



МИТР. ИОАНН (ЗИЗИУЛАС)

# БЫТИЕ КАК ОБЩЕНИЕ

Очерки о личности  
и Церкви

Иоанн Зизиулас

**Бытие как общение. Очерки  
о личности и Церкви**

«Свято-Филаретовский православно-  
христианский институт»

1985

УДК 233.5+260.2+265.3  
ББК 86.372

## **Зизиулас И.**

Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви /  
И. Зизиулас — «Свято-Филаретовский православно-  
христианский институт», 1985

ISBN 978-5-89100-065-2

Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский (Константинопольский патриархат), — один из самых глубоких православных богословов XX–XXI века. Его книга «Бытие как общение», впервые опубликованная по-английски в 1985 г., приобрела широкую известность во всем мире среди христиан различных деноминаций, представив православную разработку учения о человеке и полноте человечности, достигаемой через личностность, и о Церкви, призванной жить в общении по образу троической жизни Бога. На русский язык книга впервые переведена в полном объеме. Предназначена для богословов, философов, преподавателей и студентов богословских и философских вузов, а также для всех, кто углубленно интересуется экклезиологией и богословием личности.

УДК 233.5+260.2+265.3

ББК 86.372

© Зизиулас И., 1985

© Свято-Филаретовский  
православно-христианский  
институт, 1985

ISBN 978-5-89100-065-2

## Содержание

Предисловие к изданию 1985 г.	6
Введение	8
1. Личность и бытие	15
I. От маски к личности: возникновение личностной онтологии	16
II. От биологии к экзистенции: церковное существование и экклезиологическое значение личности	28
2. Истина и общение	37
I. Введение: проблема истины в эпоху отцов	37
II. Истина, бытие и история: греко-патристический синтез	40
Конец ознакомительного фрагмента.	55

**Иоанн Зизиулас,  
митрополит Пергамский  
Бытие как общение: Очерки  
о личности и Церкви**

*Коста и Лидии Каррас посвящается*

JOHN D. ZIZIOULAS

BEING AS COMMUNION  
Studies in Personhood and the Church

With a foreword  
by JOHN MEYENDORFF

ST VLADIMIR'S SEMINARY PRESS  
NEW YORK 1993

Издание осуществлено при поддержке организации «Акция солидарности Реновабис»  
(RENOVABIS)

## Предисловие к изданию 1985 г.

Богослов, который стремится выразить содержание христианской веры изнутри православного католического Предания, вряд ли избежит необходимости критически взглянуть как на историю, так и на современную ему «систематическую» мысль. При этом сами историки в большинстве случаев ограничиваются установлением достоверности фактов прошлого, оставляя открытым вопрос об оценке и ее критериях. Богословам же такой ригоризм несвойствен, для них, напротив, прошлое часто ценно лишь как поставщик текстов, которые можно произвольно отбирать ради подтверждения собственных, нередко весьма спорных интерпретаций вероучения.

Такая двойственность особенно опасна для православного богословия. Оно попросту перестает быть православным и когда пренебрегает Преданием, которое всегда больше истории, и когда забывает об истине, которая и есть его *raison d'être* (смысл существования).

Я думаю, что настоящий труд Иоанна Зизиуласа важен не только тем, что явно преодолевает эту двойственность, но еще и тем, что блестяще показывает, как обесмысливается православное учение о человеке и Церкви при любой попытке искусственно поделить его между строго изолированными разделами богословия: теологией, антропологией, экклезиологией. Только в целостном единстве всех своих сторон оно может стать подлинным выражением «ума Христова», о котором писал ап. Павел, «истинного гнозиса», который отстаивал св. Ириней, и, наконец, накопленного отцами последующих веков опыта реального богопознания.

Православная богословская литература, написанная, как правило, на языках Восточной Европы и балканского региона, за последние два десятилетия стала намного доступнее англоязычному читателю. Это касается как общих работ по истории православия и догматике, так и многих важных специализированных трудов, а также разнообразных памятников православной духовности.

В книге «Бытие как общение» внимательный читатель обнаружит, как все упомянутые выше элементы Предания связаны с Писанием Нового Завета и с тем, как оно проживалось ранними христианскими общинами и затем выражалось святыми отцами. Он увидит, что Предание поверх всяких исторических границ выявляет свою непосредственную значимость для вопросов дня сегодняшнего. Местами книга читается непросто, так как автор предполагает некоторое знакомство с современными богословскими тенденциями. Высколеченная и критически настроенная мысль Зизиуласа находится в постоянном диалоге, высоко ценя одних своих собеседников и критикуя других – большей частью за односторонность, т. е. за недостаточность подлинно «католического» видения церковной реальности. Автор во многом близок о. Николаю Афанасьеву – создателю «евхаристической экклезиологии»; но до чего же остро (и, с моей точки зрения, до чего справедливо) Зизиулас критикует Афанасьева! Разве не игнорировал до известной степени Афанасьев тринитарный и антропологические аспекты экклезиологии, сосредоточиваясь только на «локальности» евхаристической общины и тем в определенном смысле исключая проблемы истины и универсальных предпосылок церковного единства?!

Надеюсь, что читателя не остановит несколько специальный характер этой книги. Иоанн Зизиулас обсуждает самые современные, самые неотложные и насущные для православной церкви вопросы. До тех пор пока видимая жизнь Церкви не придет в согласие с тем общением, которое открыто нам в Евхаристии, пока наши церковные структуры, особенно здесь, на Западе, не станут соответствовать тому, что есть Церковь в подлинном смысле слова, пока евхаристическая природа Церкви не покажется из-за заслоняющих ее анахро-

низмов и этнических стереотипов, скрывающих ее по сей пору, невозможно будет ни экуменическое свидетельство, ни настоящая миссия.

Иоанн Зизиулас родился в Греции в 1931 году. Окончил богословский факультет Афинского университета, где впоследствии получил ученую степень доктора богословия за защиту диссертации на тему «Единство Церкви в святой Евхаристии и епископе в первые три века» (Афины, 1965). Затем он изучал патристику в Гарварде и состоял стипендиатом-исследователем в Центре византистики «Дамбартон Оукс». В течение нескольких лет работал в Комиссии «Вера и церковное устройство» при Всемирном совете церквей в Женеве, где всегда считался одним из наиболее авторитетных православных богословов нового поколения. Он также входит в Международную комиссию по диалогу с католической церковью как представитель Вселенского патриархата. Экуменическая деятельность Зизиуласа способствовала появлению ряда его публикаций в различных периодических изданиях. Некоторые из этих статей вошли в его книгу «*Бытие Церкви*» (*L'Étre ecclesial*. Genève: Labor et Fides, 1981). Эти же работы с существенными дополнениями включены и в данное издание.

В настоящее время Иоанн Зизиулас – профессор богословия в университете Глазго\*. Недавно он был приглашен профессором-совместителем в университет в Фессалоники.

*Иоанн Мейендорф*

\*Проф. Зизиулас оставался в этой должности четырнадцать лет. Помимо этого, он преподавал также в университетах Лондона (King's College), Женевы и Фессалоник, читал лекции в Григорианском университете в Риме. С 1986 г. Иоанн Зизиулас – митрополит Пергамский, титулярный епископ Константинопольского патриархата, который постоянно представляет свою церковь в различных международных церковных сообществах. Он является членом Совета Афинской академии, а в 2002 г. был ее президентом. – *Ред.*

## Введение

Церковь не есть просто учреждение – это *образ жизни*. Тайна церкви, даже понятой как институция, глубоко связана с бытием человека, мира и бытием Самого Бога. Благодаря этим узам, столь характерным для святоотеческой мысли, экклезиология приобретает особое значение не только для всех аспектов богословия, но и для экзистенциальных нужд человека любого возраста.

Во-первых, церковное бытие связано с бытием Божьим. Человек, являясь членом Церкви, становится «образом Божьим», он существует так, как существует Сам Бог, принимает образ жизни Бога. И этот образ жизни нельзя понимать как моральное завоевание, как то, чего человек достигает своими усилиями. Скорее это отношения с миром, другими людьми и Богом, событие общения, которое поэтому обнаруживается как факт не индивидуальной, а только церковной жизни.

Для того чтобы Церковь являла такой образ бытия, она сама должна существовать по образу жизни Бога. Вся ее структура, служения и прочее должны выражать собой такой образ жизни. Но помимо всего это значит, что церковь должна обладать правильной верой и правильным видением бытия Божьего, и православие в этой связи – не роскошь для церкви и отдельного человека, а жизненная необходимость.

\* \* \*

В святоотеческом наследии бытие Церкви почти не затрагивается, основное внимание сосредоточено на бытии Бога. Вопрос, занимавший отцов, состоял не в том, чтобы установить, есть Бог или нет, – бытие Божье было данностью едва ли не для каждого человека, будь то христианин или язычник. Умы целых поколений будоражило скорее желание понять, *как* Он есть, а такая постановка вопроса имела прямые последствия как для церкви, так и для отдельного человека, поскольку в обоих случаях речь шла о присутствии «образа Божия».

Ответ на вопрошание о бытии Бога в святоотеческий период находился с трудом. Наибольшие затруднения были обусловлены античной онтологией, насквозь монистической: для древних греков бытие мира составляло неразрывное единство с бытием Бога. По контрасту с образом столь тесной связи библейская традиция объявляла Бога абсолютно свободным по отношению к миру. Платоновская концепция творения мира Богом не устраивала отцов церкви именно потому, что учение о творении из предсуществовавшей материи ограничивало свободу Бога. Необходимо было найти такую онтологию, которая избежала бы монизма греческой философии, равно как и бездны, разделяющей Бога и мир в гностических системах – другой большой опасности того времени. Создание такой онтологии представляет собой, вероятно, самое крупное философское достижение святоотеческой мысли.

Церковный опыт отцов сыграл решающую роль в том, что онтологический монизм и гностическая «бездна» были преодолены. Нельзя считать случайным, что ловушки античного онтологического монизма не удалось до конца избежать ни апологетам, например Иустину Мученику, ни даже великим Александрийским богословам-катехетам Клименту и Оригену – это были прежде всего «учителя», академические богословы, для которых христианство – в первую очередь *откровение Бога*. В отличие от них епископы этого же времени, например св. Игнатий Антиохийский и, в особенности, св. Ириней, а позднее св. Афанасий, в своем пастырски ориентированном богословии подходили к бытию Бога через опыт церковной общины, т. е. *церковного бытия*. Здесь открывалось нечто очень важное: бытие

Бога может быть познано только через личные взаимоотношения и любовь к конкретному лицу, т. е. бытие означает жизнь, а жизнь означает *общение*.

Этой онтологией, выросшей из евхаристического опыта Церкви, руководствовались святые отцы при разработке учения о бытии Бога, которое было сформулировано главным образом св. Афанасием Александрийским и отцами-каппадокийцами – Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским.

Результаты их важнейшей богословской работы, которая никогда не была бы проделана без опыта церковного бытия и без которой экклезиология утратила бы свое глубокое экзистенциальное значение, можно кратко свести к следующему.

Бытие Бога соотносительно: невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения. Тавтологическое выражение «Бог есть Бог» ничего не говорит о бытии, так же как и логическое утверждение  $A=A$ . Мертворожденное, оно скорее отрицает бытие как нечто живое. Было бы немислимо говорить о «едином Боге» до разговора о Боге, Который есть «общение», т. е. о Святой Троице. Троица – понятие онтологически изначальное; это ни в коем случае не приращение к божественной сущности и не ее производное, как это часто трактуется в западных догматических пособиях и, увы, иногда и в современных восточных. Вне общения у божественной сущности, «Бога вообще», нет онтологического содержания, нет реального бытия.

В этом смысле общение становится в святоотеческой мысли онтологическим понятием. Ничто не может быть представлено как существующее само по себе, индивидуально, подобно аристотелевскому *τὸ ἐξ ἑαυτοῦ*, поскольку даже Сам Бог существует благодаря событию общения. Так античный мир впервые услышал, что вещи приводятся в бытие общением: ничего не существует помимо него, даже Бог.

Однако и это общение не есть нечто самодостаточное, некая экзистенциальная структура, которая превосходит «природу», или «сущность», «субстанцию» в ее изначальном онтологическом значении, – что-то вроде структуры бытия у Мартина Бубера. «Общение», как и «сущность», не существует само по себе: его причиной выступает Отец. Это положение каппадокийцев, которое вводит понятие причины в бытие Бога, исключительно важно. Оно утверждает, что первичная онтологическая категория, которая все приводит в бытие, не является ни безличной сущностью вне общения, ни структурой коммуникативных отношений, самодостаточной или существующей по необходимости. Это первично сущее есть скорее личность. То, что Божество обязано Своим существованием Отцу, т. е. личности, означает: а) что Его «сущность», или бытие, не есть некоторое ограничение (Бог существует не потому, что Он не может не существовать) и б) что общение также не является подобным ограничением для бытия Божия (Бог пребывает в общении и любит не потому, что Его существование *необходимо* предполагает одно и второе). То, что бытие Бога исходит от Отца, показывает, что Его бытие есть акт свободной личности. Это значит, что не только общение, но и свобода, свободная личность, составляют основание истинного бытия. Подлинное бытие присуще только свободной личности, личности, которая свободно любит, т. е. свободно утверждает свое бытие, свою самоидентичность, через событие общения с другими личностями.

Следуя в этом русле, святоотеческая мысль о бытии Божьем приходит к заключениям, которые фундаментальным образом связаны с экклезиологией и онтологией.

а) Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как «индивидуальность», данная сама по себе. Таким образом, общение оказывается онтологической категорией.

б) Общение, исходящее не от «ипостаси», т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом

Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется.

Это богословие личности, которое впервые в истории появилось в рамках святоотеческого видения бытия Бога, вне тайны Церкви никогда не смогло бы состояться как живой опыт. Гуманисты и социологи могут сколь угодно упорно отстаивать значимость человека. Но современные экзистенциалисты с интеллектуальной честностью, за которую они и могут быть удостоены звания философов, показали, что личность как носитель абсолютной онтологической свободы остается предметом нескончаемого поиска. Между бытием Бога и бытием человека всегда будет существовать разрыв, обусловленный тварностью, что означает буквально следующее: бытие каждого человека ему вручено. Следовательно, личность не способна совершенно освободить себя от своей «природы», диктующей ей биологические законы (если только речь не идет о самоуничтожении). И даже когда человек проживает событие общения, будь то любовь или форма социального или политического взаимодействия, ему, если он, конечно, хочет остаться живым, приходится ограничивать свою свободу через подчинение определенным природным или общественным «данностям». Тяготение личности к абсолютной свободе предполагает «новое рождение», «рождение свыше», т. е. крещение. Именно бытие в Церкви «ипостазирует» человека в личность сообразно жизни Самого Бога. Вот что делает Церковь образом триединого Бога.

\* \* \*

Святоотеческое богословие изначально настаивало еще на одной принципиальнейшей вещи: человек способен приобщиться к Богу только через Сына во Святом Духе. Триадологию нельзя просто так положить в основу экклезиологии, оперирующей понятием «образа Божия». Человек являет образ Божий в Церкви вследствие *икономии* Святой Троицы, т. е. действия Христа и Духа в *истории*. Причем эта икономия будет основанием настоящей экклезиологии, но не ее завершением. Церковь создается божественным домостроительством в ходе истории, но в конце всего она приходит к видению Бога «как Он есть», т. е. к видению триединого Бога в Его вечном бытии.

Это метаисторическое, эсхатологическое и иконологическое измерение Церкви всегда было в центре внимания восточной традиции, в которой богословие проживается и преподается прежде всего литургически. Здесь бытие Бога и Церкви созерцается молитвенным оком, прежде всего – в Евхаристии, которая представляет собой образ «эсхатона» *par excellence*. Именно поэтому православие часто самими носителями понимается и трактуется в категориях своеобразного христианского платонизма, с его погруженностью в грядущее или небесные сферы при отсутствии интереса к истории и ее проблемам. Напротив, западное богословие стремится ограничить экклезиологию (а то и все богословие) историческим измерением веры, т. е. икономией, и поэтому проецирует на вечное бытие Божье то, что принадлежит времени и истории. Диалектика Бога и мира, тварного и нетварного, истории и «эсхатона» при этом ускользает. Церковь в конечном итоге целиком «историзуется», переставая являть образ эсхатона, и превращается в образ мира сего и его исторических форм. Церковное бытие больше не составляет органического единства с бытием Божьим, а у экклезиологии больше не остается нужды в «теологии».

В православном богословии существует опасность изъятия Церкви из истории и ее развоплощения; западное же рискует привязать Церковь к истории. Это может происходить или в форме чрезмерного христоцентризма – *imitatio Christi* — при отсутствии сколько-нибудь ощутимой роли пневматологии, или же в разных вариантах социального активизма и морализма, которые тщатся исполнить в Церкви роль образа Божия. Обе богословских традиции, восточная и западная, должны поэтому встретиться на глубине, чтобы воссоздать под-

линный патристический синтез, который смог бы защитить их от упомянутых крайностей. Бытие Церкви никогда не должно отстраняться от своей призванности к бытию Божьему, т. е. от своей эсхатологической природы, как и не должно игнорировать историю. Институциональное измерение Церкви всегда обязано воплощать ее эсхатологическую природу, не уничтожая при этом диалектики века нынешнего и века грядущего, нетварного и тварного, бытия Бога и бытия человека и мира.

\* \* \*

Но каким образом можно объединить бытие Бога и бытие Церкви, историю и эсхатологию, не нарушая их диалектической взаимосвязи? Для этого нам придется заново обрести утерянное сознание ранней Церкви, чтобы восстановить решающее для экклезиологии значение Евхаристии.

Восстановление этого видения, утерянного на замысловатых тропах средневековой схоластики и в «вавилонском пленении» современного православия, возможно при определенных условиях. Мы должны перестать смотреть на Евхаристию лишь как на одно из многих таинств, как на объективное действие, «благодатное средство», «используемое» или «подаваемое» Церковью. Древнее понимание Евхаристии – в целом единое для Востока и Запада почти до XII века – было совсем иным. Служение Евхаристии в древней церкви было прежде всего собиранием народа Божьего *ἐπι τό αὐτό* («в одном месте» или «на одно и то же»), т. е. одновременно и явлением, и исполнением Церкви. Совершение Евхаристии в воскресенье – день эсхатона – наряду с содержанием литургии свидетельствовало, что Церковь во время Евхаристии не жила одной лишь памятью об историческом событии – Тайной вечери и земной жизни Христа, включая Крест и Воскресение, – она совершала эсхатологический акт. Именно в Евхаристии Церковь созерцала свою эсхатологическую природу, вкушала жизнь Самой Св. Троицы. Иначе говоря, именно здесь подлинное человеческое бытие выявлялось как образ бытия Самого Бога. Все основные элементы, которые составляли историческое бытие и структуру Церкви, необходимо должны были пройти через горнило евхаристической общины, чтобы стать «верными» (в терминологии св. Игнатия Богоносца), или пригодными, и, соответственно, каноничными (по терминологии современного канонического права). Так устанавливалась их церковная достоверность. Вне евхаристической общины в церкви не совершалось никаких поставлений на служение. Там, в присутствии всего народа Божия и всех клириков, Святой Дух в акте свободного общения подавал Свои дары, «созидая единое целое Церкви». Евхаристия, таким образом, оказывается не действием предсуществующей Церкви, а событием, устраивающим само ее бытие, позволяющим Церкви *быть*. Евхаристия, таким образом, *созидает* Церковь.

В силу этого Евхаристия обладает уникальным свойством объединять в едином опыте действие Христа и Святого Духа. Она выражает эсхатологическое видение через историю, соединяя в рамках церковной жизни ее институциональную и харизматическую сторону. Только в Евхаристии диалектическое соотношение между Богом и миром, между эсхатоном и историей сохраняется без риска раскола или поляризации. Это оказывается возможным благодаря следующим ее свойствам.

а) Евхаристия выражает историческую форму божественной икономии – все, что было «передано» через жизнь, смерть и Воскресение Господа, как и через «форму» хлеба и вина и «чин», практически не изменившийся со времени Тайной вечери. Евхаристия выражает непрерывность уз, связывающих каждую церковь сквозь историю с первыми Апостольскими общинами и историческим Христом. Коротко говоря, Евхаристия содержит все, что было *установлено* и *передано*. Таким образом, в Евхаристии содержится подтверждение

истории *par excellence*, она освящает время, являя Церковь как историческую реальность, как *учреждение*.

б) Но евхаристия, привязанная только к истории и являющая Церковь лишь как «институцию», не будет подлинной Евхаристией. Можно сказать, перефразируя библейское изречение, что «история убивает, а Дух животворит». Эпиклесис и присутствие Святого Духа означают, что явление Церкви в Евхаристии не столько основано на истории и институции, сколько растягивает время истории до эсхатологического измерения, превышающего всякую хронологическую ограниченность. В этом и состоит особенность действия Святого Духа. Евхаристическая община делает Церковь эсхатологической, освобождая ее от природной и исторической обусловленности, от всяких ограничений, которые порождаются естественным индивидуализмом нашего существования в качестве биологических особей. Евхаристия сообщает человеческому бытию привкус вечной жизни в любви и общении – по образу бытия Божия. Отличаясь от других форм церковной жизни, она немыслима без собирания всей Церкви в одном месте, без события *общения*. Именно поэтому в Евхаристии Церковь является не как некогда установленная, т. е. историческая, данность, но как то, что создается, т. е. постоянно исполняется как событие свободного общения, предвосхищая божественную жизнь и грядущее Царство. Поляризации между «институцией» и «событием» в экклезиологии можно избежать благодаря адекватному пониманию Евхаристии: Христос и история сообщают Церкви ее бытие, которое становится подлинным всякий раз, когда Дух созидает Церковь как евхаристическую общину. В этом смысле Евхаристия не «тайнство», не нечто параллельное божественному слову – она есть эсхатологизация слова истории, голоса исторического Христа, голоса Духа Святого, который доходит до нас уже не как «учение» в пределах истории, но как жизнь и бытие в эсхатоне. Это не таинство, завершающее слово, но скорее слово, становящееся плотью, Воскресшим Телом Логоса.

\* \* \*

В материале, помещенном в настоящую книгу, читатель легко распознает основные положения «евхаристической экклезиологии». С тех пор как протопр. Николай Афанасьев, современный православный богослов, опубликовал свою известную диссертацию, многие западные богословы представляют себе православие в виде этой евхаристической экклезиологии. Но если читатель захочет внимательно вчитаться в текст нашей книги и рассмотреть его в свете исторического развития богословия, то он без труда обнаружит и фундаментальные отличия идей, изложенных здесь, от евхаристической экклезиологии. Нелишне поэтому будет знать, в каком отношении автор этих строк хотел продвинуться дальше Афанасьева и подчеркнуть отличие своей позиции от взглядов последнего, исключая всякую недооценку или преуменьшение значимости наследия этого русского богослова и его последователей.

Во-первых, на предыдущих страницах довольно ясно обозначено намерение автора этой книги как можно шире раздвинуть горизонты экклезиологии, чтобы богословие Церкви было непосредственно связано с его философскими и онтологическими основаниями и со всеми остальными богословскими сферами. Очевидно, что для полноценного решения такой задачи скорее требуется синтез, нежели механическое размещение ряда работ в одной книге, как в нашем случае. И все же в первых двух главах автор старается показать, что тайна Церкви, в особенности то, как она выражается и исполняется в Евхаристии, глубоко связана со всей целостностью богословия в его экзистенциальных основаниях. Следует особо отметить, что статьи, включенные в эту книгу, далеко отходят от идеи, что основания евхаристической экклезиологии исчерпываются представлением о сакраментальном акте, равно как и о его реальном совершении. Сегодня широкое хождение среди многих западных, а также православных христиан получил взгляд, будто православная экклезиология

есть лишь проекция тайны Церкви на sacramентальные категории, т. е. произошла своеобразная sacramентализация богословия. Подобное впечатление окажется неизбежным, если мы не продвинемся дальше привычных рамок евхаристической эkkлезиологии и не попытаемся раздвинуть наши богословские и философские горизонты.

Более того, евхаристическая эkkлезиология в том виде, как она была разработана о. Афанасьевым и его последователями, создает ряд проблем, вследствие чего нуждается в серьезной корректировке. Ее базовый принцип «где Евхаристия, там и Церковь» может привести к двум серьезным ошибкам, которых не избежал ни сам Афанасьев, ни его единомышленники.

