



ХРИСТОС ЯННАРАС

ИСТИНА И ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ



Христос Яннарас

Истина и единство Церкви

«Свято-Филаретовский православно-
христианский институт»

1997

УДК 265
ББК 86.3

Яннарас Х.

Истина и единство Церкви / Х. Яннарас — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 1997

ISBN 978-5-89100-064-4

Впервые в русском переводе издается известный труд проф. Христа Яннараса (Афины), посвященный положению православной церкви в мире в XX веке. Автор прилагает к современной церковной ситуации критерии библейского и святоотеческого богословия и намечает возможные пути выхода из кризиса современной цивилизации: обновление Церковью своего богословского языка, возрождение святоотеческого понимания личности и церковной власти, радикальное изменение формы участия православия в экуменическом движении. Для всех, интересующихся христианским богословием и церковной историей.

УДК 265

ББК 86.3

ISBN 978-5-89100-064-4

© Яннарас Х., 1997
© Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт, 1997

Содержание

От издателя	6
Предисловие	7
Введение	10
Глава 1	12
§ 1. Богословие единства	12
§ 2. Динамика единства	15
§ 3. Дар единства	18
Глава 2	23
§ 4. Ересь – уничтожение единства	23
§ 5. Однотипность ересей	27
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Χριστоса Яннарас

Истина и единство Церкви

ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ

ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Δεύτερη έκδοση

ΑΘΗΝΑ 1997

Издание осуществлено при поддержке организации «Акция солидарности Ренова-бис» (RENOVABIS)

От издателя

Впервые в русском переводе публикуется известный труд Христоса Яннараса, выдающегося современного православного мыслителя и богослова, профессора философии в Институте политических наук и международных исследований (Афины), автора более 60 сочинений.

Размышляя о положении православной церкви в мире в XX веке, Х. Яннарас обращается к истокам библейского и святоотеческого богословия и представляет яркую разработку православного видения истины о человеке и о Церкви. Он стремится восстановить связь богословия с церковным опытом и благочестием, напоминая читателю о том, что в основе церковного единства лежит личностное общение по образу Святой Троицы. Показывая, что Церковь всегда действует в истории как ответ на конечные вопросы бытия всякого человека, автор книги заставляет вспомнить, почему христианское учение не может быть рассматриваемо просто как эффективный путь достижения социальных целей и чем действительно отличается жизнь христианина от жизни неверующего.

Многие суждения Х. Яннараса о конкретных исторических событиях могут показаться далеко не бесспорными – в том числе его оценка развития русской церковной традиции. Однако не эти оценки определяют содержание данной книги, в которой мы встречаемся с острой постановкой серьезных и актуальных вопросов. Эти вопросы нередко находятся вне поля зрения российского церковного читателя, но они чрезвычайно важны для сегодняшней жизни Церкви.

Решение о переводе и публикации книги «Истина и единство Церкви» принято нами по рекомендации самого автора, который считал необходимым представить русскоязычному читателю именно это свое сочинение.

Предисловие

1. Богословие, как и философия, и любой вид знания, относящийся к существенным сторонам жизни, оказалось перед серьезнейшей проблемой исчезновения связи между языком и непосредственной эмпирической данностью, проблемой замкнутости языка в формальных категориях и схемах. Язык богословия сделался «специальным», «научным» языком, в конечном счете, языком профессиональной деятельности. Профессионализация превращает истины богословия в понятия, которые не позволяют ни истолковать, ни преобразовать конкретную действительность человеческой жизни.

За этим требованием научной беспристрастности, выхолащивающим слова, стоит определенная концепция человеческой природы и определенный тип цивилизации, когда слово отчуждали от его индивидуального носителя в стремлении непосредственно связать его с объективной вещью, а понятие – с умопостигаемым, в чем усматривался путь к «объективности» и позитивности знания.

Язык перестает быть выражением и побудительным мотивом человеческого опыта. Он превращается в средство нейтрального обозначения объективных понятий, предназначенное лишь для того, чтобы ассимилироваться пониманием. Язык не *знаменует* личной связи человека с миром, с другим человеком и Богом, но объективирует *означаемое*, присваивая ему бескачественное понятие. Пропадают «внутренняя форма» слова, его динамическая связь с разносторонними характеристиками опыта, которая выше умственного познания. Слова закрывают отношение человека к миру, исчезает неизреченное выражение в слове сущностных сторон жизни Божьего мира.

Приспособление слова к «условиям восприятия» вызвано исключительно утилитарными соображениями. Этот утилитаризм делает нормой научную «нейтральность» языка. Попытка исчерпать истину формулировкой, а означаемое – означающим и понятийным определением сводит язык только к «позитивному смыслу» и «эффективному употреблению» языковых средств. Язык функционирует утилитарно и оценивается исходя из критерия «эффективности». Само умонастроение образованных людей, их отношение к миру становятся утилитаристскими. Такой позитивистский подход создает миф о «точности» любого научного изложения и «безупречности» научного языка.

Богословие также оказывается подвластно этому общему умонастроению. Впадая в понятийный формализм, оно отрывается от самого важного в жизни – драмы человеческого существования. Истины богословия, превращенные в понятия, отвечающие критериям наукообразной «точности», сводятся к привычным формам мысли. Основой богословского языка становятся бесцветные понятия, выстраиваемые умом «принципы» и «аксиомы» объективированной идеологии и морали. Язык богословия утрачивает связь с человеческим опытом, с драмой греха и спасения, связь с отчуждением от бытия и с подлинным опытом бытия. Богословие превращается в идеологическую надстройку и психологическую компенсацию. Его содержанием остаются только моральные выводы, призванные улучшить человеческую жизнь.

В этих обстоятельствах попытка вернуть языку функцию обозначения опыта в его непосредственности и целостности, попытка заставить язык философствовать и богословствовать – величайшее испытание и исповеднический подвиг. Если философия все еще остается «любовью к мудрости», «вожделением мудрости», вожделением слова, которое творит жизнь в опыте человеческих отношений, и если богословие является раскрытием личной парусии самого Слова, то засвидетельствовано это может быть только самим языком. Тогда язык будет использоваться тем единственным способом, который выводит его за

рамки условных значений, ассимиляции к пониманию, освобождая от следования секулярным представлениям об истине.

