Духе». Она была заменена Василием другой доксологией, которая, по его утверждению, была столь же древней, как и первая, – «Слава Отцу с (*meta*) Сыном, со (*syn*) Святым Духом»<sup>24</sup>.

Введя вторую доксологию и пытаясь оправдать ее, Василий предлагает богословие, включающее следующие положения.

(а) Если мы рассматриваем домостроительство с тем, чтобы прийти к *theologia*, мы начинаем со Святого Духа, переходим к Сыну и, наконец, достигаем Отца. Мы движемся в обратном направлении, когда говорим о пришествии Бога к нам; движение начинается с Отца, проходит через Сына и достигает нас во Святом Духе<sup>25</sup>. Можно сказать, что в последнем случае Дух – третий по порядку, но Василий, судя по всему, не настаивает на этом. Когда речь идет о домостроительстве, главная мысль, очевидно, состоит в том, что Дух – *предтеча* Христа. Нет такого времени домостроительства и нет такого в нем деяния, которые не были бы возведены Духом и которым бы Он не предшествовал<sup>26</sup>. Так и в домостроительстве, по крайней мере согласно Василию, Дух не зависит от Сына.

Все это вполне может являться идеей, связанной с древним литургическим обычаем, существовавшим в областях Палестины и Сирии (с которой Каппадокия тесно связана), согласно которому дарование Духа в форме миропомазания, или конфирмации, предшествует водному крещению<sup>27</sup>. Можно сказать, что в данном

<sup>24</sup> См. *De Spir.* S. 1.3 f.; 7.16; 25.58 ff. и т. д. (Sources chrétiennes, 17 bis, p. 256 f., 298 f., 456 ff)

<sup>25</sup> *De Spir.* S. 18.47 (Sources chrétiennes, 17 bis, p. 412 f.): «Поэтому путь боговедения – от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святость, и царское достоинство от Отца, чрез Единородного, простираются на Духа» (цит. по: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, к святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, т. 1. СПб., 1911, с. 616).

<sup>26</sup> См. *De Spir.* S. 16.39 (Sources chrétiennes, 17 bis, p. 386).

<sup>27</sup> Вполне возможно, что этот обычай восходит ко временам Нового Завета, как это можно понять из 1 Ин 5:7. См. в этой связи Т. W. Manson, "Entry into Membership of the Early Church", *Journal of Theological Studies* 48 (1947), p. 25–33.



отношении в этих областях существовал литургический порядок, обратный по отношению к тому, что был характерен для других мест, и возможно, этому соответствовало подобное богословие (кто знает, быть может, решительное неприятие Феодоритом взглядов Кирилла Александрийского касательно отношений Сына и Духа<sup>28</sup> в некотором смысле связано с фактом, что первый был антиохийцем?)<sup>29</sup>. Это означает, что доксология, в которой употреблены термины *dia* и *en*, может быть истолкована как указание на то, что в наших отношениях с Богом предшествует либо Сын, либо Дух.

(б) В то же время, если мы говорим о Боге в терминах литургического и особенно евхаристического опыта, то, как доказывает Василий, верная доксология – та, в которой употреблены слова *meta u syn*, и она раскрывает отношения между Лицами Троицы совершенно по-иному. Три Лица Троицы здесь представляются равными в чести и соотносены без иерархического различия.

Существование Бога открывается нам в литургии как событие общения. Василий, в согласии с отцами и Востока, и Запада,

<sup>28</sup> См. Кирилл Алекс., *Apologeticus contra Theodoretum* (PG 76, 432CD).

<sup>29</sup> Говоря об этом, я не хочу сказать, что разделяю убеждение, согласно которому пневматология Феодорита точно соответствовала пневматологии каппадокийцев (что он развивал идею ипостасной опричиненности Духа в Боге). См. в этой связи убедительный аргумент А. де Аллэ (A. de Halleux, "Cyrille, Théodoret, et le 'Filioque'", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 74 (1979), p. 597–625). Я убежден, что вне связи с этим конкретным спором между Кириллом Александрийским и Феодоритом, существует тесная связь – и этот вопрос требует детального изучения – между тенденцией придавать первостепенное значение (сначала литургически, а вследствие этого и богословски) деятельности Святого Духа в таких областях, как Сирия и Палестина, и антиохийскими тенденциями в христологии и т. д. Каппадокия, конечно, является «третьим миром» между Александрией и Антиохией. Но ее исторические связи с последней в том, что касается литургической жизни, нельзя упускать из виду, стремясь ответить на главный исторический вопрос: *почему* и *как* каппадокийцы внесли столь выдающийся вклад в богословие и видели то, чего сразу не смогли рассмотреть александрийские богословы, включая св. Афанасия? Возможно, более глубокое исследование истории святоотеческой мысли могло бы открыть, что большая заслуга каппадокийцев состояла в том, что им удалось ясно показать чрезвычайную значимость александрийско-антиохийского противоречия, которое могло привести к расколу церкви. Это могло бы стать свидетельством того, что отцы эти были истинно «кафолическими» и «всееленскими» учителями, каковые определения прилагает к ним предание.

подчеркивает единство божественных действий *ad extra*<sup>30</sup>, и не понимает, как иначе можно говорить о Боге в Его бытии: «И кто истинно примет Сына, тот будет иметь Его в себе, обоюду низводящего и Отца Своего, и собственного Своего Духа... находим между Ними некое неизреченное и недомыслимое как общение (*koinonia*), так и разделение и отчетливость (*diakrisis*)»<sup>31</sup>. С чего бы вы ни начали разговор о Святой Троице, вы заканчиваете его истиной о сопребывании и сосуществовании всех Трех Лиц. Таково более глубокое значение – и ценность – доксологии, в которой употреблены термины *meta* и *syn* и, собственно говоря, богословия, вдохновленного литургией. Как позднее выразил это Григорий Назианзин, почитание одного Лица Троицы подразумевает почитание Трех, ибо Три едины в чести и Божестве<sup>32</sup>.

Эта фразеология, которую усваивает Константинополь, вооружает исследователя доводами, основанием которых служит литургический опыт и поклонение, а значит, и богословием, которое опирается не просто на исторический или «домостроительный» опыт. Единственное, что мы можем сказать о Боге в этом случае, это то, что Он – Три Лица и что эти Три Лица явно отличаются друг от друга в том смысле, что каждое из Них существует особым способом. Ничего больше невозможно сказать о том, как Они существуют, – исходя из того, как Они являют Себя в домостроительстве, или отталкиваясь от чего-либо иного. Вот почему Григорий Назианзин утверждает<sup>33</sup>, что мы не можем сказать, в чем различие между рождением и изведением. Самое

<sup>30</sup> См. J. McIntyre, 'The Holy Spirit in Creek Patristic Thought', *Scottish Journal of Theology* 7 (1954), esp. p. 357 f., где вопрос единства божественных деяний *ad extra* (нераздельных, но не недифференцируемых) рассмотрен тщательно и взвешенно. О том факте, что этот принцип разделяли и восточные, и западные отцы, пишет Y. Congar, "Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine?", in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges C. Philips, 1970, p. 41–63.

<sup>31</sup> *Ep.* 38.4 (PG 32, 332Df.). (Цит. по: Свт. Василий Великий. Письма, писанные святым Василием прежде епископства его (357–370 гг.) // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, т. 3. СПб., 1911, с. 54. К Григорию брату). Вопрос авторства не имеет отношения к делу.

<sup>32</sup> *Or. theol.* 5.12; 14 (PG 36, 148; 149).

<sup>33</sup> *Or.* 31.8 (PG 36, 141).

надежное богословие – то, которое зиждется не только на домо-строительстве, но также, а быть может прежде всего, на видении Бога, каким Он являет Себя в поклонении. Таким образом, каппадокийский образ мысли во многом предопределил предпочтение, отдаваемое восточным богословием метаисторическому или эсхатологическому подходу к тайне Бога<sup>34</sup>, в противоположность интересу Запада к деяниям Бога в истории. Константинополь в богословском, а не только в историческом отношении, является восточным собором, но его интерпретация может и должна быть, как мы в дальнейшем увидим, истинно экуменической.

## II. ВАЖНЫЕ МОМЕНТЫ ПНЕВМАТОЛОГИИ ВТОРОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА

Рассматриваемое в контексте событий богословского значения, которые произошли между 325 и 381 гг. н. э., учение Константинополя о Святом Духе охватывает следующие основные тезисы.

### 1. Святой Дух – Бог

Это утверждение собора высказано косвенно и таким образом, что мы вынуждены вновь вернуться к наблюдениям, которые сделали в предыдущем разделе данной главы.

Во-первых, здесь нет никакого упоминания о слове *homoousios*. Похоже, это победа для Василиева богословия (не вполне ясно, имело ли под собой это обстоятельство, связанное с Константинопольским собором, чисто тактические соображения или же богословские убеждения, по причине которых Василий старался не употреблять этот термин). Поэтому примечательно, что то, как собор утверждает божественность Духа, явно напоминает нам слова Василия о Боге<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Это давно отметил И. Конгар (Y. Congar, 'Conclusions', in B. Botte et al., *Le Concile et les Conciles*, 1960, p. 287).

<sup>35</sup> Мой подход к рассмотрению вопросов, изложенных в этой главе, имеет под собой основание в убеждении, достаточно, на мой взгляд, подкрепленное рассматриваемым здесь фактом, согласно которому учение Константинополя о

Некоторые ученые<sup>36</sup> отмечают, что, излагая учение о Духе, Собор пользуется исключительно библейской фразеологией. Он характеризует Его как *Господа* (*kyrion*), – указание на 2 Кор 3:17, – как *Животворящего* (*zoopoion*), – определение почерпнуто из Ин 6:63, – и как «говорившего чрез пророков» (2 Пет 1:21). Выбор этих библейских слов и выражений значим в богословском отношении, поскольку, судя по всему, он определяется сотериологическими и экзистенциальными, а не, строго говоря, умозрительными или метафизическими соображениями. Поэтому слово *homoousios* заменено не другим философским термином или даже термином *ипостась* либо «лицо», которые вошли в лексикон каппадокийцев, но терминами, значимыми не потому, что взяты из Библии, а потому, что выбраны так, чтобы напрямую связать учение о Духе с жизнью людей и церкви.

Единственная не заимствованная из Библии фраза, которая используется для того, чтобы указать на божество Духа, – «поклоняемого и прославляемого равночестно с Отцом и Сыном». Это еще одна победа Василия, поскольку именно он отстаивал истину о божестве Духа в терминах равной чести (*homotimia*) в поклонении. Факт, что Собор прибегнул к использованию такой терминологии с целью утверждения истины о божестве Духа, сам по себе весьма знаменателен. Складывается впечатление, что Собор почитал достаточным просто упомянуть о поклонении Духу вместе с Отцом и Сыном, чтобы указать на то, что Он – Бог. Аргумент от поклонения, рассматриваемый в свете различия между *Theologia* и *Oikonomia*, которое мы обсуждали выше, показывает, что здесь не только речь идет о диалектике тварного и нетварного как проблеме чрезвычайной важности (нельзя

---

Святом Духе рождено не только желанием показать нетварную природу Духа, но и тенденциями каппадокийского богословия (ипостасное различие Лиц в Боге и т. д., см. выше), которое к 381 г. н. э. стало главным богословским направлением, несомненно известным отцам собора (ведь его участниками были два Григория). Другая точка зрения отражена в работе A. de Halleux, 'Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du Filioque au Symbole', *Irénikon* 51 (1978), p. 451–469; также в труде L. Vischer (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ*, 1981, p. 69–84, в написании которого А. де Галле также принимал участие.

<sup>36</sup> См. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 341 f., и A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 1965, p. 295a.

поклоняться тварному существу), но также выражена мысль, что доксологическое богословие, зиждущееся на видении бытия Божьего в свете преимущественно поклонения и противопоставления домостроительству и истории, – это избранный собором способ говорить о божественном существовании Духа. Как мы уже отметили, примечательно, что из двух доксологий, упомянутых в *De Spiritu Sancto* св. Василия, находит отражение в символе веры доксология, в которой используются слова *dia* и *syn*. Это, конечно, не означает, что другая доксология была отвергнута. Но то, как символ веры говорит о Духе, обязывает исследователя серьезно задуматься над вопросом о том, каким образом можно осуществить синтез этих двух доксологий, которые, как мы видели, служат отражением двух разных богословских методов<sup>37</sup>.

## 2. Святой Дух исходит от Отца

Это еще одна библейская цитата, которую, опять-таки, нельзя трактовать так, будто сама по себе она не обладает никаким богословским значением. Если богословие Василия оказало столь сильное влияние на пневматологию Константинополя, как это представляется, то упоминание символа веры об исхождении Духа от Отца следует рассматривать в свете этого богословия, главные составляющие которого были уже здесь упомянуты. Каково в данной связи значение идеи, что Дух исходит от Отца?

Во-первых, если мы утверждаем, что Дух исходит от Отца, то, строго следуя доводам Василия, мы должны разуместь то, что высшее онтологическое основание Святого Духа – *лицо*, а не сущность. Мы уже упоминали об идее «причины» как об особом вкладе каппадокийцев в богословие и в раскрытие ее смысла. Судя по всему, все сводится к следующему соображению: понятие «источник» может быть безличным, тогда как понятие *aition* носит личностный характер (у каппадокийцев можно найти явные свидетельства такого хода рассуждений)<sup>38</sup>. То, что собор заявил

<sup>37</sup> Это имеет отношение к двум подходам в богословии, историческому и эсхатологическому, и необходимости в синтезе этих подходов. См. мою работу *Being as Communion*, 1985, p. 171–208 [*Бытие как общение*, с. 172–211].

<sup>38</sup> См. выше, сн. 21 и 22. Этот момент упускает из виду П. Евдокимов (P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe*, 1969, p. 74 f.). Его решительное

об этом, объясняется не просто стремлением отстоять традиционную идею *Monarchia*, поскольку это можно было бы сделать, просто сохранив понятие «источника» как единого «принципа», или *archè*. Это было сделано скорее с тем, чтобы охранить веру в то, что «причиной» бытия Бога является лицо. Поэтому Дух является не просто силой, исходящей от божественной сущности; Он еще одна личностная идентичность, стоящая *лицом к лицу* с Отцом. Он порождение любви и свободы, а не сущностной необходимости. Дух, исходя от *Отца*, а не от божественной сущности как таковой, является личностью в подлинном смысле этого слова. И это самая важная грань смысла выражения «от Отца».

А теперь мы можем озвучить трудный вопрос о том, исходит ли Дух также и от Сына. Константинополь ясно свидетельствует об этом, и совершенно очевидно, что *Filioque* – дополнение к первоначальному символу веры. Но в каком смысле можно говорить, что эта идея противоречит богословию собора относительно Святого Духа? Мы не можем ответить на этот вопрос, не коснувшись богословских воззрений, которые появились в период между Никеей и Константинополем.

То, что Сын имеет некую часть в исхождении Духа, можно без особого труда заключить, изучив святоотеческие источники. Судя по всему, этого взгляда придерживаются не только александрийские богословы, такие как Кирилл<sup>39</sup>, но и такие каппадокийцы, как Григорий Нисский<sup>40</sup>, очевидно, говорят о том же. Сын в некотором смысле «посредничает» в деле исхождения Духа. отцы мало говорят о том, как это посредничество следует понимать. Но, разумеется, это нечто такое, что имеет отношение к предвечной и онтологической реальности Духа, а не просто к домостроительству.

---

неприятие понятия «причины» объясняется, очевидно, убеждением, что причинность непременно означает «произведение» – то, что каппадокийцы явно отвергают, вводя идею αἰτιον.

<sup>39</sup> См. особенно Кирилл Алекс., *Thies*. (PG 75, 585A and 608AB); *De recta fide...* (PG 76, 1408B); *De adorat.* I (PG 68, 148A), и т. д. Ср. Н. В. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit*, 1876, p. 148 ff.; J. Meyendorff, 'La Procession du Saint-Esprit chez les pères orientaux', in *Russie et Chrétienté*, 1950, p. 158–178.

<sup>40</sup> Например, *C. Eunom.* (PG 45, 464) и особенно *Quod non sint tres dii* (PG 45, 133). Ср. ниже.

К этому мы должны добавить следующее: то, что мы сочли важным моментом в нашей трактовке выражения «от Отца», должно оставаться неизменным; идея «посредничества» Сына нисколько не влияет на сделанные нами выводы. Ни один из греческих отцов и, конечно, ни один из каппадокийцев не стал бы говорить о посредничестве Сына в исхождении Духа в том смысле, будто Сын – еще одна «причина» в божественном существовании. Отец остается *единственной причиной*, причем по причинам, глубоко коренящимся в философских и богословских идеях, которыми оперируют каппадокийцы в богословии. Таким образом, между александрийской (Кирилловой) тенденцией включать Сына в усийное исхождение Духа – вот как, на мой взгляд, по тщательном размышлении, следует толковать утверждения Кирилла об этом предмете, – и антиохийской (Феодоритовой) тенденцией ограничивать домостроительством роль Сына в пришествии к бытию Духа, находится позиция Григория Нисского, которая, судя по всему, в большей степени отражает воззрения Константинопольских отцов. Как говорит Григорий,

...исповедуя безразличие естества не отрицаем разности быть причиною и происходить от причины, понимаем, что этим только и различается одно от другого, именно тем, что, как веруем, одно Лице есть причина; а другое от причины. И в том, что от причины, опять представляем себе другую разность; ибо одно прямо от первого, другое от первого же при посредстве того, что от Него прямо, почему и едиnorodность несомненно остается при Сыне, и Духу несомненно также принадлежит бытие от Отца, потому что посредничество Сына и Ему сохраняет едиnorodность, и Духа не удаляет от естественного [усийного, т. е. *physikes*] сближения со Отцем<sup>41</sup>.

Таким образом, позиция Григория, очевидно, подобна позиции Кирилла в том отношении, что в ней учтена посредствующая

<sup>41</sup> *Quod non sint...* (PG 45, 133). (Цит. по: Творения святого Григория Нисского. Часть четвертая. – М.: Типография В. Гутье, 1862, с. 111–132. К Авлалию о том, что не «три Бога»).

роль Сына в предвечном изведении Духа. Но есть и различия: (а) Григорий вводит понятие «причина», которое он относит к одному только Отцу<sup>42</sup>, – таким образом Сын и Дух оказываются равными в этом отношении (Они оба – *ek tou aitiou*)<sup>43</sup>; (б) в отличие от Кирилла, он не оставляет сомнений относительно факта, что даже усийное, или «естественное», отношение Духа к Богу есть отношения *с Отцом*.

Поэтому если мы вправе интерпретировать Константинополь в свете каппадокийского богословия, то должны заключить, что фраза *ek tou Patros* (а) не исключает посредствующую роль Сына в исхождении Духа, (б) не позволяет Сыну обрести роль *aition* в силу посредничества и (в) не дает места отделению божественной *ousia* от Отца (или от других Лиц Троицы): когда мы говорим об *ousia*, мы ни в коей мере не говорим о чем-то, что может мыслиться *помимо* Лиц, то есть мы не говорим о *безличной ousia*.

Вот какие заключения мы можем сделать, интерпретируя учение собора о Святом Духе. Никаких других выводов на основании

<sup>42</sup> Здесь мы должны отметить важное различие между двумя выражениями, которые, на первый взгляд, сходны. Выражение *μόνος αἴτιος ὁ πατήρ* (Отец – единственная причина) восходит к учению каппадокийцев и сформулировано св. Иоанном Дамаскином (*De Fide orth.* 1.12; PG 94, 849В). Его не следует полностью отождествлять с выражением, *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* (от одного только Отца), которое вошло в употребление благодаря Фотию. Различие между этими двумя формулировками состоит в том, что в первой ясно определена причина, по которой Отец – единственный изводитель Духа, поскольку в ней упомянуто понятие *αἴτιον*, тогда как вторая может быть истолкована по-разному, и эти различные толкования могут отвергать – и в действительности отвергают – *Filioque* на основании, не обязательно связанном с понятием *αἴτιον* (и тем, что оно в себя включает).

<sup>43</sup> В *C. Eunom.* 1 (PG 45, 464) есть неоднозначное упоминание о том, что Сын предшествует Духу *κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*. Означает ли это, что Сын – *αἴτιον* Духа или что место Духа в Троице (третий по порядку) следует относить к осуществлению принципа причинности (*κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*)? В последнем случае значение фразы будет таково: Дух следует за Единородным в процессе осуществления принципа причинности, начало которому положила ипостась Отца, изначальная и в этом смысле единственная *αἴτιον* Троицы. Если мы принимаем первый вариант, то имеем противоречие с тем, что сказано в *Quod non sint...* мало того, с тем, как каппадокийское богословие принимали и понимали на Востоке. Григорий проясняет свою позицию по этому вопросу, проводя различие в *Quod non sint...* между *αἴτιον* (т. е. Отцом) и *ἐκ τοῦ αἰτίου* (т. е. Сыном). Таким образом, двусмысленность отрывка из *C. Eunom.* снимается при рассмотрении данного текста.



решений Константинополя или богословия каппадокийцев мы сделать не можем, а именно: мы не вправе пытаться определить содержание этого посредничества Сына, делая его своего рода вторичной причиной или различая личностный – реляционный и ипостасный – и усийный уровни действия<sup>44</sup>.

То немногое, что мы можем сказать в данной связи, однако, ни в коем случае не есть нечто малозначимое. Ибо более глубокий смысл сказанного имеет отношение к абсолютной и непреложной экзистенциальной истине, а именно – к онтологической первичности лица. Если причиной Божьего бытия не является лицо, то это бытие не свободно. И если это лицо не есть один Отец, то невозможно утверждать истину о божественном единстве или единственности, не прибегая в конечном итоге к идее первичности сущности в онтологии, то есть не подчиняя свободу необходимости, а личность – сущности<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Идеи, которые выразил В. Болотов относительно природы исхождения Святого Духа (см. “Thesen über das *Filioque* von einem russischer Theologen”, *Revue Internationale de Théologie* 24 (1898); также на французском языке в *Istina* 17 (1972) и которые развивали его современники, – см. работы Д. Станилоаз, Ю. Мольмана и Ж. М. Гаррига в сборнике *Spirit of God, Spirit of Christ*, ср. выше, сн. 177), представляют собой *значительный* шаг вперед по отношению к богословию каппадокийских отцов, поскольку указывают на нечто положительное относительно «как» или *содержания* отношений между Лицами Троицы, о чем каппадокийцы *постоянно и упорно* отказывались рассуждать. Не случайно отцы ни прямо, ни косвенно не говорили ничего положительного о содержании слов «Отец» и «Сын» (например, что слово «Отец» указывает на рождение Сына, а значит, Отец таков «только постольку, поскольку Он рождает Сына»). То же касается и содержания понятия «Дух» (например, что Он «любовь» и т. д.) или о числе «3» (третье лицо необходимо для полноты существования; см. D. Staniloae, *Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 185 f., ср. P. Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Vérité* (П. Флоренский «Столп и утверждение истины»)). Это отношение отцов к данному предмету объясняется их чувствительностью к такому вопросу, как арианские споры (опасность антропоморфизма и т. д.), равно как и их благоговением перед тайной бытия Божьего: они были убеждены, что должно не рассуждать о ней, но принимать ее так, как она *дана* в Откровении, и *читать*. В этой связи интересно, что Григорий Нисский, утверждая, что Дух должен занимать третье место в Троице после Сына, строит доводы не на основании значения слова «Сын» (это было бы очень опасно в свете доводов, которыми пользовались ариане), но на значении слова Μονογενής: Дух третий затем, чтобы Сын оставался Единородным.

<sup>45</sup> Так, возможно, обстоит дело со средневековой схоластикой, если прав Э. Жильсон в своем освещении ее в работе *L'esprit de la philosophie médiévale*,

### III. ОТ КОНСТАНТИНОПОЛЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ

От Второго вселенского собора нас отделяет много столетий, и все это время учение о Святом Духе было одним из самых трудных и спорных богословских вопросов. Поскольку данный вопрос собственно не является предметом нашего исследования, я не стану здесь рассматривать аргументы за и против, которые приводили богословы в связи с одной из главных проблем, разделивших Восток и Запад. Я лишь заострил внимание на том, каковы, по моему убеждению, те *главные вопросы*, которые можно усмотреть в учении Константинополя о Святом Духе, и, как было заявлено во введении, попытаюсь установить, какие из этих вопросов были важны для отцов того времени, а какие из них, в силу принципиальной непрерывности Предания, остаются вопросами чрезвычайной важности и для нас. Теперь я могу обобщить сказанное ранее, подчеркнув следующие моменты.

#### 1.

Что касается проблемы *Filioque*, то следует отметить: споры, которые велись со времени Фотия, большей частью затемняли те вопросы, которые действительно нужно было решать, и потому сегодня все это требует пересмотра и переоценки.

Исходя из сказанного мною ранее, считаю необходимым дать следующие разъяснения.

(а) Затруднение, которое действительно требует разрешения в связи с *Filioque*, касается вопроса: что является высшей онтологической категорией в богословии – лицо или сущность? Мне

---

1932, особенно р. 45–66 ff. Его доводы в высшей степени убедительны, поскольку он доказывает правомерность христианской философии и даже необходимость в ней; но если эта философия базируется на понятии бытия, связанного с необходимостью, ее едва можно назвать «христианской». Бытие должно быть неразрывно связано со свободой, а это возможно, только если понятие *лица* становится *высшей* онтологической категорией. То, что сделали каппадокийские отцы в контексте их тринитарного богословия, чрезвычайно важно для создания христианской философии – задачи, которая еще ожидает своего решения.

кажется, здесь мы ограничены в выборе. Если Сын мыслится как своего рода вторая *причина* в божественном существовании – наравне с Отцом или даже ниже Его, – то возникает дилемма: либо сущность, либо лицо является высшей онтологической категорией в Боге (то, что предшествует всему и охраняет единство божественного существования). Если мы возвратимся к библейскому и греческому святоотеческому отождествлению Бога с *Отцом*, – на что указывают сегодня такие богословы, как К. Ранер<sup>46</sup>, – то высшей онтологической категорией не может быть ничего, кроме лица, ипостаси *одного* Отца, поскольку, если две ипостаси являются такой высшей категорией, то налицо два бога. Глубокие и важные экзистенциальные причины служат доводами против того, чтобы считать сущность высшей категорией в онтологии; я лишь косвенно упомянул о них в этой главе.

(б) Позиция западного богословия относительно этой проблемы, которая, на мой взгляд, является единственной существенной проблемой, не может быть должным образом оценена, если мы не примем во внимание следующие соображения.

(i) Как ясно показал И. Конгар<sup>47</sup>, западное истолкование *Filioque*, в основе которого лежит богословие св. Августина, не обязательно отвергает или исключает тезис, что Отец – *единственная причина* божественного существования в Святой Троице. Августин говорит об Отце как о Том, от Кого Дух исходит *principaliter*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> K. Rahner, *The Trinity*, 1970, p. 58 f.

<sup>47</sup> См. особенно том III его работы *I Believe in the Holy Spirit*, 1983, p. 80–95.

<sup>48</sup> *De Trin.* XV. 17.29 и 26.47; *Sermo* 71.26 (PL 38, 459); другие ссылки можно найти в работе Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. III, p. 93 n. 25 f. Конгар пишет: «Эту способность быть сопричиной Духа... Сын имеет исключительно от Отца. Августин всячески подчеркивает этот факт, пользуясь термином *principaliter* или формулировками, которые могут быть истолкованы как *solo Patre*» (p. 86). Это не так уж далеко от *ek ton aitiou* каппадокийцев (см. выше). См. также любопытное различие между формулировкой *ex Patre Filioque* и *a Patre Filioque*, из которых последняя не противоречит *ex unico Patre*, согласно Ж. М. Гарригу (*Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 161). О. Л. Буйе (L. Bouyer, *Le Consolateur* (1980), p. 221), судя по всему, не придает такого большого значения термину *principaliter* св. Августина; он лишь «улавливает» в нем возвращение к древней святоотеческой идее *monarchia*. Со своей стороны, он предлагает иное основание для диалога Востока и Запада в целях сближения, подчеркивая те моменты в западной пневматологии, которые не имеют корней в наследии Августина (*Le Consolateur*, p. 231–244), и особенно – указывая на

(ii) Необходимо отметить – и это чрезвычайно важно, – что Запад удовлетворяло понятие *archē* или *pēgē* (сравни *principaliter* Августина) в том, что касается «как» тринитарного бытия. Восток, напротив, как показывает случай с каппадокийцами, этими понятиями доволен *не был*: восточные богословы пошли дальше и ввели понятие *aitia*, или *aition*, а вместе с ним, как я указал в этой главе, также идею онтологической первичности лица в Боге. Причины такого развития событий на Востоке, состоят, с одной стороны, в *особенности и своеобразии* (если так можно выразиться) восточного богословия (в таких областях, как Сирия, Палестина, Каппадокия и т. д.)<sup>49</sup>, которое было тесно связано с литургическим подходом к тайне Божьей, а с другой стороны, в чисто *исторических* и обстоятельственных факторах: возникновение евномианства, например, опровержению которого каппадокийцы должны были посвятить большую часть сил, неизбежно выявило необходимость в разработке тринитарного богословия, основанного на онтологической первичности лица<sup>50</sup>.

Таким образом, деятельность каппадокийцев знаменовала собой рождение богословского этоса и философского выражения тайны Бога, которую Запад, по сути, никогда в полной мере

---

общую духовность в том, что он именуется «богословским конфликтом и духовным согласием» (р. 299–334) между этими двумя традициями.

<sup>49</sup> Выше мы указали на литургические особенности церкви Сирии и Палестины (с которыми связана Каппадокия) в том, что касается чинопоследования таинства конфирмации, которое совершается там перед Крещением. Это тесно связано с ярко выраженным пневматологическим подходом к тайне церкви, который имел глубокие корни в евхаристическо-литургическом этосе данных областей Востока (это видно на примере св. Игнатия Антиохийского и т. д.). Подход Запада в целом был *этическим* по своей сути, поскольку в меньшей степени был литургическим и евхаристическим. Мы, конечно, говорим в терминах богословских *акцентов*: нельзя утверждать, что западной теологии совсем не присуще литургическое измерение, а восточному богословию – этическое. Этот вопрос требует дальнейшего изучения, но мы не можем здесь на нем останавливаться.

<sup>50</sup> В конечном счете евномианство было лишь представлением о божественной природе, которое не позволяло провести различие между *οὐσία* Отца и Лицом Отца. На этот момент обратили внимание каппадокийские отцы, которые считали, что арианство не может быть окончательно опровергнуто до тех пор, пока не будет проведено различие между «Отцом» и *οὐσία* Бога, с тем чтобы рождение Логоса не требовало движения Бога вовне Его бытия, его *οὐσία* (см. выше, сн. 21). Именно в этом контексте родилось понятие лица как онтологической категории.

не понимал и не разделял. В классическом, – а возможно, также в современном – западном богословии лицо никогда не играло роль высшей онтологической категории, – вследствие тенденции помещать Лицо Отца *ниже* «единого Бога», то есть Божества в общем<sup>51</sup>, имеющего онтологический примат. То же еще в большей степени характеризует средневековых схоластов. Именно в свете этого отсутствия онтологии лица на Западе мы должны рассматривать всю историю отношений между Востоком и Западом в богословии<sup>52</sup>, отсутствия, которое затронуло другие области догматики, а не только учение о Боге<sup>53</sup>.

Вполне возможно, что такое отсутствие философского инструмента на Западе указывает на глубокое расхождение в понимании тайны Бога, но это не обязательно так. Поскольку даже св. Августин, заложивший основание учения о *Filioque*, очевидно, не говорил о двух *archai* в Боге, отсутствие понятия *aition* (а вместе с этим идеи первичности лица) в его богословии не обязательно влечет за собой решительное отступление от веры Константинополя. Печально, что в истории церкви не было моментов, когда каппадокийская мысль и западное богословие могли бы по-настоящему встретиться, – такие встречи происходили только в контексте полемики, имевшей целью подчеркнуть различия, а не достигнуть взаимопонимания. В этом смысле можно было бы сказать, что история осмысления Константи-

<sup>51</sup> См. L. Chevalier, *St. Augustin et la pensée grecque. Les relations Trinitaires*, 1940, p. 63, 168 f. и т. д. С этим связана также сильная психологизация понятия лица у Августина, о чем пишет E. Bouyer, *Le Consolateur*, p. 218–221. Это психологическое понимание лица сохраняется в западной мысли до сих пор: например, C. C. J. Webb, *God and Personality*, 1918; J. E. Walgrave, *Person and Society*, 1965; P. F. Strawson, *Individuals*, 1964.

<sup>52</sup> Даже во времена св. Григория Паламы главным в спорах, которые велись, судя по всему, был вопрос о том, предшествует ли сущность лицу в бытии Бога. См. Григорий Палама, *Triads* III.3,2: «...беседуя с Моисеем, Бог сказал не ‘Я семь сущность’, а ‘Я семь сущий’ [I am the One Who Is], не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность» (цит. по: Свяtitель Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. III.2.12. М.: Канон, 1995, с. 5–344.). Ср. P. Evdokimov, *l'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe*, p. 61. Также J. Meyendorff, *The Byzantine legacy in the Orthodox Church*, 1982, p. 192.

<sup>53</sup> Это особенно касается такой области богословия, как пневматология (вопрос примата христологии над пневматологией и т. д.). Ср. мою работу *Being as Communion*, особенно p. 123 ff [ *Бытие как общение*, с. 122 сл.].

нополя прервалась, так никогда и не достигнув своей вершины. Современные богословы, представляющие как восточную, так и западную традицию, должны стремиться вновь обрести древние святоотеческие нити, которые могут вновь соединить нас с динамикой этой незавершенной истории осмысления собора<sup>54</sup>. В любой подобной попытке, предпринимаемой современным богословием, главнейший вопрос, в согласии с основным тезисом этой работы, будет заключаться в том, в какой степени Восток и Запад могут усвоить каппадокийское богословие, определившее Второй вселенский собор, включая его наиболее важное и экзистенциально решающее намерение отдать онтологический приоритет лицу в Боге и в существовании в целом. Таким образом, проблема *Filioque* остается открытым вопросом, который может быть решен только при условии такого более глубокого богословского переосмысления Константинополя.

(iii) Любая попытка правильно оценить серьезность проблемы *Filioque* в отношениях между Востоком и Западом требует того, чтобы были приняты во внимание определенные различия в понимании смысла слова *ekporeuetai* («исходит») Ин 15:26. Латинские авторы, включая св. Августина, очевидно, не проводят различия, которое мы находим у греческих отцов, между этим словом и выражением *exêlthon kai êkô* Ин 8:42, так как они считают глаголы *ekporeuesthai* и *proienai* синонимами<sup>55</sup>. Эта путаница в терминологии была расценена уже св. Максимом Исповедником как достаточное основание для того, чтобы рассеять все подозрения в ереси, которые испытывали византийцы по отношению к латинянам относительно *Filioque*. Он утверждал, что добился от латинян пояснения, что *Filioque* для них не означает никакой другой *aition* в божественном существовании, кроме Отца, — примечательно, что вопрос этот, судя по всему, рассматривался

<sup>54</sup> Начало этому положено в таких работах, как трехтомник И. Конгара *I Believe in the Holy Spirit* и *Le consolateur* Л. Л. Буйе, и это весьма обнадеживает. Исследования Ж. М. Гаррига представляют собой творческий шаг в этом направлении; ср. его книгу *L'Esprit qui dit "Pere"!* (1981).

<sup>55</sup> Тексты, свидетельствующие об этом, упомянуты в работе J. M. Garrigues, 'Procession et Ekporèse du Saint-Esprit', *Istina* 17 (1972), p. 345 ff. и Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, III, p. 87 f.

в свете каппадокийской идеи *aition*, – и просил византийцев считаться с тем фактом, что латиняне «не могут выразить свою мысль на языке и в словах, которые чужды их родному языку, точно так же, как дело обстоит и с нами (греками)»<sup>56</sup>.

Сказав это, мы должны сразу же отметить, что эта терминологическая проблема не имела богословского подтекста. В вышеупомянутом письме сам Максим ссылается на св. Кирилла Александрийского и ту поддержку, которую латиняне черпали у него, отстаивая *Filioque*. Кирилл, как мы уже отметили<sup>57</sup>, говорит ясно, что Дух исходит от Отца и Сына в том, что касается сущности (*ousiōdōs*). Но Максим отмечает в своем письме, и можно быть уверенным, что он говорил об этом с латинянами, что Кирилл употребляет глагол *proienai* – а не *ekporeuesthai* – во всех таких случаях. *Ekporeusis* относится только к *ek ton Patros*<sup>58</sup>.

Но богословское затруднение здесь состоит в том, что для Кирилла термин *proienai* связан *одновременно* и с предвечным бытием Бога, и его *opera ad extra*, то есть домостроительством. Кирилл, похоже, пытается «втиснуть» домостроительную «миссию» Духа в предвечное бытие Бога, в божественную *ousia*<sup>59</sup>. Таким образом он выказывает нечувствительность к вопросу, который, как мы видели, был так важен для каппадокийцев, а именно к вопросу различия между *Theologia* и *Oikonomia*. Сталкиваемся ли мы здесь еще с одной

<sup>56</sup> Максим, *Letter to Marinus* (PG 91, I36A-C).

<sup>57</sup> См. выше, сн. 39. Ср. также A. de Halleux, 'Cyrille, Théodoret et le «Filioque»', *passim*.

<sup>58</sup> Тому факту, что Кирилл употребляет предлог *ἐκ*, говоря об отношении Духа и к Отцу, и к Сыну (L. Vouucg, *Le consolateur*, p. 276 f), не следует придавать особое значение. Лишь впоследствии, начиная со св. Иоанна Дамаскина (*De Fid. orth.* 8; PG 94, 832B), тонкости такого рода стали значимыми.

<sup>59</sup> A. de Halleux ('Cyrille...', p. 615) справедливо отмечает, что Кирилл "comprend dans un sens économique l'ekporèse elle-même, c.-à-d. qu'il n'interprète pas encore Jn 15.26 au sens exclusif de la procession intra-divine... Le sens de la transcendance divine n'a donc pas conduit l'archevêque d'Alexandrie à séparer autant que les Pères cappadociens la Trinité immanente de l'économie de la création et du salut" ["понимает сам термин *ekporeusis* в домостроительном смысле, то есть он еще не интерпретирует Ин 15:26 в исключительном смысле внутрибожественного исхождения... Таким образом, чувство божественной трансценденности не заставило архиепископа Александрии отделить настолько, насколько отделяли каппадокийские отцы, имманентную Троицу от домостроительства творения и спасения"].

новацией – в дополнение к разработке понятия *aition*, – введенной каппадокийцами в богословие? Историк, конечно же, должен принять это во внимание. Но говоря о той цели, которую преследуем здесь мы, следует отметить: примечательно, что отношения между восточным и западным богословием в том, что касается *Filioque*, знаменуются одним и тем же затруднением. Если каппадокийское богословие имеет решающее значение для истолкования и осмысления пневматологии Константинополя, то степень близости позиций, которой могут достигнуть Восток и Запад в понимании этой проблемы, будет способствовать разрешению противоречий, которые могут все еще оставаться в отношениях между этими двумя традициями интерпретации *Filioque*. Поэтому я считаю себя обязанным добавить несколько слов об этом предмете.

## 2.

Вопрос различия между «домостроительными» и «имманентными» отношениями в Святой Троице много обсуждали в современном богословии, особенно на Западе, и не без основания. Данная проблема может быть сформулирована в форме вопроса: является ли домостроительная Троица тем же самым, что и имманентная Троица? Такой вопрос, похоже, требует утвердительного ответа, и действительно, так отвечает на него большинство западных богословов современности – и протестанты (К. Барт, Ю. Мольтман и т. д.), и католики (особенно К. Ранер). Но действительно ли вопрос настолько прост?

Говоря о взглядах К. Ранера относительно этого вопроса, И. Конгар обстоятельно рассматривает эту проблему, и я считаю уместным привести здесь его рассуждения, составляющие критическую оценку позиции Ранера.

Конгар полностью согласен с аксиомой, предложенной Ранером, о том, что «домостроительная Троица есть Троица имманентная», но он не может безоговорочно принять тезис, который Ранер присовокупляет к этой аксиоме, а именно, что это утверждение истинно и в том случае, если прочитать его «наоборот» (*umgekehrt*), то есть, что имманентная Троица есть также Троица домостроительная. Конгар дает детальный анализ



причин, которыми объясняет свое несогласие с Ранером в этом пункте, и завершает свои рассуждения следующими словами:

Домостроительная Троица... открывает Троицу имманентную – но открывает ли она ее в полноте? Это откровение всегда имеет свой предел, а вочеловечение влечет за собой дополнительные ограничения, которые связаны с его природой как деяния тварного. Если бы вся заложенная в вочеловечении информация была перенесена на почву вечности Логоса, то нужно было бы сказать, что Сын исходит от Отца и Святого Духа – *a Patre Spirituque*. Кроме того, *forma servi* относится к тому, что есть Бог, но также к этому относится и *forma Dei*. В то же время, однако, эта последняя форма и бесконечный и божественный, в коем воплощаются совершенства, которые мы приписываем Богу, остаются для нас, в сущности, неуловимыми. Поэтому мы не должны, как Ранер, спешить заявить: «и наоборот»<sup>60</sup>.

Что касается поставленного Конгаром в том же контексте вопроса о том, как бы прокомментировал взгляды К. Ранера св. Григорий Палама, то я полностью согласен с тем, что пишет Конгар. Я бы только дополнил его мысль одним пояснением: весьма знаменательно, что различие между «сущностью» и «энергией» в Боге – классическая тема в православном богословии, начиная с Паламы – восходит к каппадокийцам, то есть к тем, которые разрабатывали и подчеркивали более, чем кто-либо другой из древних отцов, идею различия между *Theologia* и *Oikonomia*. Таким образом, это, по сути, лишь способ, найденный греческими отцами, позволяющий охранить истину абсолютной трансцендентности Бога, не отчуждая Его при этом от мира<sup>61</sup>: не следует полагать,

<sup>60</sup> Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, III, p. 16.

<sup>61</sup> См., например, Григорий Палама, *Triads for the Defence of the Holy Hesychasts* III.2.24 (ed. J. Meyendorff, 1959, p. 686–687). И. Мейендорф (*The Byzantine Legacy*, p. 191 and 193) также расценивает «различие в Боге между “сущностью” и “энергией”... только [как] способ сказать, что трансцендентный Бог остается трансцендентным даже тогда, когда Он открывает Себя человечеству... Палама заботился *единственно* о том, чтобы утвердить истину об одновременной трансцендентности Бога и Его имманентности в даровании благодатного дара общения в теле Христовом» (курсив мой).

будто в домостроительстве Бог утрачивает трансцендентность, будто домостроительство означает отмену *всякого* различия между имманентной и домостроительной Троицей; в то же время, трансцендентность Бога следует понимать как *истинную* причастность бытия Бога к творению. «Энергия», будучи *нетварной*, вовлекает в историю и творение самое бытие Бога; и все же, поскольку она *отлична* от «сущности» Бога, имманентное бытие Бога остается «непостижимым» и воистину *вне* истории и творения.

Диалектика «сущности и энергии» может стать действенным средством разрешения проблемы, поставленной сегодня К. Ранером и другими, если ее рассматривать через призму ее каппадокийских истоков. Ибо «энергия», то есть любовь Бога к творению, происходит от самого бытия Его, и ее не должно отделять от него. Но она явно направлена *ad extra*, и, в отличие от личностного существования Бога (Троицы), она не указывает на «имманентные» отношения (различия) в Боге<sup>62</sup>. Таким образом, с помощью понятия «энергии» мы можем избежать опасности, когда утверждается, что к домостроительству не причастно самое бытие Бога, а значит, самое бытие Бога, имманентная Троица, отождествляется с домостроительством так, что все апофатические элементы в богословии оказываются исключены<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> См., например, Григорий Нисский, *Quod non sint* (PG 45, 25C): ‘... λάσθ ένέρυεια ή θεόςθεν έπί τήν κτίσιν διήκουσα’. Очень важно принять во внимание тот факт, что греческие отцы, особенно каппадокийцы, явно *исключают* любое дифференцирование в *ένέρυεια* Бога в имманентной Троице, как если бы «рождение» и «изведение» могли мыслиться различными формами единой божественной энергии. Таково свидетельство Григория Назианзина, *Or. Theol.* 111.16 (PG 36, 96), и Григория Нисского, *Quod non sint* (PG 45, 133A): «Но как Отец Бог, так и Сын Бог; един же Бог в одной и той же проповеди, потому что не умопредставляется в Божестве никакого различия (*διαφοράν*) ни по естеству, ни по *ένέρυεια*». Это противопоставляется энергии *ad extra*, потому что в домостроительстве каждому Лицу Троицы присуща *отличная* – хотя и не отдельная – функция, или деятельность. Если мы *полностью* отождествляем домостроительные отношения божественных Лиц с имманентными личностными различиями в Боге, мы рискуем онтологически определить «лицо» (в Боге) на основании Его деятельности. А это, как справедливо отмечает Дж. Макинтайр (‘The Holy Spirit in Greek Patristic Thought’, p. 359), означало бы, что мы рассматриваем лицо как акциденцию Бога, – представление, которое решительно отвергал св. Григорий Назианзин.