Первая состоит в том, что даже приход, в котором совершается Евхаристия, может считаться явлением полноты «кафолической» Церкви. Некоторые православные последователи Афанасьева делали такой вывод, не замечая, что тем самым они воспроизводят острейшую проблему церковного устройства. Дело в том, что если местная церковь представлена одним евхаристическим приходом-общиной, как это, скорее всего, было в ранней церкви, тогда действительно можно говорить о полноте «кафолической» Церкви. При этом подразумевается, что соблюдаются все условия такой «кафоличности»: собрание *всех членов* Церкви в одном месте (чем преодолеваются все формы разделений – социальные, культурные, природные и т. д.) в присутствии *всех клириков*, включая *коллегию* пресвитеров во главе с *епископом*. Но как говорить о полноценном присутствии кафолической Церкви, когда евхаристическое сообщество таким условиям не отвечает? Приход, в том виде, как он сформировался в ходе истории, не предполагает присутствия в одном месте ни всех верных, ни пресвитериума во главе с епископом. Поэтому хотя Евхаристия и служится на приходе, он не являет собой «кафолическую» Церковь. Но разве не подрывается таким образом упомянутый принцип евхаристической эkkлезиологии – «где Евхаристия, там и Церковь»? По крайней мере он нуждается в новой трактовке, которая позволила бы уточнить соотношение между приходом и епархией, Евхаристией и Церковью.

Другая серьезная проблема, которую создает «евхаристическая эkkлезиология» о. Афанасьева, связана с соотношением местной церкви и «универсальной».

Евхаристическое собрание, представленное в своей приходской и даже епископальной форме, обязательно носит локальный характер. Принцип «где Евхаристия, там и Церковь» рискует утверждать, что каждая церковь может, *независимо от других церквей*, быть «единой святой, соборной и апостольской Церковью». Это требует особого внимания и творческого богословского осмысления, чтобы соблюсти необходимое равновесие между «местной церковью» и «универсальной». В Римско-католической эkkлезиологии до II Ватикана (который обратил внимание на значение местной церкви) существовала тенденция отождествить «кафолическую» и «универсальную» церковь (это уравнивание на Западе началось с Августина), и поэтому местная церковь считалась просто «частью» Церкви. Эта тенденция начала немного ослабевать, по крайней мере в некоторых католических богословских кругах, однако вопрос до сих пор остается открытым. С другой стороны, в некоторых протестантских церквях понятие местной церкви (смысл которого не всегда ясен) сохраняет свой приоритет и практически исчерпывает собой представление о Церкви. Некоторые православные богословы, верные доктрине евхаристической эkkлезиологии – как это мы уже видели у Афанасьева, – также склонны отдавать первенство местной церкви. Другие же, напротив, следуя в целом католической эkkлезиологии периода до II Ватикана, отказываются принимать и кафоличность местной Церкви, и евхаристическую эkkлезиологию, которую они считают ответственной за неприемлемый «локализм» в эkkлезиологии.

Ясно, что мы должны двигаться к некоторому третьему варианту, который бы оправдал евхаристическую эkkлезиологию, избавив ее от опасности «локализма». Путеводителем в этом нам будет сама Евхаристия, которая по природе своей является одновременно выраже-

нием как «локализации», так и «универсализации» тайны Церкви, преодолевая тем самым ограниченность и «локализма», и «универсализма». Именно в эту сторону призвана направить внимание читателя наша книга.

\* \* \*

Статьи, положенные в основу этой монографии, не были предназначены для того, чтобы стать просто вкладом в православный богословский диалог. Написанные на Западе специально для различных международных и экуменических богословских конференций, они предполагают определенную осведомленность в области тех богословских проблем, которые занимают сегодня западный мир. В контексте западной богословской проблематики подготовка этих статей была продиктована двумя основными намерениями. Во-первых, хотелось преодолеть конфессиональный менталитет западного богословия, с которым оно обычно подходит к православию, считая последнее чем-то экзотическим, принципиально иным и только поэтому достойным изучения. Если православие – всего лишь «занимательный» объект, вызывающий любопытство и только обогащающий копилку знаний западных богословов, лучше прекратить его презентацию, так как эту свою «задачу» оно уже с избытком выполнило. Наши статьи адресованы читателю, который ищет в православии опыт веры греческих отцов. Это измерение необходимо для *кафоличности* самой веры Церкви, для видения *экзистенциальных* основ как христианского учения, так и церковных институтов. Они адресованы и тому западному христианину, кто чувствует себя словно перенесшим «ампутацию» с тех пор, как Восток и Запад пошли своими разными и непересекающимися тропами.

Второе намерение производно от первого и состоит в том, чтобы пригласить современное богословие к работе над синтезом двух богословских традиций – западной и восточной. Несомненно, что в некоторых частях они выглядят несовместимыми. Это результат, помимо прочего, их независимого исторического существования после великой схизмы, а может быть, и с еще более раннего времени. Как бы там ни было, мы не можем отметить ничего похожего в раннепатристический период. Как любил повторять о. Георгий Флоровский, подлинная кафоличность Церкви должна включать в себя и Запад, и Восток.

В заключение хочется сказать, что представленный здесь материал призван внести свой вклад в «неопатристический синтез», который, отвечая экзистенциальному вопрошанию современного человека, смог бы подвести Запад и Восток ближе к их общим корням. Быть может, этой целью, главным образом, и оправдано появление этой книги.

## 1. Личность и бытие

Уважение к «личностной идентичности» кажется одним из наиболее значимых идеалов нашего времени. Современный гуманизм в попытке подменить христианство кругом идей, касающихся так или иначе достоинства человека, надежно изолировал представление о личности от богословия, тесно связав его с идеей автономной морали или с экзистенциальной философией сугубо гуманистического толка. Поэтому, хотя личность и «личностная идентичность» сегодня широко обсуждаются как высший идеал, никто, по-видимому, не хочет признать, что как *исторически*, так и *экзистенциально* понятие личности нерасторжимо связано с богословием. Мы попытаемся в весьма узких рамках данной работы показать, насколько глубоки и неразрывны узы, связывающие идею личности с богословием и экклезиологией отцов церкви. Личность и как понятие, и как живая реальность представляет собой в чистом виде продукт патристической мысли. Вне ее подлинный смысл личности нельзя ни схватить, ни обосновать.

## I. От маски к личности: ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЛИЧНОСТНОЙ ОНТОЛОГИИ

1. Древнегреческая философия довольно часто представляется в литературе как в целом «не-личностная»<sup>1</sup>. В платоновском варианте все конкретное и «индивидуальное» в конечном счете она возводит к отвлеченной идее, которая выступает основанием и окончательным оправданием бытия отдельной вещи. Философия Аристотеля с ее акцентом на конкретном и индивидуальном позволяет сформировать некоторое представление о личности. Однако неспособность этой концепции обосновать постоянство, непрерывность бытия и тем более «вечную жизнь» для душевно-телесного единства человека делает невозможным соединение отдельного лица с человеческой сущностью (ουσία), а значит, и построение целостной онтологии. По Платону, личность – онтологически невозможное понятие, поскольку душа, обеспечивающая непрерывность человеческой жизни, не связана постоянным отношением с данным конкретным человеком. Она живет вечно, но может соединиться с другим конкретным телом и тем самым создать новую «индивидуальность», например через реинкарнацию<sup>2</sup>. С другой стороны, по Аристотелю, личность оказывается логически невозможным понятием, поскольку душа нерасторжимо связана с конкретной «индивидуальностью», которая и есть человек; однако человек существует до тех пор, пока существует это конкретное душевнотелесное единство, которое совершенно однозначно разрушается в момент смерти<sup>3</sup>.

Итак, у античной философии не было средств избавить бытие человеческой «индивидуальности» от ущербности и выстроить онтологию так, чтобы личность стала абсолютным понятием. Причины этого глубоко укоренены в особенностях античного мышления. Древнегреческая мысль всегда была привержена своему основополагающему принципу. Согласно ему, подлинное бытие есть единство в противоположность множественности отдельных вещей<sup>4</sup>, поскольку существование последних в итоге необходимо восходит к бытию «еди-

---

<sup>1</sup> Наиболее категоричное, явно одностороннее и несколько чрезмерное выражение такого взгляда мы находим у современного русского философа А.Ф. Лосева, которое основано на изучении платонизма с позиций гегелевской интерпретации классической греческой культуры через толкование феномена античной скульптуры: «На темном фоне, в результате распределения света и тени вырисовывается слепое, бесцветное, холодное, мраморное и божественно прекрасное, гордое и величественное тело – статуя. И мир – такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи – все таит под собой первичную скульптурную интуицию... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность со своим собственным именем... И нет вообще никого. Есть тела, и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть – прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи» (цит. по: Флоровский Г.В. *Век патристики и эсхатология: Введение* // Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 238; на англ. яз.: Florovsky G. *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction* || *Studia Patristica*. 2 / Ed. Cross F.L. Berlin, 1957. P. 248).

<sup>2</sup> Согласно платоновскому «Тимею» (*Tim.* 41 df.), все души были созданы одинаковыми. Они начинают различаться только с обретением тела. Можно предположить (см., напр.: Rohde E. *Psyche*. New York et al., 1925. P. 472), что здесь воплощенная душа означает некоторое отдельное «лицо». Кажется, однако, что Платон допускает несколько реинкарнаций для одной и той же души, причем даже в телах животных (см.: *Phaedo* (Федон). 249b; *Resp.* (Государство). 618a; *Tim.* 42bc и т. д.). В этом случае отдельная душа не может приобретать свойств отдельного «лица» в единстве с данным конкретным телом.

<sup>3</sup> Согласно Аристотелю (см., напр.: *De anima* (О душе). 2. 4. 415a. 28–67), конкретный индивидуум не может существовать вечно, поскольку он не может иметь части в *ἀεί και θεῖον* (вечном и божественном). Смерть разрушает индивидуальную вещь (*αὐτό*), а то, что остается жить, есть уже *οἷον αὐτό*, т. е. вид (*εἶδος*). Ср.: Rohde E. *Psyche*. P. 511. Возможно, первоначально Аристотель считал, что «ум» (*νοῦς*) как разумная часть души сохраняется и после смерти (ср.: *Met.* (Метафизика). 13. 9. 1070a. 24–26; *De anima*. 3. 5. 436a. 23). Однако впоследствии он отказался от этого взгляда в пользу упомянутого выше. Ср.: Wolfson H.A. *Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers* || *Immortality and Resurrection* / Ed. Stendhal K. New York, 1965. P. 54–96 (особ. P. 96).

<sup>4</sup> От досократиков до неоплатоников этот принцип неизменно сохранялся. То, что есть в сущности, едино и все имеет общую причину (*ζῶνός λόγος*) для всякого «пробужденного» ума (Гераклит. *Fr.* (Фрагменты). 89, 73 и т. д.). «Бытие» и

ного». Как следствие, всякая особенность («дифференциация») или случайность («акциденция») должна расцениваться как стремление к «не-бытию», разрушению или «отпадению» от бытия<sup>5</sup>.

Этот онтологический монизм, характеризующий греческую философию с момента ее появления<sup>6</sup>, приводит ее к представлению о *космосе*, т. е. о замкнутом гармоническом сосуществовании вещей. Даже Бог не может выйти за рамки этого онтологического единства, чтобы вести с ним свободный диалог «лицом к лицу»<sup>7</sup>. Он связан с миром отношением онтологической необходимости или через творение, как в платоновском «Тимее»<sup>8</sup>, или через Логос стоиков<sup>9</sup>, или посредством «эманаций», как в «Эннеадах» Плотина<sup>10</sup>. Так греческая мысль выстраивает величественную идею «космоса», т. е. единства в гармонии, мира большой внутренней динамики и эстетической полноты, воистину «прекрасного» и «божественного». Однако в таком мире не происходит ничего непредвиденного, там нет места свободе как верховному и неограниченному условию бытия<sup>11</sup>: все, что угрожает космической гармонии и не объяснимо разумом (логосом), который соединяет собой все вещи, приводя их к гармоническому единству<sup>12</sup>, – отвергается и осуждается, и человек здесь не исключение.

---

«мышление» (νοεῖν) также образуют единство (Парменид. *Fr. (Фрагменты)*. 5d. 7. Ср.: Платон. *Рамт. (Парменид)*. 128b). Сотворение мира происходит на основе этого принципа необходимого единства, и потому творец не произвольно, а по необходимости творит мир сферическим, поскольку именно эта форма соответствует единому и, следовательно, совершенному (Платон. *Tim.* 32d–34b. Ср.: Vlastos G. *Plato's Universe*. Seattle et al, 1975. P. 29). Для неоплатоников также несомненно принципиальное единство умопостижимого мира, ума и бытия (Плотин. *Энн. (Эннеады)*. 5. 1.8. Ср.: Kretzer K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden, 1966 (новое изд.: Leiden, 1971). S. 79 ff.).

<sup>5</sup> Это особенно характерно для неоплатоников, которые потому и возмущались христианским учением о том, что бытие мира в нем не вечно и зависимо. Ср.: Ivanka E. von. *Plato Christianus*. Einsiedeln, 1960. S. 152 f., 128 f.

<sup>6</sup> О последовательном монизме греческого мышления см.: Vogel C.J. de. *Philosophia. I. Studies in Greek Philosophy*. Assen, 1970. P. 397–416. (Philosophical Texts and Studies. 19).

<sup>7</sup> Поначалу боги своими чудесами еще могли вторгаться в естественный ход событий и в жизнь людей, и даже доводить их до безумия (ἀτή). Ср.: Dodds E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1956. P. 49 и др. Однако это воззрение радикально трансформируется философами и трагиками классической эпохи. Они открыто отрицают способность богов переступать границы справедливости, или меры, т. е. космоса (= соразмерности поведения), который удерживает мир в необходимом единстве. «Если боги совершают нечто отвратительное, то они не боги» (Еврипид. *Fr.* 292 (Фрагмент о Беллерофонте)). Ср.: Eliade M. *A History of Religious Ideas*. 1. London. 1979. P. 261 (рус. пер.: Элиаде М. *История религиозных идей*. М., 2001). Эта трансформация происходит параллельно развитию идеи о Зевсе одновременно как о «неизменном законе природы и уме, пребывающем в смертном человеке»; благодаря ему «внизу все совершается по справедливости» (Еврипид. *Troad. (Троянки)*. 884 ff.).

<sup>8</sup> В отличие от Гераклита и натурфилософов, Платон приписывает причину существования мира Богу-творцу, называемому νοῦς или πατήρ. Однако у Платона творец не вполне свободен от мира, который он создает. Он сам подчинен необходимости (ἀνάγκη) в том, что принужден использовать материю (ὄλη) и пространство (χώρα), которые не просто предсуществуют, но и навязывают ему свои законы и ограничения (*Tim.* 48a, 51a–b). Более того, творец Платона обязан принимать во внимание законы симметрии, справедливости и т. д. (ср. прим. 4), которые также предсуществуют ему и служат творению как *paradeigmata*. И хотя в одном месте «Государства» Платон отождествил Бога с идеей Блага, которое есть ἐπέκεινα τῆς οὐσίας («за пределами сущности»), это, по-видимому, не убедило большинство специалистов в том, что Бог Платона превышает мир идей и не зависит от него. См.: Ross D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951. P. 43–44, 78–79. Вопрос, может ли идея Блага отождествляться с Богом, остается дискуссионным. См.: Shorey P. *What Plato Said*. 1943. P. 231 и противоположное мнение: Ritter C. *The Essence of Plato's Philosophy*. London, 1933. P. 374.

<sup>9</sup> Поскольку Бог стоиков неразрывно связан с миром. Он есть «дух, проникающий все», даже сами основания и толщу материального мира (Arnim J. ab. *Stoicorum aeternum fragmenta*. Lipsiae, 1923. Vol. 2. P. 306/1027, 307/1035. Ср.: Zeller E. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. 13. Aufl. Leipzig, 1928. S. 142).

<sup>10</sup> См. прим. 4–6.

<sup>11</sup> Гегель говорит об античной Греции как о месте, где понятие «свободная индивидуальность» впервые появляется в связи со скульптурой. Но, как он сам же и отмечает, это была субстанциальная индивидуальность, в которой «акцент стоит на всеобщем и постоянном... тогда как все преходящее и случайное отвергается» (*Vorlesungen über die Ästhetik*. Leipzig, 1931. S. 353 f., 377. (Sämtliche Werke. Bd. 10); рус. пер.: Гегель Г.В.Ф. *Эстетика*. В 4 т. М., 1968–1973).

<sup>12</sup> Характерно представленное в анализе Хайдеггера первоначальное понимание и этимология термина «логос» (Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1953. S. 96 ff.). Превращение логоса в космологическое начало (в зрелом стоицизме) есть естественное последствие первоначальной идентификации логоса с бытием (например, у Гераклита), а также общего мировидения эллинизма.

Положение человека в этом мире, пронизанном единством, гармонией и разумом, становится главной темой древнегреческой трагедии. Причем именно здесь (совпадение?) начинает использоваться термин «лицо» (πρόσωπον). Слово это употреблялось, конечно, и за пределами театра. Первоначально оно обозначало часть головы «ниже черепной коробки»<sup>13</sup> в прямом анатомическом смысле<sup>14</sup>. Но как и почему это значение так быстро соединилось с театральной маской (πρόσωπέϊον)<sup>15</sup> и какая связь между маской актера и личностью? В том ли только дело, что маска в каком-то смысле напоминает о реальном человеке<sup>16</sup>, или следует искать более глубокого объяснения взаимосвязи этих двух значений слова «лицо»?

В театре, особенно в трагедии, конфликт, который разворачивается между человеческой свободой и разумной необходимостью космической гармонии, как ее понимали древние греки, приобретает особый драматизм. Именно в театре человек стремится стать «личностью», восстать против этого гармонического единства, подавляющего его своей моральной и логической необходимостью<sup>17</sup>. Здесь он воюет с богами и с собственной судьбой, грешит и переходит границу; но и здесь же, по стандартным законам античной трагедии, он постоянно убеждается в том, что в конечном итоге невозможно избежать судьбы, нельзя безнаказанно презирать волю богов и нельзя грешить без последствий. Так формируется взгляд, типичное выражение которого мы находим в «Законах» Платона: не мир существует ради человека, но человек ради мира<sup>18</sup>. Его свободе положены строгие границы, у него попросту нет никакой свободы, поскольку «ограниченная свобода» – это противоречие в понятиях. Поэтому «личность» человека есть не что иное, как «маска» – нечто, лишенное свойства «ипостаси», т. е. онтологического содержания.

Это одна сторона понятия «просопон». Но есть и другая, связанная с представлением о человеке в маске – как актере, так и зрителе. Речь идет об оттенке свободы, «ипостасности», своего рода самоидентичности, отрицаемой рациональной и нравственной гармонией мира. Естественно, что человек из-за своей маски почувствовал горечь от последствий своего мятежа. Но эта же маска помогла ему почувствовать себя личностью, пусть и на короткое время, так как он понял, что значит быть свободным и неповторимым существом. Маска не

<sup>13</sup> См.: Аристотель. *Hist. anim. (История животных)*. 1.8. 491b; Гомер. *Iliad. (Илиада)*. Е 24, Н 212 и др.

<sup>14</sup> В качестве первоначального значения этого слова можно было бы предположить личность как субъект отношения, если бы это подкреплялось данными этимологического анализа. Однако античные тексты не дают таких оснований. Поэтому была предпринята попытка проследить этимологию слова, отгалкиваясь от его строго анатомического смысла: глаза и то, что вокруг (τό πρὸς τοῖς ὀφθ. μέρος). См.: Stephanus H. *Thesaurus Graecae Linguae*. 6. Col. 2048.

<sup>15</sup> Такое употребление термина πρόσωπον находим уже у Аристотеля: та τραγικὰ πρόσωπα (*Probl. (Проблемы)*). 31. 7. 958a. 17). См. также: Платон Комик. *Fr. (Фрагменты)*. 142. Это приводит к развитию значения от физического лица к театральной роли: «...там три главных πρόσωπα, как в комедиях, – клеветник, его жертва и тот, кто слушает клевету» (Лукиан Самосатский. *Calumn. (О том, что не нужно легко верить клевете)*. 6). В результате πρόσωπον становится синонимичным πρόσωπέϊον (см.: Иосиф Флавий. *De bell. (Иудейская война)*. 4. 156; Теофраст. *Char. (Характеры)*. 6. 3).

<sup>16</sup> Такая интерпретация, например, в работе: Schlossmann S. *Persona und Prosopon tm Recht und im christlichen Dogma*. Kiel; Leipzig, 1906. S. 37.

<sup>17</sup> Трагедия в искусстве – это «ответ человека космосу, который так безжалостно его душил. Судьба гневается на него; и его ответ в том, чтобы сесть и зарисовать ее облик» (Lucas F.L. *Tragedy*. New York; London, 1957. P. 78).

<sup>18</sup> «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» (Платон. *Leg. (Законы)*. 10. 903c – d. Цит. по изд.: Платон. *Законы*. М., 1999). Такой взгляд резко контрастирует с библейским и святоотеческим воззрением на человека, который был сотворен после того, как именно ради него был приведен в бытие мир. Существует внутренняя связь между принципом, по которому только всеобщее обладает онтологической значимостью (где часть существует ради целого, следовательно, человек – ради космоса), и необходимостью, встроенной в античную онтологию через идеи логоса и природы, о которых здесь говорилось. «Никакая отдельная вещь, даже самая незначительная, не может существовать вне общей природы и единого основания (логоса)», – пишет Плутарх, комментируя высказывание стоика Хризиппа (цит. по: Arnim J. ab. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2. S. 937). Знаменательно, что сам Плутарх понимает это как выражение идеи «судьбы» (Ibid.). Природа, логос и судьба оказываются взаимосвязаны, и бытие, основанное на этих онтологических началах, неизбежно детерминировано необходимостью.

отделена от личности, но их взаимоотношения трагичны<sup>19</sup>. В античном мире стать личностью означало что-то прибавить к своему существованию, поскольку «личность» не может совпадать с собственной «ипостасью». Последняя означает прежде всего «природу», или «субстанцию»<sup>20</sup>. Понадобится еще не один век, прежде чем греческая мысль научится идентифицировать «ипостась» с «личностью».

Аналогичные выводы напрашиваются и по рассмотрении идеи «личности» в древнеримской мысли. Специалисты спорят о степени влияния смысла греческого *πρόσωπον* на содержание латинского термина *persona* и о том, имеет ли он греческое или иное происхождение<sup>21</sup>. Если отвлечься от проблем этимологии слова, то в интерпретации его значения римское мышление не особенно расходилось с греческим, по крайней мере вначале. В своих антропологических коннотациях латинское *persona* больше своего греческого эквивалента опиралось на идею конкретной индивидуальности<sup>22</sup>, хотя его употребление в общественной и позднее<sup>23</sup> в юридической сфере всегда сохраняло оттенок значения греческого *πρόσωπον* или *πρόσωπεῖον*, связанный с театральной *ролью*: *persona* — это роль, которую люди играют, вступая в социальное или юридическое взаимодействие, т. е. это субъект моральных или юридических отношений, который ни индивидуально, ни социально не соотносится с онтологическим измерением личности.

Такое понимание личности фундаментальным образом связано с общим представлением о человеке в Древнем Риме. Римская мысль, в основе своей ориентированная на социум и организацию, направлена не на онтологию, т. е. проблему бытия человека, а на отношения людей между собой. Это прежде всего способность создавать различные корпорации, заключать договоры, учреждать коллегии, организовывать жизнь государства. Очевидно, что здесь нигде не заметно никакого онтологического содержания. Речь идет о придатке к конкретному факту бытия, который – нисколько не колебля оснований римской ментальности – позволяет одному и тому же человеку действовать под более чем одной «про-сопом», выступать в разных ролях. В этом случае свобода и непредсказуемость также оказываются чужды понятию личности. Свобода принадлежит группе или, в конечном счете, государству – всеобщей структуре человеческих отношений, которая самостоятельно определяет собственные границы. И точно так же, как в случае с греческими понятиями *πρόσωπον* или *πρόσωπεῖον*, латинская *persona* одновременно и отрицает, и утверждает человеческую свободу: человек как *persona* подчиняет свою свободу организованному целому, но одновременно убеждается в существовании средств, возможности и самого вкуса свободы, подтверждая этим свою идентичность. Существование этой идентичности – живого компонента личности, который

<sup>19</sup> Ср. подтверждение этой большой проблемы митрополитом Халкидонским Мелитоном в проповеди в афинском кафедральном соборе 8 марта 1970 г. (Stachys. 1969–1971. 19–26. P. 49 ff.): «Идущая из глубины сильнейшая потребность человеческой души обрести свободу от пут повседневного лицемерия в обезличивающем дионисийском лицедействе – феномен очень древний. Клоун на карнавале – фигура трагическая. Он ищет свободы от лицемерия через притворство; пытается закрыть разные маски своих будней новой, невероятной личиной. Он хочет освободить свое подсознание от пронзающей его инородности, но этого не происходит; трагедия карнавального лицедея остается неизбывной. Он испытывает глубокую нужду в преображении».