2. Уклонение от всякой попытки оживить язык, в частности в богословии, чаще всего означает принятие «объективной» данности истории. Всякий раз, когда богословие начинает претендовать на авторитетный статус «объективной науки», не решаясь при этом окончательно перейти на язык идеологического и морального утилитаризма, принятие «объективного» характера исторических событий становится субститутутом «позитивного» знания.

«Объективность» истории неизбежно делает относительной богословскую истину. Она во что бы то ни стало желает связать истину с социально-историческими обстоятельствами, которые и привели к обнаружению этой истины. Она тщится найти замену «позитивизму» знания, не низводя опыт истины до условного понятия идеологического или морального порядка, но уклоняясь в описание социально-исторических условий, в которых возникли те или иные богословские положения. В другом случае она держится за формальную сторону этих положений и, попросту указывая на исторические условия их происхождения, изнутри и извне отрицает мертвящей буквой познаваемую в опыте цельность жизни.

Но способность истории быть предметом толкования неизбежно остается «камнем преткновения» для позитивистского духа. Неограниченная динамика исторического становления и истины, принадлежащие многим эпохам и заявляющие о себе в череде этих эпох, могут быть выявлены только способностью человека к критическому видению. Критический взгляд нельзя сковать объективными правилами. Только конкретное суждение, не сводящееся ни к каким формальным принципам, может вычленив в истории самое существенное и, следовательно, верно понять пути исторического развития.

Возьмем такой пример. Историческая «точность» требует ограничиваться описанием философских и богословских положений томистского учения: Бог является субъектом только богословия Откровения. Именно это скажут об Аквинате сторонники исторической «точности». Но лишь личный критический взгляд может увидеть и убедительно показать нам среди исторических данных о последствиях томизма *реальную* историю: Аквинат мыслит Бога как объект мысли, как рациональную необходимость в рамках доказательных схем условной «логики». Объективным фактом вполне могло быть апологетическое стремление Аквината защитить истинность Бога и, пожалуй, его величайшее благочестие и богословская добросовестность. Но исторической *действительностью* являются отчуждение от непосредственного переживания личного Бога и обозначение его нейтральным понятием Первого начала и Высшей ценности – «смерть Бога» в западной метафизике.

В соответствии с этим и в интерпретации западной метафизики у Хайдеггера (с опорой на Ницше) нигилизм рассматривается как внутренняя необходимость и неизбежное завершение этой метафизики. Такая интерпретация предполагает абстрагирующее и критическое рассмотрение истории и выход за условные рамки объективности фактов. Конечно, сознательный нигилизм полностью не вытеснял метафизическую уверенность на каждой отдельной фазе европейской истории. Но увидеть нигилизм как «внутреннюю логику» в историческом развитии западной метафизики, зиждущейся исключительно на доказательствах, не ограничиваясь описанием симптомов, – это и является интерпретацией истории в собственном смысле, т. е. систематизированным рассмотрением истории.

3. На страницах этой книги мы пытаемся систематически и теоретически исследовать большой вопрос о единстве Церкви. Единство Церкви – не дело организационных усилий или отдельных умозаключений, но исконный факт бытия, способ существования, на котором зиждется Церковь. Это единство тождественно истине Церкви, т. е. тому, чем Церковь *является* как потенциал бытия и дар жизни.

Но этот «систематический» подход к единству Церкви не может игнорировать исторические проявления и исторические перипетии единства Церкви. Вне конкретной историче-

ской действительности связь понятия единства Церкви с ее истиной рискует превратиться в отвлеченную концепцию, не имеющую отношения к человеческой жизни.

Однако связь истины Церкви с конкретными явлениями, с историческим осуществлением или нарушением церковного единства не всегда видна при изучении исторических явлений. По критериям исторической науки, единство Церкви и его исторические перипетии – эпифеномен общественных и политических перемен, а не бытийственное осуществление или бытийственная катастрофа человеческих личностей. Мы не хотим сказать, что общественные и политические изменения не имеют никакого отношения к бытию человека в подлинном смысле. Но взаимодействие этих факторов, несомненно, одна из самых острых проблем разграничения понятий. Мы должны добиться не произвольного толкования отдельных известных фактов, а критического и обобщенного взгляда на историю, возможного только в результате выхода за условные рамки «объективности» внешних явлений.

При той путанице в понятиях, которая была создана, с одной стороны, историческим позитивизмом, а с другой – смысловым формализмом, восстановление связи истины Церкви с конкретными историческими и социальными проявлениями этой истины, а также с их бытийным содержанием, может быть осуществлено лишь при обновлении богословского языка – языка, способного богословствовать, опираясь на конкретный исторический опыт.

Удалось ли в книге хотя бы в малейшей степени достичь этой двойной цели – создания нового воззрения на историю и новой, значимой для личности интерпретации единства Церкви – судить читателю. Наметить эти цели – уже большой плюс, даже если книга и не решит существенных проблем.

Христос Яннарас

Введение

Объединение церквей и единство церкви

Исходя из критериев, которые навязывает нам современный образ жизни, современная цивилизация, мы в основном говорим и заботимся об объединении, союзе церквей и в очень малой степени – о единстве Церкви.

Объединение церквей кажется конкретной целью, для достижения которой достаточно рационалистической объективности, а именно идеологических разъяснений и взаимных уступок. Объединение церквей мыслится прежде всего в моральной плоскости, как результат взаимопонимания и доброжелательных отношений между людьми.

Однако в действительности союз церквей, пусть даже он морально оправдан и рационально достижим, не имеет прямого отношения к жизни и к важным для человека проблемам. Такой союз – дело сугубо «внутрицерковное», касающееся отношений между церковными организациями, т. е. задача для богословской бюрократии. Весьма широкая гласность, которая нередко придается попыткам соединения церквей, никогда не вызывает сколь-либо существенного общественного интереса: если эти попытки прямо не служат политическим целям, то они будут апеллировать только к эмоциям людей.

В противоположность союзу церквей, единство Церкви – проблема, имеющая непосредственное отношение ко всему человечеству, проблема истины и подлинности человеческой жизни, ее качественного изменения. Поэтому она менее доступна для сознания, ориентированного главным образом на объективный результат – повышение эффективности. Преобладание именно такого сознания отличает современную цивилизацию.