<sup>63</sup> Это позволяет Григорию Паламе прибегать к использованию парадоксов и говорить, что «Бог выходит Своей неотчуждаемой сверхъестественной силой

Все это теснейшим образом связано с пневматологией. Как показывают примеры Иустина, Оригена и других<sup>64</sup>, пневматология ослабляется, когда, рассуждая о Боге, богослов руководствуется прежде всего соображениями эпистемологического характера. Если мы делаем *откровение* определяющим понятием в богословии (таковым оно было для Иустина и Оригена, и то же можно сказать о богословах современности К. Барте и К. Ранере, – последний разрабатывает свое тринитарное богословие на основании идеи «самосообщения»), христология довлеет над пневматологией, поскольку именно Христос онтологически связывает Бога и мир, а Дух всегда указывает на то, что пребывает *вне* истории<sup>65</sup>. Поэтому сильная пневматология приводит к более сильному чувству этого измерения «вне творения» и, таким образом, к появлению метаисторических и эсхатологических тенденций в богословии. Поэтому не случайно, что Василиева доксология *meta/syn* исторически связана со всеми уже упомянутыми особенностями восточного богословия, а именно – сильным апофатизмом в богословской эпистемологии и евхаристическим, литургическим этосом, в противоположность пристальному интересу к истории и керигматическому этосу в богословии<sup>66</sup>, которые были более характерны для Запада. Каппадокийское богословие вновь свидетельствует о себе как о чрезвычайно важном орудии, помогающем глубже понять и осмыслить пневматологию Константинополя.

---

из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь... невидимо зримым» (*Triads*, ed. J. Meyendorff, p. 128). (Цит. по: Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Часть 3-я триады I. 10).

<sup>64</sup> Ср. G. Kretschmar, 'Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée', *Verbum Caro* 22 (1968), p. 5–51.

<sup>65</sup> Ср. H. U. von Balthasar, 'Der Unbekannte jenseits des Wortes', in *Interpretation der Welt* (Festschrift R. Guardini), 1966, p. 638–645.

<sup>66</sup> Ср. различие между «керигматическим» и «доксологическим» богословскими методами, рассматриваемое в работе E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, 1961. Необходимо подчеркнуть, что в литургическом (апофатическом) богословии мы не говорим о бытии Бога *ничего* (мы не молчим об этом), но то, что мы говорим об этом, *выходит за рамки* истории и домостроительства. Следовательно, если воспользоваться Василиевой терминологией, можно отметить, что доксология *meta/syn* указывает на Троицу, какова она есть предвечно, тогда как доксология *dia/en* направляет наше внимание к деяниям Бога в истории. Однако *и то и другое* подразумевает, что о Боге говорится нечто утвердительное.

## 3.

И наконец, со всем этим связана проблема, которую мы определили здесь как диалектику «тварного – нетварного». В данной главе мы утверждали, что именно этим вопросом определялись многие решения отцов Константинополя (мало того, всех греческих отцов первых четырех столетий), и явное свидетельство этого следует искать в Соборном послании от 382 г. н. э., которое истолковывает решения Константинополя<sup>67</sup>. Но почему же этот вопрос так важен?

Ответ на поставленный вопрос может привести нас вновь к проблеме различия между «имманентной» и «домостроительной» Троицей, раскрывая при этом *сотефиологическое* значение пневматологии Константинополя<sup>68</sup>. отцы так решительно отстаивали тезис о том, что Дух не может быть и тварным, и нетварным, поскольку были глубоко убеждены в том, что творение не может сохраниться, если оно сосредоточено на себе самом и автономно, и что «спасенным» или «обоженным» (*theōsis*) оно может быть единственно в *общении* с нетварным. Это общение – деяние Святого Духа, Который становится таким образом «животворящим» (*zōopoion*), как именует Его Никео-Константинопольский символ веры<sup>69</sup>. Жизнь и общение совпадают только в царстве нетварного, поскольку в творении смерть побеждает общение. Дух дает истинную жизнь, потому что Он нетварный, а общение, которое Он дарует, нисходит «свыше», от *нетварного* Бога. Если тварное и нетварное смешаны в пневматологии настолько, что о Духе говорится как о твари либо устраняется всякое различие между имманентным и домостроительным существованием Духа, то под угрозой оказывается не что иное, как жизнь мира.

<sup>67</sup> «... дабы богохульство евномиан, ариан и пневматомахов не возобладало, а именно, дабы *ousia*, или естество Божества не было разделено, и последующее, или *тварное*, или естество другой *ousia* не было присовокуплено к нетварной и единосущной Троице» (текст оригинала взят из издания G. Alberigo et al. (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 1958, p. 28).

<sup>68</sup> Эту мысль справедливо подчеркивает Б. Бобринской (B. Bobrinskoy [in L. Vischer [ed.], *Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 1461]).

<sup>69</sup> Ср. мою работу *Being as Communion*, 1985 [*Бытие как общение*], гл. 3, «Христос, Дух и Церковь».

Прилагая к Святому Духу определение «животворящий», мы утверждаем, что Он – Бог, только теперь эта истина выражена в терминах сотериологии. По сути, на этом определении зиждется вся экзистенциальная значимость пневматологии собора. Как утверждают в своих писаниях о Святом Духе Афанасий и Василий, наше спасение и жизнь мира настолько зависят от веры в божество Духа, что мы не можем позволить себе отказаться от нее или утратить ее.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вот те проблемы, которые, на мой взгляд, определяют учение о Святом Духе Второго вселенского собора и которые не перестают быть чрезвычайно важными для нас сегодня. И все же отцы этого собора учат нас многому не только тем, что изрекли, но и тем, о чем не сказали, часто вполне осознанно, ради единства церкви и творческого переосмысления веры Никеи. Тот факт, что они были достаточно смелы, чтобы не воспользоваться спорным термином *homoousios* в приложении ко Святому Духу, и достаточно находчивыми, чтобы расширить символ веры и отыскать другие способы утверждения истины о божестве Духа и веры церкви, чрезвычайно поучителен сегодня для нас, ищущих единства в переосмыслении Предания.

В заключение этой главы мне бы хотелось сказать следующее. Учитывая предпринимаемые ныне усилия достичь взаимопонимания и в конечном итоге согласия между Востоком и Западом относительно пневматологии, я думаю, что предпринимать любую попытку пойти дальше каппадокийских отцов или сказать о Святом Духе больше, чем изрекли отцы в 381 г. н. э., означало бы только усугубить имеющееся затруднение. «Золотым правилом» здесь должно послужить пояснение св. Максима Исповедника, данное относительно западной пневматологии: исповедуя *Filioque*, наши западные братья не желают вводить иной *aition* в бытие Бога, помимо Отца, и посредническую роль Сына в происхождении Духа не следует ограничивать божественным домостроительством, но она связана также с божественной *ousia*. Если бы Восток и Запад смогли повторить эти два тезиса

св. Максима *вместе* в наше время, это послужило бы достаточным основанием для сближения этих двух традиций. Ибо хотя эти тезисы не обязательно чреватy рассуждениями о «как» или содержании отношений в Троице – рассуждениями, которые могут быть весьма опасны, – они заключают в себе многое, что касается *экзистенциального* значения пневматологии. А это и есть то, что в конечном счете важно.

Таким образом, пневматологическое *сближение* между Востоком и Западом невозможно без постановки *экклесиологического* вопроса: признаем ли мы все, что Дух *живителен* для церкви и что, таким образом, Он указывает на онтологический примат и первичность *лица* в существовании? Готовы ли мы к тому, чтобы дать этой истине решительным образом повлиять на наши церковные учреждения, нашу этику, нашу духовность и т. д.? Если Восток и Запад смогут сказать на это «аминь», они тем самым выкажут понимание целей и богословия Второго вселенского собора в том, что он изрек о Святом Духе. В таком случае не будет необходимости ни в каких новых вероопределениях; достаточно будет символа веры Второго вселенского собора.

# Человеческая способность и человеческая неспособность:

## БОГОСЛОВСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ЛИЧНОСТИ

### ВВЕДЕНИЕ

**Б**огословие, в отличие от других дисциплин, предметом которых является человек, сталкивается с фундаментальной методологической проблемой в своей попытке понять феномен человека. Эта проблема вызвана христианским пониманием грехопадения. Как бы мы ни пожелали истолковать грехопадение, факт остается фактом: есть нечто такое, что можно назвать «грехом» и что влечет за собой вопрос – является ли человек тем, что известно и воспринимается нами как «человек»<sup>1</sup>? Если мы отвечаем на этот вопрос утвердительно, значит, мы вынуждены признать, что грех не есть проблема антропологическая, а искупление от греха существенно не меняет наших представлений о человеке; по сути, если мы попытаемся сделать выводы из этого тезиса, то должны будем сказать, что не падший человек или человек, восстановленный искуплением, не есть, собственно говоря, «человек», но является чем-то вроде сверхчеловека. Если же мы не станем пытаться трактовать феномен человека в контексте греховного состояния, в каком он пребывает, тогда как нам быть? Есть ли какой-либо угол зрения, под которым мы могли бы рассматривать феномен человека, кроме того, который позволяет нам *реально* видеть то, что воспринимается нами как человек?

---

<sup>1</sup> В этой главе я пользуюсь словом «человек» (man) в значении *anthropos*, или «человек», что включает в себя и мужчину, и женщину.

Это затруднение становится еще более очевидным, когда мы задаемся вопросом о человеческой способности и человеческой неспособности. Ибо этот вопрос возникает вследствие того, что человеку сложно дать *определение* самому себе. Это вопрос, который может поставить только сам человек, и именно потому, что отличительной особенностью этого существа, похоже, является нежелание принять свои реальные ограничения и стремление преодолеть их. Таким образом, даже если мы рассматриваем феномен реального человека, какой известен нам по опыту, мы сталкиваемся с тем фактом, что большинство действий человека, осознанных или неосознанных, устремлено за пределы его реального состояния в движении, направленном на преодоление реальных человеческих ограничений. Это следует видеть не только во впечатляющей истории открытий и побед над природой, но и в обычной повседневной борьбе человека за выживание, в которой он преодолевает все препятствия природного либо нравственного характера. Таким образом, эмпирический человек не является отражением реальности человека в ее полноте даже в чисто гуманистическом подходе к проблеме феномена человека. Рассуждаем ли мы в терминах естественных наук, о развитии человека, или в терминах общественных наук, о человеке развивающегося общества, факт остается фактом: эмпирический человек, в сущности, является «сырьем» для зарождения или сотворения реального человека. Только рассматривая эмпирического человека в определенном ракурсе, мы делаем его реальным человеком. Марксизм в наши дни открыто говорит о своих стремлениях выйти за пределы реальности и совершить прорыв к человеку лучшего образца<sup>2</sup>.

Именно вследствие этой особенности феномена человека вопрос способности и неспособности человека оказывается вопросом многотрудным. Где именно мы можем провести разграничительную черту между способностью и неспособностью? Когда реальный человек перестает быть реальным, или, говоря прямо, когда человек прекращает быть человеком и становится чем-то иным – недочеловеком, сверхчеловеком или Богом?

<sup>2</sup> См. в этой связи уместные замечания архиепископа Антония Блума в его работе *God and Man*, 1971, p. 30 f.



Далее я буду говорить о двух возможных подходах к проблеме способности и неспособности человека в свете богословской дискуссии об отношениях между Богом и человеком. Я хотел бы подчеркнуть, что эти подходы соответствуют двум антропологическим методам, кардинально отличным в том, что касается изучения вопроса о способности и неспособности человека. Первый из них представляет собой попытку ответить на вопрос о человеческой способности и неспособности *интроспективным* движением и в целом рассмотрением прежде всего феномена самого человека. Второй метод имеет в качестве предварительного условия – и о причинах этого будет сказано ниже – тезис, согласно которому о способности и неспособности человека в строгом смысле можно говорить, только если человек мыслится как неопределимое существо, которое может быть постигнуто только в свете его способности сообщаться с внечеловеческими реалиями. В конечном итоге дискуссия будет переведена в плоскость догматики и сопряжена с рядом строго богословских учений, таких как христология и пневматология.

## I. СУБСТАНЦИАЛИСТСКИЙ ПОДХОД

### 1.

С тех самых пор как христианское богословие вступило в соприкосновение с греческой мыслью, с ее пристальным вниманием к *ousia* и монистическим представлением о реальности<sup>3</sup>, оно было

<sup>3</sup> Греческая мысль во всех ее вариациях (платоническая, аристотелевская и т. д.) всегда оперировала тем, что мы можем назвать *закрытой онтологией*. Как выразился Э. Л. Маскалл, «в платонической и аристотелевской мысли всякое существо обладало природой правильной круглой формы, которая содержала в себе все, чем когда-либо могло стать это существо... Греческая мысль, однако, не могла бы принять... мысль о том, что существо могло стать более совершенным по природе, приобретя ту или иную особенность, которая не была заложена в его природе изначально» (*The Openness of Being*, 1971, p. 246 f.). «Дуализм» интеллигибельного и чувственно постигаемого, характеризующий развитие платонической мысли, не следует трактовать как дуализм онтологический. Между идеями и разумом – онтологическая *syngeneia*. Это в конечном счете служит залогом сохранения единства бытия как целого, тогда как все, что оказывается вне этого единства, должно быть расценено как небытие. Такой ход рассуждений характерен даже для неопла-

вынуждено подчеркивать унаследованный им от Библии тезис о том, что Бог совершенно отличен от мира, противопоставляя *ousia* или природу Бога природе творения и человека. Эта защита библейского представления о Боге перед лицом греческого мнизма просматривается в учении *creatio ex nihilo*, а также в долгих христологических спорах, которые завершились халкидонским вероопределением о *двух природах* Христа, соединенных *неслиянно*. Те, кто усматривает вхождение греческой метафизики в христианскую веру в этом вероопределении, должны также обратить внимание на то, что греческая метафизика, которая является, по сути, монистической в своем подходе к реальности, присутствует в христианском богословии только для того, чтобы быть отвергнутой в утверждении и посредством утверждения *двух* природ, божественной и человеческой, сосуществующих *неслиянно*.

Это противопоставление божественной природы природе человеческой, похоже, указывает на то, что возможно и даже допустимо подойти к рассмотрению феномена человека с точки зрения его «сущности» и попытаться понять его, проведя разграничение между божественной и человеческой природами. Но для того чтобы сделать это, как ни странно, необходимо вернуться к греческой онтологии, поскольку главной особенностью греческой мысли было ее пристальное внимание к *ousia* вещей, к бытию *quia* бытию и к единству мысли и бытия<sup>4</sup>. Такое использование греческой онтологии действительно имело место в богословии великих средневековых схоластов: они не только сочли аристотелевскую философию полезной и активно пользовались ею, но, оперируя латинским понятием *natura*, которое, как показал Хайдеггер<sup>5</sup>, было неудачным переводом, затемнившим смысл

---

тонизма, как показал К. Ж де Фогель, (C. J. de Vogel, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies 19,1), 1970, p. 397–416. См. также К. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, 1966 (1971), p. 79 f.

<sup>4</sup> Начиная с Парменида главным предметом рассуждений в классической греческой мысли было единство *einai* и *noein* (*Fragm.* 5d 7; Платон, *Parmenides* 128b). Для Аристотеля *ousia* существ была высшим предметом всей онтологии (См., например, D. M. Mackinnon, 'Aristotle's Conception of Substance' in R. Bambrough [ed.], *New Essays on Plato and Aristotle*, 1965, p. 97–119.).

<sup>5</sup> *An Introduction to Metaphysics*, 1959, p. 13 f.

греческого понятия *physis*, еще более утвердились в западном подходе к *natura* как к *объективированной сущности*. Вследствие этого богословие получило возможность говорить о человеке как о сущности, обладающей определенными собственными качествами и, опять-таки, в смысле типичной аристотелевской идеи *entelecheia*, как о существе с определенной *потенцией*, присущей его природе. Таким образом, стремление человека выйти за пределы себя самого было истолковано как проявление этой естественной потенции, которая делает его *capax infiniti* или *capax Dei*. Для того чтобы подчеркнуть, что такие представления не таят опасности для учения *creatio ex nihilo*, богословие разработало понятие *gratia creata*, которое должно было служить напоминанием о тварном характере этой потенции, а также о различии между природой Бога и природой человека.

Этого было достаточно, чтобы подготовить почву для спора между «естественным» и «богооткровенным» богословием. Принятие идеи присущей человеку способности, похоже, угрожает понятию откровения как безусловного богоявления. Кроме того, эта идея присущей способности остро ставит проблему благодати в целом: если есть такая вещь, как присущая человеку способность к божественному, то благодать Бога оказывается обусловленной и в некотором смысле зависящей от того, что уже пребывает в творении. А обусловленная благодать не есть вовсе благодать, поскольку идея благодати зиждется на представлении об абсолютно свободно и безусловно подаваемом даре. Поэтому реакция на идею присущей способности проявилась в отрицании этой способности – способность и неспособность стали вопросом выбора «или – или». Человек сам по себе неспособен к Богопознанию; только Бог может открыть Себя человеку. Карл Барт, по крайней мере в ранний период своей деятельности, стал символом этой реакции.

Эта дискуссия представляет собой еще одну трансформацию давней проблемы, касающейся сотворения человека по образу Божьему. Примечательно, что, как и в вопросе о благодати и откровении, вопрос ставился категорично: или – или: после грехопадения *imago Dei* либо «утрачен» (полная испорченность), либо «сохранился». Как следствие, о человеке говорили, либо

подчеркивая состояние греховности, в котором он пребывает (например, Р. Нибур), либо указывая на его способность к божественному (например, К. Ранер). Способность и неспособность, по сути, никогда не переставали быть двумя вариантами разрешения дилеммы в богословских дискуссиях.

## 2.

Я не ставлю перед собой цель проследить историческое развитие этих проблем – говорить об этом я буду только в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы иллюстрировать главную проблему, составляющую их подоплеку. Таким образом, следует отметить: хотя Восток и Запад с самого начала стремились подчеркнуть различие между природой Бога и природой человека – чем объясняется их единодушие на Халкидонском соборе, – тем не менее Запад всегда был склонен рассматривать эти две природы с точки зрения их отличительных качеств и подходить к тайне спасения с несколько гипертрофированным интересом к тому, *что происходит с человеком как человеком*. Это уже прослеживается у Тертуллиана и становится весьма очевидным в споре Августина и Пелагия, главным предметом которого был вопрос о том, содействует ли человек в какой-либо мере спасению или нет. В таком подходе схема «естественное против сверхъестественного» была почти неизбежной, и с точки зрения исторической интересно, что аристотелевская схоластика Средневековья не отменила этой в сущности платонической, августинианской схемы, несмотря на многие различия между Августином и Фомой. На Востоке такой же подход появляется в антиохийской богословской традиции, с ее акцентом на автономии того и другого, человеческой и божественной природы во Христе. Можно было бы доказать – но здесь это делать неуместно, – что во всех этих случаях подлинная проблема заключается в попытке понять феномен человека, рассматривая его интроспективно, – когда он мыслится либо как автономный нравственный субъект (Тертуллиан, антиохийцы), либо как Эго психологического комплекса (Августин), либо как сущность, обладающая определенными потенциями (схоласты).

Последствия этого подхода для понимания проблемы способности и неспособности человека в историческом плане имеют чрезвычайное значение, и о них необходимо здесь упомянуть, хотя нам, в силу ограниченного объема данной работы, придется сделать это кратко. Благодаря взаимообогащению боэцианского и августиновского подходов к феномену человека, в нашей западной философии и культуре сформировалось понятие человека из синтеза двух основных составляющих: *рациональной индивидуальности*<sup>6</sup>, с одной стороны, и *психологического опыта и сознания*, с другой<sup>7</sup>. Именно на основании этого синтеза западная мысль и разработала концепцию лица как *индивида* и (или) *индивидуальности*, то есть единицы, наделенной интеллектуальными, психологическими и нравственными качествами, которые связывает воедино ось сознания<sup>8</sup>. Так, отличительная особенность человека стала отождествляться с его способностью сознавать себя и других и, таким образом, быть *автономной самостью*, которая полагает намерение, мыслит, решает, действует и производит результаты.

### 3.

Однако большая трудность для богословия в постановке вопроса о способности и неспособности человека в контексте этого подхода заключается не только в его последствиях, которые начинают волновать богословов и обычных христиан во всем

<sup>6</sup> На основании данного Боэцием определения лица как *naturae rationabilis individua substantia* (*Contra Eutych. et Nest. 3*) («Против Евтихия и Нестория»).

<sup>7</sup> «Исповедь» Августина выделяется как тот труд, который послужил основой психологического подхода к проблеме личности.

<sup>8</sup> Этим понятием личности западная мысль в целом оперировала долгое время. Мы можем усмотреть это даже в ряде замечательных исследований нашего времени, например в работе С. С. J. Webb, *God and Personality*, 1918; J. H. Walgrave, *Person and Society*, 1965; еще более отчетливо этот подход проявляется в его недавней статье 'Godscraving door het geweten', in *Tijdschrift voor Theologie* 12 (1972), p. 377–395. П. Ф. Стросон (P. F. Strawson, *Individuals*, 1964) принимает как аксиому определение личности в терминах сознания. Примеры других подходов, которыми пользуются ученые в наше время, упомянуты в сн. 12 ниже.

мире<sup>9</sup>, но и в том факте, что в феномене человека есть нечто такое, что противодействует любым попыткам определить человека с точки зрения его «сущности» или качеств. Попытки превратить аристотелевское прилагательное «разумный» в *сущностное* определение человека (например, объясняя уникальность человека в терминах его «разума», «сознания» и т. д.) не могут считаться серьезным доказательством того, что есть нечто такое, что коренным образом, а не просто в некоторой степени, отличает человека от других животных, ведь, как писал Дарвин в «*Происхождении человека*», «различие душевных способностей человека и высших животных, это различие – лишь по степени, а не по роду»<sup>10</sup>. В то же время лингвисты, пытающиеся доказать, что уникальность человека заключается в его языке, не смогли дать достойный ответ многочисленным критикам. Кроме всего этого, вследствие растущей перспективы создания интеллектуальных существ с помощью технологических средств (например, с помощью вычислительной техники) подход к уникальности человека, базирующийся на идее его «сущности», вызывает все меньше доверия<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Став *индивидуумом*, определяемым собственной сущностью и особенно своими интеллектуальными способностями, человек смог изолировать себя от творения, к которому он, естественно, принадлежит, взрастив же в себе безразличие к переживаниям и жизни творения, он стал внушающей страх методичностью загрязнять и разрушать его. Американский историк Линн Уайт, исследуя исторические корни нашего экологического кризиса ('The Historical Roots of our Ecological Crisis', *Science* 155 (1967), p. 1203–1207; *Machina, ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*, 1968, p. 75–94), весьма категорично утверждает, что всему этому виной – западная интеллектуальная традиция, с ее рационалистическим образом человека. Но вину эту должно разделить и богословие. Достаточно лишь просто посмотреть на широко распространенные формы христианского поклонения и духовности или преобладающие теории искушения и таинств, чтобы осознать: во всех случаях отсутствует космическое измерение человека; человек в отношениях с Богом как автономная самость выделяет себя из природы, как если бы его способности и отсутствие оных не имели никакого отношения к силам всего космоса.

<sup>10</sup> Vol. 1, 1898, p. 193.

<sup>11</sup> См. обсуждение этого вопроса в работе А. J. P. Kenny, H. C. Longuet-Higgins, J. R. Lucas and C. H. Waddington, *The Nature of Mind*, 1972.

Что же, получается, что нет такой вещи, как *человеческая природа*? Неужели вероопределение Халкидона, в котором явно упоминается «человеческое естество», не указывает на нечто конкретное и реальное? Конечно, на этот вопрос можно ответить только одним утверждением: *человеческая природа есть*, однако этого недостаточно, чтобы показать, каким должен быть правильный подход к феномену человека. Ибо вопрос состоит не в том, есть ли такая вещь, как «человеческая природа», а в том, *возможно ли подходить к феномену человека через посредство самой его «природы», или «ousia»*. Затруднение это столь же давнее, как и святоотеческие рассуждения об *ousia* Бога, но оно в равной мере может быть отнесено ко всем трудностям, связанным с вопросом об уместности использования греческой и особенно аристотелевской онтологии в богословии. И от этого во многом зависит решение нашего вопроса.

Далее я попытаюсь привести доводы в пользу другого, не «субстанциалистского», подхода к феномену человека и в пользу тезиса о том, что проблема способности и неспособности человека как таковая возникает вследствие того, что феномен человека не поддается никакому «субстанциалистскому» определению. Точнее сказать, я постараюсь рассмотреть вопрос о способности и неспособности человека в контексте *личности* человека и всего, что включает в себя это понятие.

## II. ЛИЧНОСТНОСТЬ КАК *EKSTASIS* И *HYPOSTASIS* БЫТИЯ

### 1.

Личностность (personhood) человека не следует понимать в терминах «индивидуальности» (personality), то есть как комплекс естественных, психологических или нравственных качеств, которыми человек как *индивидуум* в некотором смысле «обладает» или которые он «содержит» в себе. Напротив, быть личностью – это совсем не то, что быть индивидом или «персоной», потому что личность не может мыслиться сама по себе как статическая единица, но лишь постольку, поскольку *пребывает в отношении*

ях<sup>12</sup>. Таким образом, личностность подразумевает «открытость бытия», и даже более того, *ekstasis* бытия, то есть движение к общению<sup>13</sup>, которое приводит к преодолению границ «самости» и таким образом к *свободе*. В то же время, и в противоположность частичности индивида, к которому приложимы такие действия, как сложение и сочетание, личность в своем экстатическом характере раскрывает свое бытие *кафалическим*, то есть целостным и нераздельным образом, и поэтому, будучи экстатической (*ekstatic*), становится *ипостасной* (*hypostatic*) – носителем своей природы в ее полноте<sup>14</sup>. *Ekstasis* и *ипостась* (*hypostasis*) представляют собой

<sup>12</sup> Даже если мы понимаем личность в терминах сознания, как показал П. Ф. Стросон, аргументируя с логической точки зрения, «человек может приписывать те или иные состояния себе, только если он может приписывать их другим. Он может приписывать их другим, только если может идентифицировать других субъектов опыта. И он не может идентифицировать других, если может идентифицировать их *только* как субъектов опыта, обладающих теми или иными состояниями сознания» (*Individuals*, p. 100).

Понимание личности как *реляционной* категории в наше время резко контрастирует с боэцианской индивидуалистической традицией. Некоторые показательные примеры этой тенденции можно найти в работах М. Бубера «Я и Ты» (*I and Thou*), Дж. Макмюррея (J. Macmurray, *Persons in Relation* и *The Self as Agent*), в важной статье В. Панненберга (W. Pannenberg, 'Person', in R. G. G. (3rd edition), V, p. 230–235, и т. д. Исследования Дэвида Дженкинса о человеке выдержаны в том же духе (например, *The Glory of Man*, 1967; *What is Man?*, 1970, и *Living with Questions*, 1969).

<sup>13</sup> Термин *ek-stasis* в этом значении известен сегодня главным образом благодаря философии М. Хайдеггера. Однако задолго до него этот термин использовался в мистических писаниях греческих отцов (Псевдо-Дионисия, Максима и т. д.) в принципе в том же смысле. Х. Яннарас (C. Yannaras, *The Ontological Content of the Theological Notion of Person*, 1970 – на греческом языке) в наши дни предпринял любопытную попытку воспользоваться философией Хайдеггера в целях переосмысления восточного православного богословия. Несмотря на то что можно испытывать глубокие сомнения в правомерности такого использования трудов Хайдеггера, данная работа Яннараса остается чрезвычайно ценной.

<sup>14</sup> Тезис о том, что в каждом человеке мы видим не часть, но всю полноту человеческой природы, является важнейшим положением библейской антропологии «Адама» – как первого, так и последнего (Христа). Такая трактовка личности также помогает нам понять идею так называемой совокупной личности, которая занимает важнейшее место в библеистике начиная с работ Г. Уилера Робинсона (H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1936) и О. Р. Джонсона (A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942). Само собой разумеется, такое понятие личности является чрезвычайно важным, более того, необходимым для тринитарного богословия и особенно христологии (Христос – «кафалический» человек), о чем будет упомянуто ниже.



два основных аспекта личности, и не следует считать обыкновенной случайностью то, что оба эти слова исторически были связаны с понятием личности. Таким образом, идея личности свидетельствует одновременно о том, что личностное бытие не может «содержаться» в чем-либо ином или быть «разделено» и что способ его существования, его *ипостась*, абсолютно уникальна и неповторима. Без этих двух условий бытие впадает в безличную реальность, определяемую и характеризующую только как «сущность», то есть оно становится безличной вещью.

Сочетание понятия *ekstasis* с понятием *ипостаси* в идее личности свидетельствует о том, что личностность непосредственно связана с онтологией – это не какое-то дополнительное качество существ, не что-то, чем «обладают» или «не обладают» существа, но это нечто такое, на чем *зиждется* то, что можно в конечном счете именовать «бытием».

Понятие «*ипостась*» в течение долгого времени отождествлялось с понятием «сущность». В этом качестве оно служило той же самой цели, какой служил термин «сущность» начиная с Аристотеля, а именно – быть ответом на окончательный онтологический вопрос: что заставляет конкретное существо быть самим собой и таким образом быть вообще? Однако в IV столетии н. э. под влиянием некоторых обстоятельств, требующих выяснения, термин *ипостась* неожиданно перестали употреблять в значении «сущность»; он стал синонимичным термину «лицо». Значение этого изменения в словоупотреблении не может не быть чрезвычайно важным для онтологии, ибо немислимо, чтобы те, кто изменил значение этого слова, полностью отделяли понятие «*hypostasis*» от онтологии. В конце концов греческие отцы были греками, и греческий ум не мог не мыслить онтологически.

Если понятие *ипостась*, уже в значении не «сущность», а «лицо», указывает на то, что заставляет существо быть самим собой, то мы действительно сталкиваемся с революцией в греческой и особенно аристотелианской онтологии. Ибо отождествление *ипостаси* не с «*ousia*», а с личностностью означает, что на онтологический вопрос отвечают не указанием на «самосуществующее», на бытие, каким оно определяется собственными границами, но на бытие, которое в своем *ekstasis* проры-

вается через эти границы в движении общения. То, что может быть пределом онтологических притязаний, то, что *есть*, есть только то, что может быть *собой*, что может иметь собственную *ипостась*. Но поскольку *ипостась* тождественна с личностью, а не с сущностью, не в ее «самосуществовании», а в *общении*, это бытие является *самим собой*, а значит, *есть вообще*. Общение не угрожает личностной единичности; оно служит зиждательным основанием оной.

Таким образом, онтологическая идентичность пребывает в конечном счете не во всякой «сущности» как таковой, но лишь в бытии, которое свободно от границ «самости». Поскольку в силу этих границ она подвержена таким действиям и силам, как индивидуализация, постижение, сочетание, определение, описание и использование, такое бытие, свободное от этих границ, *свободно*, но не в нравственном, а в *онтологическом* смысле, то есть в том способе, которым оно утверждает и реализует себя как бытие. Онтологическая идентичность требует свободы в этом фундаментальном онтологическом смысле, и как таковая она в конечном счете может быть отнесена только к *личностным* существам, а не безличным вещам – вот что означает изменение значения слова «*hypostasis*», переставшего быть синонимом *ousia* и ставшего ассоциироваться с понятием личности. Поэтому в конечном счете конкретное существо является «самим собой» – а не другим – по причине своей *уникальности*, которая утверждается в *общении* и благодаря которой конкретное существо становится неповторимым, поскольку становится составляющей реляционного существования, в котором является необходимым и незаменимым. Поэтому то, что заставляет конкретное личностное существо быть *самим собой* – а значит, *быть вообще* – в конечном счете есть *общение, свобода и любовь*, и это не должно удивлять христианина, который верит в то, что мир существует только благодаря свободно являемой любви Бога и что даже Сам Бог – любовь<sup>15</sup>. Ибо если понятие Бога включает в себе утверждение,

<sup>15</sup> Разумеется, в этой связи мы должны понимать свободу и любовь не в нравственном, а в онтологическом смысле, и такое понятие еще только должно быть разработано; кроме того, оно должно занять свое заслуженное место в философии и богословии. Только такая онтология любви, к примеру, дает

являющееся пределом онтологических притязаний, «Я есмь тот, кто Я есмь», то это потому, что только Бог может утверждать, что Он – личностное бытие в том истинном смысле слова, о котором я только что сказал: Он – единственное существо, которое в высшем смысле является «самим собой», то есть *особенным*, но особенность, своеобразие которого утверждается в полной онтологической свободе, то есть не на основании его границ (Он «непостижим», «неделим» и т. д.), а в силу его *ekstasis* общения (Он – предвечно Троица и любовь), что делает его уникальным и незаменимым. Поэтому, когда мы говорим, что Бог *есть*, мы говорим не о бытии как бытии, но об *Отце* – каковое понятие обозначает бытие в смысле *ипостаси*, личности<sup>16</sup>.

Поэтому можно заключить, что отождествление *ипостаси* с лицом – это историческое взаимообогащение греческой философии и библейской мысли, которое имело место в IV столетии, – в конечном счете, послужило доказательством того, что понятие личности заложено только в Боге и что человеческая личностность никогда не будет довольна собой, пока не соделается в этом отношении *imago Dei*. В этом величие и трагедия личностности человека, и ничто так ясно не свидетельствует об этом, как рассуждения о его способности и неспособности, особенно с онтологической точки зрения. Мы можем убедиться в этом, рассматривая одну из самых важных способностей человеческой личности, а именно способность *творить*: человек способен созидать, приводить вещи к бытию.

---

нам возможность понять, почему греческие отцы (например, Афанасий в своем труде *De Incarn*) считали, что прекращение общения с Богом означает возвращение мира к небытию.

<sup>16</sup> Я отдаю себе отчет в том, что бытие Бога, Его высшую онтологическую идентичность, часто, а точнее обычно, понимают в терминах «сущности». Это так потому, что факт изменения значения слова *hypostasis* (слово, перестав быть синонимом *ousia*, стало ассоциироваться с личностностью) в эпоху тринитарных споров IV столетия еще не был в полной мере осознан и освоен в западном богословии. Те же, кто тогда произвел это изменение, усматривали онтологическую идентичность Бога и единство Его бытия не в божественной «сущности», а в *ипостаси Отца*. В этом состояло и состоит главное различие между богословием Востока и Запада, как отмечает Карл Ранер, который призывает в своей книге «Троица» возвратиться к греческому святоотеческому и библейскому отождествлению бытия Бога с *Отцом*, а не с божественной *ousia*.

## 2.

Употребляя термины «творение», «созидание» или «творческая сила» в связи с личностью, мы не должны подразумевать под этим понятие «изготовление», с которым мы обычно связываем способность человека быть творцом. Сколь бы удивительна ни была способность человека изготавливать и производить полезные предметы даже высшего качества, такие как машины нашей современной технологической цивилизации, ее не следует непосредственно связывать с человеческой личностью. Возможно, здесь проводимое нами различие между человеком как личностью, с одной стороны, и человеком как отдельным мыслящим или действующим субъектом, с другой стороны, становится более очевидным. «Создание» машины требует индивидуализации человека как в терминах *завладения* реальностью, *управления* ею и *властвования* над ней, то есть превращения существ в вещи, так и в терминах *сплавления* отдельных людей в коллективном усилии, то есть превращения самого человека в вещь, инструмент и средство достижения цели. Следовательно, вполне естественно, что, чем в большей степени общество характеризуется коллективизмом, чем больше оно жертвует личностью, тем лучше продукты, которое оно производит. Но, говоря, что человек способен творить, *будучи личностью*, мы подразумеваем нечто совершенно иное, и это связано с двойной возможностью, которую дает творчество такого рода. С одной стороны, «вещи», или окружающий нас мир, обретают «присутствие» как составная и значимая часть всей полноты существования, с другой стороны, сам человек становится «присутствующим» как уникальная и неповторимая *ипостась* бытия, а не как безличное число в структуре, созданной путем объединения элементов. Другими словами, в таком понимании созидания мы движемся от вещности к личности, а не наоборот. Вот что происходит, например, в подлинном произведении искусства в отличие от машины. Когда мы смотрим на картину или слушаем музыку, перед нами открывается «начало мира»<sup>17</sup>, «присутствие», в котором «вещи» и вещества

<sup>17</sup> 'C'est le commencement d'un monde' – если воспользоваться исполненными глубокого смысла словами Поля Валери о музыке (*Oeuvres* 1, 1957, p. 1327).

(ткань, масло и т. д.), качества (форма, цвет и т. д.) или звуки становятся частью личного присутствия. И это – в полной мере достижение личности, исключительной способности человека, которой, в отличие от других технологических достижений, не угрожают появляющиеся разумные существа вычислительной техники. Примечательно, что термин «творческая сила» относят к искусству *par excellence*, хотя мы редко задумываемся о подлинном значении этого для богословия и антропологии.

Однако возможность «присутствия», заложенная в человеческой личности, открывает трагическую неспособность, которая вместе с тем свойственна самой этой способности личности. Это можно усмотреть в парадоксальном факте: присутствие бытия в человеческой личности и через ее посредство в конечном счете раскрывается как *отсутствие*. То, что из этого следует, имеет решающее значение для наших рассуждений. Если мы вновь обратимся к примеру с произведением искусства, то отметим: главное, что связано с создаваемым им «присутствием», заключается в том, что сам художник отсутствует. Но этот тезис не является отрицательным во всех отношениях. Трагедия заключается в том факте, что он одновременно положительный и отрицательный: художник существует для нас только потому, что он отсутствует. Если бы у нас не было созданного им произведения (что указывает на его отсутствие), он не существовал бы для нас или для окружающего мира, пусть даже мы слышали о нем или видели его; он *есть* благодаря тому, что *не находится там* (случайное фактическое присутствие художника рядом с нами, когда мы смотрим на его картину или слушаем его музыку, ничего не прибавляет к его реальному присутствию в его произведении и через посредство его произведения, которое остается указанием на его отсутствие).

Любой ум, склонный мыслить эмпирически, сочтет это присутствие, которое осуществляется в отсутствии, фантазией чистой воды или субъективным чувством. Ибо это присутствие действительно не есть нечто, что постигается эмпирически, и с рассудочной точки зрения оно не является чем-то самоочевидным. В то же время его не следует понимать или трактовать идеалистически, то есть как наложение ума на действительность, ибо слову «отсутствие», которое неразрывно связано с «присутствием», необходимо придавать

серьезное значение: «присутствующий» человек там *не* находится. В каком же смысле об этом присутствии можно вообще говорить как о присутствии? Где онтологическое содержание этого присутствия?

Первое свидетельство того, что это присутствие – предмет, относящийся не к сфере психологического, но к области, намного более глубокой и лежащей намного ближе к *началу вещей*, заключается в том факте, что оно не покоится на сознательной рефлексии, но *предшествует* ей. Воспользуемся примером, который приводит Сартр, хотя и с другой целью: предположим, я должен встретиться в кафе с другом, существование которого имеет для меня значение, и по прибытии туда я обнаруживаю, что этого человека там нет, – таким образом, *именно потому, что* отсутствующий человек *там не находится*, он занимает для меня весь пространственно-временной контекст кафе. Только *после того, как* я осознанно размышляю над ситуацией, я понимаю эмпирически, кто там «есть» и кого там «нет». Но в то время как я это делаю, возникает важное различие между присутствием личностных и присутствием безличных существ.

После моего осознанного размышления над ситуацией те, кто «есть», и те, кого «нет», не являются *конкретными* существами в личностном смысле: их идентичности определяются не в общении и свободе, но их собственными границами (как сказал бы реалист) или посредством границ, навязанных им нашим разумом (как предпочел бы сказать идеалист). Их присутствие самоочевидно для нашего разума и чувств, но не для нашей свободы; мы можем превратить их в вещи, они могут утратить свою уникальность, и, наконец, мы можем обойтись без них (Те, кто «есть» в кафе, «есть» – с точки зрения личности – в том же самом смысле, что и находящиеся там стулья.) Поэтому присутствие безличных существ является в конечном счете доказуемым благодаря разуму или чувственному восприятию (что позволяет нам описывать их, постигать их и наконец манипулировать ими или даже обходиться без них), тогда как присутствие личностей является доказуемым благодаря любви и свободе<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Я с трудом смог изложить эти мысли, но уже после того как я мне удалось сделать это, я натолкнулся на следующую мысль В. Панненберга, которая,

Следствия этого различия для онтологии чрезвычайно важны и являют собой дилемму, которой философия и богословие не вправе пренебрегать. Ибо онтология, судя по всему, сводится к двум возможностям. Одна из них состоит в приписывании бытия бытию как таковому, то есть *природе* вещей, в каковом случае бытие (и осознание его) предстает перед нами как онтологически *самоочевидное*. присутствие в конечном счете приписывается самому бытию всякого существа, его собственной природе, чему-то, что мы просто *должны* осознать. В этом случае онтология зиждется на том предположении, что мир – *исходная данность*; она не поднимает радикального вопроса о *начале* мира в радикальном онтологическом смысле возможности небытия того, что столь явно, то есть самоочевидно, наличествует. С другой стороны, есть присутствие личностных существ, которое определяется не в силу *данной* «природы» существа, но в силу любви и свободы: личности не могут ни быть особенными – а значит, вообще быть – посредством природы, заставляющей их «быть» таковыми, ни быть присутствующими, то есть осознаваемыми как бытийствующие, посредством принуждения нас к признанию их<sup>19</sup>. В этом случае

---

на мой взгляд, имеет тот же смысл, но выражена яснее: «Люди – личности в силу того самого факта, что они существуют для нас не целиком и полностью в своей реальности, но характеризуются свободой и, как следствие, остаются сокровенными и неуправляемыми во всей полноте своего существования. Личность, бытие которой мы могли бы наблюдать и каждое мгновение которой мы могли бы предвосхищать, таким образом перестала бы быть для нас личностью, и там, где людей ошибочно воспринимают как наличные существа и проявляют к ним соответствующее отношение, к их личности проявляют презрительное отношение. Такое, к сожалению, возможно, потому что люди действительно являются наличными существами также. Их бытие личностями обретает форму в их наличной физической реальности, и все же оно остается невидимым для того, чье видение – в отличие от видения любви или даже ненависти – направлено только на то, что является наличествующим в человеке» (*Basic Questions in Theology*, vol. III, 1973, p. 112).

<sup>19</sup> Максим Исповедник раскрывает эту важную проблему, задавая вопросом: знает ли Бог Свои творения согласно их собственной природе? Ответ, который он дает, чрезвычайно интересен: нет! Бог знает (или сознат) творения не в согласии с их природой, но «как собственные воления» (*'idia thelēmata'*. См. особенно. *Amb.* 91; *PG* 91, 1085 A-B [цит. по: Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. Перевод с греческого архимандрита Нектария]). С точки зрения личности, каковая является способом бытия Бога, сознавать творения в соответствии с их природой было бы равнозначно принудительному

онтология не может в конечном итоге принимать как нечто само собой разумеющееся бытие какого бы то ни было существа; она не может приписать первичность и абсолютность бытия необходимости, присущей природе того или иного существа; она может лишь приписать это свободе и любви, которые, таким образом, становятся онтологическими понятиями *par excellence*. Бытие в этом случае обязано своим бытием личности и в конечном итоге становится тождественным ей.

Поэтому, поскольку человеческая личность является тем, чье бытие или своеобразие осуществляется посредством преодоления (*transcendence*) своих границ в событии общения, ее личность раскрывает себя как *присутствие*. Но поскольку человеческая личность – существо, своеобразие которого определяется *также* его границами (тело), личность осуществляет это присутствие как *отсутствие*. Поскольку средоточием того и другого является один и тот же объект, они представляют собой парадокс, два компонента которого должны утверждаться *одновременно*, дабы воздать должное тайне человеческой личности. Ибо если брать только один первый аспект, это означало бы, что только бестелесные существа можно именовать личностями – и тогда человек не мог бы именоваться личностью. А если взять только один второй аспект, это означало бы, что только телесные существа – личности, но это означало бы, что преодоление (*transcendence*) границ тела не является онтологически конституирующим для личности, следовательно, *все* тела фактически или потенциально – личности<sup>20</sup>.

---

осознанию. Для богословской эпистемологии это имеет далеко идущие последствия, и для того чтобы всесторонне рассмотреть их, потребовалось бы отдельное исследование.