<sup>20</sup> См. прим. 24.

<sup>21</sup> См.: Nedoncelle M. *Prosopon et persona dans l'antiquité classique* // *Revue des sciences religieuses*. 1948. 22. P. 277–299. Само слово *persona*, вероятно, происходит от этрусского *phersu*, связанного с представлением о ритуальной или театральной маске (ср. греческое *πρόσωπεῖον*), а также, возможно, с Персефоной из греческой мифологии. Ср.: *Ibid.* P. 284 ff.

<sup>22</sup> Этот оттенок конкретной индивидуальности впервые отмечается у Цицерона (*De amicit. (О дружбе)*. 1.4; *Ad Att. (Письма к Аттику)*. 8. 12; *De or. (Об ораторе)*. 2. 145 и т. д.). Правда, он употребляет слово *persona* в значении «роль» (театральная, социальная и т. п.).

<sup>23</sup> Особенно после II века по Р. X. См.: Schlossmann S. *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*. S. 119 ff. Коллективный оттенок *persona* см.: Цицерон. *Off. (Об обязанностях)*. 1. 124: «Est... proprium munus magistratus intelligere se gerere personam civitatis...» («Итак, долг магистрата – понимать, что он представляет городскую общину...») Цит. по: Цицерон М.Т. *Об обязанностях*. М., 2003).

делает каждого человека самим собой, позволяя людям отличаться друг от друга, – гарантируется и поддерживается государством или другой структурой. Даже когда авторитет государства оспаривается и вызывает бунт, мятежник, которому посчастливилось избежать наказания за брошенный вызов, сам попытается найти такую законную политическую силу, такую государственную форму, которая предоставит ему новую идентичность, подтверждение его самости. Феномен политизации современного человека и повышение роли социологии в наше время не могут быть поняты без обращения к римскому понятию *persona*. Вот следствие доминирующей роли западного менталитета для современной цивилизации и результат слияния *persona* с греческим *πρόσωπός*.

Таковы пределы личности в греко-римской культуре. Ее историческая заслуга в том, что она выявила такое измерение человеческого бытия, которое можно назвать *личностным*. Слабость же была в том, что рамки античной космологии не позволяли обосновать это качество онтологически. *πρόσωπός* и *persona* только указывают на личность, напоминая при этом, что это измерение человека не должно и не может связываться с сутью вещей и с подлинным бытием человека. Этого требует античная космология с ее само-достоверной гармонией мира или полиса. Поэтому не личность, а другие параметры образуют онтологическую основу человека.

Но каким образом тогда можно добиться отождествления бытия человека и личности? Что позволит идентифицировать свободу с «миром», человека – с ее результатом, а само его бытие – с личностью? Для этого необходимо выполнение двух условий: а) радикальное изменение космологии, т. е. ее избавление от принципа онтологической необходимости; б) выработка такого взгляда на человека, в котором бытие человека в своей непрерывности соединилось бы с личностью как его подлинной и абсолютной идентичностью.

Первому условию вполне удовлетворяет библейская картина мира. Второе же могло быть соблюдено только

греческой мыслью с ее вниманием к онтологии. Греческие отцы церкви оказались именно теми, кому удалось совместить оба условия. С той редкостной творческой энергией, которая присуща греческому духу, они выработали столь целостное понятие личности, что его завершенность до сих пор изумляет наших современников, хотя ими движет, конечно, уже совсем иной дух.

2. Свое абсолютное онтологическое содержание понятие личности приобрело в ходе усилий Церкви онтологически выразить свою веру в триединого Бога. Эта вера была изначально, ее можно проследить с первых лет существования Церкви, она передавалась от поколения к поколению через крещальную практику. Однако постоянное и глубокое взаимодействие христианства с греческой философией заострило для церкви проблему выражения своей веры в удовлетворительной для греческой мысли форме. Что может означать, что Бог есть Отец, Сын и Святой Дух, оставаясь при этом *единым* Богом? Мы не можем входить в детали споров на эту тему. Здесь для нас важно только то, что их история отмечена вехой, которая обозначает переворот в греческой ментальности. Он состоит в отождествлении «ипостаси» с «личностью». Как могла произойти эта непредвиденная революция и каковы ее последствия для понятия личности? Остановимся кратко на этих вопросах.

Термин «ипостась» никогда раньше в греческой философии не соотносился с «личностью». Как мы уже видели, «личность» для греков выражала что угодно, но только не сущность человека, тогда как понятие «ипостась» уже тесно связывалось с представлением о «сущности» и в конечном итоге было отождествлено с ней<sup>24</sup>. Именно уравнивание сущности

<sup>24</sup> Афанасий Великий в «К епископам Египта и Ливии окружном послании против ариан» (Ep. ad epp. Aegypti et Libyae //PG. 26. 1036 B) совершенно явно уравнивает одно с другим: «...ипостась — это *усия*, и у нее нет другого смысла, кроме бытия (*τό ον*) как такового... Потому что *ипостась* и *усия* означают существование (*ὄντα*): нечто есть, когда оно существует (*ἔστι καὶ ὄντα*)». На основании этого равенства в Соборном послании Александрийского собора 362 г. сказано,

и ипостаси, столь распространенное у греков в первые века христианства, и породило все проблемы и споры о Св. Троице в IV веке. Для нас важно, что термин «личность», хотя и применялся в западной тринитологии начиная с Тертуллиана (*una substantia, tres personae*)<sup>25</sup>, на Востоке не принимался из-за того, что был лишен онтологического содержания, а это приводило к савеллианству (явлению Бога в трех «ролях») <sup>26</sup>. Вот насколько далек был термин «личность» от онтологии! Вместо него на Востоке Ориген впервые применил к Лицам Троицы слово «ипостась»<sup>27</sup>. Здесь, правда, была другая опасность, связанная с возможностью интерпретации этого понятия в духе неоплатонизма. Плотин еще раньше говорил об ипостасях божества, поэтому слова Оригена могли вызвать ассоциации с принципом единства Бога и мира, характерного для неоплатонизма, но чуждого христианскому богословию<sup>28</sup>. Здесь, более того, появлялась возможность тритеистской интерпретации, если вспомнить о типичном отождествлении сущности и ипостаси<sup>29</sup>. Необходимо было найти такую формулу, которая позволила бы избежать савеллианства, т. е. сообщить онтологическое содержание каждому лицу Св. Троицы, не покушаясь при этом на библейские принципы единобожия и абсолютной онтологической независимости Бога от мира. Из решения этой задачи и родилось тождество ипостаси и личности.

История этого нового равенства не очень известна, но здесь она не столь важна<sup>30</sup>. Мне кажется, что ключ к тому, как оно появилось, может дать обращение к Ипполиту, грекоязычному западному писателю, который, кажется, первым использовал в тринитологии греческий термин *πρόσωπον* – возможно, в подражание Тертуллиану. Было бы интересно проследить историю появления новых оттенков значения «ипостасис», обозначающих его отпочковывание от «сущности»<sup>31</sup>. Однако вряд ли только этим можно объяснить решаю-

---

что на Никейском соборе были анафематствованы те, кто учит, что Сын есть «иная ипостась или усия», допуская, правда, выражение «три ипостаси» с условием, что оно не будет означать разделения трех ипостасей. Философское обоснование этого положения было уже заслугой каппадокийских отцов. Ср. ниже.

<sup>25</sup> См.: Тертуллиан. *Adv. Prax.* (*Против Праксея, или О Св. Троице*). 11–12 // PL. 2. 1670 D.

<sup>26</sup> См., например: Василий Великий. *Ep.* 236 (*К Амфилохию*). 6: «Те, кто утверждает, что усия и ипостась – одно и то же (отметим решительное размежевание с философской терминологией времен св. Афанасия, см. прим. 24. – И. 3.), вынуждены признать только различные “просопон”. Однако, обходя слова “три ипостаси”, они не могут избежать зла савеллианства». Мы явно сталкиваемся с переменной в терминологии, продиктованной опасностью савеллианства и направленной на то, чтобы придать понятию «просопон» полноценное онтологическое содержание.

<sup>27</sup> Ориген. *In Ioann.* (*Комментарий на Евангелие от Иоанна*). 2.6 // PG. 14. 12 B.

<sup>28</sup> Плотин (*Enn.* 5. 1) определяет «первичные ипостаси» как Высшее Благо, Ум и Мировую душу. Это другой случай онтологического монизма (ср. выше), увязывающего Бога и мир в простое единство, которое расходится с библейским пониманием отношений между ними. О разработке Плотинем понятия «ипостась» см.: Oehler K. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. München, 1969. S. 23 ff.

<sup>29</sup> См. прим. 24.

<sup>30</sup> Подробный анализ проблемы крайне необходим. О понятии «субстанция» см.: Stead C. *Divine Substance*. Oxford, 1977. Несколько отвлеченный, но очень тщательный анализ истории этих философских терминов можно найти в уже устаревшей, но все еще полезной работе: Webb C.C.J. *God and Personality*. London, 1918.

<sup>31</sup> История терминов «сущность» (*οὐσία*) и «ипостась» чрезвычайно сложна. Согласно одному из мнений по поводу их использования в святоотеческом тринитарном богословии, «сущность» и «ипостась» удалось дифференцировать на основе того, что Аристотель различал «первую» и «вторую» сущность (*Categ. (Κατηγοριαι)*. 5. 2а. 11–16; *Met.* 7. 11. 1037а. 5). В этой трактовке отцы-каппадокийцы в рамках своей тринитологии отождествили «ипостась» с «первой сущностью» (индивидуальной и конкретной), а «усию» – со «второй сущностью» (общей и отвлеченной). См., напр.: Prestige G.L. *God in Patristic Thought*. London, 1936. P. 245 ff.; Kelly J.N.D. *Early Christian Creeds*. London, 1950. P. 243 ff.; Oehler K. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. S. 23 ff. Это мнение предстает весьма спорным при внимательном прочтении греческих отцов (см. прим. 24 о св. Афанасии), поскольку Аристотелево противопоставление первой и второй сущности в их трудах практически не прослеживается. Сомнительно также, чтобы это различие адекватно представляло учение самого Аристотеля, если принять во внимание свидетельство выдающегося специалиста (см.: Mackinnon D.M. *Substance in Christology – a Crossbench View II Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology* / Ed. Sykes S.W. and Clayton J.P. Cambridge, 1972. P. 279–300). Более вероятным представляется взаимодействие философского содержания этих терминов с понятием *υποκειμενον* в послеаристотелевское время. Сам Аристотель употреблял его в двойном смысле: а) материя и б) конкретное и индивидуальное бытие; см.: *Met.* 7. 3. 1029а. В послеаристотелевский период термин «ипостась» начинает замещать *υποκειμενον* вследствие материалистического смысла последнего и принимает значение конкретного бытия.

щий шаг к отождествлению «личности» и «ипостаси». Здесь требуется более масштабное исследование всех перемен, которые произошли в греческой философии в патриотический период.

Самое главное в этом уравнивании «ипостаси» и «личности» – революционный смысл которого, кажется, не нашел должного внимания в истории философии – заключается в следующем двуедином тезисе. Во-первых, после того как был прояснен онтологический смысл ипостасности, личность перестала быть придатком бытия, т. е. тем, что просто добавлено к конкретной вещи. Теперь она сама приобрела ипостасное бытие. Во-вторых, существование вещи определяется уже не бытием как таковым, которое перестало быть абсолютной категорией. Конкретное бытие означает теперь личное, и это личное дает возможность вещи быть самой этой вещью. Другими словами, из придатка бытия (своего рода маски) личность превращается в то, что существует самостоятельно, но, что особенно важно, она одновременно выступает основанием («принципом» или «причиной») вещей.

Греческая мысль достигла столь радикального переосмысления своих онтологических категорий благодаря двум фундаментальным новшествам, которыми было «заквашено» богословие ранних отцов. Первое касается уже упоминавшегося онтологического принципа космической необходимости. Согласно библейской картине творения, которую отцы не могли не знать, мир появляется не вследствие своей абсолютной необходимости. И хотя древние греки исходили как раз из обратного, библейское учение о творении мира *ex nihilo* заставляло отцов внести коренные изменения в онтологию и вывести онтологическое основание бытия мира за его пределы, возводя его к Богу<sup>32</sup>. Таким образом, они разорвали замкнутый онтологический круг греков, одновременно добавив нечто очень важное, то, что нам сейчас особенно интересно: отцы сделали бытие, т. е. существование мира как целого и отдельных вещей, *производным от свободы*. Так получилась первая «закваска»: с появлением учения о творении *ex nihilo* начало мира в греческой онтологии, *αρχή*, было перенесено в сферу действия свободы. Сущее было освобождено от самого себя, и мир стал свободен от принципа необходимости.

Но была и вторая «закваска», которая привела к еще большим сдвигам в греческой онтологии. Дело в том, что не только существование мира приобрело теперь свой исток в личной свободе; уже бытие Самого Бога оказалось привязанным к личности. Эта «закваска» действовала в спорах о Троице, главным образом через богословие отцов-каппадокийцев, в особенности Василия Великого<sup>33</sup>. Нас здесь интересует один важный момент, которому, к сожалению, обычно не придают значения. Как известно, в окончательном варианте тринитарной формулы говорится об «одной сущности и трех лицах» (*μία ουσία, τρία πρόσωπα*). Может показаться, что единство бытия Божьего состоит именно в единой сущности. Но это отбросило бы нас назад к античной онтологии, где Бог является Богом прежде всего по существу, или по природе, и только затем<sup>34</sup> существует как Троица, т. е. в лицах. Такая трактовка возобладала на Западе и, к сожалению, потом проникла в современную православную догматику, что видно, в частности, по оглавлениям некоторых учебных пособий, где глава «О

---

Поэтому и в первые века христианской эры за «ипостасью» постепенно закрепляется значение реального и конкретного бытия в противоположность чему-то кажущемуся или эфемерному. Эту эволюцию можно проследить главным образом по трудам стоиков (ср.: Zeller E. *Philosophie der Griechen*. 3. Leipzig, 1881. S. 644 ff.; Webb C.C.J. *God and Personality*). Стоицизм несомненно оказывал сильное влияние на философию патристического периода, и вполне вероятно, что именно им и было подготовлено употребление термина «ипостась» для обозначения конкретного бытия (в противоположность общему). Как бы там ни было, неоспорим сам факт, что каппадокийцы радикально изменили употребление этих философских понятий.

<sup>32</sup> Ср.: Florovsky G. *The Concept of Creation in Saint Athanasius* || *Studia Patristica*. 1962. 6. P.36–67 (рус. пер.: Флоровский Г., прот. *Понятие Творения у святителя Афанасия* || Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. М., 1998. С. 80–107).

<sup>33</sup> См. далее гл. 2. II. 2–3 (с. 74–86 настоящего издания).

<sup>34</sup> Слова «прежде всего» и «затем» здесь, естественно, обозначают логический и онтологический приоритет, а не временной.

Троице» следует за главой «О едином Боге»<sup>35</sup>. Смысл этого понимания заключается в допущении, что онтологическое «начало» Бога обнаруживается не в личности, а в сущности, т. е. в «бытии» Бога как таковом. В западном богословии эта идея превратилась в убежденность в том, что единство Бога представлено единой божественной «субстанцией», или единым Божеством.

Однако такая интерпретация представляет собой явное искажение святоотеческой тринитологии. Греческие отцы учили, что единство Бога, онтологическое «начало» или «причина» бытия Бога коренится не в единой сущности, а в *ипостаси*, или *личности Отца*. Единый Бог – это не единая сущность, а Отец, Который есть и «причина» рождения Сына, и исхождения Св. Духа<sup>36</sup>. Таким образом, онтологическое «начало» Бога вновь восходит к личности. Поэтому, утверждая, что «Бог есть», мы не сковываем Его личную свободу, так как бытие Бога не есть ни онтологическая необходимость, ни реальность сама по себе; но этим мы констатируем, что бытие Бога связано с Его личной свободой. В развернутом виде последнее означает, что Бог как Отец, а не как сущность, непрерывно подтверждает в Своем «бытии» Собственное *свободное воление* к существованию. Основу же всему этому составляет именно троичное бытие Бога: Отец из любви, т. е. свободно, рождает Сына и изводит Св. Духа. Бог есть постольку, поскольку есть Отец, т. е. Тот, Кто в любви и свободе рождает Сына и посылает Духа. Таким образом, Бог как личность, как ипостась Отца делает божественную сущность тем, чем она является, – единым Богом. Это важнейший тезис, в котором и состояла новизна богословия каппадокийских отцов, особенно св. Василия. Можно сказать, что субстанция никогда не существует в «обнаженном», безыпостасном виде, т. е. вне определенной «формы бытия»<sup>37</sup>. Следовательно, единая божественная субстанция тождественна бытию Бога только потому, что имеет три формы своего существования, которые не есть ее производные, так как сообщены ей Отцом. Таким образом, вне Троицы нет Бога как божественной сущности, поскольку онтологическим «началом» Бога выступает Отец. Личное бытие Бога (Отца) устраивает Его сущность и делает ее ипостасной. В итоге бытие Божие отождествляется с личностью<sup>38</sup>.

3. Для тринитарного богословия особенно важно то, что «существование» Бога обязано личности Отца, а не Его сущности. Поскольку речь идет не об академической, а о глубоко экзистенциальной значимости данной формулы, на ней стоит остановиться.

а) «Необходимость» есть крайний вызов для личной свободы. Западная философия приучила нас к тому, что в нравственном смысле свобода вполне сводима к простой возможности выбора: свободен тот, кто способен выбрать одну из имеющихся у него возможностей. Но такая «свобода» уже связана «необходимостью» наличия этих возможностей, причем самая крайняя и подавляющая человека необходимость выражается в самом факте его существования. Как можно считаться абсолютно свободным, если свое существование при-

<sup>35</sup> Ср. критику этого типичного для Запада подхода К. Ранером в его книге «The Trinity» (New York; London, 1970), особенно с. 58 и слл.

<sup>36</sup> С этим вопросом прямо связана проблема *Filioque*. Запад, как это явствует из тринитологии Августина и Фомы Аквинского, не испытывал затруднений с сохранением *Filioque* именно потому, что отождествлял онтологический принцип бытия Бога, скорее, с Его сущностью, а не личностью Отца.

<sup>37</sup> См.: Василий Великий. *Ер.* 38 (*К Григорию брату*). 2 // PG. 32. 325 ff. Ср.: Prestige G.L. *Op. cit.* P. 245, 279. Это соображение впоследствии использует св. Максим Исповедник, проводя различие между *λόγος* (ῥῶσεως и τῶτος ὑπάρξεως, специально подчеркивая при этом, что разные *λόγοι* существуют не в «обнаженном» состоянии, но как «формы бытия» (см., напр.: *Ambiguorum Liber*. 42 //PG. 91. 1341 D ff.). Ср.: Григорий Нисский. *Contr. Eun.* (*Опровержение Евномия*). 1 //PG.45. 337.

<sup>38</sup> Основной онтологический принцип богословия греческих отцов кратко можно представить следующим образом. Без личности или ипостаси, т. е. формы бытия, сущности или природы не существует. Существование личности, в свою очередь, также не может быть несубстанциальным, или неприродным. Однако онтологическое «начало» или «причина» бытия, т. е. то, благодаря чему все существует, не есть ни сущность, ни природа, а только личность или ипостась. Поэтому бытие имеет своим источником не субстанцию, а лицо.

ходится принимать как данность? Достоевский с поразительной остротой ставит эту грандиозную проблему в «Бесах». Там Кириллов говорит: «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». В этих словах Кириллова выражен крайний трагизм человеческих чаяний: преодолеть «необходимость» своего существования, утвердить его не как данность, а как плод своего свободного согласия. Именно этого, и не меньше, взыскует человек, стремящийся стать личностью<sup>39</sup>.

Однако в случае с человеком этот поиск входит в противоречие с его тварностью: как тварь, он не может избежать «необходимости» своего существования. Следовательно, личность не может быть реализована ни в пределах мира, ни в границах человека. Философия может утверждать реальность личности, но только богословию под силу говорить о подлинной личности, поскольку она как абсолютная онтологическая свобода должна быть «нетварной», т. е. не связанной необходимостью даже собственного существования. Если такой личности не бывает, тогда само представление о ней есть не что иное, как дерзкое заблуждение. Если Бога нет, то нет и личности.

б) Но что же такое свободно самоутверждающееся бытие? В чем оно выражается и как осуществляется? Будоражащие слова, которые Достоевский вкладывает в уста Кириллова, звучат, как сигнал тревоги: если единственный способ пережить онтологическую свободу состоит в самоубийстве, тогда свобода оборачивается нигилизмом, а личность разрушительна для бытия. Эта экзистенциальная тревога – страх нигилизма – настолько серьезна, что в конечном счете она должна самой себе показаться ответственной за релятивизацию личности. Порыв к абсолютной свободе всегда сдерживается тем аргументом, что ее исполнение приведет к хаосу. Понятие «закон», как в этическом, так и в юридическом смысле, всегда предполагает некоторое ограничение личной свободы, накладываемое именем «порядка», «гармонии», необходимостью сосуществования с другими. Тогда «другие» становятся угрозой для личности, ее «адам» и ее «падением», если вспомнить слова Сартра. И вновь человеческое существование заводится личностью в тупик: гуманизм не в силах обосновать личность.

И вот здесь, если мы хотим сообщить личности положительное содержание, в дело должно вмешаться богословие (буквально как «слово или мысль о Боге»). Повторим, что только правильное (орθή) богословие, как оно сформулировано греческими отцами, может помочь найти решение. (Православие здесь не следует понимать только как подходящее обрамление для человеческого существования.) Итак, каким же образом Бог утверждает Свою онтологическую свободу?

Как было сказано, человек не может быть онтологически абсолютно свободным, так как он связан собственной тварностью, «необходимостью» своего бытия. Нетварный же Бог не ограничен ничем. Но если онтологическая свобода Бога коренится в Его «природе», т. е. в Его нетварном бытии, тогда нет никакой надежды для человека, в силу его тварности, стать такой личностью, какой является Сам Бог, т. е. личностью в полном и подлинном смысле. Однако основание онтологической свободы Бога состоит не в природе, а в Его личности,

<sup>39</sup> Это особенно заметно в искусстве. Искусство, взятое как подлинное творчество, а не воспроизведение реальности, есть не что иное, как попытка человека утвердить свое присутствие способом, свободным от фактора «необходимости». Настоящее искусство – это не просто создание чего-то на основе уже существующего, но устремленность к творению *из ничего*. Этим объясняется тенденция современного искусства (исторически связанного, стоит заметить, с акцентированием свободы и личности) игнорировать или даже совершенно устранить форму и природу вещей (их естественную или словесную оболочку и т. д.). Ср. высказывание Микеланджело: «Когда же этот мрамор перестанет отягощать мои работы?!» Ясно, что во всем этом присутствует стремление личности утвердить себя за счет освобождения от «необходимости» своего существования, иначе говоря, стать Богом. Принципиально важно, что эта тенденция прямо связана с понятием личности.

т. е. в «форме бытия», в которой осуществляется Его божественное естество<sup>40</sup>. Вот что дает человеку надежду на обретение подлинной личности, невзирая на природное различие.

Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, превышая и отменяя онтологическую необходимость через Свое отцовство, т. е. тем, что Он рождает Сына и посылает Св. Духа. Эта экстатичность Бога, совпадение Его бытия с событием общения, преодолевает онтологическую необходимость и замещает ее актом свободного самоутверждения Богом Своего бытия. Если бы существование Бога было Его первичным предикатом, тогда примат онтологической необходимости оказывался бы неизбежным. Общение возможно только в свободе, и оно исходит не от природы Бога, а от личности, т. е. от Отца. Принципиально важно, что Бог есть Троица не в силу экстатичности Божественной природы, а потому, что Отец – Личность, свободно взыскующая общения<sup>41</sup>.