Вопрос о единстве Церкви касается *способа существования* человека¹, человека в его природе и истине. Эта проблема направлена не на утилитарную целесообразность, следовательно, ее нельзя рационально осознать и решить средствами, к которым мы прибегаем для улучшения или изменения общественных установлений и институциональных форм человеческой жизни. Истина церковного единства есть *бытийная* истина, она относится к подлинной, изначальной природе человеческого бытия. Ее невозможно согласовать с условностями социального сосуществования, со стратификацией общества и его институтов. Ведь эти формы построены на таком подходе к человеку, при котором он оказывается только объективированным индивидом или частицей целого, арифметической единицей, функцией своих потребностей и обязанностей. При таком подходе человек заперт в тисках индивидуальной логики, индивидуальных прав, индивидуальной морали, индивидуальной религиозности, индивидуального спасения.

Рассматривая единство Церкви как проблему, непосредственно касающуюся жизни всех людей, приходится с прискорбием признать, что восприятие человека в качестве безличного индивида и бесцветной арифметической единицы имеет следствием его отчуждение от собственного существования – отчуждение, принимающее ужасающие масштабы в условиях политической, экономической и идеологической интеграции нашей эпохи. Бытийная истина церковного единства остается единственной возможностью спасения человека от этого отчуждения, единственной возможностью коренного изменения общественных институтов, освобождения от условностей и утопических картин «всеобщего благополучия», демонстрируемых человеку индивидуалистической цивилизацией комфорта и потребления.

¹ «По способу Своего существования и причине получения единой ипостаси, а не по разделению, или отчуждению, или по какому-либо раздроблению» (Максим Исповедник. *Мистагогия*. 23 (PG. 91. 701 А). Здесь и далее перевод наш. – Ред. Ср. перевод в издании: Максим Исповедник. *Мистагогия И Творения*. М., 1993. Кн. 1. С. 176).

Сказанные слова нельзя отнести к понятию «союз церквей». Союза церквей можно достигнуть и без каких-либо существенных изменений жизни людей. Унификация богослужения христианских церквей, достижение значительной идеологической однородности, создание единых административных органов – все это осуществимо вне всякой связи с бытийной проблемой человека и конкретными историческими, социальными и политическими манифестациями этой проблемы. Если предпосылкой объединения церквей не является бытийная истина единства Церкви, когда единство есть *способ существования* человека «по природе и истине»², то христианство оказывается институционализированной идеологией, не имеющей собственной социальной позиции, компенсаторным «религиозным фактором» в повседневной жизни человека.

Любое различие, разделяющее церкви и конфессии, является одним из видов отхода от бытийной истины церковного единства. Эта истина – вселенская и обращена к человеку в его «вселенскости», которая есть подлинность человеческого бытия и жизни, а не внутренняя проблема церковных организаций. Воплощение Бога, *способ существования* Христа, сделало возможной эту бытийную подлинность, явленную как динамическое содержание нашей исторической жизни. И этот способ существования – единство и общность личностей внутри церковного тела, единство единой Церкви как человеческое существование по образу Троицы.

Причины разделения христианских церквей и конфессий не исчерпываются идейными убеждениями и различиями церковной практики – богослужебным уставом, организационными структурами, календарем. Настаивать на внешнем и поверхностном рассмотрении различий, разделяющих церкви, – трагическая близорукость, если не слепота. Более того, главные причины разделения не сводятся к различному толкованию церковных догматов. Разошедшиеся между собой церкви и конфессии прежде всего демонстрируют институционализированное отрицание и даже забвение бытийной истины единства Церкви и вследствие этого – отчуждение от вселенскости истины Церкви, т. е. собственно от жизни людей в ее наиболее значимых запросах, от бытийного и сущностного центра исторических, социальных и политических исканий человека.

Из сказанного явствует, что истина единства Церкви, единство как бытийная подлинность человека, не допускает ни различных концепций Церкви, и ни «вариантов реализации» Церкви. А это означает, что в конечном счете не существует множества церковных разделений, но лишь одно фундаментальное разделение – на Церковь и ересь. Ересь – это отход от истины Церкви, отход не только от отвлеченной идеи, но и от *способа существования*, который воплощает в себе Церковь как бытийное единство и община. В отличие от ереси, раскалывающейся на множество конфессий и «сект», Церковь пребывает единой и вселенской в каждом своем проявлении во времени и пространстве.

Неизбежно встает вопрос: где сегодня Церковь, а где ересь? Множество церквей и конфессий по всему миру провозглашают себя воплощающими подлинную христианскую истину. Однако единственным достаточным критерием различения Церкви и ереси является *единство* как способ бытия церковного тела, единство в конкретных исторических и социальных проявлениях. Где воплощается в жизнь единство как принцип бытия, как проявление жизни и общности личностей – там соборная Церковь, соборное спасение всего мира.

² См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос* // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005. § 87.

Глава 1

Истина и единство

§ 1. Богословие единства

С первого дня своего исторического существования Церковь сознает, что ее единство – не просто результат идейной однородности или организационного устройства. Первые христианские общины появляются в истории не как идеологическое движение, не как социально-классовая организация и не как новый «религиозно-культовый» институт общественной жизни. Название, которое определяет социально-историческую форму первых христианских общин и выражает их сущность, – греческое слово «эκκλησία» (*ἐκκλησία*). Оно означает собрание, собранность вместе, давая образец общности и единения людей, предшествующий всякому иному определению³.

Церковь есть создание *общины, общности*, некоего конкретного способа объединения людей. Церковь динамично созидает единство людей не как узаконенное сосуществование или результат объединения на основе идеологических или бытовых предпосылок, но как факт бытия: она созидает единство как онтологическую истину о человеке, как *способ существования* человека «по природе» и «по истине».

Реальность церковной общины отличается от политических и идеологических способов общественной организации именно онтологическим содержанием того единства, к которому стремится Церковь. Усилия тех или иных человеческих сообществ или общественных групп, отраженные в их программах и политических устремлениях, в идеологических установках и философских декларациях, направлены на улучшение (рациональное или нравственное) условий сосуществования людей, а в конечном счете – на столь возможно более полное удовлетворение индивидуальных потребностей каждой общественной единицы.

Однако когда конечной целью общественной жизни и ее потенциального улучшения является удовлетворение нужд индивидуума, истина общности людей неизбежно редуцируется к факту сосуществования некоей совокупности индивидуальных личностей. В таком случае общественная жизнь – не более чем эпифеномен объективных институтов, стандартных отношений, закрепленных нормами, совпадения интересов или идейных устремлений. Иными словами, понимание общественного единства как условности предполагает в качестве дефиниции подлинной сущности человека автономное лицо, индивидуалистически-временной аспект человеческого существования, психологическое «эго», историческое самосознание человека. *Способом бытия* человека оказывается при этом индивидуальность (биологическая, психологическая, историческая, т. е. всякая единичная индивидуальность), предшествующая условностям общественного сосуществования. Социальность, принадлежность к обществу, даже если она и именуется «отличительным признаком» человека, понимается исключительно как свойство его индивидуальной природы⁴.