<sup>20</sup> Главная трудность, связанная со взглядом профессора Стросона, состоит в том, что своеобразие – и, собственно говоря, онтология в целом, поскольку, как он справедливо замечает, без своеобразия нет никакой онтологии, – неизбежно требует «тела», а значит, и контекста пространства и времени (*Individuals*, p. 126). Само собой разумеется, такой взгляд в богословском преломлении неизбежно приводит к дилемме: либо своеобразие Бога также определяется пространством и временем («телом»), либо Богу вообще невозможно приписать своеобразие, в каком-либо случае также невозможно приписать Ему и онтологию; мы просто вынуждены сказать, что Его *нет*. Единственный выход из такой дилеммы – в чем, если я не ошибаюсь, и заклю-



Поэтому парадокс присутствия-в-отсутствии неизбежен при рассмотрении человека как личности, особенно с точки зрения его способности творить<sup>21</sup>. Рассмотрение причин, которыми объясняется аспект отсутствия в этой способности человека, может помочь нам глубже понять этот парадокс.

### 3.

Я говорил о способности человека творить как о движении от вещиности к личностности. Именно это мы и находим в подлинном произведении искусства как противоположности технологическому «созиданию», которое осуществляется в обратном движении. Но здесь появляется гипотеза. Предположим, что в самом начале нет никаких «вещей», есть только «личности», – что же тогда происходит с творчеством как движением от «вещности к личностности»?

Такое предположение обладает доказательной силой для всякого, кто считает, что личностное бытие онтологически предшествует миру, то есть для всякого, кто придерживается библейского представления о творении. Это – предположение, которое никогда не мог бы выдвинуть ни один греческий философ. Для греков «бытие», или «мир», предшествует «личности»,

---

чается трудность, с которой постоянно сталкивается богословие, – состоит в том, чтобы допустить возможность своеобразия, которое не определяется пространством и временем, то есть ограничиваемостью, или, другими словами, обособленностью. Излагаемые мною в этой главе соображения касаются именно этой проблемы, имеющей принципиальное значение. Я пытаюсь показать, что не только возможно говорить о таком своеобразии, но что *только* такого рода своеобразия и выражает своеобразие личности; даже если личность определяется телом (как в случае с человеком), она является своеобразной, только когда ее присутствие утверждается в свободе от ее границ, как существо, которое является своеобразным, поскольку оно уникально и незаменимо в контексте общения.

<sup>21</sup> Карл Мангейм (Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* [«Очерки социологии знания»] (ed. P. Kecskemeti, 1952, p. 501), я думаю, излагает идеи, сходные с моим аргументом присутствия-в-отсутствии; он говорит об искусстве «эстетического пространства», которое не определяется ни пространством объекта («эта плита мрамора»), ни просто опытом субъекта, у которого тем не менее есть собственная «объективность» – или, как предпочел бы сказать я, – собственное онтологическое содержание.

следовательно, если мы говорим, что Бог творит, мы не можем не подразумевать тем самым, что Он творит из некоей предсуществующей материи. Отрицать это означало бы отрицать первичность «бытия *quâ* бытия» и придавать статус онтологического примата личности. Вот почему для греков мир представляет собой *изначальную данность* онтологии: он *есть*, потому что всегда был и всегда будет. «Творение» или «творчество» в этом случае имеет отношение не к онтологии как к таковой, а к *приданию необходимой формы* предсуществующей материи.

Очень легко утверждать *на уровне догматическом*, что для христианина все обстоит иначе, потому что мир был создан *ex nihilo*. Но осмелюсь предположить, что, если мы не признаем *на философском уровне*, что личность не является вторичной по отношению к бытию, что способ существования бытия не вторичен по отношению к его «сущности», но *сам является первичным* и *зихдительным* основанием ее, то невозможно будет говорить о разумности учения *creatio ex nihilo*. Но именно этого, как правило, и не делают христианские богословы: даже учение о Боге обычно обосновывают утверждением о том, что Бог – личность потому, что *Он сначала* «есть», а уже *потом* «вступает в отношения», – отсюда классическая трактовка учения о Троице и проблема непостижимости, которую неизменно с ней связывают.

Основополагающая идея греческой философии – идея примата «бытия» как «сущности» над личностью, – похоже, глубоко пустила корни в нашем сознании. И все же без допущения, что личность тождественна бытию и предшествует вещности, рушится учение о творении из ничего, а также – и это имеет более непосредственное отношение к нашему предмету – становится невозможно объяснить, почему во всем творении есть парадоксальная структура присутствия-в-отсутствии, о которой я упоминал.

Тот факт, что присутствие в личности и через личность открывается человеку в форме отсутствия, служит свидетельством *par excellence* *тварной* ограниченности человечества. Идею *creatio ex nihilo* отцы использовали с тем, чтобы опровергнуть греческое представление о творении мира из предсуществующей

щей материи. На первый взгляд, может показаться не вполне ясным, почему эта идея столь важна для иллюстрации отличия между нетварным творцом и творцом, являющимся творением, но становится очевидно, что это так, когда мы рассматриваем данный вопрос в антропологическом ракурсе, а не просто и прежде всего космологически и теологически. В данном конкретном случае, в котором, как я утверждал выше, на карту поставлена тайна личности, творение из предсуществующей материи предполагает удаленность (*diastēma*) вследствие того, что мы называем пространством и временем, то есть категорий, обозначающих реляционное событие путем подчеркивания одновременно *единства* и *удаленности*, то есть отсутствия и присутствия, или скорее присутствия-в-отсутствии. Особенность творений, в отличие от Бога, заключается именно в этой удаленности, которой объясняется их множественность: творения не есть нечто единое, но их много, и они различны, потому что разобщены по отдельным местам (Афанасий)<sup>22</sup>. Ограниченность тварности заключается в этой «удаленности», которая делает творения «постижимыми» и «вмещаемыми» (*chōrēta*). Пространство и время, рассматриваемые с точки зрения *природы* тварности, являются двумя терминами, которые раскрывают отношения разобщенности (*chōrismos*), а следовательно, индивидуализации; только когда эти термины рассматриваются с точки зрения личности, они раскрывают отношения единства (*katholou*), а значит, общения. Таким образом, когда категорию личности относят исключительно к творениям, возникает противоречие между *katholou* и *kata meros*. А поскольку личность утверждает целостность и кафоличность бытия (ср. *hypostasis*) и должна по необходимости преодолеть удаленность индивидуализации (ср. *ekstasis*), бытие личностью означает, в экзистенциальном смысле, сведение на нет противоречия между присутствием и отсутствием. Этого сведения на нет не было бы, если бы у тварности не было пространственно-временных корней, то есть *начала*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ad Serap.* 1.26; III.4.

<sup>23</sup> Понятие начала неразрывно связано с понятиями удаленности, индивидуализации, фрагментации и т. д., и, как следствие, наконец, с возможностью

Таким образом, то обстоятельство, что художник отсутствует посредством своего личного присутствия в своем произведении, объясняется прежде всего фактом, что он воспользовался предсуществующей материей, потому что это означает, что его личностное присутствие воплощается в чем-то, что уже является частью пространственно-временной структуры, которая делает его вмещаемым (*chôreton*) и, таким образом, присутствующим только, будучи удаленным от других вещей. Если бы Бог сделал бы то же самое, то есть воспользовался предсуществующей материей, Он оказался бы в том же самом затруднительном положении и Его присутствие в творении было бы для Него присутствием в отсутствии, а это полностью исключало бы возможность присутствия без отсутствия.

#### 4.

Подобные соображения относятся к человеку как к *существо* историческому. *Способность* человека к историческому бытию не определяется никакими сущностными качествами его природы; его способность помнить не обязательно является особенностью, присущей только роду человеческому. Опять-таки, именно личностность делает человека существом историческим, причем подобно тому, как бытие присутствует в категориях пространства посредством произведения искусства. Как и в случае с искусством, где человеческая личностность творит «начало мира» (присутствие, которое *причинно* не определено данной действительностью), так и история означает то, что уже данное в плане событийном – «прошлое» – не порождает непреодолимой причинности для человека, необходимости, подобной той, которую мы находим в сохранении биологических видов, или трансформации разных веществ, или движении звезд. «События»,

---

отсутствия, разложения и смерти. Тварность, имеющая своим основанием по определению начало, не может просто быть; ее онтологию постоянно обуславливает небытие. В этом отношении хайдеггеровская идея «бытия-к-смерти» точно отражает онтологию мира. Другой вопрос, как мы вскоре увидим, – то, что такая онтология не может быть замкнутой и обособленной, но зависит от возможности «бытия-к-жизни», возможности присутствия без отсутствия.

творимые человеком в истории, несут на себе печать свободы, присущей личности. Присутствие в категориях пространства или искусства и присутствие в категориях времени или истории – *две стороны одной медали*: в конечном счете они указывают на бытие как свободу и общение, а не как самоочевидное присутствие. Именно этим объясняется то, почему онтологический термин *par excellence*, а именно *parousia* (присутствие), которым мы пользовались здесь как ключевым термином в связи с вопросом творчества и искусства, стал в христианстве специальным понятием, обозначающим *событие*: пришествие Христово<sup>24</sup>. Это было бы невообразимо, если бы не тот факт, что мы не можем надлежащим образом понять историю неонтологическим способом (в терминах решений человека, сознания, действий и т. д.), мы можем понять ее только в тесной связи с вопросом бытия в целом. История – онтологический вопрос. Время истории – то же самое время, что и то, в котором происходят природные события<sup>25</sup>. «Грядущее», или «eschaton» истории, таким образом, тождественно с окончательной нетленностью мира, как подчеркивали с особой силой греческие отцы начиная с Игнатия Антиохийского и Ириныя.

<sup>24</sup> Тот факт, что в Библии *Parousia* с таким упорством – доходящим почти до одержимости – изымается из контекста исторической причинности (не придет Царство приметным образом; Господь придет как тать ночью и т. д.), свидетельствует о том, что мы должны относить к истории те же самые оценки, какие относили к творчеству: «присутствие», в конечном счете, не определяется самоочевидной онтологией, которая включает в себе причинность, но зависит от свободы и любви. В. Панненберг справедливо заметил, что идея истории развивается в связи с учением Израиля о творении. К этому я хотел бы добавить: все эволюционные представления об истории, – которые прослеживаются даже в различных вариантах современного «богословия надежды», – невозможны, пока исповедуется такое учение о творении. Греческий ум не мог допустить возможности «*creatio ex nihilo*» по той самой причине, по которой не мог не искать причинности в исторических событиях (характерная тема греческой трагедии, равно как и греческой историографии). Поэтому неудивительно, что трактовки истории в терминах линейной ‘*Heilsgeschichte*’, подобные той, что дал О. Кульманн, оказываются чрезвычайно схожими с греческим представлением об истории, как убедительно показал подвергший критике взгляды Кульманна профессор Джон Макинтайр (*The Christian Doctrine of History*, 1957, p. 42 f).

<sup>25</sup> Таков важный тезис, озвученный профессором Д. М. Маккинном в связи с философией Канта (*The Problem of Metaphysics*, 1974, p. 9).

Но если дело обстоит так, то парадокс присутствия-в-отсутствии, о котором я говорил в связи с искусством, необходимо отнести и к этому вопросу. Грядущее, которое предлагает история, как и присутствие, предлагаемое искусством, подчинено антиномии его отрицания, подвержено угрозе небытия. Именно этой антиномией объясняется страх человека перед грядущим, и она находит свое разрешение только в *надежде* как отличительной особенности личности, неразрывно связанной с любовью и свободой. Эта антиномия проистекает из тварности и заставляет человека трагически ощущать прошлое, которое присутствует только в форме отсутствия, и будущего, которому угрожает небытие. Сознание *пребывающего*, которым сопровождается историческое существование человека, является частью этой картины. Таким образом, *становление* означает для человека *страсть* (*pathos*) вследствие того факта, что бытие тварности, взятой самой по себе, укоренено в начале и потому постоянно находится под угрозой небытия, как присутствие-в-отсутствии. Поэтому его становление во времени раскрывает бытие в форме *изменения* и *распада*, то есть как бытие, находящееся под угрозой смерти. *Ekstasis* личности предполагает «движение» определенного рода, но для творения оно осуществляется в форме *pathos*, тогда как для личности Бога, бытию Которого не угрожает распад и смерть, *ekstasis* *бесстрастен* (*apathes*; учение о бесстрастности Бога приобретает, таким образом, значение, которое не противоречит экстатической и творческой любви Бога, – в пространстве и времени и вне оных). *Ekstasis* личности человека может быть бесстрастным не сам по себе, но только в Боге; страдательность – часть тварности, но притом нечто такое, что личность склонна находить неприемлемым через *ekstasis*.

Таким образом, парадокс присутствия-в-отсутствии показывает, что личностное присутствие *quâ* *присутствие* есть нечто такое, что не может *экстраполироваться* из *тварного существования*. Это присутствие, которое, судя по всему, приходит к нам из сферы, лежащей вне мира сего, – по какой причине понятие личности, если мы правильно понимаем его, возможно, является единственным понятием, которое мы можем отнести к

Богу, не опасаясь, что это будет антропоморфизмом<sup>26</sup>. Человек – особенно, хотя и не исключительно, посредством искусства и истории – создает «присутствие», таким образом показывая, что он – личность. Значение искусства (здесь, разумеется, речь не идет о так называемых художниках, которые просто воспроизводят объекты природы с фотографической точностью большей или меньшей степени), заключается в том, что оно показывает, что человек как личность недоволен присутствием существ, как они даны ему в мире. Богоподобным способом он хочет осознать существа не в «согласии с их природой», то есть согласно их самоочевидной данности, но «как собственные воления» – как *idia thelēmata*, если говорить словами Максима Исповедника<sup>27</sup>. И в этом он достигает успеха, но успех этот, как мы видели, принимает форму трагического парадокса присутствия-в-отсутствии. Это само по себе очень существенно. Ибо означает, что личностность предпочитает создавать свое присутствие как отсутствие, а не быть вмещаемой, постигаемой, характеризуемой и управляемой посредством ограничиваемости и индивидуализации, которые присущи всей тварности. Таким образом, личностность оказывается в мире сем – посредством человека, – но не от мира сего.

Все это означает, что экстатическое движение к общению, которое является частью личностности, остается для человека неудовлетворенным желанием присутствия без отсутствия бытия, пока нет никакого способа преодолеть пространственно-временные ограничения тварности. Эта ситуация указывает на то, что нет никакой возможности того, чтобы творение превратилось в нечто такое, что относится к «нетварному» бытию, и ничто так ярко не свидетельствует об этом, как эта «способность-в-неспособности», заложенная в человеческой личностности.

<sup>26</sup> Правильное понятие личности имеет первостепенную важность для богословия. Индивидуалистические и психологические концепции личности, которые были широко распространены в западной мысли в ходе истории ее развития, неизбежно привели к откату от представления о Боге как о личности (например, концепции Фихте, Фейербаха, Тиллиха и т. д.). Это еще одна причина, по которой наше понятие о личностности не должно базироваться на идеях индивидуалитета и сознания.

<sup>27</sup> См. выше, сн. 19.

В то же время это указывает на то, что у творения есть грядущее, *eschaton* или *telos*, конечная цель, которая должна разрешить проблему, созданную личностью.

Говоря это, мы не выдаем желаемое за действительное; то, о чем мы рассуждаем здесь, является составляющей личности, столь же существенной – более того, столь же конститутивной, – как составляющая присутствия для понятия бытия. Ибо если нет, в конечном счете, никакого личностного присутствия без отсутствия, то нет и никакого личностного присутствия вообще. Само использование слова «присутствие» тогда становится произвольным и в итоге бессмысленным. Поэтому те, кто, подобно атеистическим экзистенциалистам, не желает допускать никакой онтологии чистого присутствия (что вынудило бы их пойти за пределы фактической человеческой ситуации), должны будут ответить на вопрос о значении слова «присутствие» в парадоксе присутствия-в-отсутствии. Ибо, разумеется, в фактическом человеческом существовании эти две категории, присутствие и отсутствие, неразрывно связаны, когда речь идет о личности. Но если нет чего-то, что можно было бы охарактеризовать как «вне-фактического-человеческого-существования», где оба эти слова указывают на нечто «реальное», то они не имеют никакого смысла и в этом контексте – они представляют собой вымысел произвольнейшего рода. Ибо откуда мы берем категорию присутствия, когда относим ее к личности? Является ли она экстраполяцией или аналогией, взятой из опыта присутствия вещей, какими они предстают перед нами, когда мы чувственно или умозрительно воспринимаем их? Но присутствие, о котором мы говорим в связи с личностью, является полной противоположностью этого опыта: в этом опыте присутствие, как мы видели, есть отсутствие. Поэтому невозможно расценивать опыт фактического мира как источник категории присутствия в парадоксе присутствия-в-отсутствии. И если это так, то у нас есть только две альтернативы. Либо то, что мы называем присутствием, есть категория, которой мы пользуемся произвольно и которая в этом случае вообще не имеет онтологического значения, тогда прав эмпирик, называющий такое присутствие фантазией



чистой воды<sup>28</sup>. Либо, если мы не хотим соглашаться с эмпириком и желаем придавать онтологическое значение присутствию парадокса присутствия-в-отсутствии, то должны будем признать, что присутствие в этом случае указывает на онтологию, которая не зависит от опыта этого мира. Те, кто считает, что этот парадокс действительно и онтологически указывает на личностное существование, не настолько далеки, как могут думать, от пусть и молчаливого, но все же допущения бытия Бога.

## 5.

Это свидетельствует о том, что у человека есть способность (в неспособности) *к вере*. Благодаря своей экстатической личностности человек противостоит небытию не как некоей приемлемой «нирване», но как *болезненному отсутствию*, которое заставляет его жаждать присутствия. Тот факт, что это отсутствие остается для человека неприемлемым<sup>29</sup>, объясняется его личностностью, которая влечет его к общению, и именно поэтому вера становится для него возможной: *он верит в присутствие несмотря на отсутствие*. Таким образом, человек, который избегает открытого столкновения с угрозой небытия с помощью разных защитных средств (идеалы, этика и т. д.), ближе к неверию, чем тот, у кого – если вспомнить сцену встречи Христа с Великим инквизитором из романа Достоевского – нет никакой объективированной защиты, чтобы можно было на нее уповать. Ибо человек, который стал безразличным к проблеме существования, сделал решительный шаг по направлению к вещиности, а вещи не способны верить.

## 6.

Все эти рассуждения о «страстном желании общения» могут восприниматься так, будто это вопрос психологии, а не онто-

<sup>28</sup> Конечно, он должен будет сказать нам, откуда приходят к нам фантазии, но это уже другой, хотя и очень важный, вопрос.

<sup>29</sup> Необходимо подчеркнуть эту неприемлемость отсутствия. Вера как компонент личностности обращается не к некоему *Deus absconditus* или «бытию-к-смерти», но к присутствию и жизни. См. ниже, сн. 31.

логии. Хотя того, что было уже сказано об онтологическом содержании понятия «присутствие», должно быть достаточно для того, чтобы предостеречь читателя от такого недоразумения, онтологическая идея станет яснее, когда мы приложим схему отсутствия-присутствия к тому вопросу, в котором человеческая неспособность открывается наиболее трагично, а именно в вопросе *смерти*. Смерть представляется наиболее трагическим событием человеческой жизни, если только человека рассматривать с точки зрения его личности. Биолог может расценивать смерть как форму жизни, а для идеалиста она может быть значимой жертвой, которую человек приносит ради высокой цели, однако в христианском богословии она остается злейшим врагом человека, наиболее неприемлемым из всего, что может произойти с ним. Это неприятие смерти, которое столь глубоко укоренено в нас, предшествует нашей познавательной деятельности и даже нашему сознанию, в котором оно составляет наш изначальнейший и глубочайший страх, явный или скрытый, основание всего, что мы делаем. Именно по этой причине страх перед смертью – вопрос не только психологии, но и онтологии; это угроза бытию небытием, возможностью того, что личность превратится в вещь. Отсутствие, которое несет с собой смерть, является отсутствием, угрожающим присутствию, как мы попытались описать это здесь. Творчество и искусство, таким образом, – это защита человека от смерти и в то же самое время вкушение им смерти, поскольку эта творческая деятельность приводит к присутствию-в-отсутствии.

Однако смерть всегда ассоциировалась с материей и телом. В субстанциалистском подходе к феномену человека этот факт привел к представлению о том, что есть нечто подобное душе или духу, которое *по своей природе* обладает способностью к бессмертию. Вряд ли стоит упоминать те трудности, с которыми сопряжено это мнение, и было бы достаточно подчеркнуть, что эта идея естественного бессмертия души не только противоречит Библии, но едва ли может объяснить феномен страха смерти, как мы описали его выше. Только если мы связываем бытие с его «способом бытия», то есть личностью как носителем бытия, эта неприемлемость смерти обретает для нас некий онтологический

смысл. Только в этом контексте связь смерти с телом становится очевидной.

Тело человека не есть *часть* его естества в смысле деления его на две или три составляющие, различные вариации которого порождены субстанциалистским подходом к феномену человека в богословии (что совершенно не согласуется с позицией современной медицины и психологии). Тело – *неотделимая составляющая человеческой личности*, и по этой причине считается, что оно причастно *imago Dei* (например, в этом были убеждены греческие отцы). Твердая вера в воскресение *тела*, восходящая к началам христианства, обретает смысл только при таком подходе<sup>30</sup>.

Но если тело связано с личностью как неотъемлемая часть того, как личность осуществляет присутствие человека в событии общения, тогда становится ясно, что *присутствие-в-отсутствии*, являющееся составляющей проблемы тварности, должно быть претерпено в *теле par excellence*: тело становится экзистенциальным напоминанием о нашей тварности в двойном смысле, который мы видели в примере с искусством, а именно благодаря тому, что тело – модус, в котором человек *есть* как *присутствие* через свой *ekstasis* к общению (поэтому эротическое движение человека также телесно), но в то же время и благодаря подчеркиванию отсутствия бытия через смерть.

Все это означает, что преодоление смерти представляет собой глубочайшее стремление *личности* человека. Кроме того, это преодоление является вопросом превращения присутствия-в-отсутствии бытия в присутствии-без-отсутствия<sup>31</sup>, и это вопрос

<sup>30</sup> Следующий пример может помочь нам увидеть связь между разными способами употребления слова «тело». Например, по Павлу, тело воскресшего Христа, которое есть «способ существования» истинного человечества, является «присутствием» и в смысле ‘*Paousia*’, и в значении евхаристии, *только в общении и посредством общения*, то есть как сообщество (церковь). Эти четыре коннотации смысла слова «тело» у Павла (христологическая, антропологическая, экклезиологическая и евхаристическая) сочетаются и таким образом обретают смысловое наполнение благодаря отождествлению «присутствия», или жизни, и общения.

<sup>31</sup> Онтология, которая в конечном счете не преодолевает небытие, не является онтологией *вовсе*. В чем же благо существования, – рассуждает св. Афанасий в своем труде *De Incarn.*, – если смерть в конце концов побеждает его? «Умирающее бытие» – величайшая онтологическая нелепость. Разумеется, это

не способностей «сущностного» характера, свойственных человеку, но вопрос *личностного общения*. Мука небытия, которой сопровождается существование, выражает, в сущности, потребность в общении. Смерть показывает, что тварное существование приостанавливается в пустоте, потому что общение, поддерживающее существование, похоже, исчерпывается или скорее сводится на нет по причине ограничений тварности. Человек не был сотворен бессмертным, но, обретя личностность, соделался способен пребывать в общении с бессмертным Богом. Смерть пришла к нему не как наказание в юридическом смысле, но как экзистенциальное последствие нарушения этого общения; она явилась в тот миг, когда человек сосредоточился на самом себе, и ограничила экстатическое движение его личности тварным миром.

Поэтому грех вошел в мир как *идолопоклонство*<sup>32</sup>, то есть как *ekstasis* общения с одним только тварным миром. Таким образом, то, что сделал грех, имело глубокое онтологическое значение: из-за него ограниченность тварности проявилась в экзистенциальном противопоставлении бытия небытию. Это противопоставление возникло неизбежно, как только тварное существование утвердилось посредством общения в сфере тварного. Таким образом, возможность общения сохранилась только для того, чтобы томление по общению еще более усилилось и еще острее ощущалось во всяком присутствии и отсутствии бытия, то есть отсутствие

---

реальная нелепость, и мы должны быть благодарны современной экзистенциалистской философии за то, что она пробудила нас от спячки, в которую мы погрузились с мыслями о чистой, положительной онтологии, предметом которой является мир как он есть (онтологический или космологический аргументы и т. д.). Но тот факт, что «умирающее бытие» все равно является *бытием*, ибо оно *есть*, указывает, как я уже подчеркивал, на возможность в конечном итоге преодоления нелепости. Христианское богословие, говоря о воскресении Христа, борется одновременно против двух противоположных направлений мысли. Оно отрицает возможность чистой онтологии, предметом которой является мир как он есть; и оно утверждает, что *есть* возможность чистой онтологии этого мира, но только на основании факта, что он *будет* в конечном счете существовать – то есть факта, что бытие лично и зависит от любви. Некритичное принятие онтологии «бытия-к-смерти» христианским богословием невозможно без утраты «онтологического содержания понятия личности».

<sup>32</sup> Ср. J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 1966, p. 238 f.

Бога, что в конечном счете означает смерть. *Imago Dei*, то есть личностность человека, и сохранилась, и уничтожилась: об этом парадоксе свидетельствует структура присутствия-в-отсутствии человеческого существования. Человек может извратить свою личностность, но не может полностью устранить ее. Возможность такого извращения может быть проиллюстрирована на примере ряда глубочайших последствий грехопадения, которые имеют прямое отношение к способности и неспособности человека как личности, тогда как неспособность человека полностью устранить личностность проявляется в существовании человеческой свободы. Мы вкратце рассмотрим каждый из этих тезисов, поскольку они отражают важнейшие стороны нашего предмета.

## 7.

Если мы попытаемся понять, как человеческая личностность становится извращенной посредством грехопадения, нам нужно будет отметить следующие моменты, которые могут послужить в данной связи уместными иллюстрациями.

(а) *Ekstasis* личности в состоянии падшести переживается как *apo-stasis* (дистанция) между личностью и природой. Как было пояснено ранее, человеку как личности было предназначено даровать творению возможность ипостасной кафоличности, то есть осуществления конечной отнесенности природы к Бытию, осуществления, которое состоит как единство, учитывающее неразрывную связанность и разнообразие (*diaphora*) существ. Тем самым человек удостоился бы особой чести быть *священником творения*, то есть того, в ком и через кого творение *возвратится* (*anaphora*) к Творцу. Но грехопадение человека уничтожает эту возможность именно потому, что экстатическое движение человека, будучи ограниченным творением, не позволяет кафоличности творения, или природы, быть экстатичным по отношению к тому, что является внешним относительно него, в человеке и посредством человека, поскольку последний, вследствие сосредоточенности на себе самом, утратил свое истинное экстатическое движение по направлению «вовне» творения, то есть к Творцу. Этим не только объясняется то, почему «вся тварь

совокупно стенает» (Рим 8:22), ожидая нашего спасения, но это также проливает свет на действительность самого человеческого существования. Ибо неспособность человеческой личности быть экстатичной по отношению к тому, что вне творения, и, таким образом, объединить природу в личности, приводит к фрагментации природы, а следовательно, к *индивидуализации* существ: каждое существо обретает свою идентичность не через ипостасное различие, возникающее в общении, а через свое утверждение *в противоположность и вопреки* другим существам. Различие становится разделением<sup>33</sup>, и личность становится индивидом, то есть единицей, утверждающей себя посредством противопоставления себя другим существам, а не посредством общения с ними. Таким образом, «иной» становится экзистенциальной противоположностью самости, «моим адом» и «моим первородным грехом» (Сартр). Человеческая природа посредством продолжения рода становится индивидуализированной, порождая существа-индивиды; ее экстатическое движение производит разнообразие *не в единстве, а в разделении*. Фрагментация и индивидуализация – цена, которую платит природа за сосредоточенность человека на себе самом. И это также самое основание смерти.

(б) Глубочайшее последствие этого можно усмотреть в способности человека к познанию. Как подчеркивалось выше

<sup>33</sup> Это различие я заимствовал из одного глубокого текста св. Максима Исповедника. Кроме того, читатель наверняка уже отметил, как я пользуюсь здесь в контексте онтологии личности терминами, являющимися производными от греческих *stasis* и *phora*. Обобщая сказанное, можно отметить, что два основных греческих онтологических термина, *stasis* и *phora*, приобретают дополнительные смысловые значения благодаря понятию личности: *Stasis* (бытие «как оно стоит», как оно есть «в себе») осуществляется в личности и как *ek-stasis* (общение, отношение), и как *hypo-stasis* (своеобразие, уникальность). В извращенном состоянии личности они становятся *apo-stasis* и *dia-stasis* (отделенностью и обособленностью). Подобным образом *phora* (движение бытия вовне) приводит в личности к *dia-phora* (различию, инаковости) и к *ana-phora* (указанию или движению за пределы творения). Поэтому в контексте личности и *stasis*, и *phora* – нейтральные категории, не могущие быть мыслимыми сами по себе. Именно благодаря тому что они приобретают дополнительные смысловые значения в упомянутых сложных формах, мы видим, как бытие связывается с *существами*, то есть с онтологией как своеобразием и как жизнью. Личность, если ее правильно понимаем, заключается именно в том, чтобы быть *конкретными живыми существами*.

в этой главе, будучи личностью, человек сознает бытие как «присутствие» в событии общения, в котором вещи присутствуют в своей кафоличности и целостности как существа. Таким образом, знание возникает только из любви: любовь и истина становятся тождественны. Но это может стать возможным, только если природа и личность не находятся в отношении оппозиции, то есть пока не произошло разделение на дистанцированные отдельные существа. Но падшее состояние творения, влекущее за собой индивидуализацию, неизбежно приводит к дистанции противопоставления между существами (ср. параграф (а) выше), вследствие чего знание получает временной приоритет над любовью: чтобы вступать в отношения в общении (то есть любовь), я должен сначала вступить в отношения посредством противопоставления, поскольку «иное» существо предъявляет мне свою идентичность только как индивид, как существо, определяемое противопоставлением себя мне. Поэтому в данной ситуации познание неизбежно начинается с процесса *сбора информации* о другом существе, с того, что я подвергаю его своему наблюдению, что приведет к описанию (установлению особенностей) и оценке (установлению качеств и ценности) этого существа<sup>34</sup>. А поскольку это может осуществиться только посредством связывания всего этого с тем, что я уже знаю благодаря моим мыслительным процессам, мой первый шаг к общению с другим существом совершается в контексте моей *мыслительной* способности. Можно любить только то, что знаешь, поскольку любовь приходит от знания, – говорит нам Фома Аквинский<sup>35</sup>, – если не считать того, что таково наше падшее состояние и ему не место в нашей метафизической антро-

<sup>34</sup> Иллюстрацией этого может послужить Аристотелевская метафизика. С помощью своего понятия «сущности» Аристотель стремится добраться до самого естества конкретной вещи, лежащего вне сферы, так сказать, различных качеств и особенностей, которые характеризуют своеобразие этой вещи. И все же даже понятие «сущность» остается для него лишь одной из составляющих целого комплекса категорий. Отсюда трудности в понимании того, какую именно роль играет «сущность» в метафизике у Аристотеля, о которых говорит профессор Д. М. Маккиннон ('Aristotle's Concept of Substance'; ср. также его работу 'Substance in Christology – A Cross-bench View', in S. W. Sykes and J. P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History*, 1972, p. 279–300).

<sup>35</sup> *Summa Theol.* Ia 2ae, 4. В действительности такой подход восходит к Августину (*De Trin.* 10.1).

пологии, не говоря уже о нашем подходе к тринитарному богословию, как это было у Фомы Аквинского. От всего этого – лишь шаг к пониманию способности человека к познанию в терминах «схватывания» (*com-prehension*), «улавливания» (*con-seption*) и т. д., действительности (ср. раздел II выше), и он столь же неизбежен, как и его последствия для человеческой жизни или даже для жизни природы в целом.

Эта дихотомия любви и знания подразумевает дистанцию не только между человеком и природой, но также между мыслью и действием в самом человеке. Если возникает возможность познания, независимого от акта общения с другим существом (любви) и предшествующего ему, то человек обретает возможность отделить свою мысль от своего действия и, таким образом, подделывать событие истины. Так человек может стать лицемером, и *поистине только человек способен к лицемерию*. Объяснить это иначе как извращением личности<sup>36</sup> невозможно, что создает дистанцию между мыслью и действием. В состоянии падшей личности истина больше не является так, как мы охарактеризовали ее ранее, а именно, как результат события общения, в котором человек принимает участие, но открывает себя как собственность индивидуального мыслящего субъекта, который распоряжается ею как хочет. Само собой разумеется, истина не может на самом деле возникнуть в такой ситуации; и все же парадокс состоит в том, что человек может, так сказать, глубоко в сердце знать, что есть истина, но при этом отделять ее от своего действия. Дистанция между мыслью и действием способствует появлению лицемерия, и это лишь одна сторона общего состояния индивидуализации, о котором было упомянуто в параграфе (а) выше. Поскольку

<sup>36</sup> Интересно отметить, что в классическом греко-римском мире слова *persona* и *prosopon* ассоциировались с исполнением роли в театре. Нельзя сказать, что лицемерие не связано с личностью; это состояние существования, в котором человек становится *persona* или *prosopon* в этом «театральном», неонтологическом смысле. Эта мысль может помочь нам глубже понять значение для онтологии и культуры в целом того факта, что греческие отцы отождествляли *prosopon* с *hypostasis* (см. мои замечания по этому поводу выше). Однако эти тезисы следует отличать от современных социологических теорий личности, которые тяготеют к тому, чтобы устранять личность из онтологии и связывать ее с идеей «роли».



«иной» становится угрозой моему Я (Сартр) в падшем состоянии существования, где различие становится разделением, мое Я должно быть защищено от того, кто «осмелился вторгнуться» в мою личность. Лицемерие служит противоестественным «выходом из положения», когда *ekstasis* личности влечет нас к общению как событию истины.

## 8.

Все эти примеры показывают, что личность в падшем состоянии существования может представляться извращенной, но она не совсем уничтожена. Тот факт, что приведенные выше примеры относятся к человеку *par excellence* или даже исключительно, указывает на это, ибо только человек обладает этой извращенной личностью, в которой трагически присутствует томление о подлинном и глубоком личностном общении. Но сохранение личности в самой парадоксальной форме ее полного самоотрицания следует усматривать в человеческой *свободе*.

Свобода – неотъемлемая составляющая *imago Dei*, ибо без нее человек никак не мог бы быть подобен Богу, поскольку иначе он должен был бы быть руководим необходимостью (Григорий Нисский)<sup>37</sup>. В падшем состоянии существования, которое характеризуется диалектикой добра и зла<sup>38</sup>, свобода стала означать возможность выбора и таким образом обрела этическое значение. Но первичное и истинное значение понятия «свобода» заключается в его онтологическом содержании, о чем я уже говорил ранее.

То, что свобода представляет собой такую высшую экзистенциальную возможность, явствует из того факта, что человек свободен не просто выбрать одно из двух – в этом нет ничего

<sup>37</sup> «Ибо если бы какая-либо необходимость возобладала над человеческой жизнью, то с этой стороны стал бы неверен образ [Божий]» (*The Great Catech.* 5. Цит. по: Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. 5 Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово / Редакция перевода, план-конспект, примечания и послесловие Ю. А. Вестеля. К.: «Пролог», 2003, с. 380).

<sup>38</sup> А также индивидуализацией и фрагментацией бытия, которые присущи ему.

экзистенциально истонченного, – но *отказаться от существования*: в этом доказательство факта свободы. Таким образом, человек свободен отказаться от своей личности, то есть различия между личностью и природой: он может сделать выбор стать вещью<sup>39</sup>.

В этой главе я постарался показать, что именно это – главная проблема, составляющая подоплеку грехопадения человека. Человек в грехопадении своем делает выбор пожертвовать своей личностью, индивидуализируя свое существование по образу разделения и фрагментации вещиности. И все же, говоря это, я также подчеркнул, что эта индивидуализация не устраняет личностного измерения томления по общению, и подобное замечание следует сделать в связи со свободой. Свобода была дана человеку как измерение личности, чтобы сущностное или естественное различие между Богом и творением не стало удалением и разделением (*diairesis*), но, напротив, стало *осуществлением общения* между ними. Созидая человека как личность, Бог помышлял об общении, и свобода была единственным к нему путем. Вместе с выбором человека направить экстатическое движение своей личности на себя самого и творение онтологическое различие между Создателем и творениями утвердилось как разрыв, то есть не как различие, но как разделение, и человек стал поработан природой. Свобода привела к рабству, но, как ни парадоксально, подобно экстатической склонности личности, о которой я упоминал ранее, она не исчезла. Как это проявляется в человеческом существовании? Эта проблема составляет самую подоплеку вопроса о способности и неспособности человека, и я еще не нашел никого, кто проник бы в ее суть и охватил ее столь всесторонне, как Достоевский. Поэтому сейчас мы будем достаточно подробно говорить об идеях этого мыслителя.

<sup>39</sup> Можно утверждать, что возможность отказа от существования подразумевает выбор одного из двух; таким образом мы вновь приходим к нравственному пониманию свободы. Но альтернатива существованию, хотя может казаться, что она подразумевает выбор одной из двух возможностей, не есть на самом деле альтернатива онтологического содержания (поскольку ее «содержание» – небытие); ситуация здесь не похожа на ту, когда нам предлагается, к примеру, выбор: ехать в Лондон или не ехать. Свобода подвергает испытанию самую суть онтологии в целом. См. ниже, сн. 41.

В книгах Достоевского проблема свободы ставится в форме двух крайностей. С одной стороны, человек глубоко в сердце своем все еще хочет ощущать себя настолько независимым, что желает быть свободным не только для того, чтобы созидать, но и для того, чтобы разрушать. Высшей целью его существования не являются разумность и гармония; тем, кто так считает, Достоевский дает резкую отповедь: «И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо одного только самостоятельного хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела...» («*Записки из подполья*») И вот мораль, которая следует из слов героя *Записок*, звучащих после описания порядка, какового человечество могло бы достигнуть благодаря культуре и цивилизации: «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен»<sup>40</sup>. Достоевский не дожил до того времени, когда то, о чем он говорил, материализовалось в двух мировых войнах, что послужило трагическим подтверждением его понимания феномена человека.

Но это лишь одна крайность, в которой свобода находит свое проявление в человеке. Другая, как отмечает Достоевский, суще-

<sup>40</sup> Эта склонность человека к разрушению должна рассматриваться в связи с его способностью созидать, так сказать, «из ничего», подобно Богу (ср. мои рассуждения об этом выше). Таким образом, становится ясно, почему демоническое, или падшее, существование связано не только со свободой, но и с весьма обоснованным желанием человека быть Богом. Вполне очевидно, что в данном случае категории добра и зла (нравственные суждения и т. д.) появляются слишком поздно онтологически по отношению к тому, что составляет здесь сердцевину вопроса, чтобы иметь какое бы то ни было существенное отношение к тайне свободы.

ствуется в форме глубокого томления человека по страданию: «А между тем я уверен, что человек от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется». Причина этого в том, что «страдание... это единственная причина сознания». Эта трактовка свободы в терминах страдания, которая отражена во всех книгах Достоевского, раскрывает тайну свободы как способности человека полностью принять собственную неспособность, то есть как его способность превратить слабость в силу или скорее осознать свою силу в слабости. Этот парадокс есть не что иное, как то, что утверждает Павел во 2 Кор 12:10, упомянув о том, что полностью принимает страдания: «ибо когда я немощен, тогда силен». Человеческая свобода в ее истинном значении отменяет схему «способность *против* неспособности» и заменяет ее парадоксом «способности *в* неспособности». В свете этих соображений подход к способности и неспособности человека как к конкретным дарованиям и свойствам человеческой природы (ср. раздел II выше) вновь обнаруживает свою ошибочность. Человек по своей свободе, похоже, отвергает всякое природное свойство, всякую способность – только так он в полной мере доказывает, что он свободен и таким образом показывает, что способен к чему-то, чем не обладает никакое безличное существо. Именно свободы такого рода Великий инквизитор в «*Братьях Карамазовых*» Достоевского не может простить Христу, Который предстоит перед ним, не имея – и не предлагая людям – ничего, никакой мирской или религиозной защиты, но даруя им только «свободу».

Способность человека добровольно принимать тягчайшие страдания свидетельствует о том, что даже в рабстве падшего состояния он остается человеком, пусть даже и несчастным. Сталкиваясь лицом к лицу с отсутствием, человек становится способен верить в присутствие; подобным образом, находясь перед лицом страдания и не отвращаясь от него с помощью различных «защитных средств», человек утверждает свою свободу отрицательным способом. Это не романтизация страдания, поскольку в этом нет никакой идеализации отсутствия и смерти; они худшие враги человека. Но в человеческом существовании важно то, что отменить эти реалии, победить их можно только свободой, и под этим подразумевается свобода претерпевать их.

Крест – единственный путь к Воскресению, и от этого Крест не перестает быть в высшей степени позорным и омерзительным.

Но самая парадоксальная вещь, связанная с фактом свободы, – то, что человек не может «освободить себя» от нее – пожелай он того, – если только он полностью себя не уничтожит. Поэтому высказывание Сартра «человек осужден быть свободным» представляется весьма справедливым. Ибо альтернатива, которую свобода предлагает существованию человека, состоит либо в принятии существования в целом как того, в чем человек свободно принимает участие, либо в превращении существования в нечто такое, чем управляет сам человек. Мир, как он дан нам, является для личности человека соблазном, и соблазн этот состоит в том, чтобы пренебрегать им или даже разрушать его и, подобно Богу, если можно так выразиться, воссоздавать его. Это свойство личности как составляющая онтологической первичности и абсолютности, которая, как мы видели, в ней заложена. Действительно, если личность расценивается как нечто *от* мира сего, она становится *демонической*, склонной к отрицанию данного мира. Поэтому зло, которое в своей крайности стремится к такому разрушительному отрицанию данного мира, *не может не быть личностным*, ибо только личность, как мы характеризовали здесь личность, может совершать движение к уничтожению сущего. Искусство, например, будучи отличительной особенностью человеческой личности, отрицая или даже разрушая все формы данной реальности, также может делать это (как мы можем это наблюдать на примере многих форм современного искусства, которые, что весьма примечательно, появились в то время, когда личность и свобода стали господствующими понятиями в нашей культуре). Это подлинная, хотя и демоническая, личность. Подлинная – потому что, как я сказал ранее, личности свойственно сознать существа не как самоочевидные факты, но как *idia thelēmata*, и демоническая – потому что в действительности мир не *idion thelēma человека* (он существует независимо от его выбора) и потому человеческая свобода может утвердить себя только посредством уничтожения того, что существует. Если бы личность во всех ее онтологических импликациях экстраполировалась из этого мира как нечто принадлежащее ему

«естественно» или даже «по аналогии», то можно не сомневаться, что этот мир, это *данное* присутствие бытия, не существовало бы – и человек, сам будучи «данным», также не существовал бы. Личностность, понимаемая в ее ужасающей онтологической первичности и абсолютности, на которой я попытался заострить внимание в этой главе, приводит к Богу – или к небытию. Здесь уместно вспомнить слова Кириллова из «Бесов» Достоевского: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя... Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что бога не будет и ничего не будет». Но мир продолжает существовать несмотря на способность человека избирать небытие. Таким образом, свобода в конечном итоге оказывается не вопросом волевого решения: ее онтологическое содержание лежит вне границ понятия выбора, в действительности она не совместима с ним<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Это свидетельствует о том, сколь несообразным в онтологическом смысле становится понятие свободы, когда его интерпретируют прежде всего в терминах волевого решения. Если волевое решение становится высшим доказательством свободы, то небытие в конечном счете должно быть возможностью для бытия, поскольку оно представляет собой «альтернативное» решение. Это означало бы, что свобода может в конечном счете быть отрицанием бытия. Но возможность отрицания бытия в конце концов равнозначна собственно невозможности онтологии: как мы можем говорить о бытии, если небытие в конечном итоге может преодолеть его? (ср. мои рассуждения выше о присутствии парадокса присутствия-в-отсутствии; также выше, сн. 31). Отрицая Бога как утверждение существования вопреки возможности выбора небытия, которая есть у человека, атеистический экзистенциализм фактически отрицает существование в целом. Точно так же те, кто проецирует на Бога понятие выбора (Ансельм, Барт и целый ряд богословов, включая прежде всего представителей современного богословия процесса, которые превратили в настоящего монстра идею выбора, называемую ими «Богом»), неизбежно должны признать, что существуют онтологические возможности, которые представляются самому Богу и таким образом наполняют первичным онтологическим содержанием (в форме возможности, которая представляется высшему Существо, Богу) бытие, равно как и небытие. Но вывод, следующий из нашего рассмотрения вопроса свободы, исключает такую первичность выбора и решения: если свобода в конечном счете – вопрос выбора и решения, то, если она действительно первична, значит, должно быть также «решение», или «выбор», направленные против бытия, предельной возможности бытия; но если есть предельная возможность бытия, значит, бытие в конечном счете отрицаемо, а следовательно, невозможна сама онтология. Все это заставляет нас заключить следующее: если мы желаем говорить о бытии серьезно, то есть довести онтологический вопрос до предельной напряженности, какой он заслуживает, коль скоро мы взяли

Разумеется, доколе небытие будет представляться угрожающим бытию или даже обуславливающим его, дотоле небытие будет представляться возможностью, чем-то вроде альтернативы или выбора (например, человек может дойти до состояния, когда сможет разрушить творение, и знамения близости этого состояния уже наполняют нас ужасом). Пока продолжается смерть, зло будет подстрекать нас избирать демоническое, как если бы оно было возможностью высшего порядка (так, пока у человека есть возможность умереть, искушение убить его будет реальным для нас). Поэтому если онтология зиждется на созерцании *этого* мира, если наша метафизика является всего лишь «описательной», то бытие в конечном счете является такой же возможностью, как и небытие. Но будет ли смерть продолжаться всегда? Ответ на этот вопрос зависит от того, будет ли метафизика «описательной» или, как я говорил об этом здесь, экстатической. Это определяется тем, покоится ли бытие в конечном счете на собственной природе или на любви, которая «сильна как смерть». Онтология личности – ключ к ответу на вопрос, является ли бытие в каком бы то ни было смысле высшей категорией или нет.