Тогда очевидно, что единственный способ онтологического осуществления свободы – это *любовь*. Выражение «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16) означает, что Бог «осуществляет Себя» как Троица, т. е. как личность, а не как сущность. Любовь не «эманация» и не свойство Божественной субстанции – это важно подчеркнуть в свете всего, что до сих пор гово-

<sup>40</sup> «Голой», т. е. безыпостасной, божественной природы не существует (ср. прим. 37). Именно ипостасность сообщает ей свободу. «Голая» природа, или сущность, обозначая бытие ради бытия, указывает не на свободу, а на онтологическую необходимость.

<sup>41</sup> «Экстасис» как онтологическая категория присутствует у греческих отцов-мистиков (прежде всего в «Ареопагитиках» и у Максима Исповедника), а также совершенно независимо от них – в философии М. Хайдеггера. Христос Яннарас в своей знаменательной книге «Онтологическое содержание богословского понятия личность» (Το Οντολογικόν Περιεχόμενον τῆς Θεολογικῆς Ἐννοίας του Προσώπου. 1970) попытался применить идеи Хайдеггера для философского истолкования греческого патристического богословия. По общему признанию, философия Хайдеггера явилась важным этапом в развитии западной мысли, который выражался в стремлении освободить онтологию от тотального «онтизма» и философского рационализма, не покушаясь, правда, на категории сознания и субъекта. (См. критику Хайдеггера другим видным современным философом, Э. Левинасом, в его блестящей работе «Тотальность и бесконечное» (*Totalite et infini: Essai sur Vexteriorite*. 4 ed. La Haye, 1971. P. 15; ср. рус. пер.: Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. М.; СПб, 2005. С. 83): «В книге “Время и бытие” в сущности утверждается одна вещь: бытие неотделимо от своего восприятия (которое развернуто во времени), т. е. бытие уже обращено к субъективности»). Как бы там ни было, применение идей Хайдеггера к толкованию святоотеческого богословия наталкивается на фундаментальные трудности. Они станут очевидны, если задаться следующими вопросами: а) возможно ли по Хайдеггеру представление онтологии вне времени, а также допустимо ли с патристических позиций мыслить время как предикат Бога? б) может ли смерть выступать у отцов онтологической категорией, если они видят в ней последнего врага бытия? в) можно ли истину (ἀλήθεια), понятую как то, что выявляется, прорастая из забвения (λήθη), считать неизбежным атрибутом бытия как предиката Бога? Вопросы эти приобретают решающее значение, если учесть, что при применении идей Хайдеггера современному западному богословию не удалось обойти две трудности. В одном случае бытие Бога сопрягалось со временем (К. Барт), в другом в качестве неотъемлемой онтологической категории Богу усваивалось откровение, вследствие чего «икономия» как откровение Бога человеку оказывалась основанием, отправной точкой и онтологической структурой троичного богословия (К. Ранер). В новом издании своей книги, выпущенной под названием «Личность и Эрос» (Το Πρόσωπο και ο Έρως. Ἀθήνα, 1976; рус. пер.: *Избранное: Личность и Эрос*. М., 2005), Яннарас пытается пойти дальше Хайдеггера, представляя экстаз не «просто способом явления всякой сущности на горизонте времени», но «как опыт личной кафоличности, т. е. экстатического, эротического самотрансцендирования» (σελ. 60 κ. έ.). Однако трудности, возникающие с попыткой интерпретировать патристическое богословие через Хайдеггера, остаются непреодоленными, когда, помимо трех приведенных выше фундаментальных вопросов, приходится иметь в виду общую проблему соотношения философии и богословия, как она проявляется в случае с Хайдеггером. Настаивая на том, что Бог экстатичен, т. е. существует как Отец, мы одновременно отвергаем не только онтологический приоритет сущности над личностью, но и так называемую «панорамную» онтологию (термин принадлежит критику Хайдеггера Э. Левинасу, см.: Levinas E. *Op.cit.* P. 270 ff.; ср.: P. 16 ff.). Последняя видит в Троице параллельное сосуществование трех лиц, т. е. своего рода умноженное явление бытия Божьего. Последовательный «монархизм» греческих отцов совершенно исключает различение лиц, которое онтологически подтверждалось бы их явлением на «горизонте». Для Бога такого горизонта не существует, поэтому онтология как проявленность, пусть и возможная для «икономии», разворачивающейся во времени, теряет смысл применительно к троичному бытию Бога в силу Его вневременности. Все это означает, что богословская онтология, основанная на монархии Отца и исключаящая как примат сущности над личностью, так и параллельное сосуществование лиц Троицы, являющихся на общем «горизонте», освобождает онтологию от гносеологии. У Хайдеггера, как, вероятно, и в любой философской онтологии, всегда привязанной к гносеологии, этого нет. И тут возникает еще более общая проблема: возможно ли в принципе философское обоснование патристического богословия? Не является ли, наоборот, последняя в существе своем богословским оправданием философии, возвещением того, что философия и мир могут обрести подлинную онтологию только тогда, когда признают Бога единственным истинно существующим, так как Его бытие абсолютно лично и свободно?

рилось. Она, наоборот, конституирует Его сущность, т. е. именно любовь делает Бога Тем, Кто Он есть – Богом Единым. Любовь, следовательно, перестает быть чем-то вторичным, только свойством, и становится *верховным онтологическим предикатом*. Любовь как образ бытия Бога «ипостазиирует» Его, конституируя Его бытие, вследствие чего оно оказывается вне действия необходимости. Любовь, таким образом, оказывается тождественной онтологической свободе<sup>42</sup>.

Все это означает, что личностность создает для человеческого существования следующую дилемму: или свобода как любовь, или свобода как отрицание. Выбор последнего тоже, конечно, выражает качество личностности, так как только человек способен искать негативной свободы. Правда, в этом отрицании исчезает онтологическое содержание, поскольку у «ничто» его быть не может, если рассматривать личность в свете тринитарного богословия.

в) Личность хочет не просто существовать, даже «вечно», т. е. обладать онтологическим содержанием. Ей нужно нечто большее – быть *конкретным, уникальным и неповторимым* существом. Личность нельзя понимать только как субстанциальный «экстаз»; в ней, безусловно, нужно видеть ипостасное бытие, конкретную, уникальную идентичность.

Уникальность есть абсолютное свойство личности, так как в своей уникальности она не позволяет подойти к себе арифметически, т. е. поставить себя в ряд себе подобных, смешать с другими объектами или использовать себя как средство, пусть и для самой священной цели. Личность есть цель сама по себе; в личностности всецело исполняется бытие, ее католический характер. Эта интенция личности, как и свободы, – «обоюдоострый меч» бытия, так как применительно к человеку она может повести к отрицанию других, эгоцентризму, тотальному разрушению общественной жизни. Но как и в случае со свободой, в стремлении избежать хаоса уникальность и неповторимость личности подвергаются неизбежной релятивизации. В этом случае социум делает человека, пусть и в разной степени, но вполне определенно, лишь полезным «объектом», «совокупностью свойств», персоной. Именно здесь и обнаруживается трагическая сторона личности. Сегодня поиск своей идентичности разлит во множество форм социальной жизни. Но релятивизация личности не может не вызвать ответной реакции.

Кульминацией неспособности обеспечить свою абсолютную идентичность в мире выступает смерть. Смерть выглядит трагически неприемлемой, только когда человек видится личностью – ипостасной и уникальной идентичностью. Как биологическое событие смерть естественна и желательна, поскольку жизнь возобновляется только через нее. В естественном выражении «личная» идентичность утверждается через деторождение – «выживание» родителей в собственных детях. Но это только наблюдаемое во всем животном царстве выживание вида, а не личности, которое диктуется суровыми законами естественного отбора. Сохранность личности как уникальной идентичности не может обеспечиваться семьей и деторождением, которые в конечном итоге лишь поставляют материал для смерти. Все это суть средства выживания бытия как «субстанции», или «вида», которые категорически неспособны сохранить неповторимость человеческой личности.

Выживание уникальности, ипостасности личности не может быть обеспечено каким-либо натуральным свойством. Попытки античной философии – и под ее влиянием различных форм христианства – поставить выживание человека на природную или «субстанциальную» основу, такую как, например, бессмертие души, не может дать сохранности личности. Если душа по природе бессмертна, тогда личное выживание приобретает свойство

<sup>42</sup> Необходимо вновь отметить, что любовь, «ипостазиирующая» Бога, не есть что-то «общее» для трех лиц подобно общей Божественной природе, так как она едина с *Отцом*. Когда мы говорим: «Бог есть Любовь» – речь идет об Отце, т. е. о Лице, «ипостазиирующем» Бога, делающем Его троичным. При внимательном чтении 1 Ин отчетливо видно, что фраза «Бог есть любовь» здесь отнесена к Отцу, так как словом «Бог» назван Тот, Кто «послал Сына Своего едиnorodного», и т. д. (1 Ин 4:7—17).

необходимости – и мы опять возвращаемся к классической античной онтологии. Даже Бог в этом случае оказывается бессмертен по Своей природе, т. е. по необходимости, и поэтому человек субстанциально – по необходимости – соотносится с Богом. Все это выглядит вполне естественно для древних греков, не выработавших полноценного видения личности. Для христианского же осмысления такие идеи создают громадные трудности, так как представление о неизбежном бессмертии не совмещается со свободой Бога и, кроме того, ставит под угрозу личность.

Но каким же образом может быть обеспечена абсолютная и уникальная идентичность, если субстанциальными факторами это не достигается?

Гуманистическая линия экзистенциальной философии стремится отыскать ответ через онтологизацию смерти, неразрывный союз бытия и небытия, существования и умирания. Здесь не место для развернутой критики подобной «онтологии». Отметим только, что эта философия вполне последовательна, поскольку, как и античная мысль, с самого начала отказывается обсуждать применимость гипотез онтологии к чему-либо за рамками этого мира. В непоследовательности можно обвинять богословов, которые принимают «онтологию» смерти, одновременно рассуждая о Боге. Ведь Бог утверждает бытие, как жизнь и «жизнь вечную», Он есть «Бог не мертвых, а живых» (Мф 22:32). Это значит, что в отличие от философии богословие учит о бытии, преодолевающим трагизм смерти, ни в малейшей степени не приемля смерть как онтологическую реальность, ибо она – «последний враг» жизни (1 Кор 15:26).

Бог может сохранить личную идентичность не Своей природой, а тем, что Он троичен. Бог-Отец бессмертен потому, что Его неповторимое Отцовство состоит в вечном различии с самоидентичностью Сына и Духа, Которые называют Его Отцом. Бессмертие Сына также обязано не природе, а тому, что Он едиnorodный (отметим выраженную здесь уникальность) и что в Нем Отец «нашел Свое благоволение»<sup>43</sup>. Так же и Дух, Который называется «животворящим», потому что Он есть «общение» (2 Кор 13:14). Жизнь Бога вечна, так как она личностна, она осуществляется в свободном общении, в любви. Жизнь и любовь в личности совпадают: личность не умирает только потому, что любит и любима. Вне общения в любви личность теряет свою неповторимость и становится «как все»<sup>44</sup>, безликой «вещью» без имени, у которой нет устойчивых признаков для опознания. Умереть для личности означает перестать любить и быть любимым, а значит, и неповторимым. Соответственно, жизнь для нее означает выживание ее ипостасной уникальности, которая сохраняется и утверждается любовью<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Слово «едиnorodный» в Иоанновых писаниях означает не только единственность рождения Отцом Сына. Оно имеет также значение «неповторимо Возлюбленного» (см.: Αγουρίδης Σ. Υπόμνημα εἰς τὰς Α', Β' καὶ Γ' Ἐπιστολάς τοῦ Ἰωάννου. 1973. Ρ. 158). Именно это совпадение в Боге любви и существования показывает, что бессмертие принадлежит не природе, а личностным отношениям, которые порождены Отцом.

<sup>44</sup> Всем, кто интересуется онтологией любви, стоит утрудить себя чтением «Маленького принца» Антуана де Сент-Экзюпери. Незирая на свою простоту, это глубокая богословская книга.

<sup>45</sup> Тайна личности как онтологического «начала» и «причины» состоит в том, что любовь способна одарить другого неповторимой идентичностью и именем, в этом откровение «вечной жизни», которая поэтому означает, что личность способна возвыситься до личной ценности и жизни даже неодушевленные объекты, так как они составляют органическую основу отношений любви. (Например, все творение может быть спасено своей «рекапитуляцией» внутри отношений Отца и Сына.) Тогда обреченность на вечную смерть означает вырождение личности в «вещь», в абсолютную анонимность и звучит ужасающим приговором: «Не знаю вас» (Мф 25:12). Вот чему противостоит Церковь поминовением имен на Евхаристии.

## II. От биологии к экзистенции: церковное существование и экклезиологическое значение личности

Бессмертное бытие личности как уникальной, неповторимой и свободной ипостаси, любящей и любимой, образует квинтэссенцию спасительного благовестия. На языке отцов это называется «обожением» (*теозисом*), что означает соучастие в Божественной жизни, только не в природном или субстанциальном, а в личностном смысле. Цель спасения в том, чтобы личностная жизнь, открывающаяся в Боге, стала реальностью и на уровне человеческого существования. Таким образом, спасение совпадает с исполнением личности в человеке. Но не личность ли человек и вне спасения? Не достаточно ли ему быть просто человеком, чтобы называться личностью?

В отеческом богословии личность понимается как «образ и подобие Божье», поэтому оно не может довольствоваться одним лишь гуманистическим содержанием понятия. Отцы рассматривают человека в свете двойного «модуса существования». Первый может быть назван *ипостасью биологического*, а второй – *ипостасью церковного существования*. Краткий сравнительный анализ этих двух способов человеческого бытия позволит нам понять, почему идея личности неразрывно связана с богословием.

1. Биологическая ипостась создается зачатием и рождением – каждый человек приходит в мир носителем своей «ипостаси». Любовь не есть что-то для нее постороннее: как никак новорожденный – это продукт общения двоих. Эротическая любовь, даже лишенная особенной пылкости, содержит поразительную тайну бытия. Это кроющееся в глубинах общения стремление к экстатическому преодолению индивидуальности через акт творения. Правда, это биологическое созидание человеческой ипостаси неизбежно страдает от двух «страстей», искажающих цель этого события – личность. Первую «страсть» можно было бы обозначить как «онтологическую необходимость». Биологическая ипостась неизбежно привязана к природному инстинкту, т. е. к импульсу, который не подчиняется свободе. Тем самым личность обязана своим существованием не свободе, а необходимости. Как следствие она оказывается не в состоянии утвердить свою ипостась на абсолютной свободе. Мы уже отмечали, что если человек пытается возвысить свою свободу до абсолютного онтологического уровня, он неизбежно сталкивается с дилеммой нигилизма<sup>46</sup>.

Вторая «страсть» естественно следует из первой. В своей начальной стадии ее можно назвать *индивидуализмом* или *изоляцией* ипостасей. В своем предельном выражении она обращается распадом ипостаси под действием последнего и самого главного врага человека – смерти. Биологическая основа человеческой ипостаси фундаментальным образом привязана к необходимым свойствам ее «природы». В итоге она выражается в круговороте этой «природы» через порождение новых тел, т. е. ипостасных особей, утверждающих свою самобытность изоляцией от других. Тело, рожденное как биологическая ипостась, оказывается крепостью для человеческого «эго», новой маской, препятствующей ипостаси в том, чтобы стать личностью, т. е. утвердить свое бытие на любви и свободе. Тело потенциально направлено к личности, но реально достигает только состояния индивидуальности. В результате оказывается, что человеку для обоснования своей ипостаси не нужно быть связанным со своими родителями (имеется в виду не просто психологическая, а онтологическая связь).

---

<sup>46</sup> Ср. ранее цитированное место из Достоевского. Подросток в пору своего созревания, когда к нему приходит осознание собственной свободы, спрашивает: «Кто давал мне советы, когда я появлялся на свет?» Он бессознательно выражает огромную проблему онтологической необходимости, которая возникает перед каждой биологической ипостасью.

Напротив, разрыв этих отношений создает предпосылку для индивидуального самоутверждения.

Смерть есть естественный итог существования биологической ипостаси, уступка пространства и времени другим индивидуумам, «запечатывание» конкретной ипостаси. В то же время это очевидно трагическое «самоотрицание» ипостасности (распад и исчезновение тела и индивидуальности), так как попытка ее утвердить в итоге заставит признать, что собственная же «природа» заводит человека по ложной тропе к смерти. Этот «провал» природы, открывающийся в биологической структуре человека, позволяет нам одновременно увидеть две вещи. Во-первых, в противоположность тому, что подсказывает само биологическое стремление к выживанию, для ипостаси оно возможно только как «экстаз», достигающийся не последовательно (сперва как бытие и только потом как личность), а одновременно. Во-вторых, неосуществимость биологического выживания ипостаси вызвана не ущербностью морального характера (непослушанием), но структурным свойством ипостаси, т. е. биологическим круговоротом видов<sup>47</sup>.

Все это означает, что человек как биологическая ипостась – неизбежно трагическая фигура. Он рождается как плод экстатического действия – эротической любви, но его рождение окрашено природной необходимостью и поэтому лишено онтологической свободы. Человек появляется на свет ипостасным телом, но оно окутано индивидуальностью и смертностью. Тем же эротическим действием, которым человек пытается достичь экстаза, он ввергается в индивидуализм. Само его тело – явление трагическое. Оно может выступать средством общения через рукопожатие, поцелуй, речь, диалог или произведение искусства. И в то же время это маска лицемерия, крепость индивидуализма, знамение окончательного отчуждения – смерти. «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7:24). Трагедия биологической ипостаси состоит не в том, что в ней человек не существует как личность, а в том, что он, пытаясь стать личностью за счет нее, обречен на неудачу. Грех и есть такая неудача, и именно грех составляет трагическую прерогативу исключительно человеческой личности.

Для того чтобы спасение было возможно, эрос и тело, как выражение соответственно экстаза и ипостасности, должны перестать быть носителями смертности. И здесь должны быть одновременно соблюдены два условия: а) оба фундаментальных начала биологической ипостаси, эрос и тело, не должны подвергнуться разрушению (обратное означало бы, что человек лишается средств, которыми выражается его экстатичность и ипостасность, т. е. собственно личность<sup>48</sup>);

б) биологическая ипостась должна претерпеть коренное переустройство, причем не за счет постепенных нравственных перемен, а через новое рождение человека. Это означает, что ни тело, ни эрос не пропадают, а лишь меняются в своем проявлении, приспособляясь

<sup>47</sup> Св. Максим Исповедник вслед за св. Григорием Нисским (*De hom. orig. (Об устройении человека)*. 16–18 // PG. 44. 177 ff.) подходит к корню проблемы человеческого существования, когда в биологическом способе порождения жизни усматривает результат грехопадения (*Ambiguum Liber*. 41, 42 // PG. 81. 1309 A, 134 °C ff.; ср.: *Quaest. ad Thal.* (*Вопросы к Фалассию*). 61 // PG. 90. 6363). Те, кто видит в этом воззрении Максима проявление его склонности к монашеской аскезе, игнорируют тот факт, что он относит не рядовой богослов, а, пожалуй, один из наиболее выдающихся и тонких мыслителей, гений, который вряд ли говорил подобные вещи случайно, не видя в них органического элемента своего целостного богословия. Позиция Максима по данному вопросу вдохновлена Мф 22:30, а именно той основополагающей посылкой, что подлинное человеческое бытие обнаруживается в эсхатологическом измерении (см. далее). Победа над смертью, сохранность личности не может быть достигнута без перемен в устройении человеческой ипостаси, без преодоления ипостаси биологической. При этом здесь нет и намека на манихейство, так как биологическая и эсхатологическая ипостась не исключают друг друга (см. прим. 62).

<sup>48</sup> В вариантах сотериологии, явно не вдохновленных святоотеческим наследием, появляется следующая дилемма: либо ипостась без экстатичности (разновидность индивидуалистического пиетизма), либо экстаз без ипостасности (форма мистического бегства от тела, экстаз эллинистических мистерий). Ключ к сотериологической проблеме лежит в сохранности обоих личностных начал, экстатичности и ипостасности, от посягательств «страстей» онтологической необходимости, индивидуализма и смерти.

к новому «способу существования» ипостаси. Они лишаются тех форм своего проявления, которые были характерны для прошлого состояния ипостаси и создавали трагизм человеческого бытия. Одновременно в них сохраняется все, что позволяет личности быть: любовь, свобода и жизнь. Это те начала, на которых строится то, что я назвал «ипостасью церковного существования».

2. Ипостась церковного существования появляется через новое рождение человека в крещении. Крещение как новое рождение есть именно акт ипостасного созидания. Как зачатием и рождением создается биологическая ипостась, так крещением открывается новый способ существования по образу возрождения из мертвых (1 Пет 1:3, 23) и, значит, новая «ипостась». Но что составляет ее основу? Как крещение «ипостазирует» человека и кем он в итоге становится?

Мы видели, что фундаментальная проблема биологической ипостаси выражалась в том, что экстагическое действие, приводящее к рождению человека, было замешено на «страсти» онтологической необходимости. Природа онтологически предшествует личности и через инстинкт навязывает ей свои законы, чем в корне подрывает свободу. Эта «страсть» тесно связана с тварностью человека, т. е. с тем, что он, как личность, противостоит существованию по необходимости. Тварь не способна избежать встроенной в биологическую ипостась онтологической необходимости: вне последней, т. е. без «всеобщих» законов природы, биологическая ипостась человека лишается способности к существованию<sup>49</sup>.

Для того чтобы избежать последствий трагизма человеческого бытия, о котором уже говорилось, личностность как выражение абсолютной свободы нуждается в ипостаси, свободной от онтологической необходимости. Эта ипостась неизбежно должна быть укоренена в такой онтологической реальности, которая не страдает от ограничений тварности. В этом смысл библейского выражения о рождении «заново» или «свыше» (Ин 3:3, 7). Святоотеческая христология старается особо выделить именно эту возможность, возведенную человеку как Благая весть.

Главная цель христологии в ее классической святоотеческой форме имеет чисто экзистенциальное значение. Она состоит в том, чтобы дать твердое основание устремленности человека к личностному бытию. Здесь он больше не «маска» и не «трагическая роль», а подлинная личность, присутствующая в реальной истории, а не в мифе или ностальгическом переживании. Иисус Христос оправдывает звание Спасителя совсем не тем, что принес миру великое откровение в форме высокого учения о личности, а тем, что внутри самой истории утверждает подлинность и реальность человеческой личности, делая ее основанием и ипостасью каждого человека. Поэтому патристическая христология всегда исходила из неопровержимого признания следующих положений.

а) *Тожждество личности Христа и второй ипостаси Св. Троицы.* Долгая полемика с несторианством была отнюдь не упражнением в академическом богословии, а тяжелой борьбой, в центре которой стоял принципиальный экзистенциальный вопрос: как может Христос быть Спасителем человечества, если Его ипостась по своим свойствам совпадает с тем, что я выше назвал «ипостасью биологического существования»? Если личность Христа утверждена не на свободе, а на природной необходимости, тогда и Он не в состоянии окончательно избежать трагедии человеческой личности<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Искусственное зачатие человека, если таковое когда-либо осуществится, также будет лишено принципа свободы в том, что касается устройства человеческой ипостаси. Природная несвобода будет в ней замещена аналогичными закономерностями действия человеческого фактора.

<sup>50</sup> Подчеркнем слово «окончательно», поскольку оно имеет жизненно важное значение в христологии. Все в ней получает свою оценку в свете Воскресения. Одно только воплощение не может служить гарантией спасения. Лишь то, что смерть *окончательно* побеждена, позволяет нам поверить, что Победитель смерти был Богом *от начала*. Именно в таком направлении развивалась христология Нового Завета – от Воскресения к воплощению, а не наоборот, – и в патристической мысли этот эсхатологический подход к христологии никогда не исчезал. Далее, когда мы говорим, что Христос избегнул

Смысл девственного рождения Иисуса представляет собой отрицательное выражение этой экзистенциальной озабоченности патристического богословия. Ее положительное содержание отражено в Халкидонском догмате о единой личности Христа, тождественной *ипостаси Сына*.