³ «Церковь (ἐκκλησία) называется так нарицательно. Она наречена так от того, что всех созывает (ἐκκαλεῖσθαι) и собирает вместе...» (Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные. 18. 24 (PG. 33. 1044), ср.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 307). «Слово "Церковь" означает не отдельное место, а, напротив, единение и согласие... Нужно, чтобы Церковь во вселенной всегда была одна, пусть даже разделенная по пребыванию во множестве мест...» (Иоанн Златоуст. Толкование на 1-е Послание к коринфянам. 1. 1 (PG. 61. 13), ср.: Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. М... 2004. Т. 10. Ки. 1. С. 8–9). См. также: Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 1961. S. 40–41. 96: Καμίρης Ι. Ορθόδοξος Ἐκκλησιολογία [Кармирис И. Православная эkkлeзиoлoγiя]. Αθήναι, 1973. Σ. 11–18. (Δογματική. Τ. Ε').

⁴ См.: Koblernicz C. *Individual and Collective II* Marxism, Communism and Western Society: A Comparative Encyclopedia:

Совершенно противоположна этому действительность церковной общины и предполагаемый ею способ бытия человека. Община предполагает динамическое преодоление индивидуальности, выступая как бытийный факт отношений через общение. Цель и сущность человека – общение. Оно и есть действительность личности⁵, образ троичного Бога в человеческой природе, образ, раскрытый в момент основания Церкви.

Основа возникновения Церкви – вочеловечение Бога, воплощение Бога-Слова. Не новое религиозное учение, не новая метафизическая теория, но исторический факт, обладающий конкретными историческими характеристиками, факт, разделяющий всю человеческую историю надвое: когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, в пятнадцатый год правления императора Тиберия⁶, Бог стал Человеком, определенной человеческой Личностью, Иисусом Христом Божиим.

Воплощение Слова созидает Церковь: внутри истории она являет воплощенную истину о Боге и истину о человеке, общий *способ бытия* Бога и человека, получающий свою ипостась в божественной личности Христа.

Исторический факт вочеловечения Бога с самого начала открывает вневременной образ божественной жизни – любовь (1 Ин 4:8). Любовь не как нравственную характеристику, но как онтологическую реальность, т. е. бытийную истину, истину единства, общности и отношения к другому⁷. Это единство являет в истории Божество как Троицу лиц и единство природ, сущностное единство и личностную Троицу, троичную и в то же время единую волю и действие. Истина единого и троичного Бога открывается в *кенотическом* образе восприятия Словом человеческой природы. *Кеносисом* мы называем динамическое «самосоккрытие» божества Слова в отношении и в общности с человеческой природой. Это отношение раскрывает нам «опустошение» как отрешение от всякого элемента индивидуальной самостоятельности, т. е. новый для человеческого опыта и человеческих категорий способ бытия. Это ипостасный способ бытия Слова, которое воплощается действием Духа, для того чтобы явить Отца. Это способ бытия троического «взаимообмена», т. е. способ божественной *любви*⁸.

А истина единого и триипостасного Бога открывает истину единого многоипостасного (т. е. каждый человек – ипостась) человека: она открывает и объясняет человека в его истине. Она открывает также бытийную предпосылку и динамическую «цель» этой истины – *личностное* (ипостасное, а не индивидуальное) существование человека, отображение внутри-троичного общения в человеческой природе. Воплощение Слова, конкретная историческая действительность *кеносиса* Христа, делает возможным согласование жизни с ипостасным способом бытия, т. е. с истинностью и подлинностью бытия, с бытием «по природе» и «по истине». Бытие церковного единства – это согласование жизни с кеносисом Христа, отрешение от элементов индивидуализма, достижение личностной полноты, реализация троического прообраза общения ипостасей.

8 v. / Ed. C.D. Kernig. New York: Herder and Herder, 1972. V. 4. P. 234 f.; Sorokin P.A. *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics: A System of General Sociology*. New York; London: Harper & Brothers, 1947. (Harper's Social Science Series); Löwith K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.

⁵ См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 1, 2, 4, 5.

⁶ Лк 3:1–2.

⁷ «Он указал на любовь как на цель добродетелей. А эта любовь есть непрерывное наслаждение и нераздельное единение друг с другом участников в силу их устремления к естественному благу. А словом “истина” обозначил цель всех знаний и даже цель всего познаваемого. По направлению к этой цели как к началу и завершению всего сущего сходятся все естественные движения по некоей общей причине. Ибо истина сильнее всех вещей, существующих по законам природы. Ведь она – начало и причина всех существующих вещей, и к ней поэтому сходятся все движение вещей, находящихся в состоянии становления» (Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*. 54 (PG. 90. 516 A), ср.: Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 157).

⁸ См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 84. 3.

Сама динамика человеческой природы (при выдающихся проявлениях ее дарований или глубококом изучении ее действительных возможностей) открывает перед нами троический прообраз истины человека. Ибо образ Троицы не наложен на нашу природу извне и насильно, он не норма и не правило жизни, но истинная мысль о ней, ее онтологический прообраз, в ней «благородство» нашего происхождения. Эту исконную суть истинного понимания человека и стремится восстановить во всей ее динамике церковная *община*.

Поскольку речь идет о восстановлении подлинности, а не о прибавлении внешних элементов к человеческой природе (бытийные возможности, которые использует Церковь, потенциально существуют в каждом человеке), мы можем различить отблеск истины Церкви даже в самых поврежденных формах человеческого общения. По этой же причине в христианском богословии мы говорим о *предсуществовании* Церкви – о существовании Церкви до Христа, – подчеркивая «церковную» природу всякой человеческой природы и отмечая тем самым состояние подлинности человеческого бытия до его изменения и повреждения⁹. Троический прообраз отпечатался при сотворении человека, человек был создан, чтобы осуществить Церковь.

⁹ О предсуществовании Церкви см.: Кармирис И. Православная эkkлeзиoлoгия. Σ. 19–44; а также: Σκουτέρης Κ. Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης [Скутерис К. Эkkлeзиoлoгия св. Григория Нисского]. Αθήναι, 1969. Σ. 39–49.