Таким образом, свобода, судя по всему, дает человеку две предельные возможности: либо уничтожить «данность», либо принять ее как *idion thelēma*. Но поскольку мир в *действительности* не есть *thelēma* человека, если он стремится сохранить свою свободу, принимая мир, он может сделать это, только *отождествляя свою волю с волей Бога*. Мыслимо ли такое? Христианство на протяжении столетий пыталось осуществлять это в терминах *покорности* человека Богу. Но оно потерпело неудачу, потому что не смогло сохранить свободу в этой покорности и посредством ее. Человек ощущал себя подобно рабу и сбрасывал с себя ярмо Бога. Атеизм вышел из самого сердца церкви, и понятие свободы оказалось на переднем плане снова. Требуется нечто большее, чем «повиновение», или скорее нечто весьма отличное от него, чтобы привести человека в состояние существования, в кото-

---

говорить об онтологии, нужно признать, что мы можем сделать это, только если свобода будет непосредственным следствием любви и если любовь и ее свобода будут почитаться высшими онтологическими понятиями.

ром свобода будет не выбором среди многих возможностей, а движением любви. Вполне понятно, что это состояние может осуществиться только извне человеческого существования. И именно это должно быть предметом христианского учения во всей его полноте.

### III. ЛИЧНОСТНОСТЬ В СВЕТЕ ХРИСТОЛОГИИ И ПНЕВМАТОЛОГИИ

Я достаточно подробно говорил о том, какое значение имеет личностность для понимания вопроса способности и неспособности человека, ибо цель моя заключалась в том, чтобы показать, что мы сможем рассматривать наш предмет в верном ракурсе, только изучив вопрос личностности. Теперь я попытаюсь выяснить, что это означает в терминах богословского учения, особенно христологии, поскольку тайна человека раскрывается в полноте только в свете Христовом.

#### 1.

Если то, что было уже сказано о человеческой личностности, верно, то первый вывод, который нам необходимо сделать, состоит в том, что христология не должна быть ограничена искуплением от греха, но должна охватывать вопрос предназначения человека как образа Божьего в творении. Поэтому у христологии есть два аспекта: один отрицательный (искупление от падшего состояния), а другой положительный (осуществление полноты общения человека с Богом; то, что греческие отцы называли *theosis*)<sup>42</sup>. Только если эти два аспекта рассматриваются в совокупности, христология может раскрыть предназначение человека в его полноте.

---

<sup>42</sup> Эта христология «сверх искупления» находит косвенное выражение, к примеру, в Иринеевой трактовке Адама как ребенка, которому было предназначено возрасти в общении с Богом; впервые эта трактовка была ясно изложена Максимом Исповедником, который говорит, что Христос совершил бы свое деяние, даже если бы не было грехопадения.



Если мы вспомним об экзистенциальном содержании грехопадения, о котором было упомянуто выше, нам станет ясно: грех открывается не в форме юридических отношений между Богом и человеком, но главным образом как извращение личности, приводящее через идолопоклонническую сосредоточенность человека на себе самом к исключительно тварному бытию, к разверстии пропасти небытия, то есть к *разделению* между двумя природами, божественной и человеческой, которые должны были пребывать в общении, а следовательно, к смерти вследствие неспособности природы в целостности соотноситься с Богом. Таким образом, отсутствие Бога глубоко ощущалось в экстатической природе личности как пропасть небытия, и человек не мог реализовать своего стремления к присутствию иначе как трагически, в отсутствии и посредством его. Таким образом, глубочайшее значение грехопадения заключалось в том факте, что, извратив личность (а личность является *единственным* путем общения с Богом), человек превратил различие между нетварной и тварной природами в *разделение* между ними и таким образом нарушил замысел Бога о сотворении человека: общение.

Если мы рассмотрим далее этот тезис о разделении природ и соединим его с тезисом о сосредоточенности человеческой личности на себе самой, то христология приобретет значение события, в котором разделение природ (божественной и человеческой или тварной) становится *различием*, и это происходит *именно так, как и должно было произойти* в сотворении человека, а именно посредством открытия личности, а посредством этого и творения в целом – к общению с Богом. Этим объясняется то, почему ранняя церковь так трепетно относилась к вопросу полного *единства* двух природ во Христе, равно как и *цельности* этих природ. Поэтому антропологическое значение христологии включает в себя следующие элементы, связанные с тем, что уже было сказано о личности.

(а) Человеческая природа во Христе вновь обретает свое экстатическое движение к Богу и таким образом преодолевает свою индивидуализацию. В этом смысле тварность становится «новым творением» во Христе, то есть природой, которая может обладать ипостасной кафоличностью в своей соотношенности

с бытием. Это ведет к полному осуществлению *священнического характера* человечества: человечество теперь может, во Христе, восстановить и «возвратить» (*anaphora*) природу ее создателю. Следовательно, значимость Христа в этом отношении состоит в том, что личностность теперь объективно восстановлена *не на уровне индивида, а на уровне истинной личностности*, которая способна нести в себе *человеческую природу в ее кафоличности*. Если бы Христос был просто еще одним «индивидом» среди нас, эта кафоличность природы не осуществилась бы<sup>43</sup>. Отказ от крайнего представления антиохийской школы о человеке как индивидуальном субъекте в христологии представляется необходимым в этом отношении шагом<sup>44</sup>. Понимание тайны христологии прежде всего в терминах личностности, а не «природы» показывает важность классического понятия *ипостасного единства* для выражения этой тайны. В отличие от понятия *communicatio idiomatum* понятие ипостасного единства имеет целью закрепить онтологический примат за Лицом, а не природами Христа. Только «этот» или «тот» конкретный человек дает «человеческой природе» быть конкретными существами и, таким образом, быть вообще; точно так же Отец, Сын и Дух дают «божественной природе» быть вообще (не существует никакой природы «в чистом виде»), и то же справедливо относительно бытия Христа: именно Его *Лицо*

<sup>43</sup> Может ли библейское понятие Адама как того, например, в ком «подверглись смерти многие», или как «одного человека, Иисуса Христа», в Ком «многие» оживут (ср. Рим 5 – 6 и выше, сн. 225) иметь какое-либо значение для *онтологии*, а не только для гомиластики? Если да, то я не думаю, что здесь можно будет обойтись без внесения в нашу онтологию изменений, которые позволяли бы трактовать личность как вместилище всей полноты, или «кафоличности» ее природы.

<sup>44</sup> Неспособность человеческой личности избежать индивидуализма и стать носителем человеческой природы в ее целостности объясняется антиномиями, о которых я подробно говорил в предыдущем разделе как о неотъемлемых составляющих тварности. Поэтому подлинное противоречие между антиохийской и александрийской христологиями в ранней церкви необходимо рассматривать в свете вопроса, может ли человеческая личность быть истинной личностью сама по себе. Александрийцы отвергали автономное человечество во Христе как раз потому, что не мыслили человека – в его истинном человечестве, осуществившемся во Христе, – вне общения с Богом. Поэтому ключевым вопросом была личностность (как способность к общению).

заставляет божественную и человеческую природы быть конкретным существом, именуемым Христом. Как я уже подчеркивал в этой главе об онтологическом значении личностности, личность, или ипостась, не порождается природой и не выводится из нее (она не утверждалась бы в свободе и общении, если бы это было так). Иными словами, мы не можем начинать наши рассуждения с природы Христа, как если бы они были чем-то первичным или самосуществующим; таким образом мы уходим от вопроса, который постоянно беспокоил богословов, а именно: то, что во Христе «две природы», не означает ли, что в Нем «два Лица»? При этом мы избегаем дилеммы «божественное *или* человеческое Лицо», а также любопытной сложной формулировки «божественное *и* человеческое Лицо», и именно потому, что не можем говорить о лице как о предмете – как мы говорим о природах, – но можем понимать это только как *schesis*: как *schesis* (отношение), который конституирует конкретное существо и в котором или в силу которого природы суть такое конкретное существо – или существа – и, таким образом, есть вообще.

«*Schesis*», который конституирует конкретное бытие Христа, – это богосыновние отношения между Отцом и Сыном во Святом Духе в Троице, и в этом смысле Лицо Христа можно именовать «божественным Лицом». Может возникнуть впечатление, что, говоря так, мы предпочли «божественное Лицо» «человеческому Лицу» во Христе, а значит, признали обоснованность дилеммы «божественное *или* человеческое лицо», от которой мы хотели уйти. Но это не совсем так, потому что человек «во Христе» становится истинной личностью *не посредством другого «schesis»*, а только в богосыновних отношениях и посредством таковых отношений, которые конституировали бытие Христа. Иными словами, «человеческое Лицо» и «божественное Лицо» не могут в этом случае противопоставляться, как если бы они были двумя параллельными «единицами» того или иного рода: дилемма «божественное или человеческое Лицо», равно как и составная формулировка «божественное и человеческое Лицо», исчезают во Христе в силу того факта, что один и тот же *schesis* конституирует бытие Христа, как в отношении Его человечества, так и в отношении Его божества. Эти проблемы появляются *только вне Христа*, когда человечество

утверждает себя как существо или существа не вследствие общения с Богом, но вопреки Ему: именно тогда, когда мы смотрим на Христа с этой точки зрения, человечество в своей истинности и полноте представляется нам как бытие, конституируемое посредством «*schesis*», но не того, который лежит в основе отношений с Богом. Эта «точка зрения» – следствие падшего человеческого состояния существования, в котором он проявляет тенденцию конституировать себя как существо посредством отношений, но не отношений с Богом (например, посредством отношений с творением, напоминающих языческие, или посредством гуманистического самоутверждения и самосуществования). Но как раз спасение от «личности» такого рода и возвещает христология, и мы никогда не сможем правильно понять ее, если наша онтология не предусматривает конституирование человека посредством отношения, «*schesis*», которое есть нечто иное, нежели отношение человека к самому себе или творению.

Вступая в соприкосновение с этим существом, Христом, своеобразие Которого конституируется на основании «*schesis*» с Богом, а не с человеком или только творением человек испытывает опасение, что в такой христологии нет места для полноты *человеческой* личности. Но поскольку личность – *schesis*, не существует такой реалии, как «человеческая личность» в чистом виде, кроме как в смысле «любви человека к самому себе», или некоего самосуществования, или любви к творениям в некоем идолопоклонническом существовании. Любой другой вид личности означал бы *schesis* с Богом, и это была бы именно такая личность, которую я охарактеризовал выше в связи с идеей ипостасного единства Христа. Такая личность *не* предполагает утраты человеческой личности; она просто дает человеку отношения с Богом как конституирующий элемент его бытия, а не оставляет его с единственными другими остающимися у него возможностями бытия личностью, а именно – отношениями с самим собой или с творением.

Поэтому во Христе каждый человек обретает *свое* своеобразие, *свою* ипостась, *свою* личность, и именно потому, что, будучи конституирован как бытие в тех же отношениях и посредством тех же отношений, которые конституируют бытие

Христа, он столь же уникален, неповторим и достоин вечного сохранения, как и Христос, в силу того, что Он конституируется как бытие посредством Его богосыновних отношений с Отцом, что делает Его столь особенным и столь вечно любимым, чтобы Ему быть вечно живым существом. Поэтому во Христе, мыслимом как охарактеризованное мною ипостасное единство, человек не только удерживает свою личность, но и таким образом реализует ее, так что она становится зиждительным основанием его бытия в высшем онтологическом смысле, который, как мы видели, заложен в понятии личности и который обретается только в Боге. Именно это и подразумевается в крещении, которое является *зиждительным основанием «нового бытия»* (заметьте, что термин «рождение» связан с крещением), существа, которое не подвержено смерти и потому является *онтологически первичным и абсолютным* именно потому, что крещение, по сути, есть не что иное, как распространение на человечество тех самых богосыновних отношений, которые существуют между Отцом и Сыном (обратите внимание на повествования о крещении Христа в Библии и крестильные обряды ранней церкви)<sup>45</sup>.

Итак, благодаря такому пониманию ипостасного единства мы можем приблизиться к постижению другого аспекта христологической тайны: Христос как «кафолический» человек, или как «Тот», Кто есть «многие». В свете того, что было только что сказано о личности Христа, следует отметить: Христос «один» в Своей ипостаси, то есть в Своих предвечных отношениях с Отцом, но Он также и в то же самое время «многие» в том смысле, что тот же самый *schesis* становится теперь конституирующим элементом – *ипостасями* – всех тех, чье своеобразие и уникальность, а потому и высшее бытие конституируется посредством тех же самых богосыновних отношений, которые конституируют бытие Христово. Так библейское понятие «тело Христово» приобретает свое *онтологическое* значение во всех смысловых

<sup>45</sup> О том, что именно так, по сути, в ранней церкви вслед за св. Павлом (Гал 3:27) трактовали следствия Крещения, свидетельствуют следующие тексты: Тертуллиан, *De Bapt.* 7–8; Феофил Антиохийский, *Ad Autol.* 1.12; Кирилл Иерусалимский, *Catech.* 21.1 и т. д.

вариациях, в которых это понятие выступает в Библии: антропологическое (Адам – первый и последний), эсхатологическое, экклезиологическое, евхаристическое и т. д.

(б) Человеческая природа теперь становится способной превратить отсутствие Бога в творении в присутствие. Христология раскрывает свою значимость для человечества, только если то, что было сказано здесь выше о человеческой способности к присутствию-в-отсутствии, становится контекстом вочеловечения. Именно потому, что человек испытывает томление по присутствию и ищет его в царстве отсутствия (ср. Деян. 17:27 и Сартр, выше), вочеловечение обретает свой *raison d'être*. Согласно Афанасию<sup>46</sup>, Бог встречает человека «от низа» (*ek tōn katō*), то есть в рамках пространственно-временной структуры, а не вне таких рамок. Вряд ли стоит говорить об огромном значении этого для пространства и времени. Будучи носителями присутствия, а не отсутствия, эти тварные условия пространства и времени открывают себя бесконечной способности, становясь носителями *ekstasis* человечества во Христе; их наделяют «неким замирным аспектом, в коем они открываются трансцендентному основанию порядка, который они поддерживают в природе»<sup>47</sup>. Таким образом, человеческая способность не требует отступления от тварных условий, чтобы существовать. Общение с Богом возможно для человечества – а следовательно, и для всего творения – только в тварном существовании и посредством его. История больше не является препятствием, как это было для греческого мира, к общению с Богом, но является его основанием.

(в) Эта встреча Бога с человеком «от низа», то есть изнутри тварности, указывает на то, что присутствие, дарованное во Христе, само должно преодолеть пропасть отсутствия, ибо это, как мы видели, есть то, что означает тварность, взятая сама по себе. Крест Христов, и особенно идея Его сошествия в гадес, – единственный путь к общению с Богом. Только в полной неспособности может осуществиться способность человека.

<sup>46</sup> *De Incarn.* 14.

<sup>47</sup> Т. Ф. Торранс, *Space, Time and Incarnation*, 1969, p. 18. 20. Рус. пер. Т. Торранс, *Пространство, время и воплощение*, М.: Издательство ББИ, 2010.

Христология как основание и образец антропологии полностью исключает всякую способность человека, которая не отрицает себя в неспособности, считая таковую богопротивной и демонической. Поэтому не удивительно, что церковь от начала требовала священнодейственной смерти от каждого человека в Крещении, прежде чем посвящать его в общение с Богом во Христе.

(г) Поэтому преодоление смерти как острой онтологической формы отсутствия – только в смерти и только через смерть – в свете христологии является способностью, данной человечеству в его неспособности. Антропология, отказавшаяся от воскресения в теле, не вдохновлена христологией. Сколь бы трудно эта идея ни давалась антропологии, которая трактует человека как сущность, – а я полагаю, трудность заключается именно *в этом*, – к этой идее мы приходим неизбежно, если понимаем человека как *личность*, подобно тому как я попытался описать личностность в этой главе. Ибо все, что подразумевается в личностности как *ekstasis* и *hypostasis*, связано с телом, а кроме того, какой тогда смысл в христологии как сфере осуществления присутствия Бога в творении, если наиболее остро ощущающаяся онтологическая проблема этого отсутствия, а именно смерть, все равно остается? Если бы это было так, то ничего экзистенциально значимого христология не могла бы предложить антропологии<sup>48</sup>.

(д) Наконец, обобщая сказанное, следует добавить, что если Христос воспринимается как человек *par excellence*, то богословие не может не разрабатывать весьма высокое представление о человеке. Человек не может определяться как *simul iustus et peccator*, сколь точно эта формулировка ни отражала бы психологический опыт. Антропология в свете христологии выходит за рамки диалектики падшего человеческого состояния. В конечном счете возможна только одна диалектика – диалектика тварного и нетварного, – и во Христе она возводится к уровню личностности,

<sup>48</sup> Она ничего не могла бы предложить онтологии мира сего, который подвержен тлению, потому что (об этом часто забывают) человек умирает вследствие умирания творения и вместе с его смертью. Отсюда следует, что воскресение наших тел будет зависеть от преображения всего космоса и наоборот.

дабы в событии общения она могла стать диалектикой *различия*, а не разделения. Таким образом, человек становится истинно человеком, то есть он в полноте обретает свою природную идентичность в отношении к Богу, только если он соединен с Богом – и это становится возможным благодаря тайне личности. Поэтому *theosis* как способ описания этого единства в личности является полной противоположностью обожествления, в котором человеческая природа прекращает быть тем, что она есть на самом деле. Такое ошибочное понимание понятия *theosis* может возникнуть только в том случае, если мы забываем о личности и оперируем категорией «природа» как таковой<sup>49</sup>.

## 2.

Все это может не вызывать возражений, если мы говорим о Человеке Христе. Но возникает вопрос, как все это может касаться каждого человека в его особой экзистенциальной ситуации, и здесь богословие, на мой взгляд, обычно было не особенно полезно для антропологии. Ибо установить экзистенциальную связь между Христом и каждым конкретным человеком нелегко, если смело не применить понятие личности к богословию. По сути, это означает, что сама христология должна быть обусловлена в двух отношениях – пневматологически и экклезиологически, – а этого богословие делать не желает.

В своей работе «Христология» Дитрих Бонхеффер далеко продвинулся в этом отношении, и это поразительно, учитывая тот факт, что он, судя по всему, явно не оперирует понятием пневматологии как определяющим условием христологии. Его представление о Христе *pro te* в совокупности с акцентированием роли *сообщества* как средоточия присутствия Христова открывает большие возможности для постижения антропологического значения христологии. Взяв за отправную точку рассуждения этого западного богослова, я хотел бы связать все это с вопросом человеческой способности и неспособности.

<sup>49</sup> Этим объясняется то, почему идея *theosis* так никогда и не была принята без оговорок западным богословием.



(а) Христос не просто стоит *перед лицом* каждого человека, Он составляет онтологическое основание каждого человека. Вот что означает для антропологии тезис, что Христос представляет не индивидуализированную и фрагментированную человеческую природу, но человека в целом. Та настойчивость, с которой греческие отцы подчеркивали эту идею, была логическим выводом, вытекавшим из их представления о человеке, и та настойчивость, с которой в этой главе я говорю о том, что индивидуалитет представляет собой извращение личности, а потому подделку истинного человечества, согласуется с такой христологией. Таким образом, христология не предлагает Христа антропологии как образец для подражания, как *imitatio Christi*, поскольку это имело бы, возможно, этическое, но, разумеется, не онтологическое значение для антропологии. Не была бы христология полезна для антропологии, и если бы она предлагала Христа как заместительную жертву за грехи человечества, каковое действие не влияло бы на бытие человека онтологически. Ибо такая христология может отвечать на потребность человека в прощении, но она не может решить его проблему смерти (если только смерть не лишена своего онтологического содержания и не становится наказанием, налагаемым и снимаемым по произволу Судьи)<sup>50</sup>. Для того чтобы христология могла быть значимой для антропологии, она должна «деиндивидуализировать» Христа, так чтобы каждый человек мог быть также «деиндивидуализирован», а личность – восстановлена<sup>51</sup>.

(б) «Деиндивидуализация» Христа требует того, чтобы христология была обусловлена пневматологией, ибо именно *в Духе* также стала возможной деиндивидуализация Христова человечества. О Духе следует говорить не *после того*, как было сказано о Христе, ибо такой подход идет вразрез с библейским учением<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Такой юридический подход к проблеме смерти характерен для трактовки связи между грехом и смертью у большинства представителей западного богословия начиная с Августина.

<sup>51</sup> Читатель должен понимать, что «деиндивидуализация» означает не уничтожение личностного своеобразия, но, напротив, условие появления истинной личностной инаковости и идентичности. См. выше, глава 1.

<sup>52</sup> Это помогает осознать значение учения о девственном рождении: человек, утверждающий свою идентичность и своеобразие в продолжении рода, свя-

Христология пневматологически обусловлена в самом своем истоке. И именно поэтому в отношениях каждого человека со Христом Дух не просто помогает ему прийти ко Христу, но Дух есть то «*в*», в котором человек является причастником Христа. Крещение было от начала «*в* Духе» и «*во* Христа».

(в) Но все это будет только мертвым учением, навязываемым людям учителями догматики, до тех пор пока будет преподаваться вне связи с антропологией личности. Ибо как один индивид здесь может соединиться с другим индивидом там (в Палестине) с помощью другого индивида (Духа), никто и никак не в состоянии понять или уразуметь<sup>53</sup>. Как я уже достаточно подробно говорил выше, индивидуализация – это как раз тот самый факт, которым объясняется невозможность подлинного общения, потому что он предполагает дистанцию, а следовательно, разделение вместо различия. Поэтому невозможно понять, как могут существовать отношения между каждым человеком и Христом в Духе, если человек не умрет как таковой и не воскреснет как личность<sup>54</sup>.

(г) Личность, как я уже говорил, есть модус, в котором природа существует в своем экстатическом движении общения, в каком она ипостасируется в своей кафоличности. Это, как я уже также сказал, есть то, что осуществилось во Христе как человеке *par excellence* посредством ипостасного единства. И это, я дол-

---

зан индивидуализацией – никакой человек не может быть носителем всей полноты своей природы (то есть быть «кафолическим» человеком), хотя именно к этому и движет его личность. Рождение «от Духа» может заключать в себе для человека великую тайну, характеризующую Святую Троицу, в которой каждое Лицо является носителем всей полноты божественной природы.

<sup>53</sup> Поэтому не стоит удивляться тому, что обычно, хотя явно безуспешно, эта проблема решается одним из двух путей: этически (установление связи со Христом путем подражания Ему в жизни, исполнения Его заповедей и т. д.) либо священнодейственно (установление связи с Ним посредством благодати). Ни один из этих подходов, однако, не может отвечать онтологическому значению крещения как участию в самом бытии Христа, в Его «теле».

<sup>54</sup> Крещение связано с личностью в том смысле, что личность человека утверждает свою идентичность (а) как отношение в общении Духа и (б) как те самые богосыновние отношения между Сыном и Отцом. Значение крещения в Новом Завете раскрывается как раз в этих плоскостях, которые мы можем именовать экклезиологической, христологической и пневматологической.

жен теперь добавить, есть то, что должно произойти с каждым человеком, дабы он сам мог *стать Христом* (как учили отцы) или «облечься во Христа» (по словам Павла). И именно поэтому Христос является главой нового человечества (или творения), в котором Он первым и хронологически, и онтологически открывает эту возможность личностности, в которой дистанция между индивидами превращается в общение личностей.

(д) Но все это приводит нас к пониманию христологии в терминах экклезиологии. Ибо, будучи виновником личностности человечества, Христос обретает *тело*; мало того, о Нем можно говорить только в связи с телом (Деян. 9:5; 1 Кор 12:12 и т. д.). В то же время человек, соотносясь со Христом в личностности и посредством ее, утверждает свое существование только в общении, в *κοινωνία* Духа. Восстановление личностности во Христе, таким образом, неизбежно приводит к сообществу церкви, которая, в свою очередь, наделяет безличную природу возможностью быть «соотнесенной» с Богом в своей целостности через посредство личностности человека. Поэтому церковь *евхаристична* по самой своей природе, а человек – Бог по своему участию в Боге.

### 3.

Но это, опять-таки, сокровище, дарованное в «глиняных сосудах» (2 Кор 4:7). Способность к *theosis* дана в форме постоянной борьбы с дьяволом. Библия, утверждая антропологическую значимость христологии, отводит значительное место внечеловеческому фактору в общей картине бытия: человеческая способность и неспособность просматриваются в подоплеке этого внечеловеческого фактора, олицетворением какового является сатана, чьи деяния влекут за собой то, что *parousia* Бога во Христе требует явления окончательной парусии. Образ сатаны, какой бы смысл мы ни вкладывали в это слово, указывает на тот факт, что совершенно независимо от решения человека, возможность небытия представляется «абсолютной и окончательной» альтернативой существованию. Однако все сводится к тому, *первична* и *абсолютна* ли эта возможность: действительно ли эта альтернатива небытия абсолютная и окончательная? Будет ли она в конце концов прео-

долена? Я попытался показать, почему в терминах философского мышления первичность и абсолютность бытия возможна, только если онтология в конечном счете является вопросом личностности, как я охарактеризовал ее здесь. В плоскости догматики ответ на этот вопрос дан посредством *эсхатологии*. Эсхатология может быть охарактеризована как абсолютность и окончательность в терминах истории или времени (в отличие от первичности и абсолютности в терминах присутствия бытия, онтологии). Христианская эсхатология призывает нас смотреть на первичность и абсолютность бытия с точки зрения парусии. Но, как сказала я выше, только если эта парусия указывает на первичность и абсолютность бытия в терминах онтологии и истории, она может дать вместе с этим ответ на вопрос о сохранении бытия. Христианское учение приходит к этому отождествлению исторической окончательности с онтологической первичностью, только если оперирует следующими утверждениями.

(а) Христос, «последний Адам», или эсхатологический человек, воскрес *из мертвых*, а это означает, что у смерти и небытия нет окончательности и абсолютности. Свобода в конечном счете не есть «решение», поскольку она не может выбрать в окончательном и абсолютном смысле небытие и смерть (само собой разумеется, без воскресения Крест Христов не может иметь никакого значения для онтологии, поскольку не идти дальше Креста означало бы то, что смерть – и небытие – продолжают быть абсолютной и окончательной возможностью бытия).

(б) Если нет никакой возможности выбора небытия в *окончательном и абсолютном* смысле, хотя и есть такая возможность в смысле *фактическом*, значит, *второе пришествие* Христа необходимо для того, чтобы сделать очевидным исчезновение возможности выбора небытия. Это «делание очевидным» абсолютности бытия (и неабсолютности небытия), таким образом, должно будет включать в себя «эпифанию», *преображение* мира, «новое творение», «новые небеса и новую землю», в которых «тленное сие тело облечется в нетление». Это потребует онтологии, *которая будет означать сохранение нашего мира* и, таким образом, не будет равнозначна отрицанию истории и материи в гностическом или неоплатоническом смысле. В то же время эта онтология *не будет*

определяться индивидуализмом, тлением и смертью. Поэтому она не будет ни «описательной» в смысле логики, ни антиномичной в экзистенциалистском смысле, ибо и в том и в другом смысле онтология зиждется на *реальном* мире, определяемом индивидуализацией, а не общением.

(в) Поскольку эсхатология – предмет вселенского и онтологического значения, рассуждая о ней, мы неизбежно приходим к заключению о том, что свобода не может осуществляться в предельном и абсолютном смысле как решение и выбор: как вы можете сделать выбор или принять решение в пользу либо против уничтожения сущего (такой выбор является составляющей абсолютности свободы), если такое уничтожение, как явствует из сказанного, не является более возможным вследствие исчезновения смерти? Таким образом, парусия несет с собой *последний* суд, то есть конец всякого суда, ибо она есть высший и окончательный суд: те, кто избрал демоническое, поймут, что они выбрали невозможное, что сатана был на самом деле «лжецом» и «обольстил» их, внушив мысль о том, что небытие может быть абсолютной и конечной возможностью. История, время выбора и решения, становится в высшей степени важной для вечности именно потому, что в конечном счете истории нет («времени уже не будет»), а значит, и выбора нет. Это означает, что личностность демоническая будет испытывать вечные «муки», сознавая онтологический факт, что выбор уничтожения, то есть отрицания данного мира, будет неосуществим. Вот в чем смысл «вечного осуждения» в терминах экзистенциальных.

(г) Это в конечном счете означает, что онтология – первичность и абсолютность бытия – может быть мыслима только в терминах личности, как я попытался описать это здесь. Значение эсхатологии раскрывается в том, что бытие явит себя в конечном итоге *личностным* в двух смыслах этого слова, упомянутых в этой главе: ипостасно и экстатически. Ипостасно – потому что станет очевидно, что каждая личность настолько *уникальна*, что было сочтена достойной сохранения. Поэтому должно будет совершиться воскресение *тел* – этих наших «модулов существования», дабы это сохранение состоялось. И это будет также экстатическое сохранение, ибо *только в силу того, что нас*

*так возлюбили, чтобы нам почитаться столь уникальными*, мы сохранимся ипостасно, как «особенные», как тела. Только тогда мы сможем понять смысл утверждения, что бытие в конечном счете заключается в личностном *общении*, а не в «самосуществующем». Сейчас мы видим только как в зеркале, как бы «сквозь тусклое стекло», – если это стекло не настолько тусклое, чтобы быть тьмой мира сего. Это зеркало – сообщество, церковь, которая, по словам Иоанна, отражает любовь Бога в мире. «*Extra ecclesiam nulla salus*». Но о какой «*ecclesia*» идет речь? Вопрос о верной экклезиологии становится в этом контексте чрезвычайно важным для понимания личности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если мы пытаемся сейчас обобщить взгляды, изложенные в этой главе в связи с классическими богословскими спорами относительно человеческой способности и неспособности, то нужно будет подчеркнуть следующие, как мне кажется, важнейшие тезисы.

(а) Говоря о методологии, следует отметить, что рассматриваемая проблема не может быть разрешена на основании человеческой природы как таковой. Феномен человека не поддается никаким субстанциалистским определениям. Граница между человеческой способностью и неспособностью проходит в Самом Боге. Следовательно, проблема может быть разрешена не на уровне природы, а на уровне *отношений*, то есть личности. Способность и неспособность человека раскрываются только в том, как человек *соотносит себя* с Богом и творением.

Поэтому, говоря о человеческой природе, следует подчеркнуть: халкидонская христология не учит тому, что человеческая природа *сама по себе* является признаком человечества. Нет, человечество, открытое во Христе и через Христа, не есть человечество, которое в конечном счете определяется в терминах его природы как таковой; человечество – истинное и подлинное только потому, что оно конституируется в личности посредством ее; оно «ипостасно» в том смысле, что оно «экстатическое»,

то есть свободное от своих «природных» границ и соединенное в общении с Богом. Смысл антропологии Халкидона был бы полностью искажен, если бы человечество определялось *априорно*, вне «ипостасного единства», как если бы феномен человека мог бы мыслиться сам по себе. Но это искажение смысла происходило и происходит, чем объясняется наличная проблематика христологического вопроса. Антропология Халкидона всецело зиждется на понятии личности, которое я попытался описать здесь: человек появляется как человек в подлинном смысле слова, как категория, отличная и от Бога, и от животных, только в отношениях с Богом. Для Халкидона уравнение «человек = человек» недопустимо; из его христологии следует уравнение «человек = «человек в общении с Богом»». Первое уравнение соответствует онтологии и логике «самосуществующего»; второе является логически мыслимым, только если принято то, что было сказано здесь об онтологии личности.

(б) Таким образом, спор о том, является ли человек по своей природе *сарах Dei* (или *infiniti*) или нет, становится несущественным и чрезвычайно дезориентирующим. Ибо состояния способности и неспособности в нем ставятся в зависимость от постоянства природности. Напротив, подход к человеку посредством личности, со всем, что это подразумевает, показывает, что способность и неспособность не должны противопоставляться друг другу, но должны вмещать друг друга. Только схема *способность в неспособности* верно отражает тайну человека.

(в) Наивысшая форма способности человека раскрывается в понятии *imago Dei*. И все же, если это понятие рассматривать в свете личности, а не природы, его необходимо откорректировать, ибо на самом деле это не означает, что человек может стать Богом по своей «природе», но он может пребывать в общении с Богом. Слово *Dei* в этом выражении указывает не на деистическое представление о Боге, но на тринитарное: сам человек может прожить событие общения, которое осуществляется в божественной жизни, и он может сделать это вместе со всем творением и для него; в действительности он соделывается *imago Trinitatis*, и это возможно для него только в силу его способности быть *личностью*.

(г) Рассматриваемый с точки зрения личности, человек

являет свою тварность как *отличие* от Бога, а не как *разделение* с Ним. Только посредством личности, которая предполагает общение, а также цельность бытия, Бог и человек могут явственно отличаться друг от друга, утверждая свои отличные идентичности в общении. Любое априорное противопоставление божественных и человеческих природ относится к индивидуализации, последствию грехопадения, преодоленному во Христе, Который *соединяет* Бога и человека в *общении*, где ясно обозначается *идентичность каждой природы*.

(д) Разделение и индивидуализация природ, следствие нарушения общения и искажения личности в грехопадении, обозначает отношение между человеком и Богом как отношение присутствия-в-отсутствии. Таким образом, тварность трагически раскрывает свои природные ограничения пространственного и временного характера в форме отсутствия, особенно через смерть, которая является свидетельством человеческой неспособности *par excellence*. Христос как Человек, восстанавливая общение природ в Своей *личности* и посредством ее, превращает сферу тварного в присутствие Бога. Мир обретает свою экстатическую кафоличность, будучи возведен к общению с Богом через человека.

(е) Таким образом, в целом отношения между Богом и миром («две реалии или одна?») определяются предложенным Максимом Исповедником противопоставлением различия и разделения. Эти отношения могут осуществляться только благодаря личности как *imago Dei*, посредством которой Богу было угодно соотнести мир с Собой в общении. *Априорное* противопоставление мира Богу противоречит самой сути христологии, поскольку Христос осуществляет единство Бога и мира, посредством человека, в общении. Вопрос способности и неспособности человека служит значимой иллюстрацией этого, когда он не рассматривается как дилемма. В общении с Богом человек способен ко всему (Мк 9:23; Флп 4:13 и т. д.) – хотя только в неспособности тварности, которая явно дает о себе знать в таком общении. Вывод этот перекликается со словами Павла: «когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12:10).



# «Тварное» и «нетварное»:

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ХАЛКИДОНСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ

### I. ПОЯВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ ТВАРНОГО – НЕТВАРНОГО

#### 1.

**К**огда Евангелие начало распространяться среди древних греков и особенно среди тех из них, кто был сведущ в философии, первая серьезная проблема, с которой столкнулось благовествование, была проблемой отношений между Богом и миром. Все греческие мыслители считали мир вечным. Было невозможно говорить о каком бы то ни было начале мира в подлинном смысле слова, иными словами в том смысле, что существо мира, его онтологическая «сущность» имела отправную точку, как невозможно было рассуждать о том (чем бы оно ни было), что позволяло утверждать, что мир был создан *ex nihilo*. Конечно, в *Тимее* Платон высказывает мысль о сотворении мира и о боге, который создает его «по своей свободной воле». Но до какой степени этот демиург-бог Платона «свободен»? И до какой степени творческое деяние платоновского бога онтологически абсолютно – в том смысле какой мы вкладываем здесь в идею «онтологического начала»? Ответ явствует из следующего факта: чтобы создать мир, этот

бог воспользовался «материей», которая предсуществовала вечно. Демиург-бог Платона, по сути, лишь художник-украшатель. Он придал миру форму, гармонию, физические законы и все, что превращает его в *kosmos*, гармоничное, единое и прекрасное целое, но он не дал ему существования в подлинном онтологическом смысле слова, потому что предсуществовало нечто такое, чему он придал определенный вид (вечная материя, и даже пространство)<sup>1</sup>. Таким образом, не может быть никакого вопроса о *начале* мира в подлинном смысле этого термина. Мысль древних греков не оставляла места для *ничто*, для онтологически абсолютного несуществования, для небытия. Того, что мы называем «уничтожением», древний грек боялся и сразу гнал от себя подобную мысль. Всегда было нечто, даже если оно было бесформенным (в худшем случае), поскольку везде есть нечто: «все полно богов»<sup>2</sup>. Древний грек, разумеется, не отвергал понятия *небытия*, но он неразрывно связывал его с *бытием*, и *небытие* было настолько тесно связано с *бытием*, что утратило свою абсолютную специфику: *небытие* уже включает в себе самую возможность бытия, о котором можно сказать, что оно *существует*. Итак, все так или иначе существует вечно, и мир всегда каким-то образом существовал. Достаточно вспомнить слова Аристотеля из его *Метафизики*: «не может быть возник-

<sup>1</sup> В *Тимее* четко выражена мысль о том, что Необходимость строго ограничивает творческое деяние демиурга-бога. Это ограничивание заключается в двух основополагающих факторах, которыми, согласно *Тимее*, демиург не может пренебречь. Первый – это материя, обладающая определенными свойствами, которые диктуют демиургу-богу то, как он должен пользоваться ею. Второй – то, что мы могли бы назвать «пространством» (у Платона *chora*), которому также свойственны такие качества, как движение и протяжение (нечто такое, чего разум не силах в полноте охватить, поскольку с этим связана идея изменения, но что он должен принять как необходимое в акте творения). Таким образом, творение, мыслимое так, не является деянием, в котором бог приводит мир в движение от начала, поскольку движение уже существовало как свойство пространства, которое само существовало прежде сотворения. Скорее творение – акт, в котором это движение приобретает правильное направление и черпает из него мир, который так благ (прекрасен), каким может быть в таких условиях. См. особенно, *Тим.* 48а, 50b-d, 49а и т. д.

<sup>2</sup> Платон, *Epinomis* 991d (цит. по: Платон. Послезаконие. Перевод А. Н. Егунова в кн.: Платон. Законы. М.: Мысль, 1999). Аристотель в своей *Физике* (IV.4.212 21 и IV.6–9) утверждает, что нет такой вещи, как *пустота*.

новения, если ничего не существует раньше. Что какая-нибудь часть необходимо будет так существовать, это очевидно: ибо материя есть такая часть – это она находится в вещи и она становится [чем-то определенным]<sup>3</sup>.

Подобным образом древний грек ненавидел хаос и буквально преклонялся перед «Прекрасным», которое он отождествлял в своем разуме с порядком и гармонией, с *kosmos*. Понятия творения скрывает за собой идею влечения, любовь-*эрос*, которую пробуждает прекрасное (а следовательно, благо, которое является синонимом прекрасного): бог творит, потому что он ненавидит хаос и беспорядок; он бог порядка и красоты, бог *космоса*, то есть в конечном счете *космический* бог. Даже если – в принципе и чисто гипотетически – бог Платона мог бы и не создать мир (вспомним о «свободной воле» демиурга, как об этом сказано в *Тимее*), благо в этом случае, оставив хаос бесформенным и не придав миру надлежащего вида, на самом деле не было бы богом прекрасного. По сути, прекрасное излучает непреодолимую притягательность в любви (*эрос*) так же, как и в творческом акте, тогда как безобразное вызывает отвращение (интересно отметить, что в современном греческом языке термин, которым обозначается противоположность прекрасного, имеет значение «без формы, без вида», *aschemos*). Любить уродливого человека или, хуже того, грешника (того, кто пожелал бы выступить против гармонии нравственного мира) столь же невообразимо, как и противиться притягательности и любви прекрасного и благого. У бога Платона нет свободы, в отличие от Бога христиан, Который любит грешников и «безобразных», возможно, даже больше, чем

<sup>3</sup> Аристотель, *Metaphysics*, Book Z, ch. 7 (ed. J. Warrington; London, 1961) (цит. по: Аристотель. «Метафизика». М.-Л., 1934, перевод А. В. Кубицкого). В *Метафизике* Аристотель ставит вопрос о том, может ли нечто, что существует, происходить из своего отрицания (например, «здоровый человек» после лечения может заключать в себе «больного», то есть отрицание здоровья), или из идеи, которая существовала прежде (в приведенном примере – идеи здоровья), поскольку всё всегда проистекает из чего-либо иного. Он предпочитает второе решение: всё, говорит он, происходит из некоей стихии, и, добавляет он, не подобает, чтобы эта стихия была его отрицанием (например, ничто, предшествующее «христианскому творению»); скорее эта стихия – материя (разумеется, связанная с формой). В такой философии трудно и даже невозможно найти источник – абсолютный источник – чего бы то ни было, начиная с источника мира.

тех, кто «прекрасен и добр»<sup>4</sup>. Итак, христианский Бог творит не потому, что Он любит *прекрасное* и хочет придать форму и красоту миру. Он творит потому, что Ему угодно, чтобы существовало, кроме Него Самого, еще что-то, «нечто», с чем можно было бы вести диалог и пребывать в общении. Он творит, потому что хочет дать существование чему-то, что вовсе не существовало прежде (отсюда – творение из онтологически абсолютного ничто). Творческое деяние христианского Бога, по существу, есть акт онтологический, ибо в нем конституируется иное существование. Творческое деяние платоновского бога, по существу, есть акт эстетический, придание формы предсуществующей материи.

Следствием этих руководящих принципов греческой мысли была органичная и нерасторжимая связь между богом и миром. К богу Платона можно было приблизиться путем созерцания мира, точно так же, как достичь прекрасного можно было посредством созерцания красоты материального, например красоты человеческого тела. Для стоиков разум, являющийся одновременно божественным и космическим принципом, содержит все. Для неоплатоников «единое», «ум» и «бытие» составляют нерасторжимое единство, благодаря которому мир «прекрасен» и достоин того, чтобы в нем жить<sup>5</sup>. Однако если бы бог и мир хотя бы на мгновение были противопоставлены друг другу и их отношения превратились в то, что мы именуем *диалектикой*, то, в духе мысли Древней Греции нужно было бы заключить, что вселенная разрушилась бы. Разумеется, антитезам есть место в рассуждениях, и грекам доставляло удовольствие забавляться такой интеллектуальной игрой, но при условии, что антитезы не являются онтологически абсолютными и что они не отдают «пространства» или «времени» абсолютному *небытию* (*ouk einai*). Этим объясняется использование терминов «восхождение» и «нисхождение» как элементов оппозиции досократовской мысли,

<sup>4</sup> Любовь к прекрасному диктуется притягательностью, проявляемой прекрасным. Любовь к кому-либо безобразному или к грешнику, напротив, не диктуется никакой притягательностью, то есть никакой необходимостью: это акт абсолютной свободы.

<sup>5</sup> См. больше об этом в *Being as Communion*, 1985, p. 29 f [*Бытие как общение*, с. 23 сл.].

которая в то же время подчеркивала и их единство. В конечном счете с точки зрения онтологии здесь речь идет об одном предмете, который представляется нисхождением, если смотреть сверху, и восхождением, если смотреть снизу. В абсолютно онтологическом смысле здесь нет никаких диалектических отношений. Есть взаимозависимость, в которой феноменологическая оппозиция исчезает, уступая место единству бытия.

При таком видении вещей понятия тварного и нетварного не могут восприниматься диалектически, а в действительности они полностью лишены смысла. «Творение» – это одно дело, «мир» (*kosmos*) – другое. *Мир* – понятие, которое подарила истории древнегреческая мысль, онтологически связав бога и бытие, благодаря чему появилось гармоничное и божественное целое: *kosmos*.

Творение как *ktisis* – понятие, с которым мы впервые сталкиваемся в христианских писаниях у апостола Павла, и оно явно подразумевает абсолютно онтологическое начало; это нечто такое, что подобно событию, которое происходит впервые (ср. Быт 1:16–17). Поэтому в христианском богословии не принято пользоваться словом «космология» в связи с сотворением мира. То же касается и слова «мир» (*kosmos* в его греческом значении), когда мы говорим диалектически об отношениях между Богом и миром, потому что без Бога мир уже не *kosmos* (будучи, в сущности, космологической, древнегреческая мысль была теологической *par excellence*). *Мир* непременно связан с Богом и предполагает присутствие в нем Бога, дабы он был *kosmos*, тогда как *творение* предполагает деяние Бога, которое приводит к существованию нечто такое, что отлично от Него и вне Его, «творение», которое пребывает не в Нем, а *перед* лицом Его. Поэтому схемы «тварное – нетварное» и «Бог – мир» в корне отличаются друг от друга. Первая делает абсолютно диалектическую связь необходимой, тогда как вторая не допускает ее.