б) *Ипостасное единство во Христе двух природ – божественной и человеческой*. Здесь важно подчеркнуть разницу между греческими и западными отцами, подобно тому как это было отмечено в отношении тринитарного догмата. На Западе, как это явствует из Томоса папы Льва I, отправной точкой для христологии оказывается понятие «природа», или «субстанция», в то время как у греческих отцов, например у Кирилла Александрийского, исходным пунктом христологии выступает ипостась, или личность. И пусть на первый взгляд это покажется незначительной деталью, на самом деле речь идет о чрезвычайно важном. Теперь уже не только применительно к Богу, как мы видели выше, но и к человеку особо подчеркивается, что основанием бытия оказывается личность. Подобно тому как Бог есть Тот, Кто Он есть по природе – «Совершенный Бог», – только личностно, так и человек во Христе является «совершенным человеком» только как ипостась, личностно, т. е. в свободе и любви. Следовательно, только подлинная личность может быть совершенным человеком, чей способ существования выявляется как бытие *по образу, в котором Сам Бог предстает как истинно Сущий*. В этом и состоит смысл «ипостасного единства».

Христология, таким образом, подтверждает, что природа человека может быть «принята» и ипостазирована помимо его биологической ипостаси, существующей по закону онтологической необходимости, которая, как мы убедились, ведет к трагедии индивидуализма и смерти. Во Христе человек может осуществить себя, сделать свое существование личностным, так что в его основании будут не заданные раз и навсегда природные законы, а личные отношения с Богом, подобные узам любви и свободы, связывающим Самого Христа как Сына Божьего с Отцом. Это усыновление человека Богом, уподобление его ипостаси ипостаси Сына Божьего составляет суть крещения<sup>51</sup>.

Выше я назвал ипостась, которую человек обретает в крещении, «церковной». Если спросить: «Как эта новая ипостась человека выявляется в истории?» – ответом будут слова: «В Церкви». В ранней святоотеческой литературе часто используется образ Церкви как матери. Смысл его в том, что Церковь предстает «рождающей», в ней человек рождается как «ипостась», или личность. Эта новая человеческая ипостась наделена всеми фундаментальными свойствами аутентичной личности, которые отличают церковную ипостась от первой, биологической. О каких же свойствах идет речь?

Первое и самое главное: Церковь ставит человека в такие отношения с миром, которые больше не определяются биологическими законами. Христиане первых веков с присущим им очень ясным церковным сознанием выражали преодоление отношений биологической ипостаси через образ семьи<sup>52</sup>. Для новой церковной ипостаси «отец» – уже не физический родитель, но «Сущий на небесах», братья – члены Церкви, а не те, что по крови. То, что все это означает не параллельное сосуществование церковной и биологической ипостасей, а преодоление последней, хорошо видно из резких слов, требующих от христиан оставить

---

необходимости и природных «страстей», мы не имеем в виду, что Он остался не затронутым условиями биологического существования (так, например, Он пережил самую жестокую для биологической ипостаси муку – смерть). Но то, что Он восстал из мертвых, отделило страдание от ипостаси: оказалось, что ипостась Христа не биологическая, а эсхатологическая или, иначе, тринитарная.

<sup>51</sup> Структура таинства Крещения воспроизводит евангельское повествование о крещении Иисуса. Слова «Сей есть Сын мой возлюбленный (или едиnorodный), в Котором Мое благоволение», сказанные Отцом Сыну при явлении Св. Духа, возобновляются во время крещения, будучи адресованы самому крещаемому. Таким образом внутритроичные отношения становятся основанием для устройства новой ипостаси крещаемого. Ап. Павел указывает на такой смысл крещения словами: «...но приняли Духа усыновления, Которым зываем: “Авва, Отче!”» (Рим 8:15).

<sup>52</sup> «Я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф 5:32).

и даже возненавидеть своих домашних<sup>53</sup>. Эти слова не означают одного лишь отрицания. В них присутствует и положительное утверждение: христианин в крещении становится лицом к лицу с миром, он, как личность, вступает с ним в особые отношения, совершенно отличные от тех, что характеризуют его биологическое существо. Это значит, например, что он может любить не потому, что к этому его обязывают законы природы, которые неизбежно окрашивают любовь в сугубо индивидуальные тона, а так, что любящий, напротив, не связан никакими подобными ограничениями. Этим человек, как церковная ипостась, доказывает: все, ценное для Бога, может быть ценностью и для человека. Личность не детерминирована природой, поскольку сама сообщает импульс к существованию. Человеческое бытие оказывается тождественным свободе.

Результат этого освобождения личности от природы, ипостаси от биологии, выражается в преодолении человеком в Церкви своей исключительности. Когда человек любит как биологическая ипостась, он неизбежно исключает из этого других: семья имеет безусловный приоритет в любви перед «чужими», муж предъявляет исключительные претензии на любовь собственной жены, что для биологической ипостаси выглядит «естественно» и оправданно. Любовь к кому-либо за пределами семейного круга больше, чем сугубо собственные отношения, способствует преодолению своей исключительности, которая всегда присутствует в биологической ипостаси. Поэтому церковная ипостась характеризуется способностью личности любить сверх всякой исключительности, причем не из заповеданной нормы («возлюби ближнего своего» и т. п.), но исходя из самой «ипостасной сути», т. е. из того, что новое рождение в лоне Церкви сделало человека субъектом новых отношений, побеждающих всякую обособленность<sup>54</sup>. Это значит, что только в Церкви человек обретает способность выразить себя в качестве кафолической личности. Кафоличность, как свойство Церкви, позволяет человеку стать ипостасью без того, чтобы выпасть в индивидуальность, благодаря двум одновременно присутствующим в Церкви факторам. Во-первых, мир является человеку не как набор изолированных фрагментов, которые ему еще предстоит соединить *a posteriori*, но как единое целое, преломленное в каждой единичной вещи через кафолическую природу Церкви. Во-вторых, отражаясь в бытии человека, кафолическое существование позволяет ему выявить и реализовать соборность своего присутствия в мире через собственную ипостасность, которая указывает не на индивидуальность, а на подлинную личностность. Так Церковь открывается как присутствие Самого Христа в человеческом бытии, равно как и каждый ее член становится Христом<sup>55</sup> и Его Церковью<sup>56</sup>. Это и есть историческая форма бытия церковной ипостаси, которая подтверждает способность человека противостоять своей естественной склонности редуцировать себя до уровня носителя простой индивидуальности, означающей самоизоляцию и смерть. Церковная ипостась означает веру человека в свою способность стать личностью, его надежду на то, что он реально обретет качество подлинной личностности. Иными словами, это вера и надежда на бессмертие человека как личности.

Последнее высказывание подводит нас к чрезвычайно важному вопросу, которым мы должны незамедлительно задаться. Все, что до сих пор говорилось, не позволяет еще судить

<sup>53</sup> «Все же вы – братья; и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф 23:8, 9). Ср. Мф 4:21; 10:25, 27; 19:29, а также параллельные места, особенно Лк 14:26: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей» – т. е. все свои родственные связи, которые и составляют биологическую ипостась.

<sup>54</sup> Так Церковь подтверждает, что: а) спасение – не плод нравственного совершенствования в смысле улучшения природы, но явление новой ипостаси, новой твари; б) эта новая ипостась существует не в теории, а в реальном историческом опыте, пусть и прерывистом.

<sup>55</sup> Характерно, что, согласно святоотеческой традиции, всякий крещеный становится «Христом».

<sup>56</sup> Св. Максим Исповедник прилагает кафоличность Церкви к экзистенциальному облику каждого верующего (*Mystagogia (Mystagogia я)*. 4 // PG. 91. 672 BC).

о том, что происходит с биологической ипостасью человека после того, как рождается ипостась церковная. Опыт подсказывает нам, что, несмотря на крещение и обретение церковной ипостаси, человек остается рожденным и умирающим по законам своей биологической ипостаси. В чем же состоит тогда опыт подлинной личности, открывающийся в церковной ипостаси?

Для ответа нам необходимо привлечь новую онтологическую категорию – не для устранения установленного выше различия между биологической и церковной ипостасью, а для того, чтобы выразить их реальное соотношение. Их столкновение оборачивается парадоксом человеческого существования. Человек существует в своей церковной идентичности не таким, каков он уже есть, а каким еще только станет; его церковность связана с эсхатологией, т. е. с конечным результатом его жизни.

Это видение человека с точки зрения его «телоса» не связано с Аристотелевым представлением об энтелехии, т. е. с идеей потенции человеческой природы, которая позволяет ему стать лучше, совершеннее, чем сейчас<sup>57</sup>. Все, что здесь до сих пор говорилось, исключает возможность рассматривать личность как эманацию субстанции, или природы (и даже Самого Бога – как природу). Следовательно, и понимание церковной ипостаси, т. е. личности в собственном смысле слова, исключает ее трактовку как возможного результата биологической или исторической эволюции человеческого рода<sup>58</sup>. Положение, характеризующееся надеждой на обретение церковной идентичности в такой парадоксальной ипостаси, которая укоренена в будущем, а свои ветви раскинула в настоящем<sup>59</sup>, вероятно, лучше всего можно было бы описать иной онтологической категорией, которую я назвал бы *сакраментальной* или *евхаристической ипостасью*.

3. Все, что мы представляли как отличие ипостаси церковной от биологической, в историческом и духовном отношении имеет одно прямое соответствие – святую Евхаристию. Преодоление онтологической необходимости и замкнутости биологической ипостаси составляет опыт, предполагаемый сутью Евхаристии, если, конечно, она понимается адекватно и просто, т. е. не так, как это встречается даже в православии под влиянием западной схоластики. Евхаристия – это прежде всего собрание (синаксис)<sup>60</sup>, община, система отношений, в которой человек живет не как биологическое существо, поскольку здесь он становится членом такого тела, в котором преодолевается всякая изолированность биологического или социального характера. Евхаристия представляет собой уникальный для человечества контекст жизни, в котором термины «отец», «брат» и т. д. утрачивают свою родовую привязку и обозначают, как мы видели, отношения всеобщей любви и свободы<sup>61</sup>. Патристическое бого-

<sup>57</sup> Понимание человека Тейяром де Шарденом не имеет никакого отношения к патристическому богословию.

<sup>58</sup> В этом состоит фундаментальная разница между христианством и марксизмом.

<sup>59</sup> В Послании к евреям (11:1) термин «ипостась» используется точно в таком значении, которое я пытаюсь здесь описать, а именно в значении бытия, укорененного в будущем, т. е. в эсхатологии.

<sup>60</sup> Термин *ἐκκλησία* в своем первоначальном христианском употреблении остается вполне привязанным к евхаристической общине. См. мою работу «Единство Церкви в святой Евхаристии и епископе в первые три века» (*Η ένότης τῆς Εκκλησίας ἐν τῇ θεία Εὐχαριστία καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*. Ἀθήνα, 1965. Σελ. 29–59).

<sup>61</sup> Если Молитва Господня была, как выясняется, с самого начала евхаристической молитвой, тогда особое значение приобретает то, что выражение «Отец наш Небесный» ставится в очевидное противопоставление обычным отношениям каждого верующего со своим земным отцом. Показательна здесь и история употребления слова «отец» применительно к клирикам. Первоначально это касалось только епископа, причем именно потому, что он восседал «на месте Божьем» (Игнатий) и возносил благодарение. Затем это перешло на пресвитеров, когда им была усвоена роль предстоятеля евхаристического собрания в связи с образованием приходов. Говоря о соборности евхаристической общины, т. е. о преодолении в ней естественных и социальных разделений, вспомним о строгом древнем каноническом ограничении, согласно которому в одном месте и в один день могла служить только одна Евхаристия. Это предписание (которое сегодня православные «деликатно» обходят воздвижением другого престола или служением другого священника в том же храме и в тот же день) имело целью на практике сохранять возможность всем верующим одной местности участвовать в одном евхаристическом собрании. Я оставляю в стороне другую новоявленную практику служения Евхаристии для определенных групп христиан, выделяемых по социальному (студенты, ученые и т. д.) или возрастному (маленькие дети и т. п.) признаку, а то и специ-

словие усматривало в Евхаристии историческую реализацию определенного философского принципа, утверждающего такое понятие личности, которое не частично, а во всей своей полноте выражено ипостасно. Христос здесь «раздробляется, но не разделяется», и каждый причастник становится всецелым Христом и всей Церковью, т. е. церковность исторически исполняется в Евхаристии. Этим объясняется, почему Церковь всякое свое действие связывает с Евхаристией. Смысл ее, как и всего, что мы называем церковными таинствами, состоит в том, чтобы человек преодолел свою природную ипостась и смог стать подлинной личностью. Таинства, утратившие связь с Евхаристией, превращаются в благословение и утверждение ценности биологической ипостаси. Но в своем евхаристическом выражении они, напротив, означают ее преодолеваемость в эсхатологической перспективе<sup>62</sup>.

Именно этот эсхатологический характер Евхаристии позволяет ответить на вопрос: как соотносятся церковная и биологическая ипостаси? Евхаристия – это не только собрание, проходящее в одном месте, но еще и историческая форма проявления и исполнения эсхатологичности человеческого бытия. Оно поэтому выявляется Евхаристией, которая таким оказывается процессом, продвижением к цели. Итак, собрание и движение – вот два фундаментальных свойства Евхаристии, которые, к сожалению, утратили свою силу в современном вероучении, даже в православной церкви, хотя именно они и составляют сердцевину святоотеческого евхаристического богословия<sup>63</sup>. Кроме того, они же создают *литургическую* основу Евхаристии. Это поступательное литургическое движение с его эсхатологической направленностью подтверждает, что церковная ипостась в своем евхаристическом выражении есть нечто не от мира сего и принадлежит не столько истории, сколько ее эсхатологическому преодолению. Церковная ипостась открывает в человеке личность, которая укоренена в будущем и непрерывно вдохновляется или даже сохраняется и питается будущим. *Истина и личностная онтология принадлежат будущему, это образы грядущего мира*<sup>64</sup>.

Какое же значение имеет эта ипостась для бытия человека, которая «есть осуществление (ὄψοστασις) ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1)? Не возвращает ли это нас к трагизму личности?

В эсхатологическом характере церковной ипостаси несомненно присутствует своего рода диалектика, диалектика «уже, но еще не», которая пропитывает Евхаристию<sup>65</sup>. Через нее же человек как личность приходит к осознанию, что его истинная обитель не в мире сем, и отказывается помещать свою личную ипостасность среди ценностей этого мира<sup>66</sup>.

---

ально для членов организаций. Здесь мы имеем дело с еретическим нововведением посреди православия, отрицающим кафоличность евхаристической общины.

<sup>62</sup> Об изначальной связи таинств с Евхаристией см.: Τρεμπέλας Π. Η Θεία Ευχαριστία κατά την συνάρθρωσιν αὐτῆς πρὸς τὰ ἄλλα μυστήρια καὶ μυστηριοειδεῖς τελεταίς // Ευχαριστήριον (Сборник статей в честь А. Аливицатоса). Αθήνα, 1958. Σελ. 462–472. Богословское значение этих литургических взаимоотношений очень велико. Например, было бы ошибкой рассматривать брак как простое подтверждение и благословение естественного действия. Будучи органически связан с Евхаристией, он напоминает о том, что хотя новобрачные и благословлены создать свою собственную семью, их ипостасность в конечном итоге утверждается более высокими и фундаментальными отношениями, которые характеризуют не семью, а Церковь, актуализируемую в евхаристическом собрании. Это эсхатологическое преодоление биологической ипостаси выражается также в возложении венцов на жениха и невесту, однако оно и экзистенциально, и по смыслу пропадает, как только чин венчания отделяется от Евхаристии.

<sup>63</sup> В «Мистагогии» Максима Исповедника святая Евхаристия понимается как движение к определенной цели (το πέρας). Это измерение Евхаристии ослабляется в толкованиях поздневизантийского периода и совершенно утрачивается в современных догматических пособиях.

<sup>64</sup> У св. Максима есть сжатый пересказ патристической (кто-то мог бы сказать «библейской») онтологии, где подлинная суть вещей совпадает у него с их будущим: «Ибо тень – это удел вещи в Ветхом Завете, образ – в Новом, а истина – в будущем веке» (*Schol. in Hier. Eccl. (Схолии к трактату «О церковной иерархии»)*). 3. 2. 1 // PG. 4. 137 D). Ср. далее, гл. 2.

<sup>65</sup> См., напр., Откровение св. Иоанна Богослова: несмотря на то, что самым реальным в нем предстает присутствие Христа на Евхаристии, возглас «Гряди, Господи!» и уверение «Се, гряди скоро» (22:8–17) превращают Того, Кто присутствует, в Того, Кто ожидается, или, иначе, представляют Его присутствие как ожидаемое. Ср.: *Didache (Дидахи)*. 9, 10.

<sup>66</sup> Так, становится хорошо понятно, почему, например, «корень всех зол – сребролюбие» (1 Тим 6:10) и по какой при-

Церковная ипостась, преодолевающая биологическую, берет начало своего бытия в бытии Божьем и в том, чем она сама еще только станет в конце времен. Это придает церковной ипостаси аскетический облик<sup>67</sup>.

Аскетический характер церковной ипостаси не означает отрицания мира или биологической стороны существования как такового<sup>68</sup>; он отрицает биологическую *ипостась*. Аскетика признает биологическую природу, но желает ипостазировать ее в небιологической форме, сообщить ей реальное бытие, тем самым придать ей подлинную онтологию, т. е. вечную жизнь. Вот почему выше я утверждал, что эрос и тело должны быть не пренебрегаемы, а воипостазированы в соответствии с «модусом существования» церковной ипостаси. Аскетика, происходящая из евхаристической природы церковной ипостаси, именно тогда выражает подлинную основу личности, когда воипостазирует эрос и личность в церковное бытие. Что это может означать на практике? Исходя из сказанного ранее, ипостасность человека создается не настоящим, а будущим, как это подчеркнуто в Евхаристии (или Самим Богом в евхаристическом действии Св. Троицы). В этом контексте эрос как экстатический порыв освобождается от онтологической необходимости и больше уже не приводит к самоизоляции, которая навязывается человеку его природными свойствами. Эрос становится свободным движением любви, расширяющейся до вселенских масштабов, т. е. любви, способной, сосредоточившись на ком-то одном как на индивидуальном выражении целого, увидеть в этой личности ипостась, в которой любовь объемлет всех людей и все существующее и в живой связи с которой ипостазируется все творение<sup>69</sup>. Телесность как часть и ипостасное выражение человеческой личности также освобождается от индивидуализма и эгоцентричности, становясь высшим выражением общности – Телом Христовым, телом Церкви, телом Евхаристии. Так сам опыт жизни Церкви доказывает, что тело само по себе не означает изоляции и непроницаемости, а наоборот, выступает средством общения в любви. В своей церковной ипостаси вместе с индивидуализмом и замкнутостью тело преодолевает даже собственный естественный распад, т. е. смерть. Будучи, как тело общения, свободным от действия биологических законов, от давления индивидуализма и самоизоляции, не должно ли оно в конце концов найти освобождение и от самого закона смерти, который есть всего лишь обратная сторона той же медали? Церковное бытие человека, его евхаристическое ипостазирование, создает залог, «аванс» окончательной победы человека над смертью. Это победа не природы, а личности, и, следовательно, победа не человека с

---

чине богатство исключено для Царства Божьего (Лк 6:24 и т. д.). Дело здесь не в морали, а в том, что ипостась, ее бытие и сохранность замыкаются границами мира сего, т. е. выражены субстанциально, а не личностно. (Можно ли считать простым совпадением, что слово *οὐβία* довольно рано приобрело значение «владения» или «собственности»? См.: Лк 15:12; ср.: Еврипид. *Неге. (Геракл безумствующий)*. 337; Аристофан. *Ессл. (Женщины в народном собрании)*. 729.)

<sup>67</sup> Смысл аскетики состоит в том, что чем меньше человеческая ипостась опирается на свою природную основу, тем больше сам человек ипостазируется как личность. Аскетика, однако, не отрицает «природу», а освобождает ее от онтологической необходимости биологической ипостаси. Она сообщает способность быть в подлинном смысле слова. Излишне говорить, что этого недостаточно для преодоления биологической ипостаси, если природа одновременно не будет ипостазирована в евхаристической общине. В нехристианских сотериологических доктринах аскетика также изображается как способ преодоления биологической ипостаси. Но только Церковь говорит о положительной стороне этого усилия, как об этом было только что отмечено в связи с Евхаристией. (В рамках исторической феноменологии религий когда-нибудь будет понято, что именно Евхаристия в своем подлинном значении есть важнейший отличительный признак христианства.) Личность невозможно себе представить вне аскетического измерения. Но в конечном итоге не монастырь оказывается средой, выявляющей личность, а Евхаристия.

<sup>68</sup> *Λόγος φύσεως* (внутренний принцип природы) не нуждается в преобразении; его требует *τρόπος φύσεως* (способ осуществления). См.: Максим Исповедник. *Ambiguorum Liber*. 42 // PG. 91. 1340 BC, 1341 C.

<sup>69</sup> Выдающееся экзистенциальное значение патристической христологии состоит в том, что способность личности возлюбить в одном лице всех и все отражает свойство Бога, Который, будучи *Отцом*, ипостасно любящим одного Сына (единородного), «в Сыне» способен возлюбить все творение, сообщая всему ипостасность: «все Им и для Него создано» (Кол 1:16).

его самодостаточностью, а личности в ее ипостасном союзе с Богом, победа человечности Христа, как она выражена в святоотеческой христологии.

Здесь и проходит водораздел между евхаристической ипостасью и гуманистической трагедией личности. Несмотря на весь трагизм всецелого проживания в биологической ипостаси, из которого исходит и христианская аскетика<sup>70</sup>, бытие человека выводится не из того, что есть в наличии, – оно укоренено в будущем, залогом и авансом которого стало Воскресение Христово. Чем чаще человек чувствует вкус этой ипостасности и опытно ее переживает, тем больше он утверждает в своем убеждении, что личность, ипостазируемая в любви, свободной от онтологической необходимости и самозаклученности, никогда не умрет. Когда евхаристическая община хранит живую память о своих возлюбленных, живых или мертвых, – это не просто душевное воспоминание, а онтологический акт, подтверждающий, что именно личности принадлежит последнее слово в отношениях с природой, как и самое первое слово принадлежит не безликой божественной природе, а Личности Бога-Творца. Библейская вера в творение «из ничего» встретила с греческой верой в онтологию затем, чтобы передать в дар мысли и бытию человека драгоценное сокровище – личность. Именно этим, не меньше, мир обязан богословию греческих отцов.

---

<sup>70</sup> Сходства, которые на первый взгляд существуют между пониманием человека в святоотеческой аскетике и интуициями современного экзистенциализма, коренятся именно в этом. Однако отцы-аскеты не исчерпывают идею личности одной лишь биологической ипостасью, необходимо предполагая и ее эсхатологическое преодоление.

## 2. Истина и общение

### I. Введение: проблема истины в эпоху отцов

Христология – единственная отправная точка для христианского понимания истины. Христово объявление Себя Истиной (Ин 14:6) создает главную предпосылку христианского богословия. В этом Восток и Запад всегда были едины, и вряд ли нужно приводить примеры из истории христианской мысли, подтверждающие эту общую для всех христианских традиций предпосылку. Это, однако, не означает, что она легко поддается истолкованию. Как нам следует понимать, что Христос есть Истина? Да и «что есть истина»? (Ин 18:38). Христос не ответил Пилату, Церковь в ходе истории не дала на этот вопрос однозначного ответа, и наши сегодняшние трудности, связанные с видением истины, коренятся в разном ее понимании, о чем свидетельствует церковная история.

Фундаментальные различия выявляются уже в самый момент столкновения христианства с греческой мыслью. Нам, конечно, следует помнить, что и в Библии греческое мышление очень часто смешивается с тем, что обычно называют семитской или еврейской ментальностью<sup>71</sup>. Однако мы должны отдавать себе отчет и в существовании особого типа мышления, который может быть назван «эллинским» и который при встрече с Евангелием старается навязать ему свои свойства. Было бы большим упрощением считать, как это делают многие, что библейское мышление, особенно в его новозаветной форме, может быть отождествлено с тем, что обычно понимается под габраистским типом мышления. Когда ап. Павел называет

Крест Христов содержанием своей проповеди, он противостоит одновременно и греческой, и еврейской ментальности. Христианское благовестие нельзя путать ни с греческой мудростью, ни с иудейским поиском знамений (1 Кор 1:22).