§ 2. Динамика единства

Восстановление подлинного бытия человека «во Христе» возможно потому, что человек пал внутри бытия. Грехопадение исказило «церковную» природу человека, лишив его истинного способа бытия, бытия по природе.

Троический прообраз человеческого бытия, которым является любовь как онтологическая реальность, динамически реализуется в общении, связи и единстве *лиц*. Но динамика *личностной* связи, динамика общности и единства может быть только фактором и достижением свободы. Невозможно любить без свободы; любовное отношение, любовное общение и любовное единство не могут осуществляться в своей динамике в условиях несвободы. Но свобода предполагает возможность отвергнуть любовь или бытийно осуществлять не-любовь, т. е. реализовывать тот способ бытия, который отрицает единство и общность лиц и дробит их на субъективные индивиды, рассекая человеческую природу на самотождественные бытийные индивидуальности¹⁰.

Траектория падения такова: от *лица* к *индивиду*, от общей любви к автономной индивидуальности. Вот в чем действительно состоит крах человека, когда он грешит против своей бытийной истины и подлинности¹¹. Мы хорошо знаем и замечаем в каждодневном опыте реальность нашей индивидуальной и общественной жизни. Эта реальность доступна и для научного исследования. Данные истории, психологии и психоанализа, социологии, а иногда и философской антропологии – огромный материал, доказывающий повседневность греховного падения человека. Человек грешит, когда замыкается в эгоцентрической самообороне и защите своих притязаний. Грех – это объективация «другого» и объективация самого себя в противоположность «другому», это отчуждение и обезличивание масс, это насилие и издевательство человека над человеком, мгла ненависти, сопровождающая даже самые близкие отношения, всегда бесчеловечная несправедливость, жадность и гнет, эгоцентрическая, корыстная эксплуатация любви, извращение религиозного сознания.

Все эти проявления греха, действие грехопадения в очерстевшей индивидуальности мы встречаем в каждодневном опыте: в этом наша общая трагедия. Нам болезненно недостает опыта познания истины и подлинности нашего собственного бытия, недостает выявления и осуществления троического прообраза нашей природы. Поэтому неутолимая жажда всякого человека – жажда этой истины и бытийной полноты, вне зависимости от того, сознает это человек или нет. Эту жажду нельзя утолить ни отвлеченными рассуждениями, ни моральными «поправками».

Но как же может спасти нас от бытийного краха и раздробленности на индивидуальности Церковь? Как может бытийно объединить нас доктрина, обернувшаяся в истории расколами и сектами? Разделение церкви кажется триумфом греха, крахом всех человеческих надежд, уничтожением последней возможности восстановления нашей природы во всей полноте ее способности *быть*. Если и церковь не может осуществить себя, не может быть телом и жизнью Христа, Его способом бытия, если ее терзают расколы, секты, если она подменяет спасение человека индивидуалистической этикой и индивидуальной религиоз-

¹⁰ См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 75, 76, 77, 79.

¹¹ «...Грех, т. е. недостача и отпадение чего-то подобающего. Следствием же ущербности он [Дионисий Ареопагит] называет и саму бесцельность, чтобы не сказать выстрел мимо цели – используя выражения стрелков. <...> То, о чем он говорит, состоит в следующем. Когда мы промахиваемся в благом и свойственном природе движении, или же относительно порядка, нас несет к противоестественному бессловесному, полному, лишенному сущности небытию» (Максим Исповедник. *Схолии на трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах»*. 4. 32 (PG. 4. 348 C), цит. по: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 395). См. также: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 95.

ностью – значит, воплощение Бога не привело к исцелению человека, значит, грех всемогущ и Благая весть о спасении тщетна, как тщетна и надежда людей на спасение.

Это рассуждение (хорошая отправная точка для любой попытки объединения церквей!) может вызвать только одно возражение – исходящее из тайны человеческой свободы. Церковь не есть учение или факт, который преобразует человека магически и принудительно. Истина Церкви подразумевает человеческую свободу, а следовательно, и возможность греха, возможность искажения истины спасения и катастрофу человека.

Церковь – богочеловеческое тело Христа, единство Бога с человеком, единство, не причиняющее изменений и искажений ни божественной, ни человеческой природе. А это означает, что человек остается свободным, и его грех остается реальностью внутри жизни Церкви настолько же, насколько реальны его преобразование и спасение. Христос непрерывно принимает в Свое тело, которое есть Церковь, грех и крушение человека: Он нисходит в ад одиночества и разобщенности людей, чтобы возвести «всеобщего» Адама к возможности новой жизни.

Но эта возможность реализуется тайно, как тайно возрастает жизнь, как тайно закваска заквашивает мертвое тесто. Церковь – это то же грешное и разобщенное человечество, но только среди греховной разобщенности и разделения заквашивается новая жизнь. Троицкий прообраз истины человека, «новая тварь», создаваемая спасением, способ бытия Христа реализуются в Церкви не магически, а динамически, как постепенное раскрытие сокрытого; это таинственная полнота жизни и личностного совершенства, а не просто сумма внешних проявлений.

Не удивительно, что всякий, кто смотрит на разделение церквей извне, т. е. не будучи членом Церкви, констатирует крах евангельской истины и триумф человеческого греха. Для верующего, напротив, разобщенность и разделение христиан, как последствие грехопадения нашей общей природы, – это мука и страдание, но это и утешительное подтверждение того, что в личности – истина о человеке. Свобода человека не нарушается ради принудительного спасения¹². Для Церкви разделение христиан – переживание Креста Христова, событие, непрерывно присутствующее в ее опыте: Христос постоянно принимает смерть мира – отпадение человека от истины и жизни – и делает ее Своею смертью, т. е. Своею жизнью, «кеносисом», отрешением от всяких индивидуальных притязаний, отказом от всяких блистательных достижений, полной самоотдачей и любовью, полнотой жизни.

И именно это восприятие смерти не укладывается в близорукую человеческую логику. Тело Христа, висящее мертвым на Кресте, истина и жизнь Церкви, искаженные и обезображенные человеческими страстями, мелочностью, властолюбием, незнанием чего-либо важного, – все это невыносимый соблазн для окружающих. Но когда уже не действуют внешние подтверждения успешности церковной истины, угрожающие превратиться в ложные подобию жизни, тогда-то в беспредельности горизонтов раскрываются границы свободной личностной любви к Жениху Христу. Тогда мы возлагаем надежду уже не на исторические завоевания, а на божественную жизнь, на тот «избыток жизни», который дарует Христос, на единение Бога с человеком в Евхаристии, таинствах, аскезе. Ибо все это не прекращает быть действительным и действует в Церкви даже в самых гнетущих условиях упадка ее исторических форм.