## 2.

Святоотеческое богословие зародилось в лоне древнегреческой мысли (отцы церкви первых столетий были греками по образу мысли и образованию). Именно поэтому оно проявляло особое внимание к теме, которую мы обсуждаем. Христианские богосло-

вы первых столетий были почти одержимы идеей утверждения диалектических отношений между тварным и нетварным. Церковь постоянно подвергалась опасностям со стороны наступавших на нее гностицизма, арианства и многих других богословских течений как раз по причине сложности этого вопроса. С самого начала христианские богословы решительно заявили, что Бог не должен быть онтологически связан с миром в нашем мышлении. Эпитетами, которые прилагались к Богу в этом отношении, были слова «нерожденный» (*agenetos*) и «нетварный» (*agenetos*), иначе говоря, тот, кто никем не рожден (*теогония*) и никем не «создан» (сотворение). Мир же был создан из «небытия», или *ex nihilo*. Чтобы подчеркнуть абсолютный и онтологический аспекты начала мира и, быть может, чтобы исключить возможность толкования догмата о миротворении *ex nihilo* в платоническом смысле, святоотеческое словоупотребление – в отличие от некоторых современных богословов – не делает различия между использованием терминов «*mè einai*» и «*ouk einai*». Не анализируя источники, мы можем просто напомнить тем, кто такое различие проводит, некоторые молитвы Божественной Литургии, которые написаны в истинном духе святоотеческой мысли и в то же время глубоко философском. Так, в Литургии св. Иоанна Златоуста читаем: «Ты, из небытия (*ek tou mè ontos*) в бытие приведший все...» (Трисвятое), или «Ты из небытия (*ek tou mè ontos*) в бытие нас привел...» (Святое Возношение), а также: «по множеству милости Своей из небытия в бытие все приведший (*ex ouk onton*)» (Молитва главопреклонения)\*. Следовательно, *ничто*, из которого был изведен мир, является онтологически абсолютным; оно не имеет никакого отношения к бытию, у него нет совершенно никакого онтологического содержания. Когда отцы говорят о творении из ничего, они не подразумевают художественного украшения вселенной и не имеют в виду создания мира из бесформенной глины, но разумеют творение из ничего в абсолютном смысле слова<sup>6</sup>. Действительно, можно было бы сказать, что греческие

\* Божественная Литургия святого Отца нашего Иоанна Златоуста. Переводы Св. Писания и Богослужебных текстов: о. Амвросий (Тимрот). – *Прим. пер.*

<sup>6</sup> Об этом говорит св. Афанасий, *De Incarn.* 3.

отцы были первыми, кто ввел в греческую философию абсолютное понятие *ничто*. Но здесь древний грек поспешил бы спросить: что такое это «ничто»? И он дал бы этому «ничто» некое онтологическое содержание (именно так поступил Платон с *тè eínai*), удовлетворив так потребность и своего разума (это *тè eínai* каким-то образом должно «быть»; иначе говоря, то, что «не есть», что оно?), и своей онтологии (нет ни места, ни времени для *ничто* в мире, который истинно есть *kosmos*).

Так почему же греческие отцы оставили греческую онтологию и перешли к диалектике тварного – нетварного? Что подтолкнуло их к этому перевороту, обращению и крещению греческого ума, к этой радикальной христианизации эллинизма? Причины этого носят как исторический, так и экзистенциальный характер. Мы должны вкратце рассмотреть их.

### 3.

Исторически греческие отцы пытались разрешить противоречие, связанное двумя несовместимыми подходами к Богу, которые привели к двум несовместимым онтологиям. С одной стороны, бог греков, который всегда был связан с миром, подчинялся бытию мира и оставался абсолютным бытием. Даже когда греческая мысль выходила «за пределы сущности» (*epekeina tes ousias*), она не разрывала онтологического единства между Богом и миром. С другой стороны, Бог Библии был настолько независим от мира, что был «мыслим» вне отношения к миру (нечто невообразимое для древнего эллинизма) и мог делать то, что Ему было угодно, свободный от любых логических или этических обязательств: ужасающе самовластный Бог, который милует того, «кого Сам решает миловать», и жалеет того, «над кем Сам решает сжалиться»\* (Рим 9:15), Бог, Который неподотчетен никакому Разуму и никакой Этике. (Таков был Бог Библии – заметьте, что мы впоследствии «рационализировали», «морализировали», а потому «эллинизировали» Его!) В таком подходе к Богу главное место в онтологии, в абсолютных отношениях с истиной существования занимает не бытие, а *свобода*.

\* Новый Завет «Благая весть». – Прим. пер.

Именно понятие *свобода* объявляет *ничто* абсолютным понятием. Да, этот мир мог бы вообще не существовать (мог ли такое сказать древний грек?). Факт существования для объекта не вытекает просто из самого себя, но он есть нечто благодаря чьей-то свободной воле. Этот *Некто*, Который, согласно библейской вере, есть Бог, не зависит от бытия мира (и от собственного бытия), потому что дает бытие всему что есть. Он – причина не только существ, но и бытия *qua* бытия, и даже Своего собственного бытия.

Таким образом, мы приходим к экзистенциальным причинам, которые привели отцов к диалектике *тварного* – *нетварного*. Давайте вкратце рассмотрим их.

## II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ ТВАРНОГО – НЕТВАРНОГО

### 1.

Существование – плод свободы. Тот факт, что мир *создан* и не является вечным, поскольку в своей основе – абсолютно онтологически – начался с «ничто», означает, что он мог бы и не существовать. Это заставляет нас заключить, что существование мира и наше существование не обязательно и не самообъяснимо, но является плодом свободы. Если бы мир был вечен, он просто существовал бы; мы не задавались бы вопросом, почему он существует. Единственный естественный вопрос в этом случае звучал бы так: «Почему он существует таким или иным образом, в той или иной форме?» Это был бы научный вопрос о том, как применять различные законы, управляющие вселенной. Для науки существование мира в абсолютном смысле слова аксиоматично<sup>7</sup>, это исходное положение, которое должно непременно быть принято, для того чтобы можно было успешно исследовать мир. Но это онтологическая непереносимость удаляется и исчезает с того самого момента, когда вводится диалектика *тварного* – *нетварного*.

<sup>7</sup> В настоящее время, однако, науку больше интересует вопрос о происхождении мира.



Говорить, что мир мог бы и не существовать, означает, что для нас существование – дар свободы, благодати. Творение и благодать таким образом совпадают.

Благодаря такому представлению о мире наша жизнь приобретает одно весьма определенное качество. Осознание того, что мое существование – дар, наполняет мое сердце благодарностью, как только я ловлю себя на мысли, что существую. Таким образом, осознание бытия и онтология становятся *евхаристическими* в самом глубоком смысле слова: деяние благодати, благодарения. То, что в литургической жизни церкви так скоро было названо «евхаристией», было связано от начала с диалектикой *тварного – нетварного*. Любопытно отметить, что некоторые древние литургии не упоминают благодарения за дар пришествия и искупительного свершения Христова (см., например, *Поучения* св. Кирилла Иерусалимского). В то же время нет таких литургических молитв, которые не включали бы в себя прежде всего благодарения за самое существование, за тот факт, что мир существует. Следствием этого является весьма определенное отношение к жизни и такой тип человека, который не считает своей собственностью ничего из того, чем он обладает, но связывает все с кем-то иным; который благодарен за все и не мыслит в терминах «обладания правами». Все это порождает взаимоотношения и жизнь благодати, преодолевающие *эго*, индивидуализм и всякое чувство «собственного превосходства» или вожделения; такой человек готов *благодарить*, жертвовать всем своим существом, бороться с самой смертью и совершить акт самоотдачи в осуществлении свободы, подобный акту, который привел его бытие к существованию. Знание того, что наше существование есть дар свободы, а не является «вечной» и самоочевидной реальностью, не только избавляет нас в философском и интеллектуальном отношении от рабства мышления в терминах обязательных «аксиом» и логических «категорий»; оно освобождает нас от порабощения в самом нашем существовании, порабощения, порожденного биологической необходимостью и ее инстинктами. Так мы научаемся благодарить за дар существования, не порабощаясь ему; мы можем дорожить им и можем свободно пожертвовать им. Именно так относятся к жизни мученики и святые, так относится к ней церковь, и такое отношение вытекает из диалектики *тварного – нетварного*.

## 2.

Существованию неизменно угрожает смерть. Это второе последствие диалектики *тварного* – *нетварного*, и оно такое же существенное, как и первое. То, что мир *создан*, иными словами, «было время, когда его не было», означает не просто, что он мог бы и не существовать. Это также означает, что мир мог в любой момент прекратить существовать. Абсолютное ничто, «небытие», являющееся принципом существования творения, не подавляется автоматически фактом существования: напротив, оно непрестанно пронизывает его и проникает в него. То, что *тварно*, по самой своей природе, смертно (св. Афанасий)<sup>8</sup>. Поэтому невозможно представить себе, что Бог мог внедрить в природу творения «деятельную и действенную энергию», побуждение, движение либо какую бы то ни было силу или импульс, с тем чтобы закрепить за творением качество вечного существования. Такая ущербная разновидность аристотелианства, часто вводимая богословами при истолковании отцов, таких как св. Максим Исповедник, является, по сути, отрицанием диалектики *тварного* – *нетварного* и даже отступлением от духа отцов; это в действительности означает, что то, что *сотворено*, обладает в своей природе – даже если это дано Богом – возможностью самосуществования. Тогда выходит, что акт творения наделил самую природу мира некоей «тварной благодатью», – представление, породившее бесчисленное множество заблуждений в средневековом западном богословии.

Нет, в основе *тварного*, от природы, нет никакой силы жить вечно; Хайдеггер весьма точно охарактеризовал это как «бытие-к-смерти». Для нас быть *тварными* означает, что мы смертны и находимся под угрозой полного и абсолютного уничтожения. Угроза смерти – угроза ничто, абсолютного ничто и «небытия», другими словами, возвращения к состоянию, предшествовавшему сотворению мира. Этой угрозы, перед которой стоит все *тварное*, невозможно избежать с помощью «внутренней силы», присущей природе *тварного*. Мы, по своей природе, приходим в мир как смертные люди; биологически мы умираем в тот самый момент,

<sup>8</sup> Св. Афанасий, *De Incarn.* 4.4–6.

когда рождается. Весь мир – в силу того самого факта, что он *создан*, – погибает существуя и существует погибая: его жизнь и наша не является «истинной жизнью». *Тварное*, по своей природе, трагично, потому что его существование определяется парадоксальным синтезом двух элементов, абсолютно взаимоисключающих, а именно – жизни и смерти, бытия и небытия, и все потому, что его бытие имело начало, «отправную точку». Все существа, составляющие бытие *творения*, определяются *началом*, – факт, неизбежно создающий дистанцию в отношениях между существами и приводящий к возможности сложения и разложения, абсолютного отчуждения, а также абсолютного разделения между существами, которое мы собственно и называем *смертью*. Пространство и время, исключительно характеризующие *тварное*, являются самым выражением этого парадокса. Посредством времени и пространства все мы общаемся друг с другом, сплетая вместе нить жизни; но те же самые время и пространство разделяют нас острым лезвием смерти. Как же *творению* преодолеть это, свою трагедию; как ему победить смерть?

Диалектика *тварного* – *нетварного* заведомо исключает некоторые решения, которые появлялись в истории богословия и философии. Так, мы не можем сказать, что смерть преодолена благодаря бессмертию души, даже если предположить, что это бессмертие – дар, данный человечеству Богом. Независимо от того, что дает *тварному* возможность существовать продолжительно и «естественно», это нарушает диалектические отношения между *тварным* и *нетварным*, делает *тварное* чем-то «божественным» по своей природе, что ведет к обязательному бессмертию. Христианское богословие часто попадало в ловушку такого «решения», которое не согласуется с истинным духом отцов.

Не может привести к преодолению смерти и «нравственное» или «юридическое» решение. Это решение порождено западным реализмом и было принято современным пиетизмом, представляющим собой нечто чуждое православной традиции, но тем не менее проникающее в православный мир, что не может не внушать опасений. В основе этого решения лежит убеждение, что *тварное* может улучшить себя, стать лучше, даже стать совершенным, говоря языком пиетизма, «усовершениться», возвращая

в себе добродетели и исполняя естественный или божественный закон. Нет, смерть так не победить. Единственное, что оказывается преодоленным в таком подходе, это помышления о проблеме смерти; осознание трагической действительности и недопустимости смерти – вот то, что в этом случае исчезает. Пиетизм создает людей, которые не испытывают ни возмущения, ни негодования по поводу смерти, потому что находят убежище в своей вере в бессмертие души, которой утешают себя и других, и потому что абсолютизируют мораль до такой степени, что полагают, будто бессмертие приобретает добродетелью.

Смерть естественна для творения, и она не преодолевается никаким усилием или способностью самого тварного. Моралью творение улучшает себя, но не спасает себя от смерти; а идея бессмертия души, делая существование обязательным, просто смягчает трагический аспект смерти тела, самой формы творения, которое смерть грозит увлечь в несуществование. Чем больше человечество негодует перед лицом смерти – и горе нам, если мы прекращаем в этом случае негодовать, – тем больше мы будем стремиться преодолеть творение, совсем не так, как Платон и пиетисты разных мастей. Диалектика тварного – *нетварного* способствует поддержанию огня этого негодования в человеческом сознании, потому что она считает, что существование – дар, вызывающий благодарность и покорность, дар, который именно потому, что это благодать и свобода, не может сам по себе существовать вечно. Мир *создан* так, что не может существовать сам по себе, но он настолько любим Богом, что должен жить. Смерть, «последний враг» существования, должна быть преодолена.

### III. ТРАНСФОРМАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ ТВАРНОГО – НЕТВАРНОГО ХРИСТОЛОГИЕЙ

#### 1.

Учение Четвертого вселенского собора о Лице Иисуса Христа, как и вся святоотеческая христология, утрачивает всякий смысл,

если она не связана с проблемой *тварного* и преодолением смерти. Если Христос предстает там как спаситель мира, то это не потому, что Он принес человечеству некий образец нравственности или учение; это потому, что Сам Он воплощает в Себе преодоление смерти, ибо в Его Лице *тварное* от сего времени живет вечно. Каким образом? Халкидонский собор употребляет два наречия, которые представляются противоречащими одно другому и которые не означают ничего, если не рассматриваются в свете диалектики *тварного* – *нетварного*. Одно из этих наречий – *adiairêtôs* (нераздельно), другое – *asynchytôs* (неслиянно). В Лице Христа *тварное* и *нетварное* были соединены «нераздельно», так что разделение оказывается недопустимым, но в то же время и «неслиянно», то есть не теряя своей идентичности и своего своеобразия.

Первое из этих наречий, «нераздельно», означает, что между *тварным* и *нетварным* не должно существовать никакой дистанции или разделения. Время и пространство, которые, как мы видели выше, воздействуют на природу творения как парадоксы, которые одновременно объединяют и разделяют, таким образом вызывая в то же самое время и существование, и несуществование (смерть), должны стать носителями только единения, а не разделения. Смерть не может быть побеждена, если не осуществлено это самое «нераздельно». Чем больше творение делает себя автономным и существует само по себе, тем больше ему угрожает смерть, поскольку, как мы видели, смерть обусловлена возможностью деления и разделения существ, которая вызвана «началом», правящим творением. Иными словами, для того чтобы жить, *тварное* должно пребывать в продолжительных и непрерывных (неразрывных) отношениях с чем-то *нетварным*, дабы преодолеть таким образом дистанцию, имеющую неизбежный источник в тварности, и дабы продолжительно сообщаться с чем-то, что находится вне его. Всякое тварное существо, которое не выходит из себя самого и не соединяется нераздельно с чем-то иным, уничтожается и умирает.

Однако если то, с чем оно соединяется, чтобы преодолеть смерть, само является *тварным*, как это происходит в биологической любви, оно не избегает смерти. *Тварное* существо может сохраниться только тогда, когда соединено с чем-то *нетварным*.

Именно поэтому любовь, которая как раз и есть бегство существ вовне себя, чтобы преодолеть ограничения тварности и смерти, является существенным аспектом решения проблемы творения. Кто не любит, иными словами, кто не соединен «нераздельно» с чем-то вне себя, умирает. Только любовь, «нераздельное» единение с нетварным Богом, является залогом бессмертия, потому что всему тварному суждено погибнуть.

Именно это свободное единство *тварного* и *нетварного* как способ преодоления смерти и воплощает в Себе Христос. Если отношения *тварного* – *нетварного* не являются нерасторжимыми, значит, смерть не преодолена. Всякая «удаленность» человека от Бога производит смерть, говорит Златоуст<sup>9</sup>. Преодоление смерти предполагает единение *тварного* и *нетварного*. Таково значение слова «нераздельно».

Слово же «неслиянно» означает, что это единство, будучи совершенным и абсолютным, не подавляет того, что мы назвали диалектикой *тварного* – *нетварного*. Почему? И как нам понимать такой парадокс в существовании?

Прежде всего – почему. Из того, что было сказано до сих пор, явствует, что отношения *тварного* – *нетварного* должны всегда оставаться диалектическими, если существование – действительно дар свободы. Как только эта диалектика подавляется, мир и Бог неразрывно соединяются, бытие Бога так же, как и бытие мира, становится «продуктом» необходимости, а не свободы. Христология не отменяет этой диалектики. Лицо Христа не создает насильственным образом неповторимого и неизбежного единства божественного и человеческого, *тварного* и *нетварного*. Слово «нераздельно» не означает необходимости и подавления диалектики, то есть свободы. Слово «неслиянно» охраняет диалектику *тварного* – *нетварного*, иными словами, оно охраняет свободу, точно так же, как «нераздельно» является залогом любви. Таким образом, говоря экзистенциальным языком, эти два наречия являются терминами, определяющими два важнейших и наивысших момента существования: свободу и любовь. Без любви, без выхода из эгоцентричности и самодостаточности бытия в движении единения

<sup>9</sup> Иоанн Златоуст, *Hom. in Eph.* 3 (PG 62, 26). Ср. Ириней, *Adv. Haer.* V.27.2.

с «иным» и, наконец, с «Иным» *par excellence* (Нетварным), нет никакого бессмертия. Однако без свободы, то есть без сохранения разнообразия и конкретной идентичности любящего и любимого, бессмертие также невозможно.

Соединив *тварное* и *нетварное* «неслиянно» и «нераздельно», Христос победил смерть, победой, которая является не «обязательным» событием для существования, но возможностью, завоеванной только свободой и любовью.

Эта победа достигнута в воскресении, без которого не может быть и речи о спасении, потому что смерть – проблема творения. «Если Христос не воскрес, – говорит святой Павел, – тщетна и вера ваша» (1 Кор 15:14). Христос – «Спаситель мира» не потому, что Он пожертвовал Собой на Кресте, таким образом изгладив грехи мира, но потому, что «Он воскрес, смертью смерть поправ». Запад (католики и протестанты) рассматривает проблему мира как проблему нравственную (нарушение заповеди и наказание), и для него средоточием веры и поклонения является Крест Христов. Православие же продолжает настаивать на том, что средоточием всей его жизни является воскресение, и именно потому, что для православия проблема тварного носит не нравственный характер, но онтологический; это проблема существования (а не красоты) мира, проблема смерти. И воскресение Христово было соделано сильным благодаря «нераздельному», но также и «неслиянному» единству *тварного* и *нетварного*; иными словами, благодаря любви, которая заставляет *тварное* и *нетварное* преодолеть свои пределы и соединиться «нераздельно», и благодаря свободе, что означает: *тварное* и *нетварное* не утрачивают своих различий вследствие выхода за свои пределы в этом единстве, напротив, они удерживают их и таким образом сохраняют диалектические отношения.

## 2.

Итак, мы подошли к самой сути христологии. Христология будет оставаться догмой, лишенной экзистенциального значения до тех пор, пока не будет направлена в русло церковности и пока верующие не станут воплощать ее в жизнь. Что означают терми-

ны «нераздельно» и «неслиянно» вне опыта жизни церкви? Это – «догма», логическое (а скорее «металогическое» для верующих и абсурдное для неверующих) суждение, которое в лучшем случае можно принять, рассуждая о Самом Иисусе Христе, Кто был человеком и Богом, но которое не имеет отношения ни к кому из нас. В своем экклезиологическом значении, однако, эта догма выражает способ бытия. Именно тогда, когда церковь собирается для евхаристии, она более всего раскрывает великий христологический парадокс: *тварное* и *нетварное* соединяются совершенным образом, не утрачивая при этом своих особенностей; и это происходит тогда, когда каждый член церкви, освобожденный от ига своей биологической ипостаси, соединяется с другими членами в отношениях неразрывного общения, из которого происходит особенность каждой личности, иными словами, истинная идентичность каждого. Всякое противоречие между «нераздельно» и «неразлучно» исчезает. Догма становится более «понятной» на экзистенциальном языке, оставаясь при этом всегда превыше всякого ума и понятий на языке логики, покоящейся на опыте неискупленного творения.

Опыт церкви – единственный путь, на котором экзистенциальное значение христологии становится реальностью. Вне опыта церкви любовь и свобода («нераздельно» и «неслиянно») разделяют и уничтожают друг друга. *Эротическая* любовь в своей биологической форме начинается с физического влечения, то есть с необходимости, и оканчивается биологической смертью, то есть разрушением особенности, того самого «неслиянно». Ничто так не «размывает» и так не губит особенности, как тело, ставшее прахом и рассеянными костями. Даже в своей эстетической форме (влечение к благу и прекрасному, классическое «*kalos kagathos*») эротическая любовь также является любовью, которая уничтожает свободу и особенность, то самое «неслиянно», потому что она возникает от влечения к *благу* (а значит, от необходимости) и оканчивается *идеей блага* (а не конкретной личностью), соединяясь с гибельностью и уродством смерти, которая разрушает особенность и идентичность любимого.

Если мы уповаем на биологическую любовь и сентиментальную любовь, мы приходим к утрате свободы и особенности, то



самое «неслиянно» тонет в «нераздельно» и все поглощается смертью. Если же мы захотим сохранить «неслиянно», нашу свободу, опираясь на наше биологическое существование, то потеряем любовь, «нераздельно», и, как это ни печально, все вновь окончится смертью. Чтобы сохранить своеобразие, мы отделяем себя от других, стремясь освободиться от иного, который более всего посягает на нашу свободу. Чем теснее мы соединяем два существа, приближаясь к точке «нераздельно», тем больше мы рискуем их *смешать*. В нашем биологическом существовании «нераздельное» единство находится в противоречии с нашим своеобразием относительно других, которое и есть то самое «неслиянно», так что в итоге мы ищем свободу в индивидуализме, который отсекает нас от других и обещает охранять нашу идентичность. Однако не является ли в конечном счете это отлучение от других, это самое «неслиянно» смертью? Смерть – это не только растворение существ и превращение их в единую, смешанную «сущность», другими словами, подавление «неслиянно», как мы видели выше. Она также является окончательным разлучением существ, утверждением «неслиянно». «Неслиянно» столь же смертоносно, как и «нераздельно», пока они обособлены одно от другого и абсолютно не отождествлены друг с другом. Свобода без любви приводит к смерти точно так же, как и любовь без свободы. Таково, к сожалению, существенное качество творения.

Чтобы избежать этой *участи*, *тварное* должно заново родиться, то есть обрести новый способ бытия, новую *ипостась*. Не случайно христология Халкидона настаивает на том факте, что ипостась Христа – это ипостась вечного Сына в Святой Троице; иными словами, ипостась в нетварном Боге, а не человеческая, то есть тварная. Если бы ипостась Христа была тварной, то для Него смерть была бы столь же губительной, а победа над смертью невозможной. То же касается и каждого человека. Если наша ипостась взята от нашего биологического рождения, то, как было показано выше, свобода и любовь – те два элемента существования – остаются обособленными друг от друга, а потом наступает смерть. Однако если только нам удастся обрести новую ипостась, если наша личностная идентичность, то, что делает

нас личностями, сможет возникнуть от свободных отношений, которые любовны, и любовных отношений, которые свободны, то наша тварная природа, соединенная нераздельно и неслиянно с нетварным Богом, будет спасена от своей участи, смерти. Посредством Крещения, за которым следует евхаристия, церковь дарует нам такую возможность, поскольку она дает нам новую идентичность, глубоко укорененную в сетке взаимоотношений<sup>10</sup>, которые не обязательны, как те, что формируют семью и общество, но свободны.

Для того чтобы мир жил и для того чтобы жил как уникальная и особенная личность каждый из нас, любовь и свобода, «нераздельно» и «неслиянно» христологии, должны отождествиться друг с другом. Что касается нашего существования, это означает, что они должны «воцерковиться», дабы питать новую и истинную жизнь в теле церкви и в теле евхаристии, где любовь возникает из свободы, а свобода проявляет себя в любви.

## IV. НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ, ТРЕБУЮЩИЕ ДАЛЬНЕЙШЕГО РАССМОТРЕНИЯ

### 1. Смысл смерти

Выше я утверждал, что именно постольку, поскольку христианская вера считает ничто, из которого произошел мир, абсолютным «небытием», тварность указывает на то, что смерть – это возвращение к ничто «небытия». Следовательно, по определению, смерть, в сущности, – это не что иное, как угроза возвращения к ничто, «небытию» состояния, *предшествовавшего* творению. Это нечто такое, что напечатлено на самой природе *тварного* – не успевает оно быть сотворено, как уже становится смертным.

Здесь я хотел бы призвать в свидетели св. Афанасия. Следующий отрывок, один из многих, явственно показывает, что смерть,

<sup>10</sup> Все личностные идентичности появляются в сетке отношений: биологическая идентичность в семье, социальная идентичность в обществе и т. д.

с одной стороны, *свойственна природе тварного*, а с другой, ведет к «небытию» того состояния, которое *предшествовало* творению.

Потому что преступление заповѣди возвратило ихъ въ естественное состояніе<sup>11</sup>, чтобы, какъ сотворены были изъ ничего, такъ и въ самомъ бытіи, со временемъ, по всей справедливости потерпѣли тлѣніе. Ибо, если, нѣкогда по природѣ бывъ ничто, призваны въ бытіе явленіемъ и человѣколюбіемъ Слова; то слѣдовало, чтобы въ людяхъ, по истощаніи въ нихъ понятія о Богѣ и по уклоненіи къ не-сущему... истощилось и продолжающееся навсегда бытіе. А это и значить, разрѣшившись оставаться въ смерти и тлѣніи<sup>12</sup>. Ибо человѣкъ, какъ сотворенный изъ ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), по природѣ смертенъ...<sup>13</sup>

Позицию св. Афанасия, которая также покоится на разныхъ библейскихъ текстах, где смерть явно именуется «тлением» (*phthora*), «пагубой» и «погибелью»<sup>14</sup>, следуетъ рассматривать въ связи съ определениемъ жизни, которая является противоположностью смерти. Библейское и святоотеческое понятіе о жизни никогда не имело своимъ предметомъ силу, энергию и движение тварей какъ таковыхъ. Жизнь всегда трактуется какъ отношенія и какъ общеніе<sup>15</sup>. Даже для Самого Бога жизнь – это вопросъ отношеній, общенія Лицъ Святой Троицы. Это еще более справедливо въ отношеніи тварного, которое получаетъ свое существованіе отъ Иного. Миръ можетъ жить, только пребывая во взаимоотношеніяхъ, въ общеніи съ Богомъ. Смерть – разрывъ этихъ отношеній, и,

<sup>11</sup> Обратите вниманіе на тотъ фактъ, что грехъ – это паденіе въ состояніе не противъ природы, но «въ соответствіи съ природой».

<sup>12</sup> Такимъ образомъ, смерть означаетъ быть «лишеннымъ блага вѣчнаго существованія».

<sup>13</sup> Св. Афанасій Александрійскій, *De Incarn.* 4.4–6 (PG 25b, 104B-C) (цит. по: Свт. Афанасій Великій. Слово о воплощеніи Бога-Слова, и о пришествіи Его къ намъ во плоти. Творенія иже во святыхъ отца нашего Афанасія Великаго, Архіепископа Александрійскаго. Часть первая. / Изданіе второе исправленное и дополненное. СТСЛ.: Собственная типографія, 1902, с. 191–264.).

<sup>14</sup> Ср. 2 Фес 1:9; 1 Фес 5:3; Рим 9:22; Флп 3:10; Евр. 10:39; Мф 7:13.

<sup>15</sup> См. мою работу *Being as Communion*, p. 78 f [Бытіе какъ общеніе, с. 74 сл.].

наоборот, разрыв этих отношений означает утрату жизни. Это равнозначно утверждению: смерть – как противоположность жизни – означает разрыв отношений с Богом. Поэтому везде, где прерывается общение с Богом, – смерть, а где смерть, там утрата жизни, иными словами, несуществование (разве только найдется кто-то, кто верит в существование без жизни).

## 2. Вопрос бессмертия души

Вышеупомянутое представление, которое, как я показал, не придумано мною, является причиной многих затруднений. Эти затруднения, по сути, проистекают от подспудно живущей во многих христианах убежденности в бессмертии души, согласно которой смерть больше не является возвращением к небытию, так как душа по природе своей живет вечно, либо от убежденности, что Бог не создает смертных существ, а значит, сотворенное не может не жить. Что касается первого, а именно убежденности в бессмертии души, выше я сказал достаточно о том, что душа не является бессмертной по своей природе, поскольку она не вечная, но тварная. Следовательно, она также подвержена участи творения, *если предоставлена сама себе*. Мы можем, конечно, говорить о бессмертии души, которое не «по природе», но «по благодати», однако это возможно только, если будет допущено логическое противоречие. Тот факт, что душа может быть бессмертной *по благодати*, логически не позволяет нам говорить, что она *является* бессмертной, поскольку факт, что она сотворена, означает, что она не бессмертна по своей природе<sup>16</sup>. Фактически если мы признаем, что душа может быть бессмертной по благодати, тем самым мы косвенно утверждаем, что она не такова по своей природе. Действительно, бессмертие по благодати мыслимо, как мы увидим, но зачем ограничивать его только душой? Бессмертие по благодати, когда и где оно торжествует, касается тела и материального мира в целом настолько же, насколько и

<sup>16</sup> Только Бог «имеет бессмертие» (1 Тим 6:15–16). Поэтому если творение *по своей природе* бессмертно, оно – Бог. Этот вопрос тщательнейшим образом рассмотрен в связи со святоотеческими источниками первых двух столетий в работе J. Romanides, *The Ancestral Sin*, 1989<sup>2</sup>, p. 124–128 (на греческом языке).

души. Говорить о бессмертии только касательно души – и только души, – даже по благодати, есть безумие: это означало бы целенаправленно приписывать душе качества (то есть природные качества) бессмертия. Но Бог не хочет, чтобы были спасены только души, – возможно, именно в этом состоит подоплека идеи бессмертия души, – Он хочет также спасения и сохранения тел и мира в целом. Поэтому если есть бессмертие по благодати – а оно есть, – то не будем ограничивать его душой, потому что обожение касается всего творения, включая материальный мир<sup>17</sup>.

### 3. Спасение мира Христом

А теперь обратимся к следующему вопросу: Бог, сотворив мир, может ли дать ему погибнуть? Вопрос этот не праздный, и отвечаем мы на него, конечно, отрицательно; но это не означает, что, для того чтобы быть спасенным, мир приобрел при сотворении бессмертие по своей природе. Если бы такое произошло, не было бы никакой необходимости в вочеловечении Слова, как заключил св. Афанасий; будучи наделена бессмертием во время сотворения, согласно этому предположению, тварная действительность не была бы лишена спасения, что бы ни произошло (падение, грех и т. д.). К чему же тогда в этом случае все труды и скорби, сопряженные с вочеловечением? Если не опасность гибели творения побудила Слово облечься плотью, то что? Отпущение грехов? Но для этого достаточно было бы раскаяния: «Если же люди, вслѣдствіе предшествовавшаго преступленія, однажды сдѣлались подвластными естественному тлѣнію... то чему иному надлежало совершиться? Или въ комъ иномъ была потребность... кромѣ Бога-Слова»<sup>18</sup>. Слово стало человеком, согласно св. Афанасию, по причине «угрозы гибели» (именно так я охарактеризовал смерть выше). Если смерть не была возвращением к «небытию», все могло бы разрешиться без необходимости вочеловечения.

<sup>17</sup> Св. Афанасий, *Ad Serap.* 1.25.

<sup>18</sup> Св. Афанасий, *De Incarn.* 7. То, что смерть – это возвращение к *kata physin*, ярко выражено у Афанасия (*De Incarn.* 4): «преступление заповѣди возвратило ихъ въ естественное состояніе, чтобы, какъ сотворены были изъ ничего, такъ и въ самомъ бытіи, со временемъ, по всей справедливости потерпѣли тлѣніе...»

Бог не даст смерти погубить творение. Но Он делает это не путем наделения природы тварного качеством бессмертия в момент ее создания; это в конечном счете превратило бы смерть в безопасное разложение, а вочеловечение Слова было бы с онтологической точки зрения бесполезной роскошью. Если бы это было так, смогли бы мы сказать, что «Бог есть любовь» и что Он никогда не покидает Свое творение? Угроза полного и абсолютного уничтожения, о которой я говорил выше, не может возобладать, но для того, чтобы это было так, необходимо, чтобы любовь Божья полностью лишила человека его свободы либо чтобы человек воспользовался своей богоданной свободой и избрал Христа. Относительно первого нужно сказать следующее: если кто-либо любит вас, а вы не желаете, чтобы этот человек вас любил, и если он упорно навязывает себя вам, он тем самым осуществляет эгоистичное принуждение – Бог так с людьми не поступает. Именно по этой причине о. Флоровский пишет: «И для твари не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти. Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство»<sup>19</sup>. Поэтому мы не можем, даже во имя любви к Богу, связывать тварное и нетварное вечными, естественными и необходимыми узами, которые устранили бы «угрозу уничтожения», то есть смерть. Бытие и небытие, жизнь и смерть по определению суть абсолютные противоположности.

Как жить миру в таких условиях? Я бы сказал, что ответ на этот вопрос дает христология, в которой акцент делается на воскресении. Не случайно это христология православия. Я подчеркивал это выше. Постараюсь сказать об этом чуть больше здесь, хотя верная трактовка данного предмета требует намного более детального рассмотрения. Я хотел бы высказать в этой связи лишь некоторые соображения, не прибегая к цитатам, поскольку данная тема подробно не обсуждалась в прошлом.

<sup>19</sup> G. Florovsky, 'Creation and Creaturehood', in *Creation and Redemption*, Collected works of Georges Florovsky, vol. 3 (1976), p. 43–78, здесь на p. 49 (цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. *Богословские Статьи. Творение: его начало и конец. Тварь и Тварность*).

Однако, согласно с духом Предания, мы вправе – а пожалуй, даже обязаны – толковать веру отцов.

Смерть – противоположность и отрицание жизни. Это шаг к состоянию «небытия», *предшествовавшему* творению. Это наша отправная точка, и наш путь определяется пониманием творения как того, что было создано из абсолютного «небытия», а также убежденностью в свободе Бога, Который, как я подчеркивал выше, делает существование благодатью и безвозмездным даром. Если мы не начнем с этой отправной точки, то неизбежно придем к заключению – если будем рассуждать логично, – что существование Бога и мира абсолютно необходимо. Конфликт между св. Афанасием и Платоном относительно догмы миротворения объясняется именно этими чрезвычайно глубокими причинами. По тем же самым причинам св. Афанасий упорно держался своего понимания смерти как возвращения к «небытию» и как естественного состояния тварного.

Начиная с этого положения, св. Афанасий продвигается к решению проблемы:

примѣчая и то, что всѣ люди повинны смерти... (Слово) приѣмлетъ на Себя тѣло... И это совершаетъ Оно по челоѣколюбію для того, чтобы... людей обратившихся въ тлѣніе снова возвратить въ нетлѣніе, и оживотворить ихъ отъ смерти, присвоеніемъ Себѣ тѣла и благодатію воскресенія уничтожая въ нихъ смерть, какъ солону огнемъ<sup>20</sup>.

То есть вследствие вочеловечения и воскресения Слова «нынѣ, уже не какъ осужденные умираемъ, но, какъ имѣющіе возстать, ожидаемъ общаго всѣхъ воскресенія»<sup>21</sup>.

Поэтому ключ к решению вопроса «Как мы можем избежать смерти, понимаемой как гибель?», заключается не в природе тварного и не в самом творении, но в воскресении Христа. Воскресение вырвало из смерти жало гибели. Благодаря воскресению мы отныне знаем, что творение будет жить.

<sup>20</sup> Св. Афанасий, *De Incarn.* 8.

<sup>21</sup> *De Incarn.* 10.

Тот факт, что решение заключается в воскресении, а не в творении, охраняет определенные основополагающие принципы христианской веры; один из этих принципов – свобода. Во Христе творение спасается не по необходимости, как было бы, если бы бессмертие было естественным для тварного, и в частности для души. Христос как человек свободно соединяет тварное и нетварное. Подобным образом после Вознесения и Пятидесятницы Святой Дух соединяет святых с телом Христовым, взывая к их свободе. Таким образом, бессмертие – это от начала до конца плод свободы. Единство с телом воскресшего Христа делает святую евхаристию «лекарством бессмертия и противоядием, чтобы не умирать» (св. Игнатий). Но это единство постоянно предполагает свободу.

Другой принцип, охраняемый воскресением, состоит в спасении *материального мира*. Тот факт, что Господь воскрес, показывает, что свобода не может разрушить мир; но при всем том свободные существа не лишены тяготения к ничто, стремления, которому они могут решить последовать. Дьявол, являющийся воплощением этого выбора *par excellence*, не утрачивает после воскресения своей свободы действовать с целью погубить творение и погубить себя как тварное существо. То же самое касается каждого личностного существа, которое желает подражать дьяволу. Однако весть о том, что единственное существо, а именно Христос, воскресло, имея в Себе тварную природу, еще более решительно доказывает, что стремление творения к уничтожению не реализовано и потерпело неудачу. На вопрос «Если смерть – уничтожение, разрушение и т. д., то что же происходит с человеком, который ищет смерти или принимает смерть как таковую?», ответ таков: этот человек остается навеки свободным в своем стремлении погубить себя и других. Но, будучи не способен достигнуть этого просто по причине существования *одного* человека – а именно Христа – и прежде всего потому, что Он принял тварный мир в Своем теле, церкви, такой человек будет вечно мучим вследствие того, что его свобода не получит желаемого. Таким образом, слова Евангелия приобретают экзистенциальное (а не просто юридическое) значение: «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь



вечную» (ср. Мф 25:46). Ад – это экзистенциальное пространство, где содержатся все, кто желает погибели другим – и не может добиться этого, по причине воскресения. Ненависть – это предвкушение ада *par excellence*. Однако – я особенно хочу подчеркнуть – все это не означает, что смерть не является, по определению, уничтожением. Напротив, это следует из того факта, что воскресение этого *одного человека* лишило смерть ее цели, ее объекта, то есть творения. Если бы мы попытались определить, что такое смерть после воскресения Христа, то нужно было бы сказать: «это неосуществленная угроза уничтожения». Воскресение сделало смерть бездейственной. «Смерть! где твое жало?» (1 Кор 15:55): этот возглас не понять без торжества воскресения. Мы бы допустили множество ошибок, если бы приписали это самой природе творения. Именно на такой ошибке я попытался заострить внимание выше.

Более того, ошибка становится особенно опасной для нас, живущих во время перед вторым пришествием, потому что, если мы полагаемся на решение проблемы бессмертия души, которое лишает понятие смерти его небытийной составляющей, мы рискуем обесмыслить воскресение *тела*. Если мы примем идею, что смерть не угроза «уничтожения» (как я охарактеризовал ее здесь), но что она просто эпизод в ходе жизни, то мы не только не поймем причину вочеловечения, но и будем слепы, не сознавая, как люди – включая христиан – «живут» смертью; потому что даже христиане воспринимают смерть как нечто направленное на наше уничтожение. Если бы она не сохраняла эту цель всегда в глазах всех, то нам не нужно было бы просить Бога хранить вечно в памяти наших усопших. Быть хранимым в памяти у Бога означает жить и не умирать, а не просто блаженствовать или «покоиться». Если бы смерть не стремилась к уничтожению творения, нам больше не было бы нужды участвовать в божественной евхаристии, которая не просто «во оставление грехов», но также и «для вечной жизни», «лекарство бессмертия».

В заключение позволю себе отметить: если бы мы действительно поняли и уразумели, от чего Христос спас нас, – а именно это я и стремился донести до читателей, – то должны были бы

признать, что Он спасает нас как раз от «небытия», предшествовавшего творению. Но мы никогда не поймем этого, если не свяжем понятие смерти с уничтожением; ибо если Христос спасает нас от чего-либо, то это от смерти<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> По крайней мере, именно это подчеркивает св. Афанасий в своем труде *De Incarnatione*, как явствует из приведенных выше отрывков: вочеловечение имело целью не прощение и не удовлетворение божественного правосудия, ибо это могло бы быть достигнуто иным путем; единственная причина, вызвавшая его, состояла в необходимости преодоления смерти, дарования человеку «вечнобытия», которое свойственно по своей природе только Богу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Диалог  
с Филиппом Шеррардом

ПИСЬМО ШЕРРАРДА

Уважаемый д-р Неллас<sup>23</sup>,

Недавно я прочитал статью д-ра Зизиуласа «Христология и существование», опубликованную во втором номере журнала *Synaxi*, а также его письмо в третьем номере. Цель статьи и письма состояла в том, чтобы определить экзистенциальное значение терминов «нераздельно» и «неслиянно» в православной христологии. В то же время д-р Зизиулас дает нам истолкование святоотеческой мысли, которое, как я думаю, в некоторых моментах требует разъяснения. Я позволю себе указать ряд таких моментов.

1.

Основополагающим для д-ра Зизиуласа является представление о том, что Бог создал мир из ничего, *ex ouk ontōn, ex nihilo*. Для д-ра Зизиуласа «ничто» имеет абсолютно привативный или отрицательный характер. Это «онтологическое абсолютное ничто». «Оно не имеет никакого отношения к бытию, у него нет совершенно никакого онтологического содержания». И, словно желая прекратить дальнейшее обсуждение вопроса, он добавляет: «древний грек поспешил бы спросить: что такое это “ничто”?»

---

<sup>23</sup> Покойный Р. Неллас был редактором журнала *Synaxi*, в котором впервые на греческом языке вышла статья “Christology and Existence” («Христология и существование»), послужившая основой данной главы о «тварном и несотворенном». Переписка, опубликованная в этом Приложении, была издана на греческом языке в вышеупомянутом журнале в 1983 г.

Что касается меня, то мне непонятно, почему только древний грек должен был бы задаться таким вопросом. Когда мы выдвигаем некую идею или концепцию, она либо соотносится с какой-либо реальностью, либо нет. Если она ни с какой реальностью не соотносится, то не стоит даже озвучивать ее. Если же она действительно соотносится с некоей реальностью, то мы вправе задаться вопросом, в чем состоит эта реальность. Что касается обсуждаемого здесь вопроса, то, похоже, понятие идеи ничто, согласно д-ру Зизиуласу, связано с некоей реальностью. По крайней мере, он уверяет нас, что оно носит абсолютный характер: это «онтологический абсолют», абсолютное «небытие».

Но если Бог творит из ничего и если, как утверждает д-р Зизиулас, ничто имеет совершенно привативный и отрицательный характер, это означает, что в вечности, прежде всякого акта творения или появления тварного мира, мы должны признать два абсолютных факта: реальность Бога и реальность ничто, которое является чем-то внешним по отношению к Богу. Иначе говоря, предпосылкой творения служит творческий принцип (Бог) и ничто. Без ничто, которое является чем-то внешним по отношению к Богу, Бог не мог бы творить. Иными словами, Бог не является абсолютным, и Его свобода не является неограниченной: Сам Бог и Его свобода ограничены до известной степени «онтологическим абсолютным ничто, или абсолютным «небытием». Как же тогда мы можем не прийти к заключению, что в природе вещей существует радикальная дихотомия, дихотомия, которая разрушает представление о том, что Бог не только абсолютен, но также абсолютно свободен: а может быть, ошибочна трактовка, которую д-р Зизиулас дает идее ничто – то есть что это – абсолютное небытие совершенно привативного и отрицательного характера? Действительно, как может лишение (*privation*) отношений существовать прежде самих отношений или отрицание существования прежде самого существования?