Это противостояние христологического содержания евангельского благовестия как еврейскому, так и греческому мышлению прямо связано с проблемой истины. Еврейской ментальности, в противоположность греческой, обыкновенно усваивают в качестве важнейшего свойства заинтересованность в истории. Знамения, которых ищут иудеи, есть, по словам ап. Павла, проявления присутствия и активного участия Бога в истории. Истина исторически узнается в этих знамениях как верность Бога Своему народу. Когда в Ветхом Завете говорится об «эмет» Бога, это означает, что Слово Божье надежно, ясно и непреложно<sup>72</sup>. Истина здесь становится «клятвой» Бога, Который никогда от нее не отступает (Пс 131:11) и надежно хранит Свое<sup>73</sup>. Все это происходит в ходе истории, которая творится Божьим обетованием Своему народу, и поэтому его ответ образует часть в историческом облике истины. Верность Богу, исполнение Его воли и соблюдение Закона предстают как «хождение в истине»<sup>74</sup>. При таком понимании истины Божьи обетования могут рассматриваться как высшая истина, которая совпадает со смыслом и назначением истории. Коротко говоря, это эсхатологическая истина, которая направляет дух человека к будущему.

С другой стороны, поиски греческой мысли сосредоточены на преодолении истории. Отправляясь от наблюдения мира, эллинская мудрость ставит вопрос о бытии в неотрывной

---

<sup>71</sup> См.: Barr J. *The Semantics of Biblical Language*. London, 1962, а также недавнее капитальное исследование: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. vol. London, 1974.

<sup>72</sup> См., напр.: 2 Цар 7:28; Пс 118:160; ср.: Втор 7:9; Ис 49:7 и т. п.

<sup>73</sup> Пс 39:12; 60:8 и т. п.

<sup>74</sup> 3 Цар 2:4; 4 Цар 20:3; Ис 38:3; Пс 85:11 и т. п.

органической связи с воспринимающим его сознанием. В досократический период греческая философия концентрируется на основополагающей связи между бытием (εἶναι) и мышлением (νοεῖν)<sup>75</sup>. Несмотря на множество вариаций в ходе своего дальнейшего исторического развития<sup>76</sup>, греческая мысль никогда не теряла из виду единство интеллигибельного мира (νοητά) с разумом (νοῦς) и бытием (εἶναι)<sup>77</sup>. Благодаря единству этих трех элементов греки достигли потрясающего чувства κόσμος<sup>^</sup> – то есть красоты и гармонии. В их единстве и обнаруживается истина, которая в существе своем идентична добру (ἀρετή) и красоте (τὸ καλόν)<sup>78</sup>. Вот почему истина для грека – в первую очередь космологическая проблема. Вследствие такой особенности истории проблематично найти свое место в греческой онтологии. Исторические события или объясняются соответствующим λόγος'ом, т. е. обусловившей их причиной<sup>79</sup>, или не объясняются вовсе, поскольку они мало что значат<sup>80</sup>. Эти две позиции – объяснять историю или игнорировать ее – не столь различны, как это кажется на первый взгляд. Неоплатоники, чуравшиеся истории и материи, были столь же греческими по сути, сколь и историки и художники того же периода. Обе партии исходили из одинаковой онтологической предпосылки, что бытие образует *единство, замкнутый круг*<sup>81</sup>, оформленный двумя началами – λόγος и νοῦς. Истории и материи приходилось или сообразовываться с этим единством, или выпадать из круга бытия. История, будучи областью свободного действия, не может подводить к истине, так как поступки личности, человеческой или божественной, часто «иррациональны» или спорны, а значит, противоречат замкнутому онтологическому единству бытия и λόγος'В<sup>82</sup>.

Эта замкнутость, или монизм греческой онтологии и создает, по нашему мнению, главный момент в конфликте между греческим и библейским мышлением в святоотеческую эпоху. Вместе с неразрывно связанной с ним проблемой истории и материи в нем выражен вызов, который эллинизм бросает Библии по поводу истины. Причем этот вызов остается в силе и после эпохи отцов – в Средние века, в Новое время и вплоть до наших дней. В целом эту проблему можно было бы обозначить вопросом: как может христианин принимать истину совершающейся в тварном мире и в ходе истории, если верховное свойство истины,

<sup>75</sup> См., напр.: Парменид. *Fr. (Фрагменты)*. 5d. 7: «Мысль и бытие есть единое. Одно и то же – мысль и то, для чего она существует». Ср.: Платон. *Parm. (Парменид)*. 128b; Климент Александрийский. *Strom. (Строматы)*. 6.

<sup>76</sup> О нюансах взаимоотношений между εἶναι и λόγος см. наблюдения М. Хайдеггера в его работе «Einführung in die Metaphysik» (Tübingen, 1953), особ. с. 88 и слл. (рус. пер.: Хайдеггер М. *Введение в метафизику*. СПб., 1997).

<sup>77</sup> Оно обнаруживается в самый поздний период истории греческой философии, т. е. в эпоху неоплатонизма. См. напр.: Плотин. *Энн. (Эннеады)*. 5. 1. 8 и т. д. Ср.: Kremer K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden, 1966, 1971. P. 79 ff. Относительно того, что здесь мы имеем дело с сохраняющимся монизмом греческой мысли, см.: Vogel C.J. de. *Philosophia. 1. Studies in Greek Philosophy*. Assen, 1970. P. 397–416. (Philosophical Texts and Studies. 19). Ср. также наши рассуждения в гл. 1.

<sup>78</sup> Идея добра оказывается идентичной истине, и это равенство создается λόγος'ом, так что ἀρετή и γνῶσις становятся в нем одним и тем же (как это, напр., в «Меноне» (*Meno*) или «Государстве» (*Resp.*) Платона).

<sup>79</sup> Этим методом пользуется греческая классическая историография. См.: Cochrane C.N. *Christianity and Classical Culture*. London; Oxford; New York, 1944. P. 457 ff.

<sup>80</sup> Это характерно для неоплатонизма. Плотин, по свидетельству его биографа Порфирия, стыдился своего тела и отказывался говорить о своих предках, а также позировать скульптору или живописцу (см.: Порфирий. *Vita Plot. (О жизни Плотина и о его трудах)*. 1).

<sup>81</sup> Ср.: Mascall E.L. *The Openness of Being*. Philadelphia, 1971. P. 246 f., где классическая греческая мысль, как платоновская, так и аристотелевская, представлена приверженной «замкнутым» вещам. Для греков-язычников «все имело прекрасную, закругленную форму, которая имплицитно содержала в себе все, что бытие могло посулить... Чего греки не переносили... так это мысли о том, что сущее может сделаться совершеннее, чем оно есть, за счет приобретения такого свойства, которое в нем потенциально не присутствует».

<sup>82</sup> Стоит заметить, что с каким бы пониманием истории мы ни сталкивались в среднем платонизме, оно всегда исходит из убеждения, что в истории истина чего-то лишается или даже переживает «грехопадение». См., напр., книгу о Цельсе: Andresen C. *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsus wider das Christentum*. Berlin, 1955. P. 146 ff. или о Немесии: Waszink J.H. *Timaeus a Calcidio Translatus*. London; Leiden, 1962. P. XLII ff.

как и ее уникальность, невозможно, кажется, примирить с переменами и упадком, которым подвержены творение и история?

Новозаветное понимание истины своей христоцентричностью вступает в противоречие как с иудейским, так и с греческим видением истины в их представленном выше виде. Назвав Христа Альфой и Омегой истории, Новый Завет радикально преобразовал линейный историзм гебраистского сознания, так как в определенном смысле конец истории оказывается во Христе совершающимся уже здесь и сейчас. Точно так же, утверждая, что исторический Христос есть Истина, Новый Завет бросает вызов и греческой мысли, поскольку настаивает, что человек именно в ходе истории с ее поворотами и изломами призван открывать смысл бытия<sup>83</sup>. Поэтому, если мы хотим оставаться верными истине в новозаветном понимании, нам следует подтверждать ее историчность, а не пренебрегать ею ради пресловутого «смысла». В этом отношении негативная реакция на попытки «демифологизации» Нового Завета выглядят вполне оправданной<sup>84</sup>. Тем не менее стоит лишний раз подтвердить, что если под «историчностью» истины понимается только линейный, иудейский историзм, для которого будущее представляет собой реальность, которая еще только должна наступить, словно бы она еще никак в истории не была явлена, тогда мы радикально отходим от того, как истина преподана в Новом Завете.

Итак, проблема христологичности истины, вставшая перед Церковью с ее первых дней, может быть сжато выражена в следующем вопросе: как мы можем совмещать историческую природу истины с присутствием ее полноты здесь и сейчас? Другими словами, *может ли истина одновременно рассматриваться и со стороны «природы» бытия (греческий подход)*<sup>85</sup>, *и с точки зрения цели или конца истории (еврейский подход), и с позиции Христа, Который есть и историческое лицо, и неизменная основа (λόγος) бытия (христианский вызов), и чтобы при этом сохранялась «инаковость» Бога по отношению к творению?*

Цель нашего исследования – попытаться найти ответ на этот вопрос с помощью греческих отцов. Мы уверены, что как вопрос, так и найденный ими ответ и сегодня сохраняют для нас свое исключительное значение. Мы также думаем, что идея «общения» стала решающим средством, позволившим отцам найти этот ответ, и что она и сегодня остается ключом к нахождению наших собственных ответов на тот же вопрос. Поэтому мы вначале попробуем понять смысл усилий отцов, их достижений и неудач на пути к пониманию истины, значимому для человека греческой ментальности, но не предающему и не искажающему при этом библейского откровения. Затем мы постараемся применить это видение истины к важнейшим моментам христианской веры, а именно к отношению истины и спасения. В заключение мы обсудим его экклезиологический смысл и теоретическое и практическое выражение в церковном устройстве и служении.

---

<sup>83</sup> Платон, например, полагал истину не только единой, но и неизменной. Как таковая она принадлежит только миру идей, но не истории или чувственно воспринимаемому миру. Последнему остаются только мнения (δόξα).

<sup>84</sup> См., напр.: Pannenberg W. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh, 1964. P. 97; Pannenberg W. *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie* || *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1950. 70. P. 1–45.

<sup>85</sup> Связь истины с «природой» бытия (φύσις) в христианской традиции возникает из греческого представления об истине. Ср.: Toghance T.F. *Truth and Authority: Theses on Truth* || *The Irish Theological Quarterly*. 1972. 39. P. 222. В первую очередь это связано с философией Аристотеля, чья метафизика «не разрывается между онтологией и теологией, как это до сих пор часто утверждается вслед за Йегером, но имеет свой центр притяжения в усииологии, поскольку субстанция была основанием для всей Аристотелевой онтологии» (Barreau H. *Aristotle et Vanalyse du savoir* || *Philosophie de tous les temps*. 1972. 81. 1. P. 113). Выявляемая здесь проблема и пути ее разрешения греческими отцами будут обсуждаться в разделе II. 3 настоящей главы.

## II. Истина, бытие и история: греко-патристический синтез

### 1. «Логоцентрический» подход

Одной из наиболее глубоких попыток примирить греческое представление об истине с христианской верой в то, что Христос есть Истина, было использование для этих целей в первые три века понятия «логос». Начало этому положили греческие апологеты, в частности Иустин, но наиболее смелыми энтузиастами этой идеи оказались александрийские богословы – Климент и, особенно, Ориген.

Известно, что понятие «логос» стало в устах Филона средством гармонизации греческой космологии с ветхозаветной (Быт1: мир был сотворен *логосом* Бога). Применив эту идею ко Христу, Иустин на основе пролога к четвертому Евангелию заложил фундамент для восприятия греками откровения о Христе, Который есть Истина. Однако хотя этим и открывалась возможность обращения греческой мудрости в христианство, вследствие чего все христиане оказались в долгу перед апологетами, одновременно появилась и угроза искажения самого христианского благовестия. Это легко понять, обращаясь к сути проблемы истины.

Объявляя Христа истиной просто в силу того, что Он есть Логос, Которым был создан мир и через Которого бытие получает свое основание и смысл, Иустин сформировал представление об истине, родственное, если не тождественное, платоновскому. Бог как верховная Истина понимается им как «Тот, Кто неизменен как в Себе, так и в отношении ко всем вещам»<sup>86</sup> и Кто познается «только умом»<sup>87</sup>. Истина здесь берется в платоновском смысле – как нечто незыблемое, устанавливающее свои связи с миром посредством ума (*νοῦς*), который, по Иустину, был дан просто «для того, чтобы созерцать (*καθώραν*) то самое существо, которое выступает причиной всех умопостигаемых вещей (*νοητῶν*)»<sup>88</sup>.

При таком подходе к истине существенно то, что возможность познания Бога, Истины, для Иустина лежит в идее *συγγένεια* – онтологической связи между Богом и душой, или *νοῦς*<sup>89</sup>. В типично платоновской манере Иустин относит искажения истины, ошибки – *ψευδός*, исключительно к чувственному миру и в особенности к телу. *Νοῦς* присущ в равной мере всем людям, и связь (*συγγένεια*) между Богом-Истиной и человеком постоянна и выступает достаточным подспорьем для избавления человека от власти тела, дабы держаться истины<sup>90</sup>. Ясно, что в основе воззрений Иустина на истину лежит не только дуализм между чувственным и умопостигаемым миром, но, что важнее, необходимая онтологическая связь между Богом и миром<sup>91</sup>. Постоянная *συγγένεια* между Богом и человеком через *νοῦς*

<sup>86</sup> Иустин Мученик. *Dial.* (*Разговор с Трифоном иудеем*). 3. 5: «Το κατά τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως αἰεὶ ἔχον» («То, что существует всегда одинаково и неизменно»); ср.: Платон. *Resp.* 6. 484b: «τοῦ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος». Чтение τὸ οὐν вместо Θεόν, на чем настаивают некоторые, существенно не меняет смысла того, что мы стараемся показать.

<sup>87</sup> Иустин Мученик. *Dial.* 3. 7: «Το θεῖον... μόνον νοῦ καταληπτόν» («Божество... постижимо только умом»). Ср. это положение со святоотеческой идеей о «непостижимости» (*ἀκατάληπτον*) божественной природы.

<sup>88</sup> *Ibid.* 4.1.

<sup>89</sup> *Ibid.* 4. 2.

<sup>90</sup> Иустин Мученик. *Dial.* 4. 3.

<sup>91</sup> Это необходимо подчеркнуть в связи с существующими попытками развести Иустина и платонизм. См., напр.: Hydahl J.N. *Philosophie und Christentum: Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Kopenhagen, 1966. (Acta Theologica Danica. 9). Как отмечается в работе: Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. New York, 1966. P. 12, «для платоника принять христианство, как это сделал сам Иустин, не означает революционного поворота, предполагаю-

заставляет нас рассматривать идею логоса, которую Иустин применял к христианству, как связующее звено между Богом и миром, истиной и сознанием. Христос как Логос Божий становится именно этим связующим началом между истиной и умом, а философская истина оказывается частью этого Логоса<sup>92</sup>.

Здесь отчетливо видна опасность монистической онтологии, но в данном случае не вполне сознавалось, что она могла создавать проблему для Церкви. Причина, возможно, была в том, что Иустин не разрабатывал развернутого богословия на основе этого монизма и не выговаривал для философии особого места в жизни Церкви. Это делали уже Климент Александрийский, который официально ввел философию в жизнь Церкви<sup>93</sup>, и Ориген, попытавшийся разработать на основе греческой философии богословскую систему. Применение «логоса» в этом контексте привело к арианскому кризису, который заставил Церковь это понятие радикально пересмотреть.

Климентово понимание истины развивается в направлении, заданном Иустином<sup>94</sup>. Воздействие эллинской мысли на Климентово представление об истине можно усмотреть в том, что Бог-Истина предстает у него «природой» бытия. Это воззрение, как мы еще увидим<sup>95</sup>, заметно повлияло на последующее развитие богословия на Востоке, равно как, впрочем, и на Западе. Во фрагментах Климента, которые дошли до нас через труды св. Максима Исповедника, «природа» оказывается эквивалентом «истины вещей»<sup>96</sup>. Мысль об истине как «природе» приводит Климента к пониманию божественной природы как «духа» (на основании Ин 4:24)<sup>97</sup>. Вследствие этого и «дух» определяется как «природа», из чего в дальнейшем Ориген развивает идею о духе как телесной «субстанции» Бога<sup>98</sup>.

Ориген, в отличие от Климента, хотел быть не столько философом, сколько проповедником, человеком традиции. Поэтому он старался построить свою систему на фундаменте вероучения, не отвергая ничего из того, что Церковь исповедовала. При этом само церковное Предание он пытался выразить философски. Насколько ему удалось осуществить это и одновременно сохранить библейский взгляд на истину, можно судить только после внимательного изучения двух основных аспектов его учения: трактовки сотворения мира и принципов толкования Священного писания.

Хотя Ориген и придерживался идеи сотворения *ex nihilo*, он так тесно связывал Бога и творение, что пришел к мысли о вечном творении. Бог, по мысли Оригена, не мог бы быть всемогущим, если бы Его могуществу не на чем было проявиться<sup>99</sup>. Так, Бог предстает вечно

---

шего радикальное отрицание своего прежнего мировоззрения».

<sup>92</sup> Отсюда идея Иустина о λόγος σπέρματικός (/ *Apol.* (*Апология 1, представленная в пользу христиан Антонию Благочестивому*)). 44. 10). Он считает, что философы уклоняются от истины только тогда, когда не согласны друг с другом. Различие между λόγος σπέρματικός и σπέρμα του λόγου, проведенное в работе R. Holte (*Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies* || *Studia Theologica*. 1958. 12. P. 170 ff.), которое позволило J. Danielou (*Message evangelique et culture hellénistique*. Paris, 1961. P. 45) произвести своего рода деплатонизацию Иустина, должно рассматриваться в рамках общей идеи συγγένεια между умом и Богом, которой придерживался Иустин. Логос ли всевает семена истины или эти семена являются частью человеческого логоса – фактом остается то, что для Иустина συγγένεια имеет фундаментальное значение, поскольку она делает возможным деятельность бесплотного Логоса.

<sup>93</sup> Ср.: Kretschmar G. *Le ἀνεπίορπιβητὴν de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicee* || *Verbum Caro*. 1968. 22. P. 20.

<sup>94</sup> Мысль о том, что истина частично (μερικώς) существует вне Христа, сохраняет свое фундаментальное значение и для Климента. См.: Danielou J. *Message evangelique...* P. 50 ff., 67 ff.

<sup>95</sup> См. раздел II. 3 настоящей главы.

<sup>96</sup> Максим Исповедник. *Opuscula theologica et polemica* // PG.91.254: «Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια» («Природа – это истина вещей»).

<sup>97</sup> *Fragmente* || Clemens Alexandrinus: 4 Bde. / Ed. Stählin O. Leipzig, 1909. Bd. 3. P. 220.

<sup>98</sup> Ориген. *De princip.* (О началах). 1. 1.4. Это результат влияния стоицизма (Kretschmar G. *Le deueveloppement de la doctrine...* P. 23). ясно показывающий трудности, с которыми неизбежно сталкивается попытка описать Бога через «природу». См. раздел II. 3–4 настоящей главы.

<sup>99</sup> Ориген. *De princip.* 1.4. 3.

творящим, а связь между Логосом Бога и логосами творения – органической и неразрывной, как это было в эллинистической идее истины<sup>100</sup>. Толкование Писания у Оригена также подразумевает применение насквозь греческого представления об истине. Хотя Ориген и не отрицал исторической реальности библейских событий, единственно существенным для него при толковании Библии оказывался их духовный смысл. Даже Крест для него – символ чего-то более высокого, и только *simpliciores* («дети разумом») могут довольствоваться одним лишь фактом распятия<sup>101</sup>. Истина обитает в смыслах вещей, и стоит только их понять, как они теряют свою значимость<sup>102</sup>. Это наблюдение побуждает Оригена делать акцент на эсхатологии, которая у него означает не завершение истории, а увековечение смысла событий.

Такой взгляд на вещи влечет за собой вполне определенное понимание слов Христа о том, что Он и есть Истина. Христос есть сама Истина (*αὐτοαλήθεια*)<sup>103</sup>, но не в силу Его человечества – «никто из нас не настолько глуп, чтобы думать, будто истины не существовало до воплощения во Христе»<sup>104</sup>. Это не означает, что Ориген отвергает человечество Христа. Просто его связь с истиной оценивается по принципу: истинно только то, что причастно самой истине<sup>105</sup>.

Решающим для оценки позиции Оригена по этому тонкому вопросу является то, какое значение он придает истине в историческом Христе. Толкуя Ин 1:17 («...истина же произошла (*ἐγένετο*) через Иисуса Христа») и пытаясь согласовать это с Ин 14:6 («Я есть Истина»), Ориген пишет: «Ничто не может быть произведено своим же посредником. Это (т. е. слово *ἐγένετο*) следует понимать так, что истина, присутствующая в природе вещей (*οὐσιώδης*) как прототип, который обнаруживается в людях духовных, истина, чей образ запечатлен в тех, кто мыслит в соответствии с ней, *не произведена ничьим посредничеством, в том числе и Самого Христа, но актуализирована (*ἐγένετο*) Самим Богом*»<sup>106</sup>. Это значит, что Ориген понимает происхождение истины в Ин 1:17 как событие не историческое, каким было, например, Воплощение, а космологическое<sup>107</sup>. Истина была запечатлена в мире непосредственно Богом – очевидно, в ходе вечного творения, – поэтому она существует как сама природа бытия, ее суть (*οὐσιώδης*)<sup>108</sup>. «Каждый, кто причастен премудрости, имеет, в меру своей приобщенности, свою часть во Христе, Который и есть Премудрость»<sup>109</sup>. Здесь существенно отметить не сразу бросающийся в глаза нюанс: не мудрость оказывается зависимой от Христа как события, а наоборот, в определенном смысле Христос имеет Свою часть в премудрости. В этом случае утверждение «Христос есть Истина» не может быть обращено в суж-

<sup>100</sup> О влиянии стоиков на Оригена в этом аспекте см.: Danielou J. *Origene*. Paris, 1948. P. 258.

<sup>101</sup> Ориген. *In Ioann.* (Комментарий на Ин). 1.9: проповедь «Христа, и Христа Распятого» составляет содержание «плотского Евангелия», адресованного простецам, тогда как для «духовных» Благая весть прежде всего о Логосе и Его бытии в Боге от начала. Ср.: Флоровский Г., прот. *Ориген, Евсевий и иконоборческий спор* || Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. М., 1998, особ. с. 365.

<sup>102</sup> Поэтому ветхозаветные пророки знали истину не хуже апостолов; см.: Ориген. *In Ioann.* 1. 24; ср.: Флоровский Г., прот. *Ориген, Евсевий и иконоборческий спор*. С. 366.

<sup>103</sup> Ориген. *In Ioann.* 6. 6.

<sup>104</sup> Ориген. *Contra Cels.* (*Против Цельса*). 8. 12.

<sup>105</sup> Относительно идеи причастности и ее места в Оригеновой концепции истины см.: Crouzel H. *Origene et la connaissance mystique*. Paris; Bruges, 1961. P. 34.

<sup>106</sup> Ориген. *In Ioann.* 6. Praef. (Пролог). 8.

<sup>107</sup> О преимущественно космологическом характере положений Оригена см.: Ivanka E. von. *Hellenisches und christliches in frühbyzantinischen Geistesleben*. Кар. 1. Wien, 1948.

<sup>108</sup> Отметим, что понятие «природа» появляется вновь, когда к истине подходят с космологических позиций. Ср. предыдущее примечание, а также прим. 15, 26, 28.

<sup>109</sup> Ориген. *In Ioann.* 1. 34.

дение «Истина есть Христос», поскольку исторический Христос являет истину, имея в ней Свою часть будучи Логосом творения, но не в силу того факта, что Он – Иисус из Назарета.