Троический прообраз истины человека, способ существования Христа, т. е. единство Церкви, осуществляются в мистической полноте жизни, в цельной личности. Эта полнота воплощена в образах святых. Сколь бы парадоксальным это ни казалось, единство Церкви

¹² Св. Исаак Сирий пишет: «И по причине великой Своей любви, не пожелал Он нарушить нашу свободу, хотя и может это сделать, но пожелал, чтобы мы приблизились к Нему посредством любви, возникшей в помысле нашем» (Ἰσαὰκ ὁ Σύρος. Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά [Исаак Сирий. Аскетические творения]. Αθήναι: Ἐκδόση Σλαβοῦ, 1961 (?). Λόγος ΠΑ [Слово 81]. Σ. 307–308; ср.: Исаак Сирий. Слова подвижнические. М... 1993. Слово 48. С. 207).

может осуществляться в каждый отдельный момент даже одним живым человеком, воплощаться в одной человеческой личности. Когда ты обращаешься к какому-либо святому Церкви (а святые находятся среди нас, скрытые, как всегда скрыта под мерами муки живоносная закваска), то переживаешь единство как целостное и соборное восприятие всего в мире, как жертвенную любовь, проистекающую из реального *кеносиса* Христа, как переживание в аскетическом опыте Креста Христова. Нет ничего, что бы не вместились в не знающий границ *кеносис* святых: все и вся принимаются и объединяют, жизнь становится единым запечатлением бытия. Она обретает свое соборное единство и единую соборность в личности каждого святого, в способе бытия Христова, в «горении сердца о всей твари»¹³.

Единственное препятствие к осуществлению единства – это противящийся, инертный индивидуализм. Когда ты смотришь на святого, такого сопротивления не встречаешь; ты не претыкаешься ни о его добродетель, ни о его знания, ни о его способность судить о вещах – ни о какое свойство его индивидуальности. Нет ничего, что отделяло и отличало бы его индивидуальность от твоей. Святой индивидуально не существует, и потому он существует столь удивительным образом: он весь – дарение и приятие. И это приятие всей вселенной превосходит его собственные индивидуальные свойства, его грехи и добродетели, его талант или ограниченность. Свободный от косного индивидуализма, святой не вступает в конфликт с собственными индивидуальными свойствами, поэтому он и может ясно видеть глубины существования своего собеседника, т. е. истину твоей личности, воплощаемый тобой Божий образ, пусть даже смутный и оскверненный. Твоя истина – это и его истина, общая истина Божьего образа, который мы воплощаем; а следы тления на этом образе – непосредственное подтверждение безмерной любви Божией, Его абсолютного уважения к нашей личности и нашей свободе.

Когда ты подходишь к святому, то весь отдаешься совершенному приятию. Это опыт бытийной истины и подлинности, открытых нам Христом, опыт троического способа бытия. Это единство Церкви, единство в общении святых.

¹³ «А что значит сердце милостивое? Горение сердца о всякой твари: о людях, птицах, животных, духах и о всем сотворенном. И от памяти о них, и от рассмотрения их источают глаза его слезы. От многотой и крепкой милости, охватившей сердце, и от великого терпения умалется сердце его – и не может ни вынести, ни услышать, ни увидеть никакого вреда или малой печали, в тварном мире бывающей. Оттого и за неразумных, и за врагов истины, и за вредящих ему он на всякий час приносит молитву, чтобы они были сохранены и помилованы, а подобно этому – и за природу гадов, от многотой своей милости, движущейся в сердце его безмерно, по причине того, что человек сотворен по подобию Божию» (Исаак Сирин. *Аскетические творения*. Слово 81. С. 306; ср.: Исаак Сирин. *Слова подвижнические*. Слово 48. С. 205–206). См. также: Соловьев В.С. *Безграничная вселенская жалость, описанная Исааком Сирином* // Соловьев В.С. *Оправдание добра: Нравственная философия*. М.: Республика, 1996. Гл. 3. § 5. С. 107–108.

§ 3. Дар единства

Воплощение Бога Слова воспринимается Церковью не просто как один из исторических фактов, «сверхъестественный» в отвлеченном смысле и необходимый только ради доктринальных умозаключений. Вочеловечение Бога – это дарование жизни, возможность для человеческой жизни реализоваться в полноте всех ее бытийных возможностей, преодолев падение и грех. И эта реализация полноты жизни явлена единством Церкви.

Единство Церкви есть *благодать* — дар Бога людям. Благодать даруется человеку так же, как каждое мгновение ему даруется жизнь, как с физическим рождением даруется бытие, как даруется мир и его красота. Этот дар есть одновременно возможность начать и продолжать действовать в любой момент. Единство Церкви – это благодать, т. е. дарование человеку возможности участвовать в жизни Бога, осуществляя тем самым подлинность своего бытия¹⁴.

Единство, т. е. Церковь, даруется людям в момент воплощения Христа. Христос объединяет в Своей личности божественную природу с человеческой. Это означает, что Божество и человечество обретают «во Христе» общий *способ существования*, и этот способ состоит в единстве, во «взаимном обмене свойств» лиц, в общении любви. Соединение божественной природы с человеческой в личности Христа – не отвлеченный «принцип» метафизики: это соединение проявляется в нас так, как обычно проявляется природа – как *способ бытия*, как возможность продолжать жизнь. Это возможность утолить бездонную жажду жизни, терзающую наше существование: мы стали способны реализовать все возможности жизни, побеждая травму и смерть дробного бытия.

Христос принимает человеческую плоть, ту плоть, которая после *грехопадения* существует лишь раздробленной на индивидуальности, отождествившись с «эго», с самочинным стремлением к выживанию, почестям и наслаждению. И Он преображает ее в плоть общения, которая может превзойти себя и стать жертвой за *других*. Это преображение – не магическое, не автоматическое: каждое человеческое существо остается индивидуальной плотью, т. е. плотью грешной и подверженной краху. Но отныне ее грех и крах могут включиться в новый способ бытия, теперь она получает возможность общения с Богом. Человек только должен «во Христе» принять свой грех и крах, что значит – «сообразуясь» и «сообщаясь» с *кеносисом* Христа как способом бытия Христа.