## 2.

Д-р Зизиулас пишет: «Тот факт, что мир *создан*... означает, что он мог бы и не существовать». Если это утверждение справедливо,

то почему мир существует? Потому что, д-р Зизиулас говорит нам, Богу «угодно, чтобы существовало, кроме Него Самого, еще что-то, “нечто”, с чем можно было бы вести диалог и пребывать в общении», «хочет дать существование чему-то, что вовсе не существовало прежде». Не говоря о том, что это утверждение носит чисто антропоморфический характер – ибо откуда д-ру Зизиуласу так хорошо известно, что Богу угодно, а что не угодно, – нам стоит задаться вопросом: разве не было бы противоречием, если бы Бог волил нечто, но не исполнил того? Таким образом, если Бог действительно волит пребывать в общении с чем-то что не есть Он Сам, и это «нечто» есть мир, тогда мир должен существовать по необходимости. А может быть, нам следует сказать, что иногда Богу это угодно, а иногда нет? Кроме того, каким бы Богом был христианский Бог, если бы Он не явил Своей творческой силы? Бог мог бы иметь творческую силу, которую Он не проявляет и при этом оставаться Богом.

### 3.

Согласно д-ру Зизиуласу, человек как тварное существо совершенно лишен всякого качества или свойства, которое не является тварным, а следовательно, обречен смерти и уничтожению. Поэтому, для того чтобы избежать смерти и уничтожения и жить, человек должен «пребывать в продолжительных и непрерывных (неразрывных) отношениях с чем-то *нетварным*», «с чем-то, что находится вне его». И д-р Зизиулас добавляет: «Всякое тварное существо, которое не выходит из себя самого и не соединяется нераздельно с чем-то иным, уничтожается и умирает». Таким образом, «*тварное* существо может сохраниться только тогда, когда соединено с чем-то *нетварным*».

То, что дает возможность тварному существу выйти из себя и соединиться с нетварным существом, согласно д-ру Зизиуласу, есть любовь. Но как тварное существо может выйти из себя – то есть выйти за границы своей тварной природы, – если это свойство, любовь, которое позволяет ему сделать это, само есть нечто тварное? Человек не сможет поднять себя, если будет тащить себя за шнурки собственных ботинок. Если человек не обладает

от природы некоей способностью, которая превосходит его тварные свойства, то у него нет никакой возможности выйти из своей тварной самости. Утверждение, что человек может выйти из своей тварной самости, не имея в себе некоего проистекающего из его природы свойства, которое превосходит его тварные свойства и силы, лишено всякого смысла. Как тогда человек может избежать смерти и уничтожения, если его природа лишена всякого свойства и силы, которая не является тварной?

#### 4.

Д-р Зизиулас утверждает, что идея бессмертия души – ошибочная идея, потому что душа «не вечная, но тварная», а все, что тварно, подвержено смерти. Это означает, что Бог не может создать нечто бессмертное. Но что же тогда мы можем сказать об ангелах? Разумеется, ангелы были сотворены. Означает ли это, что они смертны? И если Бог может создать ангела, который бессмертен, то почему Он не может создать человеческую душу, которая бессмертна?

Вот те некоторые положения, которые, я полагаю, требуют разъяснения.

Искренне Ваш  
Филип Шеррард

## ОТВЕТ ЗИЗИУЛАСА

Уважаемая редакция *Synaxi!*

В своем письме, опубликованном в пятом номере, Филип Шеррард призывает меня разъяснить ряд основополагающих тезисов моей статьи «Христология и существование», опубликованной во втором номере журнала, а также моего письма в третьем номере. Я благодарен д-ру Шеррарду за то, что он внимательно прочел написанное мною, оказав тем самым мне честь. Хотя многие из упоминаемых им вопросов, как мне кажется, я достаточно детально разъяснил в статье и письме, я попытаюсь дополнительно прокомментировать их в надежде, что тема,

затронутая в моей статье, станет еще более ясной – по крайней мере, тем, кто способен и хочет понять то, что я попытался сказать, – дабы больше не было необходимости обсуждать этот предмет. Основные положения, затронутые д-ром Шеррардом, и мои ответы, вкратце изложены ниже.

## 1. Смысл ничто

(i) Начну я с того, что исправлю главную ошибку, которую допускает д-р Шеррард в своей интерпретации моей статьи и которая определяет в основном ход его рассуждений. Я пишу о том, что ничто в учении о сотворении мира «онтологически абсолютно» (*ontologika apolyto*), а д-р Шеррард понимает и интерпретирует это как «онтологический абсолют» (*ontologiko apolyto*). Разница огромная. В своей статье я пишу, что, интерпретируя учение о творении из ничего, мы не должны понимать ничто как «онтологически абсолютное». В своем письме д-р Шеррард утверждает, будто я говорю о ничто как об «онтологическом абсолюте», и спешит сделать вывод: «понятие идеи ничто, согласно д-ру Зизиуласу, связано с некоей реальностью. По крайней мере, он уверяет нас, что оно носит абсолютный характер: это “онтологический абсолют”, абсолютное “небытие”». Таким образом, на основании этого ошибочного прочтения моего текста, д-р Шеррард выставляет меня приверженцем тезиса, противоречащего основной идее моей статьи, а именно, что ничто является реальностью наряду с Богом, тезиса, идущего вразрез с самой сутью моей статьи.

Если бы д-р Шеррард понял мою статью правильно («онтологически абсолютный», а не «онтологический абсолют»), то он, возможно, рассуждал бы иначе. Утверждая, что ничто является «онтологически абсолютным», я хочу сказать, что с онтологической точки зрения (то есть онтологически) ничто – абсолют, то есть оно абсолютно не имеет никакого отношения к бытию; это несуществующая вещь. Таким образом, поскольку у ничто нет никакого онтологического содержания, оно не может быть реальностью наряду с Богом – оно ни в каком смысле и ни в каком случае не является реальностью; оно не имеет бытия (*ouk einai*).

(ii) Введенный в заблуждение, возможно, этим ошибочным чтением, д-р Шеррард приходит к следующему выводу: «Для д-ра Зизиуласа “ничто” имеет абсолютно привативный или отрицательный характер». Но где в статье я говорю о «привативном или отрицательном» характере ничто? Нигде. И именно потому, что тот, кто, как я в своей статье, утверждает, что ничто не имеет абсолютно никакого онтологического содержания, не мог бы говорить о «привативном или отрицательном характере» ничто. «Лишение» (privation) и «отрицание» наличествуют только тогда, когда есть нечто, из чего может быть сделано вычитание (лишение) или что может быть отвергнуто (отрицание). Но если ничто не является отражением никакой реальности, его небытие «онтологически абсолютно» и не может иметь привативного или (в этом смысле) отрицательного характера. Фразеология, которой мы должны оперировать в этой связи, включает в себя такие выражения, как «не отсутствие» и «не лишение», если прибегать к терминологии Дионисиева корпуса.

(iii) Но если ничто совершенно не связано ни с какой реальностью, как утверждаю я, то как мы можем сказать о нем что-либо? Здесь возникает чрезвычайно важный вопрос, который излагает в своем письме д-р Шеррард: «Когда мы выдвигаем некую идею или концепцию, – пишет он, – она либо соотносится с какой-либо реальностью, либо нет. Если она ни с какой реальностью не соотносится, то не стоит даже озвучивать ее». Из этого следует, что, если ничто не соотносится ни с какой реальностью, мы не вправе оперировать этим понятием, излагая учение о миротворении, и отцы были не вправе пользоваться им, а значит, мы должны его отвергнуть («не стоит даже озвучивать» это понятие). Но если ничто все-таки связано с некоей реальностью, мы все равно не должны оперировать этим понятием, потому что это означало бы, что наряду с Богом есть иная реальность, что ограничило бы свободу Бога. Как же тогда быть?

Я не знаю, какое решение предпочел бы д-р Шеррард: следует ли нам отказаться от использования понятия ничто в учении о миротворении или мы должны оперировать им в соответствии с принципом, который он сам предлагает (любое понятие должно соотноситься с некоей реальностью), в каком случае мы



ограничили бы свободу Бога? Д-р Шеррард, судя по всему, не дает нам решения дилеммы, которую сам излагает.

Действительно, если бы мы приняли принцип, согласно которому «любое понятие должно соотноситься с некоей реальностью», тогда мы вовсе не смогли бы пользоваться понятием «ничто» в богословии. Но отцы все-таки пользовались им, и мы продолжаем делать это. А поскольку ни отцы не могли, ни мы сами не можем пользоваться им как понятием, обозначающим некую реальность (так как это означало бы, что наряду с Богом прежде творения мира существовала некая реальность), из этого следует, что предлагаемый д-ром Шеррардом принцип, согласно которому любое понятие должно соотноситься с некоей реальностью, не может быть принят ни в связи с учением отцов, ни в догматическом богословии.

Разумеется, это чревато огромными трудностями как для философии, так и для богословия. Принцип, согласно которому любое понятие соотносится с некоей реальностью, привел Платона к выводу о том, что даже ничто свойственно некое существование – иначе мы не могли бы говорить о нем. Но библейская вера, утверждающая, что Бог и Его свобода предполагаются любой онтологией, освобождает онтологию от эпистемологии. Бытие свободно и превосходит понятия. Понятия не ограничивают бытие и истину. Апофатический элемент всегда связан с понятиями, со знанием: знание бытия и бытие само по себе – разные вещи. Эпистемология связана с онтологией, но не отождествляется с нею.

Все это влечет за собой новую онтологию, в которой свобода играет главнейшую роль. Мы не можем рассматривать эту обширную тему в письме. Что касается ничто в частности, то я повторяю: если любое понятие непременно отождествляется с некоей реальностью, то отцы были не вправе говорить о творении «из ничего». Если они пользовались такой фразеологией, то потому, что для них понятие «ничто» могло выразить нечто, что не существовало. В отличие от своих языческих современников, которые считали, что существование – данность и потому необходимая реальность, они были убеждены, что существование и реальность – следствие свободы. Но такая идея была бы непонятной, если бы не было

такого понятия, как понятие «ничто», которое ни предполагало никакой абсолютно существующей реальности, ни соотносилось с нею. Иначе реальность была бы чем-то, что ограничивает свободу даже Самого Бога, как в платонизме. Таким образом, мы возвращаемся к главному тезису моей статьи: принимаем ли мы мир как дар свободы в абсолютном смысле слова «свобода» или нет? Если да, то ничто – термин, которым стоит пользоваться, даже если он не соотносится ни с какой реальностью.

## 2. Бог как Творец по необходимости

Второе замечание д-ра Шеррарда касается вопроса независимости существования мира от воли Бога. Ставя под сомнение мой взгляд, согласно которому мир существует, потому что Богу угодно, чтобы существовало, кроме Него Самого, еще что-то, то есть мир существует только благодаря воле Бога, он выдвигает три возражения.

(i) Моя позиция носит «антропоморфический» характер, поскольку откуда мне знать, «что Богу угодно, а что не угодно». Но тот факт, что Богу угодно, чтобы мир существовал, не зависит ни от чего, кроме отношений любви, которые Бог свободно создает с миром во Христе. Если бы Христос не существовал, мы бы не узнали, что Богу угодно, а что не угодно, относительно существования или несуществования мира. Именно поэтому здесь не может быть и речи об антропоморфизме, поскольку наше знание покоится на свободном деянии Бога, которое являет то, что Он волит.

(ii) «Если Бог действительно волит пребывать в общении с чем-то что не есть Он Сам, – как утверждаю я, – и это “нечто” есть мир, тогда мир должен существовать по необходимости». И это потому, что, по утверждению д-ра Шеррарда, Богу не может иногда быть угодно нечто, а иногда не угодно. Из этого тезиса может следовать только одно заключение: поскольку воля Бога является неизменной и вечной, она является для Него необходимой. Но я не согласен с таким мнением. Перед угрозой арианства святоотеческая мысль в лице св. Афанасия Великого разъяснила, что «природа» Бога – это одно, а воля Бога – другое. Воля Бога,

от которой зависит существование мира (в противоположность Его природе, от которой зависит существование Сына, – см. «homoousios»), хотя и остается неизменной, отличается от природы в том смысле, что ее вообще могло бы не быть, причем это не имело бы никаких последствий для бытия Бога. Иначе сказать, Бог мог бы никогда не возжелать существования мира и при том остался бы Самим Собой. Существование мира не составляет необходимой предпосылки существования Бога, хотя существование Сына является способом существования Бога. В этом тонком различии (Сын как способ существования Бога, мир не как Его модус существования) раскрывается разница между волей (даже неизменной и непреложной) и природой.

(iii) «Каким бы Богом был христианский Бог, если бы Он не явил Своей творческой силы? Бог мог бы иметь творческую силу, которую Он не проявляет, и при этом оставаться Богом». Эти слова д-ра Шеррарда явно вызывают в памяти Оригена (*De Princ.* 1.4.3). На этот вопрос можно было ответить, перефразировав его: «Каким бы Богом был христианский Бог, если бы Он не мог бы не быть творцом?» Ибо Бог, Который не может не быть творцом, имеет творение в качестве предпосылки Своего существования. Если Он прекратит быть Богом, потому что не творит, значит, творение ограничивает Его существование. Где же тогда Его свобода, на которой в другом месте (см. выше) д-р Шеррард делает такое ударение? Вот уж не могу понять, как мы можем согласовать представление о том, что Бог абсолютно свободен, с мыслью о том, что Он не может не быть творцом.

### 3. Ошибочные трактовки понятия «природа»

(i) В третьем пункте своего письма д-р Шеррард затрагивает серьезнейшую проблему. Этой проблемы не было бы, если бы многие из наших богословов не употребляли термин «природа» в смысле, отличном от обычного значения, в котором он используется в греческом языке, в каком смысле он также использовался в богословских рассуждениях.

Как человек может любить Бога, спрашивает д-р Шеррард, если «в своей природе» он не имеет силы любви? Д-р Шеррард

действительно хочет, чтобы это была не тварная сила (так как он пишет: «Человек не сможет поднять себя, если будет тащить себя за шнурки собственных ботинок»), но нетварная.

Но именно здесь и происходит искажение смысла терминов. Сказать, что свойства нетварного могут стать частью «*природы*» тварного, значит сделать в высшей степени противоречивое заявление. Термин «природа» и в древнегреческой мысли, и в святоотеческом словоупотреблении всегда означает границы, которые отделяют одну вещь от другой, точно так же, как, согласно Геродоту, «природа» крокодила – это одно, а природа слона – другое. Божественная природа обладает свойствами, которыми, с одной стороны, могут наделяться творения, но которые, с другой, не могут стать частью *природы* творений. Природные свойства божественной природы, например, в христологии никогда не могут стать *природными* свойствами человеческой природы – потому что тогда различие между природами сошло бы на нет. Поэтому когда люди обычно говорят, что во время сотворения мира Бог внедрил нетварные свойства в «природу» творений, это означает, что они либо не понимают значения слова «природа», либо, сами того не сознавая, «смешивают» природы. Природы тварного и нетварного даже в христологии (не говоря уже о творении) соединены «неслиянно», что означает, что свойства одной природы никогда не становятся *природными* свойствами другой. Следовательно, мы не можем говорить о том, что божественные (нетварные) свойства дарованы *природе* творений.

Как же тогда мы приходим к соединению тварного и нетварного в христологии? Ответ: *посредством Лица* («ипостась» или «ипостасно»). Св. Кирилл Александрийский всячески подчеркивал это, и его позиция так никогда и не была в полной мере понята Западом (этим также объясняется подозрительное отношение противников Халкидона к Определению собора и появление Послания Папы римского Льва I). Свойства каждой природы общаются посредством Лица Слова, что позволяет природам оставаться неслиянными. Вывод: тварное приобретает свойства нетварного не как часть его природы, но как часть отношений, которые созданы Лицом. Но Лицо относится к совершенно иной категории, нежели природа, – оно принадлежит к сфере

свободы и никоим образом не является природной категорией или частью природы. Так и только так может быть: две природы и одно Лицо в одном существе (а именно во Христе). Иначе, если бы Лицо имело своим основанием природу, было бы два Лица, поскольку есть две природы. Следовательно, любовь людей к Богу, о которой говорит д-р Шеррард, не может быть одновременно нетварной и частью *природы* творений.

(ii) Любовь, которой люди любят Бога, на самом деле нетварна, как на то указывает д-р Шеррард, но именно по этой причине, как я показал выше, она не есть часть их природы. («Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас», 1 Ин 4:10). И люди как природы, разумеется, способны любить, но эта любовь всегда связана с какой-либо необходимостью (биологической, нравственной или эстетической притягательностью блага). Природа влечет за собой необходимость по определению, и по этой причине, хотя в существе своем природа есть благо, она не свободна, она не может выйти за пределы данности своего существования и подняться над собою собственными силами. Нетварная истинная (то есть свободная) любовь также становится любовью людей, творений, не благодаря тому, что становится частью их природы, частью природы творения (это свело бы на нет различие между природами тварного и нетварного), но благодаря тому, что вступает в отношения с Богом, так как становится воипостасированной в отношениях Отца и Сына. Это совершается Лицом-ипостасью Сына Божьего, Который Своим вочеловечением, а впоследствии крещением во Святом Духе вводит людей свободно в эти отношения, даруя им таким образом новую идентичность, отличную от той, которую дает им природа посредством их биологического рождения. Итак, любовь человека к Богу – это вопрос взаимоотношений (личности), а не природы. Даже любовь Бога не изливается из Него, как чаша льется через края (по представлению Платона). Каппадокийские отцы<sup>24</sup> решительно отвергли это представление (явственно сославшись на Платона), дабы противостоять опасностям евномианства. Таким образом, Бог любит

<sup>24</sup> Св. Григорий Наз., *Or. Theol.* III.2.

нас не посредством нашей природы (и не посредством Своей природы)<sup>25</sup>, но посредством Лица ([Лица] Христова), и только таким образом – посредством этого Лица – мы, в свою очередь, можем любить Его. Тот, кто утверждает, что у личности есть внутренняя природа и потому любовь Божья становится природным свойством человека, не только не сознает различия между природой и лицом (личностью), но также смешивает природы, свойства которых по природе остаются неслиянными и соединяются в *communicatio idiomatum* только ипостасно (то есть личностно). Если нетварные свойства могли бы стать частью природы твари (и особенно, как говорят некоторые, в миротворении), мы бы не нуждались в Лице Христа. Но здесь мы подходим к заключительной теме, вытекающей из письма д-ра Шеррарда.

#### 4. Тема бессмертия души

В заключительном пункте своего письма д-р Шеррард вновь дает весьма своеобразную интерпретацию моей статьи. По его словам, я утверждаю, «что идея бессмертия души – ошибочная идея, потому что душа не вечная, но тварная, а все, что тварно, подвержено смерти». Таким образом, он делает вывод, что, согласно моей точке зрения, «Бог не может создать нечто бессмертное». Но нигде в своей статье и нигде в своем письме я не говорю, что душа не бессмертна или не может быть таковой. Поистине нужна большая сила воображения, для того чтобы найти в моей статье идею смертной души. В этих текстах я говорю совсем об ином, и я сожалею, что вместо этого, что составляет главную идею моей статьи, были сделаны выводы об идеях, приверженцем каковых я не являюсь. По этой причине я благодарен д-ру Шеррарду за то, что мне представилась возможность разъяснить следующие

<sup>25</sup> Тот факт, что любовь – свойство, присущее всем Трем Лицам Троицы, не противоречат истине, что все свойства или «энергии» природы Бога существуют и действуют только *ипостасно*, то есть личностно. Это необходимо подчеркнуть особенно в связи с учением св. Григория Паламы, который, вопреки расхожим о нем мнениям, настаивает на *воипостасном* характере божественных энергий; см. S. Yagazoglou, *Communion of Theosis*, 2001 (на греческом языке), p. 155 ff.

вопросы раз и навсегда.

(i) Хотя идея бессмертия души не христианского происхождения, она вошла в предание нашей церкви, вдохновляя даже наши литургические гимны. Никто не может отрицать этой идеи, не отлучая себя при этом от самого поклонения церкви.

(ii) Всякому, кто изучал историю первых столетий христианства, вполне ясно, что церковь приняла эту платоническую идею не без определенных оговорок и условий. Эти условия включают, среди прочего, три основных тезиса. Первый заключается в том, что души не вечны, но тварны. Второй состоит в том, что душа никоим образом не должна отождествляться с человеком. И третий – самый важный – таков: бессмертие человека зависит не от бессмертия души, а от воскресения Христа и грядущего воскресения тела. Первый из этих трех тезисов не требует особых разъяснений. Идея вечного предсуществования души, которую принимал даже Ориген, была официально осуждена Пятым вселенским собором (Константинополь, 553 г. н. э.). Однако два других тезиса имеют непосредственное отношение к моей статье, и по этой причине я попытаюсь проанализировать их в двух следующих пунктах.

(iii) *Человеческая душа не есть человек по существу своему.* Душа – это одно, а человек – другое. Как считали все отцы, от апологетов и Иринея до Афанасия и Максима, душа – составляющая человека, но сама не есть человек, который является психосоматической единицей. Если относиться к этому убеждению серьезно, тогда становится понятно, сколь огромно его значение для разрешения вопроса о бессмертии человека. В своей статье я утверждаю, что идеей бессмертия души не может обосновываться идея бессмертия человека. И это не потому, что душа не бессмертна, но потому, что душа не есть человек. Для того чтобы понятие человека существовало, также необходимо тело, но тело после смерти разлагается. Именно поэтому в текстах св. Афанасия Великого, которые я цитировал в своей статье выше, смерть была истолкована ясно – предельно ясно, и даже до того ясно, что некоторые могут быть тем введены в соблазн, разумеется, не от моих слов, но от слов святого отца, – как возвращение к состоянию «небытия», предшествовавшему творению, хотя тот же самый отец в других

текстах трактует о бессмертии души. Поскольку мы привыкли отождествлять душу с человеком, мы не можем понять, почему в мысли св. Афанасия нет никакого противоречия. Афанасия волновал вопрос бессмертия человека – а не только души. И в смерти он видит разложение существа, которое называется человеком (ср. слова Иустина Мученика: «Когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело и человек уже не существует» (*Dial. 6\**). Именно поэтому, хотя Афанасий принимает идею бессмертия души, он не удовлетворяется ею как решением проблемы смерти. Ибо для того чтобы понятие человека существовало, оно должно непременно включать в себя идею человеческого тела, поэтому Афанасий ищет решения проблемы не в вопросе бессмертия души, а в таких истинах, как вочеловечение Логоса и воскресение, каждая из которых связана с идеей человеческого тела. Нужно обладать превратным умом, чтобы, читая *De Incarnatione*, не сознавать, что, хотя главная тема этого труда – смерть и избавление от нее, в нем нигде не упоминается об идее бессмертия души как ответе на проблему смерти, говорится только о вочеловечении и воскресении Логоса.

Следующий из этого вывод заключается именно в том, что я утверждаю в своей статье. Св. Афанасий не отвергает идею бессмертия души, не отвергаю ее и я в своих работах. Отвергнутым оказывается убеждение, что, поскольку душа бессмертна, проблема смерти как угроза уничтожения человека решена. Вполне понятно, что так было бы, если бы душа отождествлялась с человеком. Таково представление платонизма, в котором тело не расценивалось как существенный конституирующий элемент человеческой идентичности. К сожалению, это представление широко распространено среди многих христиан, которые так или иначе склонны отождествлять человека с душой. Но если это представление будет принято, то (а) всякое ожидание воскресения тела окажется ненужным (если сущность самости заключена в душе, а душа бессмертна, то к чему нам с нетерпением

---

\* Цит. по: Св. Иустин Мученик. Диалог с Трифоном иудеем. Сочинения Св. Иустина, философа и мученика. Перевод прот. П. Преображенского. М.: «Университетский типограф», 1892, с. 132–362. – *Прим. пер.*



ждать воскресения тела? – просто для того, чтобы человеческое существование стало лучше, или для того, чтобы существовало понятие, онтологическая реальность человека?); (б) Сам Христос, Его вочеловечение и его воскресение окажутся ненужными (поскольку бессмертие души гарантирует нам бессмертие, я не усматриваю ничего существенного – жизненно важного для человеческого существования, – в том, что Христос предлагает нам). Вот что я желал подчеркнуть в своей статье: убедить моих читателей в том, чтобы они возлагали свою надежду бессмертия не на природное свойство души, а на Лицо, на Христа и Его воскресение. Должны ли у нас еще оставаться какие-то неясности в этом вопросе?

(iv) Но есть и более глубокие причины, которыми обосновывается эта точка зрения. Бессмертие души не может дать решения проблемы смерти не только потому, что человек в полноте своего значения и реальности не существует без тела, но также потому, что бессмертие души является *естественным* бессмертием, а следовательно, тем, которое *необходимо* для человека. Даже проклятые существуют вечно в силу бессмертия души, но их существование, именно потому что оно является естественным и необходимым, есть в некотором роде «смерть». Это не имеет никакого отношения к страданию и наказанию. Ад – местопребывание мертвых именно потому, что в нем отсутствует личностная идентичность, которую дает личностность, положительные отношения с Богом, то, что мы были признаны существами Богом. Это состояние «не знаю вас» (Мф 25:12), а не состояние наказанных детей, которые расплачиваются за свои проступки. Страдания проклятых описаны в Священном Писании и у отцов в словах, которые не только отражают чувства (горе, стенания, скрежет зубов и т. д.), но также имеют онтологическое значение (погибель, уничтожение, тление и т. д.). Именно по этой причине церковь также просит Бога устами ее епископов: «Не дай творению Твоему быть поглощенным погибелью»<sup>26</sup>. Термины «погибель», «уничтожение» и другие почерпнуты из Библии (см. Мф 7:13; Рим 9:2; Флп 1:28, 3:19; 1 Тим 6:9; 2 Тим 1:10; 2 Пет 2:1

<sup>26</sup> Молитва епископа об усопшем в *Молитвослове* Православной церкви.

и т. д.). Эти термины являются не метафорическими, как их часто интерпретируют проповедники, а онтологическими. Они относятся к личностной идентичности, которую дарует Бог «в Сыне». Примечательно, что в наших поминальных службах по умершим церковь многократно просит Бога о том, чтобы память их пребыла вечно. Почему? Потому что быть хранимым в памяти у Бога равнозначно существованию: если Бог забывает нас, если Он говорит «не знаю вас», мы оказываемся преданы забвению и несуществованию. Не сама природа, а взаимоотношения наделяют человека ипостасной реальностью (мы должны отметить, насколько онтологичны, то есть ипостатичны по своей сути отношения личности). Именно они делают человеческую природу конкретной реальностью («воипостасируют» ее), что они делают и с самой природой Самого Бога, которая без тринитарных отношений была бы лишена существования, или ипостаси. Именно в этом смысле «души» поминают в церкви как *имена*, то есть как идентичности, которые дарованы в контексте отношений (нет имен там, где нет отношений). Имена даются не на уровне природы (при нашем биологическом рождении), но при Крещении, в богосыновних отношениях (усыновлении), созидаемых в свободе.

И так мы приходим также к значению фразы «спаси души наши», которая часто повторяется в поклонении церкви. Для многих спасение души мыслится просто как избавление от вечного наказания, а не как нечто имеющее онтологическое значение. Поскольку мы утратили чувство личностной онтологии, мы не понимаем, что личностные отношения, любовь, наделяют нашу природу бытием, существованием, а не просто делают нас счастливее или лучше. Но, несмотря на то, что душа, по сути, бессмертна, она в своем существовании испытывает потребность быть воипостасированной в отношениях, в личности, обрести вечную идентичность, отличную от той, которой обладает просто благодаря бытию. Эта идентичность дается Богом в контексте отношений, которые личность свободно (проявляя свободу как любовь, и наоборот) обретает в церкви, которая и является местопребыванием свободы и любви. Поэтому природное бессмертие души ей не приносит пользы. Если она не будет «спа-

сена» обретением этой новой идентичности теперь на уровне личности – а не природы, – то выпадет из памяти у Бога, впадет в состояние «не знаю вас», и по этой причине – вопреки своему природному бессмертию – не будет существовать в очах Божьих. Это так называемая смерть духовная, которая приобрела такое определение именно потому, что представляет собой уничтожение в памяти у Бога, падение в сущностную безымянность, «идентичность», которая происходит не от взаимоотношений ипостаси с Богом, а от природы. Как сказал об этом св. Ириней, «разлучение с Богом есть смерть»<sup>27</sup>.

(v) Именно таким образом мы можем мыслить о Христе как спасителе даже самих ангелов, о которых д-р Шеррард также упоминает в своем письме. Ангелы бессмертны по своей природе (даже если они не являются вполне бестелесными)<sup>28</sup>. Следовательно, поскольку они живут вечно в силу своей природы, можно было бы, пожалуй, сказать, что онтологически они не нуждаются во Христе. Но, не считая того факта, что даже они не вполне бестелесны (это не имеет прямого отношения к рассматриваемому вопросу, потому что тело Христово – исключительно *человеческое* тело, а не ангельское), для их бессмертия значимым является не природное, но личностное бессмертие. Если они также не возжелают свободно, как и люди, приобщиться к взаимоотношениям тварного и нетварного, которые созидает Христос как личность, то их природное бессмертие не принесет им никакой пользы – они также падут в безымянность местопребывания мертвых. Христос – спаситель всего творения (включая ангелов)<sup>29</sup>, потому что для тварного вечное существование – вопрос взаимоотношений с Богом, свободным и любящим, и эти взаимоотношения даны – воипостасированы – только Христом, и не через посредство природного, необходимого бессмертия,

<sup>27</sup> Ириней, *Adv. Haer.* V.27.2. Цит. по: Св. Ириней Лионский. Творения. – М.: «Паломник», «Благовест», 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900.

<sup>28</sup> Иоанн Дамаскин, *De Fide Orth.* 2.3.

<sup>29</sup> Ср. Игнатий Антиохийский, *Smyrn.* 6.1: «и тѣ [ангелы] подлежать суду [крііс], если не будутъ вѣрвать въ кровь Христову» (цит. по: Свщмч. Игнатій Богоносець. Посланіє къ Смирнянамъ. Глава 6.).

но посредством свободных отношений в контексте отношений в церкви, участниками которых также являются и ангелы. Таким образом, для ангелов, для человечества и для всех миров, которые существуют (как имел обыкновение говорить покойный отец Иустин Попович), природа не будет обладать реальностью (ипостасью), какими бы формами бессмертия она ни обладала, если она не обретет своей реальности (если не будет воипостазирована) в отношениях Отца, и Сына, и Святого Духа. Что касается того, как и почему природа не может существовать сама по себе, но только как взаимоотношения–личность, то следует отметить: нам трудно это понять, если мы не признаем того, что взаимоотношения (то есть свобода и любовь) творят существа, *ипостаси*, даже из ничего. Следовательно, вне всяких сомнений, мы нуждаемся в онтологии любви как свободы, а не как природы.

## 5. Эпилог дискуссии

Прежде чем завершить дискуссию, причиной которой явилась моя статья, я позволю себе высказать несколько соображений общего характера. Почему все тезисы, которые я изложил выше, требуют таких пространных разъяснений и комментариев? Только ли потому, что мне не удалось достаточно ясно сформулировать их, и потому, что у нас нет философии, которая отдавала бы онтологический приоритет свободе? Или, быть может, есть более глубокие причины, вследствие которых такие глубокие истины становятся неясными даже для мыслящего православного человека? Боюсь, что такие причины есть. И это должно встревожить всякого, по крайней мере в православном мире, кто в своей жизни руководствуется сознанием нравственного долга.

Современная православная мысль переживает время богословской дезориентации. С одной стороны, западное схоластическое богословие, с его бесспорным влиянием на современную православную догматику, породило бесплодный догматизм, от которого освобождается сегодня даже западное богословие. Этот догматизм проявляется в формулировках, которые мы учим наизусть, не пытаясь вникнуть в их экзистенциальное значение. Поэтому если находится кто-то, кто пытается соединить

догматическое учение с экзистенцией, то такового начинают подозревать в приверженности новым веяниям или клеймить как «экзистенциалиста». Но есть также нечто такое, что усугубляет сложившуюся ситуацию. Я говорю о пагубном влиянии на современное православие такой «духовности», которая не приемлет весть о свободе и любви и ищет экзистенциального опыта веры в идеях, которые «успокаивают» душу и дают ей безопасность и уверенность. В такой ситуации нечасто услышишь проповеди на догматические темы; мало того, даже тогда, когда мы их слышим, в них не раскрывается вся полнота жизненности и силы учения, которая неразрывно связана с любовью и свободой, с дерзновением личностной идентичности. Природа дает уверенность, тогда как личностность как свобода чревата опасностью.

В этой атмосфере мы научились находить утешение в таких идеях, как идея бессмертия души, а не с нетерпением ожидать (таково подлинное значение термина *prosdokān* в символе веры) воскресения тела. Многие ли верующие живут в состоянии радостного томления по грядущему воскресению? Многие ли из них научены тому, что именно в таком состоянии духа они и должны совершать свой жизненный путь? И из христиан, утешающих себя идеей бессмертия души, много ли найдется таких, кто на вопрос: что существенного добавило бы к их счастью воскресение тела (иначе: какую важную вещь отнял бы у них последний враг, которого называют смертью)? не ответят просто и ясно, – если будут честны, – что при существующем положении вещей в настоящее время у них есть все (если, конечно, они живут священнодейственной жизнью церкви), а следовательно, воскресение тела ни на йоту не увеличит их счастья? Таким образом, их не тревожит то, что им придется умереть, а то обстоятельство, что время воскресения откладывается (это обстоятельство было причиной того, что первые христиане жили чаянием воскресения), не является предметом их постоянных помышлений – оно остается для них только положением учения, которое необходимо принять как освященное церковью выражение истины, не оказывающее, однако, влияния на наше существование.

Однажды мне довелось быть на одной погребальной службе, в ходе которой священник, читавший проповедь, упомянул о

том, что смерть «прекрасна», что она «как ступенька на лестнице, ведущей к вечности», – что заставило меня вспомнить слова Платонова *Федона* о смерти Сократа. Эти слова не только не соответствовали состоянию тех, кто присутствовал на похоронах и переживал трагическую реальность смерти; они не только противоречили представлению о смерти как о «последнем враге» Бога, которое выразил апостол Павел и Сам Господь в гефсиманских муках; но они совершенно не согласовались со словами *тронарей* св. Иоанна Дамаскина, которые доносились из церкви. Конечно, фраза из *тронарей* «Плачу и рыдаю [слова эти выражают глубокие чувства], егда помышляю смерть», не имеют никакого отношения к Платонову *Федону*. Не имели они никакого отношения и к проповеди священника. Они как бы доносились из другого мира, мира, о котором давно забыто, так что, если бы кто-то сказал этому священнику, что он «платонизировал» в своей проповеди, он бы весьма удивился, а быть может, и вознегодовал.

Если это не богословская дезориентация, то что же это? Конечно, когда человек воспринимает смерть без скорби и страха («дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды», 1 Фес 4:13) потому, что, помышляя о воскресении Христовом, чаёт воскресения мертвых, как об этом сказано в тексте Павла, читаемом на погребальных службах, и как о том свидетельствуют отцы, тогда смерть воспринимается верно. Когда же основанием такового восприятия является идея бессмертия души, что *не* согласуется с учением Павла, тогда действительно, по причинам, о которых я говорил здесь, дезориентация становится опасной.

Именно в связи с этой ситуацией я выдвигаю тезис, который развиваю в своей статье. Это моя попытка отдать Платону Платоново, а Христу – Христово.

С благодарностью за то, что дали возможность опубликовать мою статью на страницах Вашего журнала.

Иоанн Д. Зизиулас

# Церковь как «мистическое» тело Христа:

## К ВОПРОСУ О ЦЕРКОВНОЙ МИСТИКЕ

### ВВЕДЕНИЕ

Экклезиология – область богословия, которая, на первый взгляд, не имеет особого отношения к предмету мистического опыта. Под церковью обычно понимают *учреждение*, организацию, определяемую установленными законами управления (каноническим правом) и связанную с понятиями *potestas, divino iure* или *non divino iure*, в которой все движется согласно *порядку*. Можно ли говорить о мистическом опыте в таком случае? Разве порядок, учреждение и т. д. автоматически не исключают того, что обычно называют «мистическим опытом»?

О том, что в умах многих людей эти вещи действительно являются взаимоисключающими, свидетельствуют вошедшие в богословский терминологический арсенал разные построения по типу «или – или» и схемы, в которых все опирается на те или иные антитезы. Достаточно вспомнить, например, схему *Amt und Geist*, предложенную А. Гарнаком и Р. Зомом<sup>1</sup> и явно или не явно присутствующую с тех пор в современных экклезиологических учениях: иерархия, священнослужение и т. д. несовместимы с *Geist*, то есть с Духом свободы, который «дышит,

---

<sup>1</sup> Ср. К. Н. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche*, 1979, *passim* and p. 156 ff., 202 ff.

где хочет» (Ин 3:8)<sup>2</sup>. Другие искусственные схемы, такие как учреждение против события<sup>3</sup>, имеют ту же направленность. И это не просто вопрос теоретического построения и схематизации: вся история церкви, судя по всему, свидетельствует о том, что харизма и учреждение весьма часто находятся в конфликте друг с другом. Монашество в древней церкви представляло реальную угрозу власти епископов<sup>4</sup>, и исход борьбы между этими двумя «властями» в полной мере не решен до сих пор. Мистики склонны отделять себя от тела церкви, представленного обычными прихожанами. Мистический опыт отождествляется с *экстраординарным* и необычным<sup>5</sup>, часто с *индивидом* в отличие или даже в противовес общей массе христиан, которые составляют церковь<sup>6</sup>. Если мистический опыт понимают в таких терминах

<sup>2</sup> Ср. взгляды А. Сабатье, *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, 1903, и взгляды других либеральных богословов XIX века. Также А. Loisy, *L'Aivangile et L'Eglise*, 1902.

<sup>3</sup> Ср. J. Leuba, *L'Institution et l'événement*, 1950.

<sup>4</sup> Эта угроза было особенно ощутимой во времена св. Фотия в IX столетии н. э.

<sup>5</sup> А. Деблер (A. Deblaere, 'Mystique: Le phénomène mystique', *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1980, col. 1893) определяет мистику именно как нечто такое, что «выходит за рамки схем обычного опыта». «Само слово (*mysterion*, *mystikos*) указывает на нечто «сокрытое», «тайное», лежащее за пределами ожиданий знания и собственно опыта. Мистический феномен характеризует прежде всего движение... по направлению к конкретному объекту, и дело не в том, что он преходящий или, наоборот, вечный, но в том, что он лежит за пределами обычного, эмпирического опыта...» Более подробно данный предмет рассматривается в классических работах W. James, *The Varieties of Religious Experience* (У. Джеймс, Многообразие религиозного опыта), 1902; E. Underhill, *Mysticism*, 1911 (Э. Андерхилл, «Мистицизм»); В. Р. Инг (W. R. Inge, *Christian Mysticism*, 1899) приводит в своем труде двадцать пять определений слова «мистика».

<sup>6</sup> Такое значение вкладывали в понятие «мистика» особенно на Западе, где «главным образом под влиянием Августина в конечном счете возобладало представление, согласно которому мистическое связано с субъективным состоянием души... Здесь мы станем свидетелями становления современного употребления данного слова, отвечающего состоянию сознания, которое выходит за пределы обычного опыта в единении с запредельной реальностью», L. Dupré, 'Mysticism', in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 1987, vol. 10, p. 246. Б. Макгинн (B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 1991, p. 249 f.) высказывает иное мнение о позднем св. Августине, который, по убеждению автора, «говорил о единении как об узах, связывающих всех верующих в одно Тело Христово, а не о единении отдельной души с Богом». По мнению автора, в этом позиция Августина отличается от мистики Плотина.



(как нечто экстраординарное, субъективное и индивидуалистическое), то для экклезиологии он становится настоящей проблемой. Либо он вступает в противоречие с самой идеей церкви, либо его нужно как-то приспособить к институциональному аспекту церкви. И это последнее требует подлинного творческого усилия со стороны богословия, дабы сделать экстраординарное и необычное органичным целым с ординарным и обычным в жизни церкви.

Но следует ли мистический опыт связывать только или прежде всего с экстраординарным и субъективным? Если термин *μυστικός* понимать так, как он первоначально использовался в ранней церкви, то не только становится возможным, но и представляется необходимым отделить его значение от экстраординарного или необычного и связать его с опытом тела церкви *во всей его полноте*. Ибо термин *μυστικός* происходит от глагола *μύω*<sup>7</sup>, и этот глагол мы находим в корне слова *mysterion* (*μυστήριον*), которое ранняя церковь прилагала к событиям, участниками каковых были все ее члены, – таким событиям, как крещение и евхаристия, без приобщения к которым никто не мог именоваться членом церкви. Именно в этом смысле св. Кирилл Иерусалимский использует термин *μυστήριον*, говоря о таинствах<sup>8</sup>, а Максим Исповедник озаглавливает свое толкование евхаристической литургии *Mystagogia* (*Μυσταγωγία*). *Μύστις* или *μεμυημένος* – *каждый* член церкви, а не только некоторые члены. И выражение «мистическое богословие» (*μυστική θεολογία*) никогда не используется в ранней церкви как обозначение экстраординарного и необычного, но употребляется как определение самого институционального. Таким образом, в Дионисиевых писаниях термином *μυσταγωγός* определяется епископ, который принадлежит к тому, что те же писания именуют «иерархией»<sup>9</sup>. Ранняя церковь не знала никакого противоречия между *Amt* и *Geist*, или учреждением и

<sup>7</sup> Первоначально это слово означало «оставаться безмолвным», как это было в случае древнегреческих культов. В неоплатонизме оно приобрело значение безмолвного созерцания.

<sup>8</sup> Кирилл Иерус., *Catech.* 18.32 (PG 33, 1053 f.); 23.22 (PG 33, 1125B) и т. д.

<sup>9</sup> Ср. R. Roques, *L'univers dionysien*, 1954, особенно p. 232 f., 296 f.

мистическим опытом. Экклезиология, включая институционный аспект ее, была не только совместима с мистическим опытом, она была даже местом *par excellence* истинной *mystagogia*.

Все это указывает на то, что в экклезиологии термин «мистический» приобретает собственное значение. Церковная мистика, как мы можем впредь назвать ее, является мистикой, у которой есть свои особенности. В этой главе мы попытаемся указать на эти особенности, а также поместить их в контекст богословия в целом. Мы сделаем это, приняв за отправную точку идею церкви как *Тела Христова* (хотя можно было бы начать и с других идей), идею, смысл которой необходимо раскрыть прежде, чем можно будет пользоваться ею с такой целью. После этого мы попытаемся выделить определенные типы или формы мистического опыта, которые имеют отношение к экклезиологии. Исходя из этих соображений, я постараюсь рассмотреть некоторые основополагающие составляющие экклезиологии и попытаюсь выяснить, как мы можем говорить о мистическом опыте в связи с ними. К таким составляющим относятся таинства, прежде всего крещение и евхаристия, а также «слово» в его отношении к таинству. Другая составляющая – это служение, как обычное, так и особенное, которое не следует отвергать *a priori* как нечто, не согласующееся с предметом мистики. Наконец, особое внимание в этих рассуждениях следует уделить вопросам аскезы и монашества и идее «святого человека» в целом – по крайней мере, православному человеку эти темы должны быть близки.

Из всего этого явствует, что мы будем постоянно бродить по порочному кругу, полагая, что имеем понятие о «мистическом», но в то же время будем стремиться определить содержание этого понятия. Мистика не просто полагается здесь как данность; она также должна появиться как заключение. Вот почему в заключение этой главы мы вновь поставим вопрос о том, что такое христианская мистика и что она в себя включает, и попытаемся ответить на него в контексте экклезиологии. Можно надеяться, что в специфическом контексте систематического рассмотрения экклезиологии четче обозначатся некоторые из наиболее важных вопросов, связанных с нашим предметом.

## I. «ТЕЛО ХРИСТОВО» КАК «МИСТИЧЕСКОЕ» ПОНЯТИЕ

### 1.

Как известно, первым охарактеризовал церковь как «тело», а точнее как «тело Христово», св. Павел. Я не задаюсь целью подробно рассматривать здесь тот смысл, который связывал Павел с этим образом. Современные библеисты много спорят об этом предмете, и за последнее время появилось немало научных трудов, посвященных этой теме. Здесь, я думаю, нам нужно вспомнить, что этот образ имел долгую и весьма любопытную историю в связи с использованием вместе с ним прилагательного «мистическое». Позвольте мне обрисовать в общих чертах основные этапы этой истории.

Первый этап – это время, когда термином «тело Христово» пользовался сам Павел. Данный этап характеризуется тем, что этот термин одновременно использовался в (а) христологическом значении (тело Самого Христа, особенно в Его воскресшем состоянии), (б) экклезиологическом значении (церковь как тело Христово) и (в) евхаристическом значении (тело Христово, преломляемое, разделяемое и приобщаемое в евхаристии). Все эти значения находят отражение в посланиях Павла, причем он пишет об этом так, словно это нечто само собой разумеющееся: Павел переходит от одного значения к другому без каких бы то ни было подробных разъяснений<sup>10</sup>.