Таким образом, Ориген и все логоцентрическое богословие оставляют без ответа вопрос: что значит, что *исторический* Христос есть Истина? Если это верно только потому, что Он одновременно есть *Логос Божий* и основание творения, то это может означать, что воплощение истинно не *само по себе*, но только как *откровение* предсуществующей истины. Это видение *откровения* оказывается сердцевинной проблемы, так как здесь откровение объединяет бытие посредством необходимой связи между тварным и не-тварным умом. Ориген дает повод для критики современным богословием тем, что он был всецело захвачен идеей откровения<sup>110</sup>, невольно покушаясь на значимость Христа исторического. Это существенный момент, и такая критика вполне оправданна, поскольку мы здесь сталкиваемся с реальным противоречием между откровением и историей<sup>111</sup>, где первое устанавливает целостность бытия, в котором оно только и может быть воспринято, в то время как вторая представляет бытие во фрагментах и противоречиях. Если интерес к истине как к откровению заслоняет истину в истории, это неизбежно приводит к тому, что основанием истины, связующим звеном между истиной и творением становится человеческое сознание. Здесь мы возвращаемся к проблеме, заявленной нами в предварительных замечаниях к вопросу о синтезе истины бытия и истины в истории. Из всего сказанного выше можно заключить, что подход, который применялся Оригеном и апологетами, не позволил этот синтез осуществить. Для того чтобы увидеть, как он стал возможен, мы перейдем к другим течениям греческой богословской мысли.

## 2. Евхаристический подход

Интерес к познанию, откровению и поиску смысла бытия подталкивал сторонников описанного выше подхода в первые три века к тому, чтобы толковать истину в космологических категориях. В то же самое время поглощенность епископов жизненной практикой и повседневной борьбой за существование возглавляемых ими общин сформировала у многих из них совершенно иное видение проблемы истины. Уже в посланиях свт. Игнатия Антиохийского<sup>112</sup> истина связывается не с эпистемологией в строгом смысле слова, а прежде всего с тем, что мы незатейливо можем назвать *жизнью*. В нашем по-западному устроенном сознании слово «жизнь» ассоциируется с чем-то «практическим» в противоположность «созерцанию» и «теории». Вследствие этого наша мысль неизбежно обращается к ветхозаветному пониманию истины как «праксиса», отвлекаясь тем самым от онтологического содержания проблемы истины. Такой разворот лишает Евангелие какой-либо реальной связи с греческой мыслью. Но почему жизнь должна непременно входить в противоречие с бытием? Разве в реальности они не совпадают?

Эта проблема вновь возникает в связи с античным представлением о существовании, которое в нашем западном сознании укоренилось прежде всего в аристотелевской форме. Для Аристотеля жизнь – *качество, добавленное к бытию*, но не бытие как таковое. Истина бытия обнаруживается не в жизни, поскольку предшествует ей; безжизненный камень вполне может требовать для себя глагола «быть» точно так же, как, например, животное. То, что у животного должна быть жизнь, а у камня нет, – уже другое дело. Примени-

<sup>110</sup> Faye E. de. *Origene, sa vie, son oeuvre, sa pense'e*. 3. Paris, 1928. P. 230. Ср.: Koch H. *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin, 1932. S. 63.

<sup>111</sup> В современном богословии серьезную попытку преодолеть это противоречие предпринял В. Панненберг (W. Pannenberg); см. особенно его работу «Revelation and History» (London, 1969).

<sup>112</sup> Игнатий Богоносец. *Ер. ad Magn. (Послание к магнезийцам)*. 1. 2; *Ер. ad Eph. (Послание к ефесянам)*. 3. 2; 7. 2; 20. 2; *Ер. ad Smyrn. (Послание к смирнянам)*. 4. 1 и т. д.

тельно к бытию мы пользуемся глаголом «быть», о жизни же мы говорим «иметь»: бытие *обладает* жизнью, подобно тому как движение или «телос» – это то, что *имеется* у вещей (энтелэхия)<sup>113</sup>. Именно потому, что жизнь не может предшествовать бытию, будучи только предметом обладания, истина как смысл существования относится исключительно к бытию как таковому и никогда – к жизни. Но если греческая мысль не могла совместить в «едином слове» бытие и жизнь, то христианское богословие обязано это сделать. Отождествление бытия и жизни решающим образом повлияло на понятие истины, что можно проследить по тому, как развивалось грекоязычное богословие во II веке. Мы уже отмечали, что Игнатий Богоносец предпочитает говорить об истине в связи с жизнью. Здесь легко увидеть развитие евангельского определения знания как «вечной», или «истинной жизни» (Ин 3:15, 36; 14:6; 17:3)<sup>114</sup>. Но если Иоанново определение знания способствует пониманию истины как праксиса в духе Ветхого Завета (понимание, которое специалисты готовы принять слишком поспешно, игнорируя различия между его ветхозаветным и новозаветным смыслом), то у Игнатия сочетание знания и жизни больше указывает на онтологический подход к истине. Это в первую очередь видно по тому, что Игнатия особенно заботит проблема бессмертия и нетления. Для Игнатия жизнь ознаменована не только понятием «праксис», но и *вечным бытием*: т. е. это то, что не умирает<sup>115</sup>. Здесь мы встречаемся с первым глубоким отождествлением бытия и жизни.

Затем уже в более разработанном виде эта тема зазвучит у св. Иринея. Греческая привязанность к бытию становится у него еще более очевидной, но ответ на нее выдержан исключительно в библейском ключе. Как и Игнатий, Ириней использует идею нетления<sup>116</sup>. Он видит во Христе истину не умственную – от такого хода мысли его надежно отваживает собственная борьба с гностицизмом, самым рационалистическим движением этого времени, – а истину *нетленного бытия*. Это было остроумное соединение греческой идеи истины как «природы» вещей с понятием об истине как жизни у ап. Иоанна и свт. Игнатия. Христос есть Истина не потому, что являет эпистемологический принцип, объясняющий мир, но потому, что в Нем жизнь, и универсум бытия обретает свой смысл в нетленном существовании во Христе<sup>117</sup>, Который возводит к Себе (*ἀνακεφαλαίωσις*) все творение и всю историю. Бытие немислимо вне жизни, и поэтому онтологическая природа истины обитает внутри жизни.

Это отождествление бытия с жизнью оказало столь определяющее влияние на историю христианского богословия, что, по нашему мнению, все выдающиеся достижения в тринологии IV века могут быть по достоинству оценены исключительно на ее основе. Важно поэтому обсудить причины, породившие этот феномен. Чем таким особенным владели греческие отцы, что сумели установить тождество бытия и жизни?

Тщетно искать ответ на такой вопрос, пытаясь связать идеи Игнатия и Иринея с определенным идейным движением их эпохи, по причине отсутствия оногo. В основании их образа мысли лежит общий им опыт Церкви как общины, и в первую очередь – общины *евхаристической*. Значение Евхаристии для всего богословия Игнатия столь велико, что отсутствие его влияния на упомянутое отождествление существования и жизни было бы весьма удивительно. В его писаниях мы находим тесную связь между идеей бессмертия и Евхаристией<sup>118</sup>. У Иринея Евхаристия также стоит в центре всего, и нет сомнения, что именно она определяет

<sup>113</sup> Аристотель. *De anima (О душе)*. 402a – b, 431b, 434b.

<sup>114</sup> О знании Игнатием четвертого Евангелия см., напр.: Maurer C. *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*. Zürich, 1949.

<sup>115</sup> Игнатий Богоносец. *Eph.* 17. 1; 20. 2; *Ep. ad Magn.* 6. 2. Истина отождествляется с «учением о нетлении» (*διδασχὴ ἀφθαρσίας*).

<sup>116</sup> См., напр.: Ириней Лионский. *Adv. haer. (Против ересей)*. 3. 19. 1; 4.38.4.

<sup>117</sup> Ириней Лионский. *Adv. haer.* 4. 36. 7.

<sup>118</sup> Игнатий Богоносец. *Eph.* 20. 2.

его понимание нетления<sup>119</sup> с соответствующими онтологическими коннотациями, поскольку оно проистекает из взаимосвязи, которую Ириной устанавливает между творением и Евхаристией<sup>120</sup>.

Каким образом евхаристическое богословие может привести к отождествлению бытия и жизни? Ответ, во-первых, следует искать в библейских корнях взаимосвязи Евхаристии и жизни. Четвертое Евангелие предоставляет для этого надежное основание. Во-вторых, обоим, и Игнатию, и Иринею, приходилось противостоять с позиции реальности Евхаристии, соответственно, докетизму (Игнатий)<sup>121</sup> и гностицизму (Ириной)<sup>122</sup>. Если Евхаристия не есть истинно Сам Христос, в историческом и материальном смысле слова «истинно», тогда истина не есть одновременно жизнь и бытие, так как оба они уверены, что Евхаристия наделяет даром жизни. Это значит, что истина должна стать исторической, не переставая быть онтологической.

Наконец, существовало еще и понимание Евхаристии как общения<sup>123</sup>. Жизнь в Евхаристии – это жизнь Самого Бога, а не жизнь в аристотелевском смысле, которая механически вытекает из существования. Это жизнь в общении с Богом, как оно совершается внутри Троицы и актуализируется между членами евхаристического собрания. Здесь совпадают знание и общение<sup>124</sup>.

Отсюда виден естественный путь к богословским достижениям IV века. Правда, необходимо подчеркнуть, что без основы в форме евхаристического опыта Церкви, продемонстрированного, в частности, Игнатием и Иринею, тринитарное богословие IV века выглядело бы проблематично. Поэтому прежде чем перейти к IV веку, нам нужно сделать короткую паузу.

Тождество существования и жизни, выявленное через идею бессмертия и нетления, естественно поведет нас к тринитарному богословию. Если нетление достижимо только через общение с жизнью Самого Бога, всякая тварь может существовать и иметь жизнь только постольку, поскольку бытие Бога есть не что иное, как жизнь и общение. В евхаристическом опыте жизнь становится подлинным достоянием и актуализируется только в событии общения<sup>125</sup>, и поэтому творение и бытие могут иметь свое основание только в Живом Боге общения. Потому и божественное действие, в котором исполняется творение, есть действие *одновременно* и Отца, и Сына, и Святого Духа<sup>126</sup>.

Кажется, что Ириной останавливается на этом. Он главным образом занят творением и утверждает принципиальную зависимость бытия от Троицы. А что же нетварное бытие? Можно ли сказать, что, быть может, в предельном своем выражении, т. е. в нашей соотнесен-

<sup>119</sup> Отметим знаменательную параллель между пониманием св. Игнатием Евхаристии как «врачевства бессмертия, предохраняющего от смерти» (*Eph.* 20. 2), и ее описанием у Ирины как *antidotum vitae* (*Adv. haer.* 3. 19. 1).

<sup>120</sup> Ириной Лионский. *Adv. haer.* 4. 17. 5; 4. 18. 1, 4, 5; 5. 2. 2. Ср.: Ziegler A.W. *Das Brot von unseren Feldern: Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus* || *Pro mundi vita: Festschrift zum eucharistischen Weltkongress*, 1960. München, 1960. P. 21–43.

<sup>121</sup> Игнатий Богоносец. *Ep. ad Smyrn.* 7. 1.

<sup>122</sup> Ириной Лионский. *Adv. haer.* 4. 20. 5.

<sup>123</sup> Подробно источники по этой проблеме рассмотрены в моей работе: *Ἡ ἐνότης τῆς Εκκλησίας ἐν τῇ θεῖᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας* (Единство Церкви в святой Евхаристии и епископе в первые три века). Ἀθήνα, 1965. Σελ. 87—148.

<sup>124</sup> Ириной Лионский. *Adv. haer.* 4. 20. 5.

<sup>125</sup> Это следует особенно подчеркнуть в связи с наследием Игнатия и Ирины. О них обоих часто, особенно библеисты, говорили, что они внесли в толкование Евхаристии элементы более или менее языческого характера. Одним из примеров этого выставляется знаменитое изречение Игнатия «врачевство бессмертия». Тщательное изучение всего наследия св. Игнатия показывает, что Евхаристия для него – *φάρμακον ἀθανασίας* не в смысле какого-то ее «природного» свойства, в греческом смысле слова «природа» (*φύσις*), в котором присутствует потенция жизни. Игнатий понимает Евхаристию в первую очередь как общение в христианском сообществе, собранном вокруг епископа. «Бессмертие» Евхаристии следует искать в этом событии общения, а не в ее «природных» характеристиках.

<sup>126</sup> Ириной Лионский. *Adv. haer.* 5. 28. 4; ср.: 4. Пролог. 4.

ности с Богом как бытием, бытие *предшествует* жизни и жизнь берет свое начало в бытии? Иначе говоря, нельзя ли постулировать божественную природу (φύσις—οὐσία) как верховную онтологическую истину, чтобы поставить в зависимость от нее жизнь и общение в Троице? Ответ на это дают греческие отцы в своей исторической попытке возвести тождество бытия, жизни и общения на наивысший уровень, т. е. к Самому Богу. Эта попытка была предпринята как раз в IV веке.

### 3. Тринитарный подход

Арианский кризис высветил необходимость радикально пересмотреть учение Оригена и космологический подход к истине. Такой пересмотр мог быть осуществлен только через ревизию учения о Логосе, и арианство дало для этого хороший повод. Может ли идея Логоса с пользой применяться к высшему бытию, к истине греков? Церковь на мгновение застыла в нерешительности, но выход был быстро найден – его предложил великий александрийский богослов св. Афанасий. Его ответ, который лег в основу Никейского исповедания, оказался утвердительным, но с одним существенным условием: учение о Логосе может быть сохранено только в том случае, *если Логос будет отождествлен с Сыном как Лицом Троицы*.

Позиция Афанасия, принципиально важная для борьбы Церкви с арианством, была прямым следствием из онтологии общения, сформулированной в традиции евхаристического богословия, объединяющей Игнатия, Иринея и Афанасия. То, что Афанасий принадлежит скорее этой линии, нежели александрийской катехетической традиции, хорошо видно при общем взгляде на его богословие. Для наших целей было бы полезно остановиться на том, как он пользуется онтологическими идеями в своем противостоянии арианству. Интересно отметить те места, где его мысль прямо обязана онтологическим находкам Игнатия и Иринея, о которых мы вкратце сказали выше.

В борьбе с арианством Афанасий развивает онтологию, которая характеризуется следующими основными свойствами. Прежде всего, он четко различает субстанцию, которую признает первичной, и волю<sup>127</sup>, утверждая привычный для греческой мысли примат бытия. Это различие позволяет ясно показать, что в отношении к Богу бытие Сына и бытие мира принципиально не совпадают. Бытие Сына принадлежит сущности Бога, в то время как мир принадлежит Его воле. Это различие было в первую очередь востребовано для борьбы с арианством, однако его значение выходит далеко за рамки локальной полемики. Его более широкий смысл заключен в том, что разграничение сущности и воли позволило Афанасию вскрыть герметическую онтологию греков, которая привязывала Бога к миру посредством онтологической сингении. Тем самым он избежал ловушки, в которую угодили Иустин и Ориген, хотя ему это удалось не вследствие отмежевания от онтологического мышления, а наоборот – через возведение его до той высшей формы, которой требует само его существо<sup>128</sup>. «Быть» – не то же, что «хотеть», а значит, и не то же, что «действовать». Это утверждение, скорее греческого, а не еврейского свойства, оказалось средством защиты библейских корней Евангелия от опасностей греческой онтологии. В результате бытие Божье осталось свободным от мира, причем так, что греческое сознание сумело понять его как бытие, не связанное узами онтологической необходимости с творением.

Но и это еще не все. Связав бытие Сына с самой Божественной сущностью, Афанасий пересмотрел и понятие сущности. Здесь особенно заметно, что его размежевание с космо-

<sup>127</sup> Афанасий Великий. *Or. contr. arian. (На ариан)*. 1. 33; 2. 2 и т. д. Ср.: Florovsky G. *The Concept of Creation in St. Athanasius* / Ed. Cross F.L. // *Studia Patristica*. 1962. 4. P. 36–57 (рус. пер.: Флоровский Г., прот. *Понятие Творения у святителя Афанасия Великого* || Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. С. 80—107).

<sup>128</sup> Афанасий Великий. *Or. contr. arian.* 2. 2.

логическим мышлением Оригена и Иустина означало одновременно восприятие евхаристического богословия Игнатия и Иринейя. Сказать, что Сын принадлежит Божественной сущности, – значит утверждать, что сущность, практически по определению, есть отношение. Существовал ли Бог когда-либо без Своего Сына?<sup>129</sup> Этот вопрос имеет исключительное онтологическое значение. Слово «когда-либо» в этом предложении употреблено, конечно, не во временном, а в логическом или онтологическом значении. Оно относится не ко времени в Боге, а к природе Его бытия, к Его бытию *как* бытию. Если бытие Бога по природе есть отношение и если оно может быть обозначено словом «сущность», не должны ли мы из этого почти с неизбежностью заключить, что, принимая во внимание первичность бытия Божьего для всей онтологии, сущность, постольку поскольку она означает высший характер бытия, может мыслиться только как общение?<sup>130</sup> В наши намерения не входит разобраться, означает ли эта мысль революцию в трактовке сущности античной традицией и есть ли в греческой онтологии для этого основания, которые могли выпасть из поля нашего внимания<sup>131</sup>. И все же из краткого обзора учения св. Афанасия можно сделать вполне ясный вывод, что специалисты, применявшие для толкования святоотеческого тринитарного богословия различие между «первой» и «второй» сущностью<sup>132</sup>, на самом деле ошибались. Как мы потом еще раз покажем в кратком обзоре каппадокийцев, такое различие не имеет смысла и создает серьезные проблемы при анализе соотношения сущность – лицо в рамках троичного богословия.

Важнейший вклад Афанасия в христианскую онтологию состоит в следующем. Воспользовавшись понятием общения, приобретшим онтологическое значение в рамках евхаристического подхода к бытию, он развил мысль о том, что *общение принадлежит не уровню воли и действия, а самой сущности*. Таким образом, оно утверждает себя как онтологическую категорию. Это был значительный прогресс на пути к онтологии, выстроенной на библейских предпосылках, решающий шаг в направлении христианизации эллинизма. Однако, не умаляя величия Афанасия, его значимости в истории богословия, мы обязаны признать, что он в своей онтологии оставил нерешенными целый ряд фундаментальных проблем. Одна из них касается онтологического статуса, который следует присвоить бытию, имеющему свой источник не в сущности, а в воле и действии, – иначе говоря, творению. Если бытие мира есть произведение не сущности Бога, а Его воли, то в чем заключается его онтологическое основание?

<sup>129</sup> Ibid. 1.20.

<sup>130</sup> Следующие фрагменты, среди прочего, удивительным образом поддерживают наше толкование Афанасия. Без отношений Отца с Сыном «совершенство и полнота сущности Отца становятся ущербными (или уничтожаются = ἀφαιρέται)» (*Or. contr. arian.* 1. 20). Вслед за этим Афанасий делает вовсе неожиданное утверждение: «Если Сына не было до Его рождения, то в Боге не было бы истины», из чего следует, что *Бог есть вечная истина в Себе Самом вследствие отношения Отец – Сын*. На этом месте проваливается любая попытка отождествить онтологию Платона и Афанасия; см., напр.: Meijering E.P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis*. Leiden, 1968. У Афанасия есть много сходного с онтологией средних платоников и неоплатонизма (данное исследование очень удачно это показывает). Однако ни в платоновской традиции, ни в греческой философии в целом мы не найдем взгляда, согласно которому совершенство и полнота сущности терпят ущерб (или пропадают), если не состоят в определенном отношении с чем-либо. Эту разницу между античной традицией и собственной онтологией сознает и сам Афанасий (*De Synod. (Послание о соборах, бывших в Аримине Итальяском и в Селевкии Исаурийской)*. 51), так как он отвергает всякое понятие о божественной сущности *per se*, т. е. не охарактеризованное термином «Отец», называя такое употребление термина «греческим образом мысли» (Ελληνικὸν ἔμπρηξις). Но «Отец», по определению, – относительное понятие (нельзя представить себе отца без сына), и именно это лишает «сущность» у Афанасия греческого подтекста. Ясно, что здесь мы имеем дело с появлением *новой онтологии* (ср. далее).

<sup>131</sup> В своем глубоком анализе Аристотелевой идеи сущности проф. Д.М. Маккиннон (Mackinnon D.M. *Aristotle's Conception of Substance* || *New Essays on Plato and Aristotle* / Ed. Marbrough R. London, 1965. P. 97–111a) указал на нюансы этого понятия, и для историков богословия было бы очень мудро обратить на это серьезное внимание. См. также: Mackinnon D.M. *Substance in Christology: A Crossbench View* || *Christ, Faith and History* / Ed. Sykes S.W., Clayton J.P. Cambridge, 1972. P. 279–300. (Cambridge Studies in Christology).

<sup>132</sup> См.: Prestige G.L. *God in Patristic Thought*. London, 1936. P. 245 f.; Kelly J.N.D. *Early Christian Creeds*. London, 1950. P. 243 f.

Если мы скажем, что это основание есть воля Божья, то не возобновляется ли тогда риск приписать воле Бога онтологические черты и тем самым практически обесмыслить различие, на которое указал Афанасий в полемике с арианством? Это сложнейший и в то же время фундаментальнейший вопрос: не предпочесть ли классический античный онтологический монизм как более разумную альтернативу христианской онтологии, основанной на онтологической инаковости Бога? Здесь возникает новая проблема: способна ли эта инаковость иметь онтологическое содержание и может ли онтология опираться на нечто большее, чем идея тотальности? Это до сих пор в значительной степени открытый вопрос<sup>133</sup>, хотя первая попытка дать на него ответ была предпринята очень давно, еще св. Максимом Исповедником, когда он применил к нему идею экстазиса, заимствованную у Псевдо-Дионисия Ареопагита (радикально ее преобразовав).

Вторая проблема применительно к основаниям онтологии св. Афанасия связана с бытием Самого Бога. Онтология Афанасия, как мы видели выше, опирается на положение, что между Богом и миром существует отношение инаковости, связанное с тем, что бытие мира утверждено волей, а не сущностью Бога. Использование понятия «сущность» в этом значении было неотъемлемой частью развития библейски окрашенной онтологии. Но как быть тогда с инаковостью внутри самой сущности Бога, которая следует из слов Афанасия, что Сын «всегда» принадлежал бытию Бога? Афанасий показал, что онтологическая инаковость есть неизбежный результат различия, которое он проводит между природой и волей, но он не говорит, в какой мере «внутреннее» общение в пределах единой сущности допускает инаковость на онтологическом уровне.

На такой фундаментальный вопрос невозможно ответить без дальнейших уточнений развитой в рамках евхаристического подхода к онтологии и затем примененной Афанасием идеи соотносительной сущности. Это разъяснение станет великой заслугой каппадокийских отцов, и мы переходим к краткому их обозрению.

Одной из трудностей при построении ясного богословия общения было то, что сущность как онтологическая категория не имела четко выраженного отличия от понятия ипостаси. Следует безоговорочно признать, что для Афанасия «усия» и «ипостасис» означают совершенно одно и то же<sup>134</sup>. И если он хотел говорить о «внутренней» инаковости в пределах одной сущности (т. е. об инаковости, не опирающейся на волю), то как бы это он мог выразить? Каждому, кто изучал этот период, известно, какая терминологическая путаница могла тогда возникать и какие недоразумения она порождала. Понятие «лицо» отдавало савеллианством и для многих было онтологически невнятно, для других уже термин «ипостасис» окрашивался в тона тритеизма. Очень важно поэтому отметить, что решение, найденное каппадокийцами, ознаменовало новый этап в переосмыслении греческой онтологии и формировании онтологии христианской.

Вплоть до начала того периода, когда каппадокийцы предприняли усилия разрешить накопившиеся трудности в тринитологии, привычное отождествление усии и ипостаси означало, что конкретная вещь (ипостась) обозначает лишь то, что она *существует* (т. е. ее усию). Теперь же картина стала меняться. Термины «ипостась» и «усия» надежно разводятся. Ипостась стала соответствовать понятию «просопон». Но этот термин имеет соотносительное содержание, и сейчас, и тогда, когда был введен в троичное богословие. Это означало, что отныне в онтологию вошло относительное понятие и, наоборот, онтологическая категория «ипостась» встроилась в ряд относительных категорий существования. *Быть* и

<sup>133</sup> Здесь христианское богословие может многое почерпнуть из очень значимой работы Э. Левинаса «Тотальность и бесконечное» (Levinas E. *Totalité infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1971; рус. пер.: Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. М.: СПб., 2000. С. 66—349).

<sup>134</sup> См.: Афанасий Великий. *Ep. ad epp. Aegypti et Libyae* (Кепископам Египта и Ливии окружное послание против ариан) // PG. 26. 1036.