Когда человек признает и принимает на себя свой грех, ему открываются бездны в его собственном бытии. И остается уповать только на любовь Божию, на принятие Христом на Себя человеческой бездны. Такой человек ни на что не полагается: ни на индивидуальную безгрешность, ни на индивидуальную добродетель. Он только сопоставляет недостаток жизни в себе с полнотой жизни, даруемой Богом, с благодатью жизни. И это первый шаг к общению с Богом, деятельное признание принятия Христом человеческой плоти. Тогда переменяется «ум» человека, человек переживает покаяние, *μετάνοια* (метанойя), что означает «умопрмену». Человек отказывается мириться с индивидуалистическим образом мыслей, с ситуацией изоляции. И хотя падение в безжизненность, в пустоту растленного бытия продолжается, человек принимает это падение, приносит его и полагает перед Богом, черпая жизнь из Его любви, из неудержимой любви Бога к человеку. Покаяние – это первое вос-

¹⁴ «Мы стали братьями Единородного, и принадлежим к плоти Его, и едины с Ним, как тело с главой. Все это назвал Павел преизбытком благодати» (Иоанн Златоуст. *Беседа на Послание к римлянам*. 10. 2 (PG. 60. 477), ср.: Иоанн Златоуст. *Избранные творения*. М., 1994. С. 596). «Обоженный по благодати человек будет всем, что есть Бог, кроме совпадения с божественной сущностью» (Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*. 22 (PG. 90. 320 А), ср.: Максим Исповедник. *Творения*. Кн. 2. С. 63–64).

кресение человека, предварение великого субботства, встреча с Богом в аду человеческого краха и греха, первая благодать и опыт единства.

Все это происходит не в области отвлеченных умозаключений. Все это и образует Церковь, созидая «тело» церковного общения. Церковь есть *тело*, а это значит, что «члены» Церкви образуют единство органическое – подобно тому как члены плотяного тела обеспечивают единство существования этого тела. Не моральное совершенство объединяет членов Церкви: их единство не является результатом просто благих намерений и хорошего поведения или даже общих идейных убеждений. Единство тела Церкви – это единство жизни, потому что людей объединяет общее и действенное переживание *покаяния*, умопремены. Покаяние – это способ бытия, который может «привить» человека к божественной природе Христа, соединив жизнь человека с жизнью Бога, кризис и разрушение человека – с жизнью божественной любви. Так происходит «претворение» жизни человека внутри богочеловеческого бытия Христа.

Внутри Церкви люди становятся «членами» единого «тела», которое есть «тело Христа». «Глава» этого тела, т. е. основа бытия и ипостасное осуществление этого тела, – Христос. Плотью этого тела становится богочеловеческая *природа* Христа, которая и есть Его способ бытия. Божественная любовь приемлет грешника, и человек, признавая грех, может быть признан Богом. Этот «взаимообмен» божественной и человеческой жизни органически обеспечивает единство Церкви, факт единства ее жизни, единый способ существования тела Христова.

Членом Христова тела, являющимся частью церковного единства, человек становится не путем умственного принятия «положений» и «аксиом», но через совершаемое им в церковном теле действие – покаяние. Через вселенское и всеобщее (т. е. включающее и само человеческое тело) самопожертвование в ответ на пожертвование благодатью Божией самой себя. Таинство *Крещения* — это благодатно даруемое начинание «новой» жизни, включающее в себя покаяние: человек приносит в жертву свою телесную обособленность, чтобы «сообразоваться» со смертью и воскресением Христа, с тем кенотическим способом бытия, который Он явил. И самопожертвование человека переходит в *таинство* общения с Богом, т. е. в таинство встречи с благодатью жизни Бога. Человек приобретает потенциал богочеловеческой природы Христа.

И снова мы говорим: Церковь есть новая природа, а природа ипостасируется и выявляет себя только как *способ существования*. Способ существования Церкви – жизнь как общение, а не жизнь как индивидуальное выживание. Через первичное и величайшее таинство Крещения человек вступает в реальность церковного общения. Он участвует в дыхании церковного тела, т. е. в молитве Церкви, направляя свои молитвы по одному вектору с молитвами святых. Он стремится усмирить восстание своей грешной природы, следуя правилам и понятиям аскезы святых, совпадая во времени и в пространстве со всем церковным телом. Чаша церковного причащения питает человека пищей мучеников и исповедников, даром тела и крови Христа, хлебом и вином, соединяющими землю и небо.

Все это – *реальность* церковного общения, практическое приятие смерти и воскресения Христа. Человек вступает в эту действительность при Крещении, в троекратном погружении в благодать троической жизни. И «действительность» здесь не означает объективизации жизни в ограниченных и застывших формах жизненного опыта и поведения, но *действенность* жизни, динамическое содержание безграничного диапазона жизненного богатства. Этого динамического (потенциального) содержания можно достигнуть через истинный опыт – эротическое самопреодоление и личное общение.

В воде возникла жизнь, первичная и неуловимая для взгляда дифференциация живой природы и безжизненной материи. И из вод Крещения поднимается новая жизнь, кото-

рая радикальным образом отличается от пребывающего в области смерти индивидуального выживания. Способ бытия Церкви – жизнь как общение. Перед нами не прибавление частного свойства или частной черты к индивидуальному бытию человека, но радикальное изменение всех потенций бытия. Человеку дается иное, чем прежде, переживание пространства и времени, окружающего мира и истории. *Пространство* Церкви – это не знающая разрывов непосредственность личных отношений и общения, единство живых и умерших, грешных и святых, «сопряжение без зазоров», без начала и конца, меры и числа, «безотносительное и потустороннее всему»¹⁵. А время Церкви – превращение «мгновения» в возможность непрерывного присутствия эротического единения. Это литургическое время, превращающее историю в единое славословие. Это время праздничного торжества, которое «длится» как непрерывный личный переход от смерти в жизнь¹⁶.

Условие поддержания индивидуальной жизни, каковым является принятие пищи, т. е. непосредственное принятие мира в себя, в Церкви претерпевает изменение. Из разделяющего людей стремления к выживанию оно превращается в событие объединяющего всех и непрекращающегося общения.