Это подразумеваемое отождествление всех трех значений термина «тело Христово» наблюдается повсеместно и в святоотеческий период и сохраняется по крайней мере до XII или даже XIII столетия. Анри де Любак в своем классическом исследовании *Corpus Mysticum*<sup>11</sup> всесторонне исследует историю этого понятия и в заключение делает вывод, который имеет непосредственное отношение к нашему предмету. Он отмеча-

---

<sup>10</sup> Ср. 1 Кор 6:15–20, 10:16–17, 11:1–27 и т. д.

<sup>11</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et L'Eglise au Moyen Age*, 1944.

ет (и это подтверждается другими исследованиями, такими, как работы о. Ива Конгара)<sup>12</sup>, что начиная с XIII столетия и в последующие века три варианта употребления термина «тело Христово» (христологическое, экклезиологическое и евхаристическое) схоласты четко разграничивают, так что они приобретают совершенно различные и даже *независимые* значения. Именно в этом контексте термин «мистическое тело Христово» станет прилагаться исключительно к церкви и приобретет определенное значение.

Это повлекло за собой весьма серьезные исторические последствия. Такие шаги сопровождалась тенденцией в схоластическом богословии рассматривать таинства (включая евхаристию) как автономный предмет как по отношению к христологии, так и по отношению к экклезиологии<sup>13</sup>. Теперь мы могли говорить о «мистическом теле Христа», церкви, не обязательно автоматически подразумевая и евхаристию – и даже не связывая с этим понятием историческое и воскресшее тело Самого Христа, – вопреки свидетельству Павла и ранней церкви. Выражение *Corpus mysticum* должно было характеризовать только церковь<sup>14</sup> и главным образом церковь в ее небесном, идеальном и незримом существовании, «общение святых», которое превыше и вне нашего повседневного опыта. Из этого явствует, что термин «мистическое тело» обретает форму в тесной связи с той участью, какая с того времени ожидала сам термин «мистический», а именно: отождествление его с тем, что лежит вне пределов обычного и исторического и что превыше всякого разумения.

Положение изменилось, хотя и частично, в XX столетии. Мы можем назвать это новым этапом в истории термина «мистическое тело». Произошло это в 30-е годы с появлением монументальной работы Эмиля Мерша *Le Corps mystique du Christ*, в которой

<sup>12</sup> Y. Congar, *L'Eglise de s. Augustin à l'époque moderne*, 1970, p. 168. Ср. его работу *L'écclésiologie du haut Moyen-Age*, 1968, p. 86 ff.

<sup>13</sup> Ср. Y. Congar, *L'Eglise de s. Augustin*, p. 173 ff.

<sup>14</sup> Это дало возможность говорить о папе римском как о *caput* мистического тела, что было бы невозможно, если бы термин «мистическое тело» сохранил связь с евхаристией, существовавшую прежде. Ср. Y. Congar, *L'Eglise de s. Augustin*, p. 168 f.

автор попытался связать вновь идею «мистического тела» с его христологическими корнями, используя все библейские и святоотеческие тексты, которые говорят о Христе как о собирательном существе. Почти в то же самое время или всего лишь несколько лет спустя библейские ученые во главе с Г. Уилером Робинсоном<sup>15</sup> выдвинули теорию «совокупной личности» как фундаментальное библейское понятие и тем самым еще более, вслед за Мершем, заострили внимание на коллективном характере христологии, который с тех пор играл центральную роль в богословии.

Я говорил об этом изменении как о «частичном», потому что, хотя связь между церковным и христологическим значениями термина «тело Христово» была восстановлена, третье значение, а именно евхаристическое, остается практически не связанным с ними<sup>16</sup>. Это значение почти не использовалось в экклезиологии до того времени, когда православный богослов, покойный о. Н. Афанасьев, разработал свою «евхаристическую экклезиологию» и тем самым заострил на нем внимание; конечно, следует отметить, что этот ученый не дал серьезной систематической богословской трактовки данного вопроса. Такие исследования, как труды уже упомянутых де Любака и Конгара, а также Г. Дикса<sup>17</sup> и лютеранина Вернера Элерта<sup>18</sup>, хотя носили прежде всего исторический характер, во многом связали идею «тела Христово» с евхаристией и таким образом прямо или косвенно с экклезиологией. Теперь, судя по всему, мы находимся на таком этапе в истории богословской науки, когда больше не можем оперировать идеей «тела Христово» в экклезиологии, не принимая во внимание первоначального единства христологического, экклезиологического и евхаристического. Мы будем

<sup>15</sup> *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (1936), работа, вслед за которой вышел труд А. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942) и J. de Fraine, *Adam et son lignage* (1959).

<sup>16</sup> То же можно сказать и относительно папской энциклики *Mystici corporis* (1943), которая была вдохновлена работой Мерша.

<sup>17</sup> Главным образом его работа *The Shape of the Liturgy* (1945).

<sup>18</sup> *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (1954).

вести дальнейшие рассуждения в этой главе с учетом данного обстоятельства.

Но что можно сказать о прилагательном «мистический» в таком синтетическом подходе? История оставила нам в наследие только то его значение, которым пользовались схоласты, а позже Мерш. Если мы попытаемся связать его с синтетическим смыслом термина «тело Христово», то вполне понятно, что должны будем наделить его новым значением. Это понятие должно будет охватывать одновременно как историческое, так и евхаристическое понимание термина «тело Христово». Каким же значением мы должны наделить прилагательное «мистический»?

## 2.

Вполне очевидно, для того чтобы сделать это, мы должны выйти за пределы строго экклезиологической сферы и рассмотреть некоторые более широкие философские и богословские вопросы, связанные прежде всего с христологией. Дабы несколько упростить достаточно трудную задачу, я позволю себе предложить в качестве основной рабочей гипотезы определение термина «мистический» в соответствии со следующими весьма общими соображениями.

Все формы мистицизма, судя по всему, связаны с желанием человека, более того, глубокой экзистенциальной необходимостью преодолеть разрыв между тем, что он на самом деле есть или переживает на опыте, и тем, что превосходит его. В религии это означает перебросить мост между человеческим и божественным<sup>19</sup> – что бы это ни означало: личностное бытие или состояние существования вне сферы действительного. Таким образом, мистицизм всегда имеет определенное отношение к сотериологии и является аспектом отношений, которые можно было бы назвать «положительными», то есть отношениями, в которых подчеркивается *единство*, а не дистанция и инаковость.

<sup>19</sup> Marcoulesco, 'Mystical Union', in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. X, 1987, p. 239: «Опыт единения между субъектом и его божественным объектом считается высшей стадией мистического опыта и умозрительной жизни».

Это подчеркивание единства, а не дистанции, присущее всякому мистическому опыту, может легко привести к *монизму* в философии и религиозной мысли. Библейская «религия», если мы можем так ее именовать, судя по всему, особенно чувствительна к монистическим представлениям о существовании и косвенно также к мистицизму<sup>20</sup>. Я утверждаю, что такой монизм всегда присутствовал в классической древнегреческой мысли, от досократиков до неоплатоников, и что для святоотеческого богословия это была самая серьезная проблема – возможно, единственная, – которую ему приходилось решать в связи с языческой греческой философией. Именно в контексте стремления сохранить диалектику «тварного» и «нетварного» существования в греческой интеллектуальной культуре святоотеческого периода<sup>21</sup> мы должны рассмотреть и попытаться понять связь идеи «тела Христова» с христологией в тот период.

Внимательное изучение христологии Халкидонского собора покажет нам, что отцов особенно волновал вопрос, как достичь единства божественного и человеческого во Христе, не впад при этом в мистический монизм. Нет сомнения в том, что Халкидон прилагал все усилия к тому, чтобы разрыв между «тварным» и «нетварным» был преодолен. Это сотериологическое требование, которое можно назвать «мистическим» в том смысле, что оно вдохновлено желанием создать полное и нерушимое единство божественного и человеческого. Это требование удовлетворяется решительным утверждением собора: во Христе божественная и человеческая природы соединены *ἀδιαίρετως* (нераздельно). И все же сразу ощущается необходимость уравновесить это другим наречием, указывающим в противоположном направлении: *ἀσυχῦτως* (неслиянно). Таким образом, христология преодолевает разрыв между тварным и нетварным немонистически и утверждает диалектику тварного – нетварного. В православной халкидонской христологии невозможно произнести такие ми-

<sup>20</sup> По этой причине некоторые протестантские богословы (Э. Бруннер, Р. Нибур) считают, что мистицизм имеет антихристианскую сущность, будучи связан больше с неоплатонизмом и язычеством, нежели с Евангелием.

<sup>21</sup> См. глава 7 выше.

стические фразы, как «Я – это Ты, а Ты – мой»<sup>22</sup>, и т. п. Подвизавшийся впоследствии св. Максим Исповедник, обстоятельно рассмотрел положения Халкидона и разработал ряд философских оппозиций, которые, на мой взгляд, точно отражают суть православной святоотеческой позиции относительно мистики. Эти оппозиции выражены парой – διαίρεσις (разделение) и διαφορά (различие)<sup>23</sup>. Если бы нам понадобилось выразить халкидонскую христологию философски, то было бы абсолютно необходимо разработать онтологию, в которой разделение (διαίρεσις) не является неизбежным следствием инаковости (διαφορά), а единство не разрушает, но – и это важно – служит *утверждением и осуществлением инаковости*.

Таким образом, в теле Христовом, понимаемом христологически, мистическое единство приводит не к слиянию, но, напротив, к инаковости. «Единое» не *убывает*, – как в неоплатонизме, – когда становится «множественным»; оно усиливается и становится реальным посредством множественного. Далее мы увидим, насколько важным является это понятие «единого» и «множественного» для экклезиологии. Пока же мы просто отметим его значение для мистического единства в христологии. Телу Христову присуще единство, благодаря которому инаковость в отношениях Бога и человека проявляются еще более явно. Таким образом, библейская истина относительно абсолютной божественной трансцендентности утверждается в христологии «тела Христова». С философской точки зрения это осуществляется благодаря тому, что есть существенная разница между «разделением» и «различием» (διαίρεσις и διαφορά), равно как и

<sup>22</sup> Такие выражения можно найти главным образом в писаниях исламского суфизма (который также оказал влияние на христианских мистиков позднего Средневековья): «Между мною и Тобою остается “это – я”, которое причиняет мне мучения. О, по благодати Твоей соделай так, чтобы это “я” не было преградой между нами». «Я есмь Он, которого я люблю, а Он, которого я люблю, есть я». (Ал-Халладж в R. A. Nicholson, *Legacy of Islam*, 1939, p. 218.) Отношения между мистикой христианской и суфийской рассматриваются в работе M. Smith, *Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, 1976.

<sup>23</sup> Максим, *Ep.* 12 (PG 91, 469); *Th. Pol.* 14 (PG 91, 149) и т. д. Блестящее изложение этого вопроса можно найти в работе L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 1995<sup>2</sup>, p. 51 ff.



благодаря тому, что разница есть между «природой» и «лицом», что дает возможность единству предъявлять себя как нечто присущее *лицу*, а не природе (*ипостасное* единство, а не природное)<sup>24</sup>. Эти выводы из христологии Халкидона касаются также экклезиологического и евхаристического значений образа «тела Христова», поскольку в те времена эти значения были тождественны (обратите внимание, например, на то, что несторианские или монофизитские споры автоматически влияли на понимание евхаристии)<sup>25</sup>. Поэтому сейчас мы должны поразмышлять над экклезиологическим значением идеи «тела Христова», какой она представляется на основании христологического значения, которое мы только что указали.

### 3.

Если мистическое единство, подразумеваемое в христологии «тела Христова», таково, что в нем единство означает инаковость и наоборот, то понимание церкви как тела Христова не может не зиждиться на том же принципе. Здесь вопрос становится намного более тонким, и для того чтобы разъяснить чрезвычайно сложную идею, необходимо очертить некоторые, на первый взгляд, неуловимые различия. Образ «тела Христова» в ходе истории связывали с церковью, и это привело к определенным неясностям в экклезиологии, которые можно было назвать «христомонистическими». То, что это может касаться вопроса мистического опыта, иллюстрируют следующие соображения.

Благодаря тому что церковь стала телом Христовым исключительно в христологическом смысле, появилась возможность разрабатывать экклезиологию, в которой «единый» – Христос – обрел главенство над «многими» или независимость от них. Единство

<sup>24</sup> Идея «ипостасного единства» занимает важнейшее место в христологии св. Кирилла Александрийского (4-я анафема; см. Alberigo *et al*, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 1962, p. 91) и в полной мере она освоена св. Максимом Исповедником (*Ep.* 12 and 18; PG 91, 481 and 588). Это важное понятие, поскольку оно указывает на то, что основание и средоточие единства Христа – *лицо*, *hypostasis* (Логос).

<sup>25</sup> Ср. Н. Chadwick, 'Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy', *Journal of Theological Studies* 2 (1951), p. 145–164.

Бога и человека в теле Христа мыслилось и конкретизировалось в русле прежде всего отношений со Христом, понимаемым как индивид. Следствием этого был либо мистицизм некоего эротического единения со Христом-индивидом, либо таинственно-евхаристическая мистика, средоточием которой было объективированное евхаристическое тело. Как бы то ни было, под «телом Христовым» автоматически не подразумевалось сообщество «многих» в осуществлении единства человека с Богом. Именно на этом аспекте мы и должны сейчас заострить внимание.

Для того чтобы связать образ «тела Христова» с экклезиологией так, чтобы это отвечало здоровой мистике халкидонской христологии, нам нужно с самого начала обусловить его пневматологически. Пневматология включает в себя, среди прочего, два основных измерения. Одно из них – измерение общения, другое – измерение свободы<sup>26</sup>. В приложении к экклезиологии эти измерения имеют следующее значение.

(а) Тело Христово обуславливается от начала «множественностью», то есть единство конституируется инаковостью (*ἁδιαρέτως* не предшествует *ἁπυχύτως*, но совпадает с ним)<sup>27</sup>. Точнее говоря, это означает, что любая форма единства с Богом во Христе, любой «мистический опыт» *должен непременно быть опосредованным общением «многих»*.

Для того чтобы проиллюстрировать этот тезис, нам нужно обратиться к 1-му Посланию к Коринфянам, в частности к гл. 12, и постараться понять, как Павел пользуется образом «тела Христова». В этом тексте апостол утверждает, что нет такой харизмы, которая могла бы мыслиться независимо от других харизм, и что, какими бы впечатляющими сверхъестественными дарованиями ни обладали некоторые члены церкви, эти дары «ничто» (*οὐδὲν εἶμι*) без любви. Здесь мы должны отметить, что «любовь» есть не что иное, как «общение Духа» в едином теле<sup>28</sup>;

<sup>26</sup> См. мою работу *Being as Communion*, 1985, p. 110 ff. и 123 ff [Бытие как общение, с. 108 сл. и 122 сл.].

<sup>27</sup> См. выше, глава 7.

<sup>28</sup> Это явствует из контекста, в котором находится в 1 Кор 13 «гимн любви». Смысл его состоит в том, чтобы подчеркнуть взаимозависимость харизм в едином теле Христовом.

это не чувство или действие индивида. Будучи «духовным телом», тело Христово, по определению, есть общение, и потому все духовные дары или «мистические переживания», если они подлинны, должны опосредоваться сообществом и служить к его назиданию (οἰκοδομή) – таково значение слов «но любви не имеет» (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω; 1 Кор 13:1). Мистический опыт без любви немислим в теле Христовом, но любовь (ἀγάπη), необходимо подчеркнуть, есть общение сообщества. В 1-м Послании Иоанна тот же самый принцип прилагается к богопознанию<sup>29</sup>. Духовная мистика всегда церковна, и она опосредуется сообществом; она никогда не является достоянием отдельного индивида<sup>30</sup>.

(б) Измерение свободы также чрезвычайно важно, и вот почему. Во-первых, оно имеет отношение к свободе Бога. Никакой духовный дар не исходит из природных или нравственных качеств человека, но всегда нисходит «свыше» или извне природы и истории. В Духе нет места «природным» дарованиям<sup>31</sup>. Всякий дар – это всякий раз новое *событие*. Тело Христово, таким образом, создается посредством стечения новых событий, а не посредством сохранения или передачи исторических фактов. Правда, есть единое историческое тело Христово, простирающееся на все века и грядущее от века к веку. Поэтому харизмы сообщаются посредством преемства. И, однако, все это происходит всякий раз как новое событие<sup>32</sup>, *словно это не было вызвано никакой необходимостью*<sup>33</sup>. Свобода Духа выше исторической

<sup>29</sup> 1 Ин 2:4, 8, 11, 20 и т. д.

<sup>30</sup> Обратите внимание на то, что даже, согласно Дионисию Ареопагиту, «способность к мистическим прозрениям, по сути, принадлежит христианскому сообществу и не является предметом частных суждений или субъективного опыта», L. Dupré, 'Mysticism', p. 246.

<sup>31</sup> Эта мысль косвенным образом выражена в тезисах св. Григория Паламы и исихастов о *нетварном* характере божественных энергий: «поскольку дар, который обретают святые и которым они обожаются, есть не что иное, как Сам Бог, то как можно говорить, что это также – тварная благодать?» Григорий Палама, *Against Akindynos*, III, 8.

<sup>32</sup> См. подробнее в моей работе *Being as Communion*, p. 185 f [*Бытие как общение*, с. 186 сл.].

<sup>33</sup> Это явствует прежде всего из евхаристического *epiclesis*: хотя слова установления дают историческую «гарантию» реального присутствия Христа, необходимо призывание Духа для того, чтобы это присутствие было явлено,

причинности, потому что причинность в истории и природе предполагает необходимость. Бытие обусловлено событием, а мистический опыт – это не просто участие в объективно данной реальности, но причастность к ряду новых событий. Тело Христово есть благодаря становлению вновь и вновь тем, что оно есть, как если бы оно вовсе не было тем, что оно есть. Дух приносит харизмы из будущего, от *eschata*, как новые события; Он не извлекает их из истории, как из хранилища благодати. Мистический опыт – это участие как *ожидание*, вхождение Царства в историю не «приметным образом»<sup>34</sup>, но как «тать ночью»<sup>35</sup>. Итак, духовная мистика *эсхатологична* по существу своему.

Теперь мы лучше понимаем, почему евхаристия – это «наиболее мистическое» из всех священнодействий церкви, а пророчество – одно из самых высоких священнослужений. Но об этом нам нужно сейчас сказать еще несколько слов.

## II. ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ МИСТИКА

Самая удивительная особенность евхаристической литургии ранней церкви состояла в том, что от начала она мыслилась в терминах *видения*. В Прологе четвертого Евангелия в рассуждениях о Логосе, ставшем плотью, используются обороты, заимствованные из языка пророков (*ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* – «мы видели славу Его»; Ин 1:14)<sup>36</sup> и напоминающие нам о видениях Моисея, Исаяи и других. Контекст книги Апокалипсиса также визионерский, и она, вне всяких сомнений, связана с евхаристическим опытом<sup>37</sup>. Игнатий Антиохийский усматривает в евхаристии *τύπος* эсхатологической реальности, где епископ восседает на престоле Божьем<sup>38</sup>. Во все древние литургии включены слова

---

как если бы исторической гарантии было недостаточно.

<sup>34</sup> Лк 17:20.

<sup>35</sup> 1 Фес 5:2.

<sup>36</sup> Ин 1:14.

<sup>37</sup> См. R. Prigent, *Apocalypse et liturgie*, 1964.

<sup>38</sup> Ignatius, *Magn.* 6.1.

Исайина видения, и в основание их положено  $\tau\rho\acute{\iota}\sigma\acute{\upsilon}\gamma\iota\upsilon\omicron\nu$ <sup>39</sup>, тогда как византийская литургия представляет и изображает евхаристию как видение Царства<sup>40</sup>.

Эта связь евхаристии с видением – самое убедительное доказательство того, что евхаристия – это мистический опыт церкви *par excellence*<sup>41</sup>. Она есть то, потому что в ней сходятся все измерения эклезиологии «тела Христова», о которых мы говорили выше. Она «духовна», поскольку является приобщением и *epiclesis*, то есть одновременно любовью и свободой. Она эсхатологична, ибо в ней мы имеем происходящее всякий раз вновь *событие*, в котором предвосхищаются новые небеса и новая земля Царства. Вкушая евхаристическое тело, мы входим в новый эон, новую землю и новые небеса. И потому, в завершение литургии, мы восклицаем: «Видехом (заметьте: видение) свет истинный, прияхом Духа Небеснаго».

Печально сознавать, что в ходе истории визионерский характер евхаристии в богословии таинств был утерян. Это привело к существенной перемене в евхаристической мистике. Акцентироваться стала мистика исторического  $\alpha\nu\acute{\alpha}\mu\eta\tau\iota\varsigma$  в смысле психологического обращения к прошлому, в котором воспроизводилось заново событие минувшего, а не находило отражение чаяние грядущего. Поэтому не удивительно, что евхаристическая мистика приобрела черты, общие с языческими эллинистическими мистериями, совершенно чуждые святоотеческому пониманию  $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ . Неизбежным итогом было то, что евхаристическая мистика лишилась также своего общинного характера и стала предметом психологического опыта отдельного человека. Все это увело церковь от первоначального понимания евхаристии как мистического опыта церкви *par excellence*. Евхаристический опыт был таким образом «одухотворен» в ошибочном смысле, он превратился в предмет единения с Богом посредством

<sup>39</sup> Ср. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 1956.

<sup>40</sup> См. мою статью “The Eucharist and the Kingdom of God”, *Sourozh*, nos. 58-60 (1994-1995). Рус. пер. «Евхаристия и Царство Божье» в *Страницы. Богословие, культура, образование*, 2 (1997), с. 178-188, 352-367, 493-508.

<sup>41</sup> Отсюда традиционное определение евхаристии как «мистической вечери».

человеческого разума или «духа». «Тело Христово» утратило свою «телесность» и в смысле соборности, или общинности, и в смысле материальности. Созерцание славы преображенного творения перестало быть его целью, и оно стало средством бегства от материи и чувств<sup>42</sup>. Словом, евхаристический мистический опыт должен быть вновь соединен с иудеохристианской апокалиптической традицией, восходящей к древнееврейскому пророчеству. Именно так он станет библейским в глубочайшем смысле слова. «Φάρμακον ἀθανασίας» (лекарство бессмертия) следует рассматривать в контексте евхаристического *сообщества*, служащего воплощением сообщества эсхатологического. Таков контекст упомянутого изречения Игнатия.

А сейчас представляется необходимым разъяснить значение символики в литургии. Бытует мнение, что евхаристическая мистика, особенно в православной традиции, прибегает к языку символов, жестов и т. д., с целью показать «духовные» реалии посредством материального. Лично я полагаю, что такой способ мышления, восходящий к Оригену и в конечном счете к греческой и платонической ментальности, совершенно чужд православной литургии<sup>43</sup>. Все жесты, цвета и т. д., используемые в литургии, используются *прообразно* (typologically). Типологическая мистика стремится соединить *события* минувшего или настоящего с *eschaton*<sup>44</sup>; она не возводит ум к более высоким сверхчувственным реалиям посредством чувств. Типологическая мистика не оперирует шкалой ценностей, в которой материя служит лишь отправной точкой восхождения к идеальному миру, как прекрасное человеческое тело в платоновском смысле приобщения к миру идей. В литургии материя не есть «окно» в мир вещей более высокого порядка. Она – сама сущность преображенного космоса.

<sup>42</sup> Нельзя забывать о том, что преображение Христово на горе Фавор было преображением Его человеческого тела. Православная традиция, включая исихастов, никогда не уклонялась в антителесную или антиматериальную мистику. См. J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, 1964, p. 173; выдержки из трудов Паламы приведены на p. 150 и дал.

<sup>43</sup> Эту мысль особо подчеркивает А. Шмеман (A. Schmemmann, *The Eucharist*, 1987).

<sup>44</sup> Ср. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 1956.

Эта типологическая мистика литургии настолько глубоко связана с библейским пророчеством, что мы не можем не упомянуть здесь о другом аспекте церковной мистики, а именно *слове*, и особенно о его пророческом изрекании.

### III. ПРОФЕТИЧЕСКАЯ МИСТИКА, ИЛИ МИСТИКА СЛОВА

*Prophétisme sacramental* – так озаглавлен известный труд покойного профессора Ж. Ж. фон Альмена. Основной тезис своего исследования ученый развивает в более позднем труде, *Célébrer le salut*: таинство и слово должны быть соединены в органичном синтезе. Как бы то ни было, таково требование, рожденное встречей Католической, Православной и Протестантской церковью в экуменическом движении. Есть ли такой мистический опыт, который может быть отнесен к слову?

Судя по всему, такой вопрос в ранней церкви не ставился вообще, и вот почему: в те времена было немыслимо отделять евхаристический мистический опыт от пророческого, точно так же как было невозможно отделить пророчество от видения Бога и грядущего Царства. Слово *слышимое* было в то же время *зримым*: φωτισμός (просвещение) человек обретал посредством слухового и зрительного восприятия. В то время не было никакого противоречия между словом и мистическим опытом.

Одна из причин, вызвавших это противоречие в ходе истории, связана с тем обстоятельством, что постепенно была забыта истина, что слово Божье в церкви имеет профетический, а не дидактический характер. Разумеется, в церкви есть также и дидактическое слово: учительство (διδάχη) и чтение писаний как повествование о событиях прошлого. Но изначально цель Священного Писания и слова Божьего состояла в том, чтобы возвещать об эсхатологических реалиях людям, проповедовать Царство. В этом – сущность пророчества. В этом случае слово приходит к нам не из прошлого, но из будущего; это отзвук реалий будущего века. Слушать слово Бога означает приобщаться к той же тайне или к тем же тайнам, которые изображает евхари-

ствия. Именно поэтому пророкам в древней церкви (ср. *Дидахе*, а также Апокалипсис) было позволено председательствовать на евхаристических собраниях и проповедать при отправлении таинства, а епископы в этом смысле были лишь преемниками пророков (ср. *Мученичество Поликарпа*). Равным образом по той же самой причине в церкви священнодействие никогда не совершалось без слов, и прежде всего слов Библии<sup>45</sup>, поскольку все таинства, и особенно евхаристия, суть провозглашения Царства. Но, говоря это, мы не должны смешивать профетическое слово со словом дидактическим. Проповедь не всегда или не обязательно является мистическим переживанием. Она такова, когда дает возможность эсхатологической реальности посетить нас в истории. Слушание вести о Царстве должно сопровождаться видением света Царства. Только тогда слово становится мистическим опытом. То же касается и чтения Священных Писаний. Если слово Бога приходит из будущего, а не из прошлого, то его надлежащее место – евхаристический контекст. Именно там пророческое возвешение и пророческое видение становятся единой реальностью. Тогда οὐκέτι περιῆχῃ ἀλλὰ ἐνῆχῃ (не отвнѣ возглашаютъ тебѣ, но внутри себя слышишь гласъ), – говоря словами св. Кирилла Иерусалимского, который противопоставлял состояние катехумена состоянию принявшего крещение<sup>46</sup>. Последний, участвуя в таинствах, не слышит о Царстве, но слышит внутри себя. «Слушание о» (περιῆχεῖν) и «слышание внутри» (ἐνῆχεῖν) должны быть соединены воедино, и последнее должно охватить и преобразить первое. Слово, «слышимое внутри», не есть нечто такое, что человек улавливает, схватывает и чем он завладевает (вся

<sup>45</sup> Кирилл Иерус., *Procatechesis* 9 (PG 33, 349A): изгнания нечистых духов в Крещении «Божественны», потому что они «собранны изъ Божественныхъ писаний».

<sup>46</sup> *Procatechesis* 6 (PG 33, 344A-B): «Назывался ты оглашеннымъ, потому что возглашали тебѣ отвнѣ... слышалъ о таинствахъ (*mysteria*), и не разумѣлъ... Теперь не отвнѣ возглашаютъ тебѣ, но внутри себя слышишь гласъ, потому что живущій въ тебѣ духъ содѣлываетъ умъ твой Божественнымъ жилищемъ» (цит. по: Свт. Кириллъ Иерусалимскій. Слова огласительныя. Слово предоголасительное, или предисловіе къ словамъ огласительнымъ. Творенія иже во святыхъ отца нашего Кирилла, архіепископа Иерусалимскаго. – Изданіе второе. – Сергіевъ Посадъ: 2-я типографія А. И. Снегиревой, 1893, с. 11–20.).



агрессивность человеческого интеллекта), но есть нечто такое, что охватывает его и приобщает к себе. Предлог *ἐν* в противоположность *περὶ* указывает именно на общение сообщества как *sine qua non conditio* мистики слова.

## IV. МИСТИКА СВЯЩЕННОСЛУЖЕНИЯ

Священнослужение, *Amt*, или духовный сан, является аспектом экклезиологии, который, как может показаться, менее всего связан с мистическим опытом. И все же было бы немислимо оставить без рассмотрения этот стержневой аспект экклезиологии.

Что позволяет нам усматривать вместе с Игнатием Антиохийским *τύπος* Бога в таком служении, как служение епископа, или *τύπος* апостолов в коллегии пресвитеров и т. д.? Следует ли нам считать это странностью склонного к мистицизму человека или же это может быть истолковано как нечто, имеющее отношение к основополагающим экклезиологическим принципам?

Ответ на этот вопрос зависит от того, насколько мы готовы относить к экклезиологии то, что можно назвать *иконической онтологией*. В культурной традиции, которая находится во власти объективации и индивидуализма в онтологии, невозможно выразить представление о том, что тот или иной священнослужитель действует как *икона* Христа или апостолов. Слово «икона» в данном случае следует понимать совсем не так, как понимали слово «образ» греки классической древности (главным образом платоники) и как понимает сегодня это слово западный человек. В платоническом смысле *εἰκὼν* образ *уже* участвует в чем-то, что *уже есть*. Истина всегда является предсуществующей. В иконической онтологии греческих отцов *εἰκὼν* обычно является «образом» реалий будущего века<sup>47</sup>. Истина здесь пребывает в грядущем. Св. Максим Исповедник выразил эту мысль кратко,

<sup>47</sup> Климент Алекс., *Strom.* 4.22 (PG 8, 1352); Ориген, *In Jo.* 10.16 (PG 14, 333); 10.38 (PG 14, 380); Евсевий, *Hist. Eccl.* 1.3.4 (PG 20, 69); 1.3.15 (PG 20, 73); Ветхий Завет – *εἰκὼν* Нового. Для других отцов, однако, ВЗ даже не *εἰκὼν*, а *σκιά* (тьнь): Мефодий Олимп., *Symposium* 5.7 (PG 18, 109); Иоанн Дамаск., *Imag.* 1.15 (PG 94, 1244) и т. д.

сказав: «о чем говорено в Ветхом Завете – тень; что возведено в Новом Завете – εἰκὼν; истина же – состояние вещей века грядущего»<sup>48</sup>. Такое суждение в корне отличается от платонического представления об «образе», и оно служит отражением онтологии, разработанной на чисто библейских основаниях, заимствованных из профетизма и апокалиптизма, о которых мы упоминали ранее (ср. видение Исайи). Само священнослужение, будучи иконическим в этом специфическом смысле, является мистическим событием, которое позволяет нам приобщаться к реалиям будущего века, Царства; при этом священнослужитель не превращается в знак, лишенный онтологического содержания, и не становится индивидом, обладающим в себе самом *character indelibilis*. И функционализм, и богословие священнослужения, в основу которого положена идея «характера», лишает служение церкви всякого мистического содержания. Иконическая онтология, напротив, оперируя идеей участия как *ожидания*, вводит в священнослужение мистическое измерение, что согласуется с требованиями Библии.

Но эта иконическая мистика священнослужения не может осуществляться без события общения. Это объясняется *харизматическим* характером всякого служения церкви. Я уже упоминал о 1-м Послании к Коринфянам 12 – 13 и о том, в каком значении употребляется там слово «харизма». Понятие это во всей своей полноте имеет реляционный характер. Дух осуществляет тело Христово как совокупность взаимосвязанных служений. Участие в служении Христа принимает форму встречи всех харизм в сообществе, которое изображает в истории грядущее Царство. Священнослужители, таким образом, – *μυσταγωγοί*, поскольку они вводят верующих в это сообщество, которое дарует видеть и предощущать Царство<sup>49</sup>. Иконическое, реляционное и харизматическое объясняют друг друга. В вышеупомянутом отрывке Павел

<sup>48</sup> Максим, *Schol. in eccl. hier.* 3.3.2 (PG 4, 137). Вопрос авторства, в сущности, к делу не относится, так как эти идеи можно найти и в других работах Максима.

<sup>49</sup> Не случайно св. Максим озаглавил свою работу о евхаристии *Μυσταγωγία*, представляя литургию как икону грядущего Царства. В равной мере важно и то, что он прилагает к евхаристии специальный термин – *Synaxis*, то есть собрание общины. Без общины не может быть никакой иконы Царства.

отождествляет служения с харизмами, и в этом заложена мистика «тела Христова», которая является библейской по своей сути.

## V. АСКЕТИЧЕСКАЯ, ИЛИ МОНАШЕСКАЯ МИСТИКА

В контексте разнообразия харизм, составляющих тело Христово, истории известен определенный тип харизмы, которая именуется дарованием монашества, или аскетического подвижничества. Поскольку этот тип харизмы прочно утвердился в традиции и прежде всего потому, что его обычно связывают с мистикой, мы должны отдельно рассмотреть его здесь.

В первую очередь следует отметить, что в свете нашего тезиса было бы неверно связывать аскетическое подвижничество исключительно с мистикой. Аскетических отцов ошибочно называют мистическими богословами *par excellence*, особенно на Востоке. Нигде в святоотеческой традиции термин «мистик» не связывался с отцами-пустынниками, но он обычно прилагался к рукоположенным священнослужителям, особенно епископам<sup>50</sup>, причем по причинам, о которых мы уже говорили.

Однако хотя в ранней церкви подвижников-аскетов обычно не называли «мистиками», подвижничество представляет собой определенный мистический опыт, который обладает собственными особенностями и который необходимо связать с церковной мистикой в целом, как мы описали ее здесь. Каковы же эти особенности?

Если мы рассмотрим феномен христианского аскетизма с точки зрения его исторических корней и его развития в святоотеческий период, то отметим, что этот феномен появился в истории как выражение идеи эсхатологической природы церкви в ее крайних требованиях библейского апокалиптизма. Монах был членом церкви, который настолько серьезно относился к библейской истине о том, что Царство Божье ворвется в историю, произведет над нею суд и положит конец миру сему, что давал обет порвать все связи с этим миром и жить как подданный грядуще-

<sup>50</sup> См. особ. Дионисий Ареопагит и Максим.

го Царства<sup>51</sup>. Убежденность в том, что не имеем здесь μένουσαν πόλιν (постоянного града), но τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν (ищем будущего)<sup>52</sup>, была отправной точкой в истории аскетического подвижничества. Эсхатология, чаяние и видение Царства<sup>53</sup>, составляет идейную подоснову монашеского движения, и, пытаясь понять его «мистику», мы не должны об этом забывать.

Вследствие этого разрыва с миром и историей монах должен был претерпеть не только «историческую» смерть как «исход из мира», но также и смерть своей «самости». Здесь примером был Христос и его Крест, реальность, которая уже наличествует в опыте Крещения. Это означало стать причастником некоего мистического опыта, который можно назвать *кенотическим* и который слагается из следующих составляющих.

(а) Ломка собственной воли. Как Сын в Своем *kenosis* повиновался Отцу и опустошил Себя, отказавшись от того, что по праву принадлежало Ему (Флп 2), приняв судьбоносное решение в Гефсимании, которое выразилось в словах «не Моя воля, но Твоя да будет», так и монах должен был найти γέρων, духовного отца, которому он будет всецело повиноваться<sup>54</sup>. Интересно

<sup>51</sup> О библейских истоках раннего монашества, его связи с идеей «отречения от мира» и Христовой проповедью Царства пишет Г. Флоровский (G. Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, vol. X в его *Collected Works*, 1987, особ. р. 17–107).

<sup>52</sup> Евр. 13:14; ср. Флп 3:20.

<sup>53</sup> Ср. Григорий Палама, *Triads*. 1.1.4: св. Иоанн Креститель был предтечей монашества, потому что, как и он, монашеское сообщество возвещает о близости *Parousia*.

<sup>54</sup> Важность того, чтобы подвижник-аскет связал себя со «старцем», или γέρων, как духовным наставником, подчеркивается такими авторитетными фигурами монашеского движения, как св. Иоанн Кассиан (St John Cassian, 'On the Holy Fathers at Sketis and on Discrimination', in *The Philokalia I* (trans. and ed. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, 1979), p. 95–108, esp. p. 103), св. Симеон Новый Богослов (St Symeon the New Theologian, см. Н. J. M. Turner, *St Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* (1990), *passim*), св. Иоанн Лествичник (St John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, chs. 52–53 (ed. Holy Transfiguration Monastery, Brookline, MA, 1978) и другие. Эта традиция проникает в Россию главным образом благодаря св. Паисию Величковскому Афониту и остается господствующей в восточном православном монашестве до сего дня. Более подробно об этом пишет в статье 'The Spiritual Father in Orthodox Christianity', *Cross Currents* 24 (1974), p. 296–313, епископ Каллист Уэр (Kallistos Ware).

отметить, что все это предполагало наличие *горизонтальных* отношений, а не личных отношений с Богом. Событие общения, которое характеризует всю харизматическую жизнь, находится в основании аскетического подвижничества. Первоначальная интенция монашества не может объясняться никаким приращением значения тела и никаким дуализмом манихейского типа. По сути, в монашестве мы имеем отнесение кенотической модели христологии к харизматическому существованию, что происходит посредством *взаимоотношений* с ближними, а не как субъективный опыт<sup>55</sup>.

(б) Эта ломка собственной воли знаменовала собой достижение *свободы, par excellence*. Свобода от своеволия – наивысшая форма свободы, поскольку страсть самосохранения является сильнейшей из всех потребностей, связывающих человека. В контексте обретения этой свободы монах претерпевает смерть и достигает пропасти ничто<sup>56</sup>. Так он становится мистическим причастником самых глубин человеческого или тварного состояния, с его падением и вызванными им последствиями для существования. Мистика подвижника-аскета, таким образом, – это прежде всего нисхождение в гадес, причастность к мучительным беспокойствам, страхам и смерти всех человеков. Поэтому никто

<sup>55</sup> Действительно, уединение – это то состояние, к которому стремились представители раннего монашества, особенно те, кто хотел вести отшельнический образ жизни. И все же даже в этом состоянии монах не должен был отделять себя экзистенциально от собратьев, но радеть о них в своих молитвах. Согласно «апофегме» аввы Алония, «Если человек скажет в сердце своем – “Я один с Богом в мире сем”, – он не найдет мира» (цит. по: G. Flógvsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, p. 107). А св. Василий даже говорит, что идеалом монашества является общинная жизнь (*Reg. Fusius tract. 7; PG 31, 928–933*).

<sup>56</sup> Ср. «изречение» св. Силуана Афонского «Держи ум твой во аде и не отчаивайся», которое цитировал и истолковал покойный о. Софроний (Сахаров), *The Monk of Mount Athos* («Старец Силуан Афонский»), 1975, с. 115–118: «Когда человек сознает, что он недостоин Бога и осуждает себя за всякий грех, он, как ни странно, сближается с Духом Истины, и сердце его становится свободным для божественной любви. А с возрастанием любви и света Истины приходит и откровение тайны искупительного нисхождения во ад Сына Божия. Сам человек в более полной мере уподобляется Христу; и в этом уподоблении Христу в “обнищании” (κένωσις) Его земного существа он становится подобным Ему также и в полноте вечной жизни. Бог объемлет Собою все, и даже бездонные пропасти ада...» (цит. по англ. изданию)

лучше его не знает, что значит быть человеком; ни у кого нет столь глубокого общения с человечеством и творением в целом, как у подвижника-аскета<sup>57</sup>. Если евхаристическая мистика дает вкусить благ Царства, то аскетическая мистика дает вкусить мучений адских. Об отцах-пустынниках говорили, что это были самые чувствительные творения в истории: они плакали даже тогда, когда видели умирающую птицу, они понимали всякий человеческий грех и всякую человеческую немощь; для них не было такого грешника, который не мог бы быть прощен или, по крайней мере, любим. Эта мистика участия в падшем и бедственном человеческом состоянии понимает церковь как мистическое тело *распятого* Христа. Но нужно отметить, что это не индивидуалистический опыт; этот опыт зиждется на свободе от самости.

(в) Эта свобода от самости ведет к движению обретения идентичности не посредством самоутверждения, а посредством *иногo*. Это делает мистику *агапической* или *эротической*, однако она решительно отличается от платонического эроса древности, поскольку в последнем случае любовь не свободна; она связана законом влечения, действующим посредством прекрасного и блага. Нельзя любить безобразных или грешников, ибо нельзя быть влекомым ни к чему иному, как только к благу. В аскетическом опыте, имеющем основание в кенотической христологии, человек любит как раз то, что лишено достоинства и безобразно<sup>58</sup>, и

<sup>57</sup> В этом отношении важной представляется идея *ипостасного принципа*, выдвинутого покойным архимандритом Софронием (Сахаровым). См. его работу *We Shall See Him as He Is*, 1988, особенно гл. 13, р. 190–220. Все работы о. Софрония посвящены этой идее, согласно которой стержень христианской жизни – *личность*, или *ипостась*, точно так же как Бог является «Тем, Кто Есть», как Личность или Лица. Этот принцип осуществляется посредством общения любви, посредством послушания и самоопустошения во имя любви к ближнему. И это побуждает человека рассматривать свое существование как тождественное существу «всего Адама» (*Words of Life*, 1996, р. 16, 40). Молитва устремляется в этом направлении, чтобы объять все человечество, но не в общем и неопределенном смысле, а в каждой конкретной человеческой ипостаси или лице и посредством оногo: «учась жить с одним человеком, мы учимся жить с миллионами людей, которые подобны ему. Так мы постепенно входим в глубокое страдание за все человечество» (*Words of Life*, р. 47). См. также его книгу *On Prayer* («О молитве»), 1998.

<sup>58</sup> Поэтому так важна в аскетическом опыте любовь к врагам, как подчеркивает св. Силуан Афонский. См. Archim. Sophrony, *The Monk of Athos*, р. 69 f.

это означает, что человек любит в свободе от всякой разумной или нравственной необходимости и причинности. Мистика здесь весьма отличается от форм духовности, которые указывают на непреодолимую притягательность Бога как высшего блага для души. Подвижник-аскет любит прежде всего и превыше всего грешников, и не из снисхождения и сострадания, а от свободного экзистенциального участия к падшему человеческому состоянию. Движущей силой аскетической мистики является не сила притягательности, поскольку притягательность подразумевает необходимость; она зиждется на свободном *kenosis* от того, что является притягательным<sup>59</sup>, и осуществляется посредством нисхождения в границы тварности, в которые оказались все мы заключены вследствие грехопадения.

(г) Только посредством этого свободного *kenosis* подвижник-аскет приходит к свету воскресения. Свет Фаворский, свет Преображения, который видели исихасты, по собственным их словам, был дан вследствие участия в страданиях, *kenosis* Христа<sup>60</sup>. Рассказ о Преображении содержит это упоминание о страданиях (Мф 16:24, 17:12). Созерцание нетварного света Божьего – это мистический опыт, который предполагает участие в *kenosis* Христа. В противоположность распространенному мнению, он заключается не в молениях и упражнениях типа йоги<sup>61</sup>. Он заключается в причастии к мистическому телу Христа в его распятом состоянии, участии в страданиях Христовых<sup>62</sup>, которые подвижники-аскеты претерпевают в борьбе со страстями, и прежде всего *φιλαυτία* (себялюбием)<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Подвижник-аскет сдерживает свои естественные влечения не из-за отрицательного отношения к природе, но для того, чтобы он мог быть свободен любить всех, даже тех, кто не вызывает симпатии.

<sup>60</sup> См. Кирилл Алекс., *Homil. diver.* 9 (PG 77, 1009–1016); Кирилл Александрийский явственно связывает славу Преображения со страданиями Христа.

<sup>61</sup> Читатель почерпнет много полезных сведений из главы «О молитве Иисусовой» книги покойного о. Софрония *On Prayer*, 1998 («О молитве»), посвященной данному предмету.

<sup>62</sup> 1 Пет 4:13; ср. Флп 3:10; Евр. 2:9–10.

<sup>63</sup> См. J. Hausherr, *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur*, 1952.