*находиться в отношении* теперь означает одно и то же. Для того чтобы кому-то или чему-то существовать, одновременно необходимы две вещи: быть собой (ипостась) и находиться в некотором отношении с чем-либо (т. е. быть персоной, или лицом). Нечто приобретает онтологическое значение, только пребывая в некотором отношении. Точно так же если отношение не предполагает онтологической наполненности, оно как отношение невозможно<sup>135</sup>. Здесь появляется онтология, производная от бытия Бога.

В чем состоит значение этого этапа становления новой онтологии, выстроенной каппадокийцами? Прежде всего, бытие Бога получило новое, приближенное к библейской традиции основание. Усвоив онтологический характер, присущий усии, понятие *лицо/ипостась* приобрело способность обозначать бытие Бога в его *наивысшем смысле*. Последующее развитие тринитарного богословия, особенно западного, у Августина и схоластов, приучает нас видеть именно в понятии «усия», а не «ипостась», высшее выражение и первопричину (*αρχή*) бытия Божия. В результате в учебниках по догматике учение о Троице помещается следом за главой о едином Боге (едином Сущем, усии), что влечет за собой все те трудности, с которыми мы до сих пор сталкиваемся, пытаясь приспособить Троицу к нашему учению о Боге. В противоположность этому позиция каппадокийцев, характерная для всего святоотеческого богословия, состояла, по наблюдению Карла Ранера<sup>136</sup>, в том, что онтологически высший смысл применительно к бытию Бога должен быть усвоен не единой усии Бога, а *Отцу*, т. е. *ипостаси*, или лицу. Это отождествление высшего принципа бытия Бога с лицом, а не усией, не только соответствует библейскому откровению о Боге (= Отце в Библии), но еще и позволяет решить проблемы, присущие учению об «омоусион» и связанные, например, с отношением Сына к Отцу. Сделав Отца «основанием» бытия Бога, или его причиной, богословие восприняло некую форму подчиненности Сына Отцу без необходимости низводить *Логос* до уровня творения. Это оказалось возможно только потому, что инаковость Сына была укоренена в той же сущности. Поэтому всякий раз, когда поднимается вопрос об онтологических взаимоотношениях между Богом и миром, понятие ипостаси, приобретшей теперь высшее онтологическое содержание, должно быть подкреплено идеей сущности, если мы не хотим выпасть назад, в онтологический монизм. Отождествление Бога с Отцом рискует утратить свое библейское содержание, если наше учение о Боге не включает помимо трех лиц еще и единую сущность<sup>137</sup>.

#### 4. «Апофатический» подход

В ходе развития апофатического богословия платоновско-оригенистическое понимание истины вновь объявилось только для того, чтобы быть отвергнутым в своей сердцевине, т. е. в своих онтологических и эпистемологических претензиях. В то время как для Оригена высшей формой изъяснения истины было частое использование приставки *αὐτο-* («само»),

<sup>135</sup> Каппадокийцы пришли к этому через утверждение, что природы в «обнаженном виде» не существует; она всегда имеет свой «модус существования» (*τρόπος ὑπάρξεως*). См., напр.: Василий Великий. *Ер.* 38 (*К Григорию брату*). 2 // PG. 45. 337. Интересно рассмотреть критику идеи Василия Великого о том, что в Боге природа и лицо совпадают (см.: Prestige G.L. *Op.cit.* P.233). Критик утверждает, что такая позиция затрудняет соблюдение единства Божества, поскольку предполагает сдвиг в значении понятия «сущность» от первичной субстанции ко вторичной. По этому моменту видно, почему применение данного различия (первой и второй сущности) становится сомнительным в контексте грекопатристического богословия.

<sup>136</sup> См.: Rahner K. *The Trinity*. New York; London, 1970. Везде, особ. p. 58 f.

<sup>137</sup> «Омоусион» предполагает, что «усия» представляет собой высшую онтологическую категорию. Нет сомнения, что в этом заключается взгляд ев. Афанасия. Если, однако, принять в расчет, что Афанасий понимает усию как отношение, то можно заключить, что каппадокийцы отмежевались от позиции Афанасия и развили то, что вытекало из его учения применительно к бытию Бога. Идея Афанасия о сущности как отношении в творчестве каппадокийцев превратилась в личностную онтологию.

например αὐτοαλήθεια, αὐτο δίκαιοσύνη и т. п.), апофатические богословы отдавали предпочтение префиксу ὑπέρ- («сверх»), например ὑπεραλήθεια, υπερούσια и т. п.). Это означает радикально переориентироваться в отношении истины и устранить ее античное основание. Древнегреческую мысль вполне удовлетворяло обозначение истины как «ауто», и более того – она никогда не стремилась за пределы «нус», который для греков всегда был привязан к истине как своему последнему онтологическому основанию<sup>138</sup>.

Мысль апофатического богословия состояла в том, чтобы разгерметизировать замкнутую античную онтологию и выйти за ее пределы, так как мы не способны применять тварные понятия человеческого ума для адекватного выражения истины – Бога. Абсолютная инаковость бытия Божия, которая составляет сердцевину библейской онтологии, усиливается тем, что библейский подход к Богу оказывается в остром противоречии с классическим греческим<sup>139</sup>. Апофатизм отвергает греческий взгляд на истину, подчеркивая, что все наше знание о бытии, т. е. о творении, не может онтологически идентифицироваться с Богом. Бог обладает «простой и непознаваемой сущностью, недоступной для других вещей и совершенно неизъяснимой, ибо Он выше утверждений и отрицаний»<sup>140</sup>. В силу этого истина стоит над выбором между утверждением и отрицанием<sup>141</sup>. Неоплатоническое представление об иерархии, использованное в писаниях Дионисия Ареопагита, ввело в заблуждение тех специалистов, которые говорили о влиянии неоплатонизма на его труды. Важность идеи иерархичности заключается не в самом образе, а в смысле, который за ним стоит. Центральный момент здесь, в противоположность эманациям неоплатоников, состоит в том, что «иерархия» Дионисия не предполагает возникновения низшего бытия из высшего<sup>142</sup>.

Это можно лучше уяснить посредством тщательного размышления о двух характерных чертах апофатического богословия, в первую очередь – у Дионисия и Максима Исповедника. Речь идет о понятии «экстасис» и о различении сущности и энергии в Боге.

Идея *экстасиса* означает, что Бог, Который есть Любовь, в этом Своем качестве полагает имманентной Себе любовь, проявляемую Им вне Себя. Здесь особенно важно подчеркнуть слова «вне Себя», так как они означают, что любовь, как экстаз, дает начало не эманации неоплатонического толка, а бытию инаковости, которое отвечает возвратом к своей первопричине<sup>143</sup>. У Максима эта идея получает более полное и определенное освещение,

<sup>138</sup> Известно, что приверженцы платонизма, неоплатонизма и гностицизма говорили о «покидании» (ἐκδημία) вещей, при этом некоторые из них употребляли префикс ὑπέρ. Но важно то, что для этих философов «покидание» предполагало не движение за пределы «нус», а только удаление от вещей, для того чтобы «нус» мог достичь совершенной чистоты. (Именно так мы должны понимать широко известную фразу: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «за пределами сущности».) В греческой философской традиции, включая Оригена и его последователей, «нус» в этом пункте всегда остается способен знать Бога (ср. выше). Апофатическое богословие радикально порывает с этой позицией, так как в ее рамках истина обитает не внутри «нус», а за его пределами. См.: Дионисий Ареопагит. *МТ (О мистическом богословии)*. 1. 3 // PG. 3. 1001 A. Ср.: Hausherr I. *Ignorance infinie* || *Orientalia Christiana Periodica*. 1936. P.357; см. также: Roques R. *Contemplation, extase et tenebre selon le Ps. Denys* || *Dictionnaire de spiritualite, ascetique et mystique, doctrine et histoire*. Paris, 1952. Col. 1898.

<sup>139</sup> Жизненность противоречия апофатизма греческому подходу к Богу ярко выявляется в том, как рассматривается Бог у Платона. У него идея Бога в первый раз появляется в связи с рассуждением о «душе», в особенности тогда, когда она «порождает непрерывный поток бытия», а затем – в связи с идеей порядка, «присущего движению звезд», т. е. «ума, устанавливающего порядок во всем» (*Leg. (Законы)*. 966d).

<sup>140</sup> Максим Исповедник. *Mystagogia (Мистагогия)*. Пролог.

<sup>141</sup> Более глубокий смысл этой идеи заключен в том, что истина вынесена за пределы падшего мира, который навязывает выбор между «истиной» и «ложью» (ср. далее раздел III. 1–2). Это существенно для того, чтобы сохранить тождество истины с Самим Богом, так как Бог запределен возможности выбора между истиной и ложью. Св. Максим в одном месте приводит глубокое замечание об истине: «Логос есть ὑπέρ ἀλήθειαν, поскольку не существует ничего, что могло бы быть исследовано помимо Него и поставлено в сравнение с Ним, тогда как “истина”, которая нам дана опытно, противостоит тому, что “ложно”» (*Ambiguorum Liber* // PG. 91. 1296 C).

<sup>142</sup> Roques R. *L'univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le Ps. Denys*. Paris, 1954. P. 77. Not. 6; P. 135. Not. 3.

<sup>143</sup> См.: Дионисий Ареопагит. *DN (О Божественных именах)*. 4. 14, а также: Максим Исповедник. *Ambiguorum Liber*. 23: «Бог пребывает в движении постольку, поскольку Он укореняет имманентное отношение эроса и любви в тех, кто способен это принять; Он движется, привлекая желание тех, кто устремился к Нему».

потому что в его подходе первенство принадлежит не космологии, как у Дионисия, а тричному бытию Бога<sup>144</sup>. Аналогичным образом и различие между сущностью и энергией в Боге служит тому, чтобы обозначить отношение между Богом и миром как онтологическую инаковость, соединенную любовью, а не «природой», или «сущностью»<sup>145</sup>. Это различие, соединяясь затем с идеей экстазиса, представляет собой первую попытку в истории христианской мысли примирить на философском основании библейскую идею инаковости Бога с греческой озабоченностью единством бытия. Это не что иное, как философская разработка того, что имплицитно присутствовало в евхаристическом и тринитарном подходах, описанных выше. Значение всего этого станет понятнее при дальнейшем рассмотрении взаимоотношений истины и существования уже применительно к человеку.

Итак, при внимательном изучении целей апофатического богословия данного периода можно утверждать, что оно ни в коем случае не предполагает богословского агностицизма<sup>146</sup>. Главное намерение этого богословия состоит в удалении вопроса о знании и истине из области греческих онтологических теорий, чтобы поместить его в контекст любви и общения. То, что само апофатическое богословие основывается на любви, кажется вполне очевидным, поскольку в этом состоит ключ к его пониманию и принятию. Найденный аскетами и мистиками этого времени подход к бытию через любовь, открывал возможности иным путем подойти к выводам, полученным в рамках евхаристического и тринитарного подходов: истина примиряется с онтологией только через отождествление с общением<sup>147</sup>. То, что это не ведет ни к агностицизму, ни к выпадению из истории и материи, явствует из наследия Максима Исповедника. Величайшим достижением этого богослова стала самая подробная разработка идеи истины, благодаря чему обрели полноценное согласие античная, еврейская и христианская традиции. Кажется, что на те вопросы, которые поставлены во введении к настоящей главе, именно им были найдены самые исчерпывающие ответы.

## 5. Христологический подход

Выше отмечалось, как в богословии первых трех столетий попытка увязать библейское и греческое представление об истине с помощью понятия «логос» оказалась несостоятельной сразу в двух отношениях. Во-первых, не было достигнуто согласие между греческой идеей бытия и онтологической инаковостью бытия Бога, и, во-вторых, не удалось строго выдержать тождество онтологического содержания истины с христологией в его историческом аспекте. Идея *логоса* помогла объяснить единство Бога и творения, но не различие между ними. В результате патристическое богословие оставило этот подход, но осталось неясным, каким образом истина тварного и исторического бытия может одновременно быть истиной *онтологической*, чтобы при этом полностью сохранялась онтологическая инако-

<sup>144</sup> Ср.: Sherwood P. *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life – The Four Centuries on Charity* || Ancient Christian Writers. 1955. 21. P. 32.

<sup>145</sup> Корни этого различения мы находим у Григория Богослова (Ог. 38 (Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя). 7). Их развитие ведет к богословию св. Григория Паламы. Ср.: Lossky V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London; Cambridge, 1957 (рус. пер.: Лосский В.Н. *Мистическое богословие Восточной Церкви*. М., 1992). Интенция, стоявшая за этим различием, заключалась в сохранении отношения инаковости между Богом и творением. См.: Sherwood P. *Op. cit.* P. 32; Meyendorff J. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. Crestwood; New York, 1982. P. 191 ff.

<sup>146</sup> Приравнивание «апофатики» к «отрицанию» может привести к заблуждению. См. повторяющиеся у Дионисия выражения οὐ κατ' ἐλλείψιν («не по недостатку») (DN. 3. 2 // PG. 3. 869 A), μή κατά στέρησιν («не по лишенности») (Ep. (Послания). 1 // PG. 3. 1065 A) и т. д., с помощью которых он старается высветить позитивное содержание богословия, которое есть богословие καθ' ὑπεροχήν («по преимуществу») (DN. 312). Это богословие, превосходящее оппозицию «положительное/отрицательное» или «ведение/неведение» и т. п.

<sup>147</sup> Отметим в этой связи важность приставки συν-, которую Псевдо-Дионисий употребляет со словом «экстазис» (DN. 3. 1–2 // PG. 3. 681, 684). Она обозначает общение, в котором сохраняется идентичность каждого собеседника. Ср.: Roques R. *Contemplation...* Col. 1899 ff.

вость бытия Бога в отношении творения и истории? Другими словами, как может высшая истина быть онтологически связана с творением и историей, чтобы при этом тварное бытие сохраняло все свои свойства и Бог остался высшей истиной бытия?

Нельзя сказать, что эта фундаментальная проблема до св. Максима совсем не решалась в греческой патристической мысли, – однако здесь явно недоставало динамики и, кроме того, изъяснения в философских категориях. Мы старались показать, что исток такого решения можно обнаружить в евхаристическом богословии Игнатия и Иринейя, у которых мы впервые находим идентификацию бытия и жизни, и что затем оно было углублено тринитарным богословием IV века за счет установления соответствия между жизнью, общением и бытием Самого Бога. Но если истина в своем пределе может быть отождествлена с бытием только через общение, то что нам препятствует вернуться к классической онтологии *логоса* и связать Бога с миром за счет чуда совпадения бытия и общения? Ориген широко использовал *логос* в целях связывания Бога с миром под знаменем идеи *сопричастности*. Закономерен вопрос: в чем заключается различие между «причастностью» и «общением»?

Ответ на него был дан в IV веке, причем с одновременным использованием обоих понятий: причастность (*μετοχή*) и общение (*κοινωνία*). На первый взгляд, у греческих отцов они выглядят взаимозаменяемыми; тем не менее их употребление целенаправленно и осмысленно различается: о причастности говорится только применительно к твари в ее отношении к Богу, но никогда – об отношении Самого Бога к творению<sup>148</sup>. Разница становится особенно заметной в IV веке в связи с христологическими спорами и их следствием для Евхаристии<sup>149</sup>. Если мы рассмотрим значение анализируемого различия для идеи истины, наш вывод, скорее всего, будет таков: истина творения – категория зависимая, тогда как истина бытия Бога есть общение внутри Себя.

Наряду с онтологическим приматом божественной истины этот вывод предполагает, что реальность, или истина тварного бытия, не может иметь основание в себе самой. *Бога и мир нельзя мыслить параллельно существующими самостоятельными реальностями*. Истина творения зависит от чего-то высшего, чему она причастна; *это истина-общение через причастность* (в отличие от нее Бог есть Истина как *общение*, но без причастности)<sup>150</sup>. Следовательно, мы не можем утверждать, что творение есть истина в силу его «природы». Поиск истины в конечном итоге приводит нас не к «природе» вещей, как это было в античности, а к жизни и общению существ.

Эти соображения, навеянные прочтением отцов IV века, могут, как кажется, помочь объяснить способ, каким высшая онтологическая истина связывается с истиной творения, не покушаясь на инаковость бытия Бога. Вопрос, который все еще остается без ответа, касается взаимоотношения между истиной и историей. Каким образом истина бытия связывается с истиной творения, если последняя понимается не статически, а как движение во времени и как тление? Кажется, что Максим Исповедник первым в истории христианской мысли нашел на это ответ.

Свое отношение к истории греческие отцы выражали обычно так, что она рассматривалась в тесной связи с онтологией. В отличие от этой тенденции подход, который складывается на Западе начиная с Августина<sup>151</sup>, рассматривает взаимодействие истины с историей

<sup>148</sup> См., напр.: Афанасий Великий. *Or. contr. arian.* 1.9. 46–48; 3. 40; Василий Великий. *Adv. Eunom.* (*Против Евномия*). 2.22. Ср.: Houssiau A. *Incarnation et communion chez les Peres grecs* || *Irenikon*. 1972. 45. P. 457–468.

<sup>149</sup> Ср.: Chadwick H. *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy* || *Journal of Theological Studies*. N.S. 1951. 2. P. 145–164. См. также: Houssiau A. *Incarnation et communion...* P. 463 ff.

<sup>150</sup> Ср. различение св. Кириллом Александрийским «общения *κατά φύσιν*» (общение Христа с Богом) и «общения *κατά μετοχήν*» (наша причастность творению). Тексты см. в работе: Houssiau A. *Incarnation et communion...* P. 477.

<sup>151</sup> Отрыв истории от онтологии и ее перевод в план психологии со времени Августина постепенно готовят почву для современного конфликта между историей и природой, в котором история оказывается характеристикой исключительно

в контексте отношения не времени и вечности, а бытия и жизни – в связи со смертью и разрушением. В центре этого подхода стоит бытие в его движении: может ли истина обнаруживаться в подвижном бытии, если в истории движение означает смерть и разрушение?

Св. Максим унаследовал от оригенизма описание творения триадой понятий: становление – покой – движение (γένεσις – στάσις – κίνησις), где основополагающим свойством движения (расположенного после покоя) считается грешная природа твари, которая, в соответствии с оригеновой мифологией грехопадения, появилась после вечного покоя, или неподвижности<sup>152</sup>. Максим радикально пересмотрел эти взгляды, поместив покой после движения (γένεσις – κίνησις – στάσις)<sup>153</sup>. Это изменение привело к двоякому результату. С одной стороны, история приобрела свойство временности и вследствие этого ее стало невозможно мыслить внутри бытия Бога, с другой – так история становится осмысленной, поскольку у нее появился *πέρας*, т. е. конец, в положительном смысле этого слова («исполнение»)<sup>154</sup>.

Тем самым мы возвращаемся к ветхозаветному пониманию истории – с той только разницей, что история теперь рассматривается онтологически. Истина истории идентична истине творения, причем обе они ориентированы на будущее. Совершенство – это не первоначальное состояние, к которому творение должно возвратиться, а *πέρας*, чей призыв звучит из будущего<sup>155</sup>. Истина истории теперь уже не онтологически невыразимое промежуточное звено между началом и концом, область психологического воспоминания прошлого и такого же психологического ожидания будущего. Теперь она вся полагается в будущем, и это следует понимать именно в онтологическом ключе: истина присутствует в истории, несмотря на перемены и распад, и не потому только, что история движется в *направлении* конца, но главным образом вследствие своего движения как бы *от* конца, поскольку именно конец и придает ей смысл. Если завершение исторического бытия не означает существования, свободного от тления и смерти (в этом состоит смысл помещения *στάσις* *после* движения), тогда бытие неизбежно должно прекратиться, и нам придется смириться с тем, что история ведет к небытию и не-истине. Истина истории, следовательно, отождествляется с истиной бытия просто потому, что история оказывается движением самого бытия одновременно и к своему концу, и от него, именно в нем обретая смысл.

Но если значение истории понимать таким образом, то возникает вопрос: как найти в нашей концепции истины подобающее, т. е. определяющее, место христологии? Проблема дополнительно осложнится, если попытаться найти связь с онтологией: каким образом «конец» истории может, как истина, совмещаться с воплощением, совершившимся в рамках истории, а также со свойственным бытию постоянством?

Уникальность и принципиальное значение богословия Максима состоит в успешно осуществленном христологическом синтезе, в рамках которого история и творение становятся органически взаимосвязанными. С помощью мужественно реабилитированного им логоса, прежде очень надолго отставленного из-за сопутствующих ему рисков, Максим пришел к следующему христологическому синтезу: Христос есть Логос творения, и в Нем следует отыскивать все логосы (λόγοι) тварных сущностей<sup>156</sup>. Нечто подобное утверждали

человеческого бытия.

<sup>152</sup> Ср.: Sherwood P. *Op. cit.* P. 47 ff.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Максим основывается на положении, что воля предполагает движение. С помощью Аристотеля он определяет движение как «движение природы к своему концу», но толкует его через волю и любовь, лишая его этим аристотелевского основания. См.: *Ambiguorum Liber*. 1; 23. Ср. описание идеи экстаза в разделе 2. 4.

<sup>155</sup> См.: Максим Исповедник. *Quaest. ad Thal.* (*Вопросоответы к Фалассию*). 60. Здесь Максим вспоминает тему Иринея о детстве Адама, на основе которой он развивает богословие истории. Ср. эту идею с Августиновой концепцией человека, изначально сотворенного совершенным.

<sup>156</sup> Ср.: Dalmais I.H. *La theorie des logoi des creatures chez S. Maxime leConfesseur* || *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*. 1952. Vol. 36. 2. P. 244–249.

апологеты и Ориген, но Максиму удалось отмежеваться от их трактовок, с помощью динамических категорий воли и любви переместив в логосе акцент с космологии на воплощение<sup>157</sup>. В этом случае ни логосы вещей, ни логос Бога нельзя помыслить вне движения любви. Субстратом существования выступает уже не бытие, а любовь. Истина, которой обладает логос существования, всецело зависит только от любви, а не от какой-либо рационально-объективированной структуры, которую можно было помыслить как саму по себе. Это исключительно важно для понимания этой новой трактовки логоса, поскольку через него логосы вещей совпадают не с природой или бытием, а с *любящим волением Бога*. Например, если к понятию логоса подходить с позиции «природы», то приходится утверждать, что знание Богом Своих творений находится в соответствии с их собственной природой. Максим, видя в этом решающее звено богословия, энергично возражает: «Знание Богом вещей означает не соответствие их собственной природе, а то, что Он узнает их как исполнение Своей воли (*ιδία θελήματα*), поскольку Бог творит вещи Своей волей (*θέλων*)»<sup>158</sup>. Знание Бога есть не что иное, как Его любовь. Если любовь Бога к творению прекратится, то не будет ничего. Бытие, таким образом, всецело зависит от общения.

Это радикальный отход от античного понимания истины, поскольку логосы вещей перестали быть для Бога необходимыми. Важно особо отметить, что расставание с античным подходом носит явный христологический характер и именно поэтому позволяет осуществить синтез истины бытия и истории. Если Бог знает творения как исполнение Своей воли, то не бытие, а воля, как высшее проявление Божьей любви, объединяет собой все сущее, открывая смысл бытия. Здесь становится ясным смысл воплощения. *Воплощение Христа, будучи тождественно исполнению воли любящего Бога, означает, что и смысл бытия, и цель истории суть воплощенный Христос*. Поскольку творение всех вещей в замысле или, скорее, в самом сердце причастно Христу, то *независимо от грехопадения человека воплощение должно было произойти*<sup>159</sup>. Христос воплотившийся есть Истина, так как представляет Собой высшее и непрекращающееся исполнение воления экстатической любви Бога, Который стремится привести все творение в общение со Своей жизнью, чтобы тварь могла познавать Его и себя в этом событии общения.

<sup>157</sup> См., напр.: Максим Исповедник. *Ambiguorum Liber*. 23.

<sup>158</sup> Максим Исповедник. *Ambiguorum Liber*. *Θελήματα* и *προορισμοί* у Максима синонимы. См. напр.: *Quaest. ad Thal.* 60.

<sup>159</sup> Анализ соответствующих фрагментов содержится в работе: Florovsky G. *Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation in St. Maximus the Confessor U Ευχαριστήριον* (Сборник статей в честь А. Аливиатоса). Ἀθήνα, 1958. Σελ. 76 к. έ. (рус. пер.: Флоровский Г., прот. *Cur Deus Homo? О причине Воплощения* || Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 151–164).

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.