Отсюда следует заключительная мысль, которая касается эпистемологического аспекта аскетической мистики. Из истории мы знаем, что оригенизм, оказывавший большое влияние на восточное (и западное) монашество, оперировал представлением, согласно которому, для того чтобы обрести божественное знание, человек должен очистить ум от всех воспринимаемых чувствами вещей и сосредоточиться на себе самом или на Боге посредством восходящего созерцания. В сущности, это неоплатоническая мистика, и как таковая она была отвергнута святоотеческой традицией. Но интересно то, как именно она была отвергнута. Максим Исповедник в этой связи также представляется важнейшей фигурой<sup>64</sup>. Прилагая принципы, которые уже использовались в направлении монашества, известного как «Макариево», восточное монашество, вплоть до исихастов и включая их<sup>65</sup>, боролось с ошибками евагрианства, по вине которого были широко распространены вышеупомянутые оригенистические представления. Борьба эта, среди прочего, состояла в принятии Макариево принципа, согласно которому орган познания и центр личности – *сердце* (библейская идея – *кардіа*), а не *воу́с*, а потому *воу́с* должен сойти к сердцу и соединиться с ним. Этот принцип позже применяли исихасты горы Афон в известном духовном упражнении, вызывавшем, однако, противоречивые оценки<sup>66</sup>. В свете этих соображений все это в конечном итоге можно свести к мистическому опыту, основание которого есть *любовь*. Мы познаем Бога только тогда, когда очищаем сердце (*οἱ καθαροὶ τῆ καρδίᾳ τὸν θεὸν ὄψονται* – чистые

<sup>64</sup> См. I. H. Dalmais, “Le doctrine ascétique de Maxime le Confesseur d'après le *Liber Asceticus*”, *Irenikon* 26 (1953), p. 17–39.

<sup>65</sup> См. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, p. 135 ff. Ср. мою работу ‘The Early Christian Community’, вошедшую в книгу В. McGinn, J. Meyendorff and J. Leclercq (eds.), *Christian Spirituality*, 1986, vol. 1, p. 23–43.

<sup>66</sup> «Сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца; тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум и все помыслы, и чаяние души», *Masarius of Egypt, Spiritual Homilies* 15.20 (PG 34, 589) (цит. по: Преподобный Макарий Египетский. “Духовные беседы”. Перевод с греческого. Репринтное издание. 1904 г. Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994). Григорий Палама (Григорий Палама, *Triad.* 1.2.3; II.2; etc.) защищает Никифора Исихаста на основании этой Макариево антропологии.



сердцем Бога узрят)<sup>67</sup>, потому что сердце *является не источником чувств*, но локусом покорности воле «инога» и, в конечном счете, «Инога» *par excellence*, Бога. Любовь как эпистемологический принцип аскетической мистики заключается в освобождении себя от собственной эгоцентричности, в экстатическом движении, которое не имеет никакого отношения к человеческому самосознанию, но связано с общением и взаимоотношениями.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Церковная мистика имеет в своем основании опыт, который уводит нас от того, что обычно называют мистикой. Здесь единение с Богом происходит не на уровне *сознания*. Базовое представление проблематики мистики состоит в том, что орган (центр) духовности – сознание. Поэтому *знанию* противопоставляется *неведение*. Однако это предполагает *индивидуализм* или ведет к индивидуализму в мистическом опыте. Решающим является не то, что происходит *во мне*, в моем сознании, а то, что происходит *между мною и кем-либо иным*. Знание порождается любовью, и в мистическом опыте главное – не то, что я чувствую или что я сознаю. Церковная мистика направляет внимание человека *вне себя*. Интроспекция и самоосознавание не имеют никакого отношения к церковной мистике. Таким образом, познать Бога, как Он знает Себя, не означает *вникнуть* в механику божественного самосознания, но означает *войти по благодати* в сыновство (*υιοθεσία*), которое сообщается нам взаимоотношениями любви Отца, Сына и Духа, взаимоотношениями, которые позволяют каждому из этих Лиц *являть Себя* в высшей степени *инаковым*, будучи при этом в высшей степени *единым* с другими Лицами. Знание, которое Бог Отец имеет о Себе, *есть Сын и Дух*. Сын – *ἀλήθεια* Бога, зеркало, в котором Он видит Себя<sup>68</sup>. Такая онтология личности, мыслимая *не* как сознание<sup>69</sup>, но как взаимоотношения

<sup>67</sup> Мф 5:8.

<sup>68</sup> Афанасий, *Contra Arian*. 1.20–21 (PG 26, 54–57).

<sup>69</sup> Ср. выше, главы 1 и 6.

(σχέσις), составляет основание мистического единства в церкви. Церковь как тело Христово указывает на мистику общения и взаимоотношений, в которых человек соединяется с «иным» (Богом и ближним) в неразрывном единстве, где отчетливо проявляется инаковость, а участники отношений отличны один от другого и самостоятельны не как индивиды, но как личности.

Такое мистическое единство зиждется на христологическом основании, положенном Халкидоном, согласно которому единство человека и Бога осуществляется во Христе нераздельно, но в то же время неслиянно, то есть это совершенное единство, которое не уничтожает инаковости, но утверждает ее. Церковь как «мистическое тело» Христово является местом осуществления этого понимаемого христологически «мистического единства».

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Весь изданный ранее материал воспроизведен здесь с любезного разрешения издателей.

Введение было первоначально издано на английском языке в *Sobornost* 16 (1994) и в *St Vladimir's Seminary Quarterly* 38 (1994), [www.svspress.com](http://www.svspress.com)

Глава 1 публикуется впервые в настоящем издании.

Глава 2 первоначально увидела свет в: Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton (eds.), *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

Глава 3 опубликована впервые в настоящем издании.

Глава 4 первоначально увидела свет в: Christoph Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today* (Edinburgh: T&T Clark, 1995); в этой книге она была издана под заголовком «Учение о Святой Троице: Значение наследия каппадокийцев». Приложение публикуется здесь впервые.

Глава 5 была первоначально издана как «Учение Второго вселенского собора о Святом Духе в исторической и экуменической перспективе» в *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983), vol. 1.

Глава 6 была первоначально опубликована в *Scottish Journal of Theology* 28 (1975).

Глава 7 впервые была издана на греческом языке в журнале *Synaxi* (1982), а затем вышла на французском языке в обзоре *Contacts* 36 (1984) и 37 (1985) под заголовком 'Christologie et existence: la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcedoine'. Настоящий текст – перевод с французского, выполненный Полом Макпартланом. Приложение – перевод с греческого, осуществленный Норманом Расселом.

Глава 8 публикуется здесь впервые.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин Иппонийский (Augustine of Hippo) 1, 41, 42, 55, 58, 72, 80, 134, 135, 147, 151, 152, 159, 174, 176, 183, 209, 254–257, 271, 272, 298, 316, 371
- Авлалий (Ablabius) 93, 222, 242, 250
- Аллен, Р. Э. (Allen, R. E.) 18
- Алоний (Alonius) 392
- Альбериго, Дж. (Alberigo, G.) 263, 380
- Альбин (Albinus) 32
- Альмен, фон, Ж. Ж. (Allmen, von, J. J.) 386
- Аль-Халладж (Al-Hallaj) 379
- Аммой (Ammoes) 104
- Амфилохий Иконийский (Amphilochius of Iconium) 70, 199, 200, 223, 224, 226, 243
- Андерхилл, Э. (Underhill, E.) 371
- Андроников, К. (Andronikof, C.) 252
- Ансельм Кентерберийский (Anselm of Canterbury) 305
- Антоний Великий (Antony the Great) 104
- Аполлинарий Лаодикийский (Apollinaris of Laodicea) 134, 135, 183
- Ареопагитики (Areopagetic writings) 191
- Аристотель (Aristotle) 16–18, 109, 112, 124, 130–132, 135, 137, 164, 240, 269, 298, 325, 326
- Арсений (Arsenius) 104
- Афанасий Александрийский (Athanasius of Alexandria) 21–23, 32, 38–40, 44, 74, 134, 137, 138, 147, 155, 156, 159, 202, 205, 207, 208, 225, 234–236, 239, 240, 244, 264, 278, 286, 294, 313, 329, 333, 341, 342, 344, 346, 349, 357, 362, 363, 396
- Афанасьев, Т. Н. (Afanassieff, T. N.) 376
- Афинагор (Athenagoras) 78, 152
- Бальгазар, Г. У., фон (Balthasar, H. U., von) 23, 31, 118, 262
- Бамбро, Р. (Bambrough, R.) 269
- Барт, К. (Barth, K.) 24, 43, 124, 194, 259, 262, 270, 305
- Белджин, М. (Belgion, M.) 92

- Бертон-Кристи, Д. (Burton-Christie, D.) 105
- Блум, А. (Bloom, A.) 267
- Бобринской, Б. (Bobrinskoy, B.) 263
- Болотов, В. (Bolotov, V.) 252
- Бонхеффер, Д. (Bonhoeffer, D.) 315
- Борк, В. Дж. (Bourke, V. J.) 104
- Ботт, Б. (Botte, B.) 246
- Боэций (Boethius) 1, 217, 272
- Братен, К. Э. (Braaten, C. E.) 149
- Бромили, Дж. В. (Bromilly, G. W.) 119
- Бруннер, Э. (Brunner, E.) 378
- Брэдшо, П. Ф. (Bradshaw, P. F.) 114, 115, 175
- Бубер, М. (Buber, M.) 15, 59, 60, 174, 275
- Буйе, Л. (Bouyer, L.) 254, 256, 257
- Булгаков, С. (Boulgakov, S.) 80
- Валери, П. (Valéry, P.) 123, 280
- Ванхузер, К. Дж. (Vanhoozer, K. J.) 66
- Варлаам (Barlaam) 33
- Варнава (Barnabas) 221
- Варсонофий (Barsanuphius) 105
- Василий Кесарийский (Basil of Caesaria) 6, 28, 33, 70, 89, 107, 114, 134–137, 153, 155, 160, 164, 167, 169, 177, 179, 182, 183, 199, 202–204, 210, 224, 234, 236–240, 242–248, 262, 392
- Вендебург, Д. (Wendebourg, D.) 178
- Вейенборг, Р. (Weyenborg, R.) 135
- Винсент, Дж. Д. (Vincent, J. D.) 73
- Властос, Г. (Vlastos, G.) 18
- Вольф, М. (Volf, M.) 48, 186, 187
- Вольф, Х. (Wolff, C.) 126
- Вольфсон, Г. О. (Wolfson, H. A.) 20, 42, 130
- Галле, А. де (Halleux, A. de) 244, 247, 258
- Гантон, Дж. К. (Gunton, G. K.) 117, 159, 175–177, 186, 187, 198, 398
- Гарнак, А. (Harnack, A.) 241, 370
- Гарриг, Ж. М. (Garrigues, J. M.) 252, 254, 257
- Гегель, Г. (Hegel, G.) 55, 65
- Гераклит (Heraclitus) 211
- Геродот (Herodotus) 359
- Глауберг, И. (Glauberg, J.) 126
- Гоклениус, Р. (Goclenius, R.) 126
- Гомер (Homer) 240
- Григорий Назианзин (Gregory Nazianzen) 43, 44, 53, 86, 136, 138, 152–155, 160, 162, 164, 165, 167–170, 176–178, 184, 199, 206–209, 223, 226, 236, 241, 242, 245, 261, 360
- Григорий Нисский (Gregory of Nyssa) 3, 4, 53, 68, 74, 89, 93, 136, 157, 162, 177, 204, 221, 222, 224–226, 237, 242, 249, 250, 252, 261, 300
- Григорий Палама (Gregory Palamas) 33–35, 38, 178, 256, 260–262, 361, 382, 391, 395

- Гуардини, Р. (Guardini, R.) 262  
 Гуссерль, Э. (Husserl, E.) 56, 60
- Дальме, И.-А. (Dalmais, I.-H.) 39, 395  
 Даниелу, Ж. (Danielou, J.) 68, 69, 233, 385  
 Дарвин, Ч. (Darwin, C.) 49, 273  
 Докинс, Р. (Dawkins, R.) 73  
 Деблер, А. (Deblaere, A.) 371  
 Декарт, Р. (Descartes, R.) 120  
 Деррида, Ж. (Derrida, J.) 55, 66  
 Дёррис, Х. (Dörries, H.) 236  
 Джеймс, У. (James, W.) 371  
 Дженкинс, Д. (Jenkins, D.) 275  
 Дженсон, Р. У. (Jenson, R. W.) 149  
 Джест, Б. (Gest, B.) 58  
 Джонс, Р. М. (Jones, R. M.) 20  
 Джонсон, О. Р. (Johnson, A. R.) 134, 275, 276  
 Джонстон, Ч. Ф. Х. (Johnston, C. F. H.) 236  
 Дидим (Didymus) 136  
 Дикс, Г. (Dix, G.) 376  
 Дионисий Александрийский (Dionysius of Alexandria) 238  
 Дионисий Ареопагит (Dionysius Areopagite) см. Ареопагитики (Areopagetic writings)  
 Дионисий Римский (Dionysius of Rome) 238  
 Достоевский, Ф. М. (Dostoevskiy, F. M.) 108, 211, 301, 302  
 Дюпре, Л. (Dupre, L.) 371, 382
- Евагрий Понтийский (Evagrius Ponticus) 26, 27, 224  
 Евдокимов, П. (Evdokimov, P.) 248, 256  
 Евномий (Eunomius) 153, 157  
 Евсевий Кесарийский (Eusebius of Caesaria) 388  
 Евтич, А. (Jevtich, A.) 238
- Жильсон, Э. (Gilson, E.) 120, 133, 148, 252
- Зизиулас, И. (Zizioulas, J.) 16, 30, 33, 37, 48, 57, 80, 93, 221, 229, 350–355, 369  
 Зосима (Zosimas) 105  
 Зом, Р. (Sohm, R.) 370
- Игнатий Антиохийский (Ignatius of Antioch) 255, 289, 366, 383, 388  
 Идель, А. (Edel, A.) 18  
 Иеремиас, И. (Jeremias, J.) 192  
 Инг, В. Р. (Inge, W. R.) 371  
 Ипполит (Hippolytus) 190, 202  
 Иринеи (Irenaeus) 38, 54, 68, 69, 78, 101, 116, 146, 148–150, 289, 337, 362, 366  
 Иоанн Газский (John of Gaza) 105  
 Иоанн Дамаскин (John of Damascus) 30, 38, 49, 122, 166, 224, 226, 227, 251, 258, 366, 369  
 Иоанн Златоуст (John Chrysostom) 74, 107, 114, 118, 329, 337

- Иоанн Кассиан (John Cassian) 391  
 Иоанн Колов (John Colovos) 104  
 Иоанн Лествичник (John Climacus) 391  
 Иорданитис, А. (Iordanitis, A.) 105  
 Иустин (Justin) 19, 78, 146, 152, 168, 233, 262, 363, 367  
 Йегер, В. (Jaeger, W.) 222  
 Кавасила, Николай (Cabasilas, Nicholas) 101  
 Калинин, Р. (Calin, R.) 62  
 Кальвер, Ч. М. (Culver, C. M.) 58  
 Кальвин, Ж. (Calvin, J.) 177  
 Кант, И. (Kant, I.) 126, 288  
 Каспер, В. (Kasper, W.) 48  
 Каттенбуш, Ф. (Kattenbusch, F.) 146  
 Квастен, И. (Quasten, J.) 104  
 Келли, Дж. Н. Д. (Kelly, J. N. D.) 42, 43, 78, 146, 150, 173, 193, 208, 239, 247  
 Кенни, Э. Дж. П. (Kenny, A. J. P.) 273  
 Кернс, Д. (Cairns, D.) 56  
 Кечкемети, П. (Kecskemeti, P.) 284  
 Киприан Карфагенский (Cyprian of Carthage) 147  
 Кирилл Александрийский (Cyril of Alexandria) 39, 44, 85, 137, 138, 155, 208, 244, 249, 250, 258, 359, 380, 394  
 Кирилл Иерусалимский (Cyril of Jerusalem) 114, 147, 312, 332, 372, 387  
 Кларк, В. Р. (Clark, W. R.) 73, 75, 76  
 Кларсфельд, А. (Klarsfeld, A.) 73  
 Клейтон, Дж. П. (Clayton, J. P.) 131, 235, 298  
 Климент Александрийский (Clement of Alexandria) 38, 388  
 Кресту, П. (Chrestou, P.) 33, 34  
 Конгар, И. (Congar, Y.) 245, 246, 254, 257, 259–260, 375, 376  
 Коноли, Р. Х. (Connolly, R. H.) 102  
 Константинополь, Собор (381 г.) 154, 159, 208, 230, 237, 246  
 Константинополь, Собор (553 г.) 362  
 Корнфорд, Ф. М. (Cornford, F. M.) 17, 18  
 Кремер, К. (Kremer, K.) 18, 269  
 Кречмар, Г. (Kretschmar, G.) 262, 384  
 Крузель, А. (Crouzel, H.) 20, 21, 151  
 Кульман, О. (Cullman, O.) 69, 288  
 Керкегор, С. (Kierkegaard, S.) 65  
 Лайман, Р. (Lyman, R.) 21  
 Лакан, Ж. (Lacan, J.) 62–66, 73, 90–92  
 Лаут, Э. (Louth, A.) 29  
 Лев I Римский (Leo I of Rome) 359  
 Левинас, Э. (Levinas, E.) 15, 23, 27, 28, 55, 56, 60–64, 69, 92, 126, 131, 158, 173



- Леклерк, Ж. (Leclercq, J.) 395  
 Лемер, П. (Lemaire, P.) 105  
 Леминг, Р. (Laming, R.) 117  
 Леонтий Византийский (Leontius of Byzantium) 226  
 Леуба, Дж. (Leuba, J.) 371  
 Лиотар, Ж.-Ф. (Lyotard, J.-F.) 66  
 Ловитт, В. (Lovitt, W.) 119  
 Ломейер, Э. (Lohmeyer, E.) 114  
 Лонге-Хиггинс, Х. К. (Longuet-Higgins, H. C.) 273  
 Лосский, В. (Lossky, V.) 94, 166, 177, 179  
 Луази, А. (Loisy, A.) 371  
 Лукас, Дж. Р. (Lucas, J. R.) 273  
 Лукиан (Lucian) 221, 240  
 Льюис, А. (Lewis, A.) 183  
 Любак, А. де (Lubac, H. de) 48, 374, 376  
 Лютер, М. (Luther, M.) 124  
 Лярше, Ж. К. (Larchet, J. C.) 29
- Маканн, К. (Macann, C.) 15  
 Макарий Египетский (Macarius the Egyptian) 4, 395  
 Макгинн, Б. (McGinn, B.) 371, 395  
 Макинтайр, А. (MacIntyre, A.) 108, 261, 288  
 Макинтайр, Дж. (McIntyre, J.) 108, 245, 261, 288  
 Маккиннон, Д. М. (Mackinnon, D. M.) 131, 235, 269, 288, 298  
 Маккуорри, Дж. (Macquarrie, J.) 295  
 Макмюррей, Дж. (Macmurray, J.) 217, 275
- Макпартлан, Р. (McPartlan, P.) 48  
 Максим Исповедник (Maximus the Confessor) 3, 6, 23, 24, 26–30, 32–36, 38–40, 50, 54, 63, 64, 69, 70, 72, 73, 74, 78, 79, 81–86, 89, 91–92, 95, 97–98, 101, 106–110, 118, 120, 122, 154, 155, 178, 257, 258, 264, 265, 275, 282, 283, 290, 297, 307, 333, 362, 372, 379, 380, 388, 389, 390, 395  
 Макфарлэйн, Г. В. П. (McFarlane, G. W. P.) 166  
 Мангейм, К. (Mannheim, K.) 284  
 Мануссакис, И. (Manoussakis, J.) 63  
 Маркелл Анкирский (Marcellus of Ankyra) 238  
 Маркулеско, И. (Marcoulesco, I.) 377  
 Маскалл, Э. Л. (Mascall, E. L.) 268  
 Мейендорф, И. (Meyendorff, J.) 33, 249, 256, 260, 262, 385, 395  
 Мейеринг, Е. П. (Meijering, E. P.) 158, 241  
 Мейсон, Дж. (Mason, J.) 170  
 Мейр, Э. (Maug, E.) 49, 52  
 Мелитон Сардийский (Melito of Sardis) 69  
 Мередит, Э. (Meredith, A.) 171  
 Мерш, Э. (Mersch, E.) 365, 375–377  
 Мефодий Олимпийский (Methodius of Olympus) 78, 388  
 Мольгман, Ю. (Moltmann, J.) 185, 186, 194, 252, 259  
 Мэнсон, Т. У. (Manson, T. W.) 243

- Недонсель, М. (Nedoncelle, M.)  
240
- Неллас, П. (Nellas, P.) 350
- Нибур, Р. (Niebuhr, R.) 271, 378
- Никея, Собор (Nicaea, Council of)  
166, 205
- Никифор Исихаст (Nisephorus the  
Hesychast) 395
- Николсон, Р. А. (Nicholson, R. A.)  
379
- Нил Анкирский (Nilus of Ancyra)  
104
- Ницше, Ф. (Nietzsche, F.) 59, 81
- Новациан (Novatian) 148
- Нойфельд, К. Х. (Neufeld, К. Н.)  
370
- Озер, И. (Hausherr, J.) 106, 394
- Ориген (Origen) 20, 21, 26, 27, 78,  
151, 233, 234, 238, 262, 358, 362,  
385, 388
- Остин, Дж. (Austen, J.) 108
- Паисий Величковский (Paisius  
Velickovsky) 391
- Палмер, Дж. Ю. Х. (Palmer, G. E.  
Н.) 391
- Панненберг, В. (Pannenberg, W.)  
157, 158, 275, 282, 288
- Папаниколау, А. (Papanikolaou, А.)  
221
- Парменид (Parmenides) 16-18,  
26, 55, 233, 269
- Пелагий (Pelagius) 271
- Петерсон, Э. (Peterson, E.) 185
- Пимен (Poimen) 104
- Платон (Plato) 18-20, 91, 124, 130,  
131, 135, 154, 171, 207, 211, 224,  
233, 269, 324-327, 330, 335, 346,  
356, 360, 369
- Плотин (Plotinus) 233, 241, 371
- Полкинхорн, Дж. (Polkinghorne, J.)  
37, 39, 117
- Попович, И. (Popovitch, J.) 367
- Престидж, Дж. Л. (Prestige, G. L.)  
135, 147, 173, 201, 209, 222, 223
- Прижан, П. (Prigent, P.) 383
- Пригожин, И. (Prigogine, I.) 117
- Пруш, Б. (Pruche, B.) 236
- Псевдо-Варнава (Pseudo-Barnabas)  
68
- Псевдо-Кирилл (Pseudo-Cyril)  
223, 226
- Рассел, Н. (Russel, N.) 107
- Ранер, К. (Rahner, K.) 42, 43, 47,  
172, 187, 194, 254, 259-262, 271,  
278
- Ратцингер, Й. (Ratzinger, J.) 47,  
48, 187
- Рева, Ф. (Revah, F.) 73
- Рено, Л. (Regnault, L.) 105
- Реньон, Т. де (Regnon, Th. de.) 42
- Рист, Дж. (Rist, J.) 17
- Риттер, А. М. (Ritter, A. M.) 247
- Ришар Сен-Викторский (Richard of  
St Victor) 206
- Роде, Э. (Rohde, E.) 130
- Рок, Р. (Roques, R.) 372
- Романидис, И. (Romanides, J.) 343
- Росс, У. Д. (Ross, W. D.) 18

- Ружмон, Д. де (Rougemont, D. de) 63, 92, 100
- Руфин (Rufinus) 147
- Рэй, У. Д. (Ray, W. D.) 115
- Сабатье, О. (Sabatier, A.) 371
- Савеллий (Sabellius) 201
- Сайкс, С. У. (Sykes, S. W.) 131, 235, 298
- Сартр, Ж. П. (Sartre, J. P.) 1, 56, 57, 59, 81, 281, 297, 300, 304, 313
- Сахаров, Н. (Sakharov, N.) 106
- Сахаров, Софроний (Sakharov, Sophrony) 5, 97, 106, 392, 393
- Свит, Г. Б. (Swete, H. B.) 249
- Себба, Ф. Д. (Sebbah, F. D.) 62
- Серто, М. де (Certeau, M. de) 67, 68
- Силуан Афонский (Silouan the Athonite) 5, 97, 106, 392, 393
- Симеон Новый Богослов (Symeon the New Theologian) 391
- Синкевич (Sinkewicz) 35
- Смит, М. (Smith, M.) 379
- Смит, Р. Г. (Smith, R. G.) 59, 60
- Сократ (Socrates) 369
- Станилоаз, Д. (Staniloae, D.) 173, 252
- Стенгерс, И. (Stengers, I.) 117
- Стендаль, К. (Stendahl, K.) 131
- Стросон, П. Ф. (Strawson, P. F.) 256, 272, 275, 283
- Стрэчи, Дж. (Strachey, J.) 90
- Татиан (Tatian) 151, 168
- Тейлор, М. К. (Taylor, M. C.) 65–68
- Тернер, Х. Дж. М. (Turner, H. J. M.) 391
- Тертуллиан (Tertullian) 102, 147, 148, 202, 271, 312
- Тиллих, П. (Tillich, P.) 24, 290
- Тойниссен, М. (Theunissen, M.) 15, 56, 60, 174
- Томаселли, С. (Tomaselli, S.) 90
- Торранс, А. Дж. (Torrance, A. J.) 160, 161, 174, 181, 183
- Торранс, Т. Ф. (Torrance, T. F.) 158, 160, 161, 174, 177
- Трульский собор (Trullo, Council of) 37
- Тунберг, Л. (Thunberg, L.) 24, 26, 28, 29, 30, 38, 379
- Турческу, Л. (Turcescu, L.) 220, 221
- Уайт, Л. мл. (White, L. Jr) 120, 273
- Уилер Робинсон, Г. (Wheeler Robinson, H.) 134, 275
- Уилкинсон, Дж. В. (Wilkinson, J. V.) 119
- Уильямс, Р. (Williams, R.) 32, 41, 45
- Уоддингтон, К. Х. (Waddington, C. H.) 273
- Уолгрейв, Й. Э. (Walgrave, J. E.) 256, 272
- Уоррал, А. С. (Worrall, A. S.) 151
- Уоррингтон, Дж. (Warrington, J.) 326
- Уэбб, К. Ч. Дж. (Webb, C. C. J.) 256, 272
- Уэйнрайт, А. (Wainwright, A.) 192
- Уэр, К. (Ware, K.) 97, 391

- Фарадей, М. (Faraday, M.) 117
- Фейербах, Л. А. (Feuerbach, L. A.) 290
- Феодор Студит (Theodore the Studite) 37, 123, 244
- Феодорит Киррский (Theodoret of Cyrrihus) 244
- Феофил (Theophilus) 104, 149
- Феофил Антиохийский (Theophilus of Antioch) 149, 152
- Филипс, Дж. (Philips, G.) 245
- Филон (Philo) 20, 209
- Филсон, Ф. В. (Filson, F. V.) 115
- Финберг, Э. (Feenberg, A.) 119
- Фихте, И. Г. (Fichte, J. G.) 290
- Фишер, Л. (Vischer, L.) 247, 263
- Флоровский, Г. (Florovsky, G.) 20, 22, 78, 234, 345, 391, 392
- Фогель, К. Ж. де (Vogel, C. J. de) 233, 269
- Фома Аквинской (Thomas Aquinas) 30, 194, 271, 298, 299
- Фотий (Photius) 106, 251, 253, 371
- Франкенберг, В. (Frankenberg, W.) 26
- Фрейд, З. (Freud, S.) 59, 65, 81, 90
- Френ, Ж. де (Fraine, J. de) 134, 376
- Фрехтман, Б. (Frechtman, B.) 81
- Фуко, М. (Foucault, M.) 65, 67
- Хайдеггер, М. (Heidegger, M.) 56, 59, 119, 126, 131, 173, 169, 275, 333
- Хайман, Дж. (Human, G.) 66, 67
- Халкидон, Собор (Chalcedon, Council) 45, 46, 274, 322, 340, 359, 378–380, 397
- Харви, Д. (Harvey, D.) 66, 67
- Харрис, Г. С. (Harris, H.S.) 37, 55
- Харрисон, Н. В. (Harrison, N.V.) 37
- Чедвик, Г. (Chadwick, H.) 42, 380
- Шварц, Э. (Schwartz, E.) 239
- Швебель, К. (Schwöbel, C.) 185, 398
- Шевалье, Л. (Chevalier, L.) 256
- Шеридан, А. (Sheridan, A.) 65
- Шеррард, П. (Sherrard, P.) 350–358, 360–361, 366
- Шервуд, П. (Sherwood, P.) 26, 29, 107, 108
- Шлейермахер, Ф. (Schleiermacher, F.) 25
- Шлинк, К. (Schlink, K.) 262
- Шлоссманн, З. (Schlossmann, S.) 240
- Шмеман, А. (Schmemann, A.) 385
- Шраг, К. (Schrag, C.) 65, 66
- Шредер, П. (Schroeder, P.) 80
- Эванс, Д. (Evans, D.) 62
- Эдмондс, Р. (Edmonds, R.) 97
- Элерт, В. (Elert, W.) 376
- Элиаде, М. (Eliade, M.) 371, 377
- Эллюль, Ж. (Ellul, J.) 119
- Юнгманн, Й. А. (Jungmann, J. A.) 175, 403
- Ягазоглу, С. (Yagazoglou, S.) 35, 361
- Яннарас, Х. (Yannaras, C.) 89, 275



# БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебного заведения, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

## Издательская программа ББИ

– вышли в свет,  – готовятся к печати)

### Периодические издания

- СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. *Ежеквартальный журнал ББИ*  
(издается с 1996 г.)

### Серия «Современная библеистика»

- Бломберг Крейг*. Интерпретация притчей
- Браун Рэймонд*. Введение в Новый Завет. В 2 томах
- Брюгеман Уолтер*. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение
- Вайнгрин Джейкоп*. Введение в текстологию Ветхого Завета
- Вандеркам Джеймс*. Введение в ранний иудаизм
- Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание, исправленное и дополненное
- Данн Джеймс Д.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса
- Данн Джеймс Д., Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролоф и др.* Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе
- Десницкий Андрей*. Поэтика библейского параллелизма
- Левинская Ирина*. Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII
- Лозе Эдуард*. Павел. Биография
- Мерперт Николай*. Очерки археологии библейских стран
- Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. 7-е издание
- Мецгер Брюс М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. 3-е издание
- Мецгер Брюс М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения
- Мецгер Брюс М., Барт Эрман Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. 2-е издание исправленное и дополненное
- Покорны Петр, Геккель Ульрих*. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета
- Райт Н. Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства?
- Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего
- Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога
- Ролофф Юрген*. Введение в Новый Завет
- Словарь Нового Завета. Том I. Иисус и Евангелия. Под ред. Джозеля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла*  
Том II. Мир Нового Завета. *Под ред. Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда*
- Стилианопулос Теодор*. Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика
- Тов Эмануэл*. Текстология Ветхого Завета

- Тракателлис Димитрий*. Власть и страдания. Христологические аспекты Евангелия от Марка
- Хаакер Клаус*. Богословие Послания к Римлянам
- Хейз Ричард*. Этика Нового Завета
- Хенгель Мартин*. Недооцененный Петр
- Хенгель Мартин*. Иисус и иудаизм
- Ценгер Эрих, ред.* Введение в Ветхий Завет
- Шенк Кеннет*. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество

### *Серия «Современное богословие»*

- Адамс Роберт М.* Достоинство веры. Очерки по философскому богословию
- Алисон Джеймс*. Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию
- Алисон Джеймс*. Постижение Иисуса. Доступное введение в христологию
- Бальтазар Ганс Урс фон*. Верую. Кто такой христианин?
- Размышление об Апостольском символе веры
- Бальтазар Ганс Урс фон, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI), Шюрман Хайнц*. Принципы христианской этики
- Бальтазар Ганс Урс фон, Барт Карл, Кюнг Ганс*. Богословие и музыка. Три речи о Моцарте
- Бальтазар Ганс Урс фон*. Пасхальная тайна. Богословие трех дней
- Барт Карл*. Молитва
- Барт Карл*. Оправдание и право
- Барт Карл*. Послание к Римлянам
- Барт Карл*. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам
- Барт Карл*. Церковная догматика. В 5 томах.
- Барт Карл*. Вольфганг Амадей Моцарт
- Барт Карл*. Мгновения
- Бенедикт XVI (См. также Ратцингер)*. Отцы. От Климента Римского до Святого Августина
- Бер-Сижель Элизабет*. Служение женщины в церкви
- Бонхеффер Дитрих*. Этика
- Гуроян Виген*. Воплощенная любовь. Очерки православной этики
- Евдокимов Павел*. Православие
- Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость
- Каллист (Уэр)*, митрополит Диоклийский. Православная церковь. 4-е издание
- Каспер Вальтер*. Бог Иисуса Христа
- Каспер Вальтер*. Иисус Христос
- Каспер Вальтер*. Таинство единства. Евхаристия и Церковь
- Клеман Оливье*. Отблески света. Православное богословие красоты
- Кюнг Ганс*. Во что я верю
- Кюнг Ганс* Церковь
- Кюнг Ганс*. Христианский вызов
- Мольтман Юрген*. Человек
- Томас Моррис*. Наша идея Бога. Введение в философское богословие
- Мудьюгин, архиепископ Михаил*. Введение в основное богословие
- Николс Эйден*. Контуры католического богословия. Введение: источники, принципы и история
- Равази Джанфранко*. Краткая история души
- Ранер Карл*. Основание веры. Введение в христианское богословие
- Ранер Хуго*. Играющий человек
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности

- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. В начале сотворил Бог. О творении и грехопадении
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени
- Рауш Томас*. Католичество в третьем тысячелетии
- Суинберн Ричард*. Воскресение Бога Воплощенного
- Уайбру Хью*. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание, исправленное и дополненное
- Уильямс Роуэн*. О христианском богословии
- Уэйнрайт Джеффри*. Для нашего спасения. Два взгляда на миссию Христа
- Хабермас Юрген, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Диалектика секуляризации. О разуме и религии
- Харт Дэвид Б.* Красота бесконечного: эстетика христианской веры
- Хаутелен Антон*. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры
- Хаффнер Пол*. Тайна Таинств.
- Хейз Майкл и Джирон Лайм, ред.* Современное католическое богословие. Хрестоматия
- Шефлер Рихард*. Краткая грамматика молитвы
- Шнайдер Теодор*. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры
- Языкова Ирина*. Со-творение образа. Богословие иконы

### **Серия «Богословие и наука»**

- Барбур Иен*. Религия и наука. История и современность
- Барбур Иен*. Этика в век технологии
- Брук Джон Хедли*. Наука и религия. Историческая перспектива
- Виолек Станислав*. Рациональность веры
- Гриб Андрей, ред.* Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология
- Гутнер Григорий, ред.* Ответственность религии и науки. Использование современных технологий, сохранение окружающей среды, биоэтика
- Дэвис Пол*. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации
- Еротич Владета*. Психологическое и религиозное бытие человека. 2-е издание
- Клеман Оливье*. Смысл Земли
- Крэйг Уильям Лэйн и Морленд Дж. П., ред.* Естественное богословие. Путеводитель
- Кюнг Ганс*. Начало всех вещей. Естествознание и религия
- Мерфи Нэнси и Эллис Джордж*. О нравственной природе вселенной. Богословие, космология и этика
- Мольтман Юрген*. Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия
- Мюррей Майкл, Рей Майкл*. Введение в философию религии
- Нестерук Алексей*. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание
- Пикок Артур*. Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке
- Пикок Артур*. Эволюция: тайный друг веры?
- Полкинхорн Джон*. Вера глазами физика
- Полкинхорн Джон*. Наука и богословие. Введение
- Порус Владимир, ред.* Наука и богословие. Антропологическая перспектива
- Порус Владимир, ред.* Научные и богословские эпистемологические парадигмы
- Пэттисон Джордж*. Размышления о Боге в век технологий
- Сгречча Элио, Тамбоне Виктор*. Биоэтика. Учебник
- Суинберн Ричард*. Есть ли Бог?
- Тайсен Герд*. Библейская вера в эволюционной перспективе
- Торранс Томас*. Пространство, время и воплощение

- Хеллер Михаил. Творческий конфликт. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения
- Хот Джон. Бог после Дарвина. Богословие эволюции
- Хьюистин Венцель ван. Один в мире. Уникальность человека в науке и богословии
- Эллис Джордж, ред. Вселенная в далеком будущем. Эсхатология в космической перспективе

### **Серия «Читая Библию»**

- Браун Рэймонд. Беседы с евангелистом Иоанном. Чтобы вы имели жизнь
- Браун Рэймонд. Читая Евангелия с церковью. От Рождества до Пасхи
- Бытие. Перевод Международного библейского общества
- Дойл Стивен. Беседы с евангелистом Марком. Школа ученичества
- Драммонд Генри. Евангельские проповеди. 2-е издание
- Заннони Артур. Иисус в Евангелиях. Учитель. Пророк. Друг. Мессия
- Люберинг Кэрол. Беседы с Иовом и Юлианой. Веруя в то, что все будет хорошо
- Макбрайд Альфред. Образы Иисуса. Десять граней личности Христа
- Морно Роберт. Беседы с Клайвом Льюисом. Настигнут радостью
- Падовано Энтони. Беседы с Томасом Мертоном. Как стать самим собой
- Рейд Э. Барбара. Беседы с евангелистом Лукой. Шаг за шагом к Слову Божьему
- Рор Ричард, Мартос Джозеф. Великие темы Писания. Ветхий Завет
- Рор Ричард, Мартос Джозеф. Великие темы Писания. Новый Завет
- Свиридов Иван. Начала. Опыт прочтения четвертого Евангелия
- Скотт Макрина. Перечитывая библейские истории. Открой свою историю в Ветхом Завете
- Уиллиг Джим, Банди Тэмми. Беседы с апостолом Петром. Путь от греха к святости
- Хотт Дж. Лесли. Беседы с евангелистом Матфеем. Превосходя закон

### **ПОПУЛЯРНЫЙ КОММЕНТАРИЙ**

- Райт Н. Т. Лука. Евангелие.
- Райт Н. Т. Матфей. Евангелие.
- Райт Н. Т. Марк. Евангелие.
- Райт Н. Т. Иоанн. Евангелие.
- Райт Н. Т. Деяния Апостолов.
- Райт Н. Т. Павел. Послание к Галатам и Фессалоникийцам.
- Райт Н. Т. Павел. Послание к Римлянам.
- Райт Н. Т. Павел. Послания к Коринфянам.
- Райт Н. Т. Павел. Послания из тюрьмы: к Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону.
- Райт Н. Т. Павел. Пастырские послания. Первое и Второе послания к Тимофею и Послание к Титу.
- Райт Н. Т. Павел. Послание к Евреям.

### **Другие серии:**

Диалог, История церкви, Религиозные мыслители, Богословские исследования,  
Историко-богословский комментарий к Новому Завету,  
Современная апологетика, Услышать Человека,  
а также другие книги.

См. полный каталог и интернет-магазин на  
**[www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)**



# ГДЕ КУПИТЬ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА ББИ

## **Опт, мелкий опт, книжный клуб ББИ**

«ИЗДАТЕЛЬСТВО ББИ» (Москва), ул. Иерусалимская, д. 3 (м. «Пролетарская»)  
(10-17, перерыв 13-14, вых.: сб, воскр.)  
Тел. (495) 670-22-00, 670-76-44, E-mail: sales@standrews.ru, www.standrews.ru

**Полный ассортимент изданий ББИ всегда представлен в книжном магазине**  
«ФИЛАДЕЛЬФИЯ» (Москва), Волгоградский проспект, д. 17, стр. 1, 2 этаж (ст. метро «Волгоградский проспект»),  
Тел. (495) 676-49-83; (пн.-сб. с 10-19, без перерыва)

«ЮРАЙТ» Интернет-магазин (курьерская доставка по Москве): www.urait-book.ru

## **В Москве:**

- «ФАЛАНСТЕР» (Москва), Малый Гнездниковский переулок, д. 12/27, Тел. (495) 749-57-21
- «ПАОЛИНЕ» (Москва), ул. Большая Никитская, д. 26, Тел. (495) 291-65-15
- «PRIMUS VERSUS» (Москва), ул. Покровка, д. 27, Тел. (495) 223-58-20
- «ФИЛАДЕЛЬФИЯ» (Москва), Волгоградский проспект, д. 17, стр. 1, Тел. (495) 676-4983
- «КИОСК В ХРАМЕ КОСЬМЫ И ДАМИАНА» (Москва), Столешников пер., д. 2
- «МОСКВА» (Москва), ул. Тверская, д. 8, Тел. (495) 629-64-83, 797-87-17
- «БИБЛИО-ГЛОБУС» (Москва), ул. Мясницкая, д. 6/3, стр. 5, Тел. (495) 781-1900, 624-4680
- «МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» на Арбате (Москва), ул. Новый Арбат д. 8, Тел. (495) 789-35-91

## **В Санкт-Петербурге:**

- «СЛОВО» (Санкт-Петербург), ул. Малая Конюшенная, д. 9, Тел. (812) 571-20-75
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Санкт-Петербург), ул. Лебедева, д. 31, Тел. (812) 542-70-05
- «ПОРЯДОК СЛОВ» (Санкт-Петербург), Набережная р. Фонтанки, д. 15, (здание РХГА), Тел. (812) 310-50-36

## **В других городах России:**

- «ПИОТРОВСКИЙ» (Пермь), ул. Луначарского, д. 51а., Тел. 243-03-51
- «КНИЖНАЯ ЛАВКА В АРСЕ» (Ярославль), ул. Свердлова д. 9, Тел. (4852) 72-57-96
- «ГАРМОНИЯ» (Краснодар), ул. Красная, д. 68, Тел. (8612) 53-31-05
- «ПОСОХ» (Новосибирск), ул. Каменская, д. 60, Тел. (923) 248-36-10
- «ЛОЗА» (Воронеж), ул. Шендрикова, д. 13, Тел. (4732) 51-67-93
- «СВЕТОЧ» (Нижегород), Московское шоссе, д. 84, Тел. (831) 279-72-30

## **На Украине:**

- «QUO VADIS» (Киев): www.quo-vadis.com.ua
- Тел. (044) 362-41-34, (044) 362-40-59, (067) 506-25-01, (099) 438-22-23
- «Магазин христианской академкниги»: www.bookstore.colbooks.net
- «АРХЕ» (Киев), Тел. (063) 134-18-93 www.arhe.com.ua
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» Интернет-магазин: www.kniga.org.ua
- «КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Киев), ул. Хорива, д. 1/2, Тел.: (044) 428-80-74
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса), ул. Екатерининская, д. 87/16, Тел. (048) 719-44-72, 725-75-24

## **В Беларуси:**

- «ДУХОВНАЯ КНИГА» (Минск), ул. Максима Богдановича, д. 2, Тел. (517) 293-17-53

## **В Казахстане:**

- «КОВЧЕГ» (Алматы), ул. Айманова, д. 224, Тел. (3272) 74-55-49. E-mail: kovcheg.kz@mail.ru

Подписано в печать 13.04.2012 г. Формат 60\*90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 26,5.

Тираж 2000 экз. Заказ № 1552.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «Дом печати – ВЯТКА» в полном соответствии  
с качеством предоставленных материалов

610033, г. Киров, ул. Московская, 122. Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36

http://www.gipp.kirov.ru; e-mail: order@gipp.kirov.ru

Иоанн Зизиулас

# ОБЩЕНИЕ И ИНАКОВОСТЬ

Новые очерки о личности и церкви

«**О**бщение и инаковость» – одна из последних книг Иоанна Зизиуласа, митрополита Пергамского, крупнейшего православного богослова нашего времени. В ней автор продолжает тему общения, заданную в его более ранней книге «Бытие как общение» (1985). На этот раз он рассматривает данную тему в связи с вопросом об инаковости, показывая, что подлинная инаковость и подлинное своеобразие – в личностном, церковном и любом другом плане – всегда имеют свое основание не в отделении и обособлении, а именно в общении. Подтверждение этому Зизиулас находит в трудах отцов церкви, в особенности в сочинениях преп. Максима Исповедника.

«**В**не всякого сомнения, перед нами чрезвычайно важная работа, которая будет обсуждаться и изучаться еще шире, нежели предыдущее сочинение нашего автора. Эта книга, эпохальная и поворотная, вновь приводит нас к основополагающему христианскому убеждению, что невозможна жизнь без отношений с Богом».

*Роуэн Уильямс, архиепископ Кентерберийский*

«**М**итрополит Иоанн Зизиулас известен как наиболее глубокий и блестящий богослов современной Православной церкви. Публикация новой книги, вышедшей из-под пера этого автора есть, несомненно, крупное событие. Его голос в высшей степени заслуживает того, чтобы быть услышанным».

*Каллист Уэр, митрополит Диоклийский*



**Иоанн Зизиулас** (род. в 1931 г.) – один из самых известных современных православных богословов. Изучал богословие в Фессалониках и Афинах, докторскую диссертацию писал в Гарварде под руководством о. Георгия Флоровского. С 1986 г. – митрополит Пергамский (Константинопольский патриархат). Был профессором богословия в университетах Эдинбурга, Глазго, Фессалоник и King's College в Лондоне.

ИЗДАТЕЛЬСТВО

ББИ

www.standart

РУБ

389.00

ISBN 978-5-89647-279-7



9 785896 472797 >