Мы принимаем мир – под видом хлеба и вина – как воплощенное Слово Божие; мы принимаем жизнь этого мира, как она есть «во плоти», но не как автономное индивидуальное выживание, а как таинство единства плоти и Божества. Мы причащаемся тела и крови Христа, наша индивидуальная плоть питается одной и той же для всех плотью причастия, божественного причастия, закваской той жизни, которая – антоним нашего падения и является жизнью Троицы, жизнью в истинном смысле этого понятия, преизбытком жизни.

Единство Церкви – это *тело* причастия. Это божественная жизнь, ставшая плотью и живущая в мире. Это Бог, предлагаемый в пищу и питье. Эта пища и питье не просто временно сохраняют жизнь в кольце смерти, но «даруют богоподобное нетление» жизни. Жизнь человека нельзя превратить в нетленную путем рассуждений или усилий по нравственному совершенствованию, но только – непосредственным принятием мира. Принятием пищи и питья, т. е. естественного условия жизни.

Вкушение пищи соединяет жизнь человека с жизнью мира, раскрывает всеобщий смысл видовой характеристики «жизни». И в границах церковного общения пища и питье объединяют жизнь человека с принявшей нетление жизнью в мире, т. е. с жизнью Христовой плоти. Так раскрывается всеобщий смысл видовой характеристики «жизни» как единства тварного и нетварного, плоти и Божества. Единство Церкви – это единство жизни Бога, человека и мира, всеобщее видовое единство жизни, чуждое всякому размежеванию и дроблению на трансцендентное и имманентное, материальное и духовное. Это единство «всего во всем», в единственной в своем роде единичности божественной жизни.

Единство «всего во всем» стало возможно после воплощения Бога-Слова и реально проявляется в Евхаристии Церкви. Церковная Евхаристия – это *космическая литургия*, возглавление (рекапитуляция) жизни и смысла мира, объединившегося в живом и нашедшем воплощение человеческом слове прославления Бога. Это возглавление – слово послушания Христа воле Отца, великое «да» Сыновнего согласия. Церковная Евхаристия есть согласие человека на принятие своей природы от Христа, согласие, которое несет в себе весь смысл всей тварной природы, соединяя слово человека и слово мира в великом «да» Христова послушания. Человек оказывается священнослужителем евхаристического единства мира, восстановления жизни как общности, общения личностей в условиях человеческой

¹⁵ См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 45.

¹⁶ Там же. § 55.

природы. Это и есть общение, участливое к жизни мира, и оно возглавляет видовое единство жизни тварных существ в порыве любви и благодарения, возвращающем к Богу¹⁷.

Преображение внутри Церкви человеческой природы и природы мира реально и конкретно – настолько же реально, насколько реально повреждение мира, которое невозможно преодолеть магически или аллегорически. Наше падение и поврежденность – это наш способ бытия, а наше преобразование и нетленность – другой способ бытия, и наша жизнь в Церкви – динамическое движение и непрерывное испытание нашей свободы по отношению к этим двум способам бытия или, вернее, по отношению к небытию и бытию, к смерти и жизни.

«Ежедневно вкушаем мы смерть», а в покаянии (умопремене) вновь прививаем себя к жизни, узнаванием смерти измеряя истину жизни. Эта истина – любовь Божия, воплощенная в теле Христовом¹⁸. «Ежедневно вкушаем мы смерть», переживаем свое трагическое грехопадение в обособленную индивидуальность, в индивидуальное выживание, в индивидуальное наслаждение, в нашу индивидуальную интеллектуальную самоуверенность, в нашу индивидуальную эротическую чувственность и ненасытную жажду полноты. В то же время мы ведаем и благодать новой жизни, принятие нас Богом, принятие нас «обильной любовной благодатью» Божией¹⁹, принятие нас любовью святых и Богоматери. Это принятие нас любовью преобразует нашу греховность в покаяние и общение святых, укрепляет нашу причастность Церкви и дает нам надежду на жизнь. Надежду – не только как ожидание, но как непосредственную уверенность и зрячее переживание, надежный якорь, закрепленный на камне веры, абсолютного доверия и передачи себя Христу.

И не только личная наша жизнь, но и вся историческая жизнь Церкви является непрестанным испытанием на жизнь и на смерть. Церковь – не объективное осуществление полноты жизни внутри исторического времени, не объективная реализация коллективного совершенства, ибо тогда от нас, грешников, было бы закрыто это совершенство и мы не имели бы надежды на спасение. Церковь, как мы ранее сказали, не «делает лучше» нашу испорченную грехом природу по объективированным критериям морального совершенства, но снимает наш грех переменой ума – покаянием, смиренным признанием значения для нас любви Божией и общения со святыми, принятием этого богатства человеколюбия.

Поэтому недостойность членов Церкви (клириков и мирян), индивидуальное бессилие, инертность или неудачи, как и расстройства всего церковного организма – боль и скорбь о падшем состоянии нашей природы. Но это также и утешение, и ободрение, потому что все эти факты подтверждают, что человеческая греховность не изолирована от Церкви. Более того, они подчеркивают удивительный «парадокс» спасения.

Единство Церкви есть единение и единый вид жизни – так оно осуществляется и открывается в Евхаристии. Ничто не исключено из этого единства, не исключен и грешный человек «в покаянии». Жизнь Евхаристии может воспринять в себя даже смерть человека, привить смерть к жизни. Принятие и прививание греха и смерти к жизни через общение с Богом – новый способ бытия, воплощаемый Церковью. Это бытийный факт церковного единства, как каждый раз оказывается в литургическом собрании.

Евхаристия соединяет наше дробное бытие и рассеченную природу – нашу биологическую и духовную жизнь, живых и усопших, грешных и святых – воедино, в «богодух-

¹⁷ См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 33, 43.

¹⁸ «И сказал я: "...Я ежедневно вкушаю смерть". А он сказал в ответ: "Бог любит тебя, молчи"» (Исаак Сирий. *Аскетические творения*. Слово 3. С. 13; ср.: Исаак Сирий. *Слова подвижнические*. Слово 31. С. 141).

¹⁹ «Сам Причина всего... по избытку любовной благодати оказывается вне Себя... и словно пленяет нас благодатью, и любовью, и воцелением. И Он нисходит от того, что сверх всего и изъято из всего, к тому, что есть во всех вещах, – благодаря экстатической сверхсущностной силе, не отдаляющейся при этом от Него» (Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах*. 4. 13 (PG. 3. 712 AB), ср.: Дионисий Ареопагит. *Сочинения*. Максим Исповедник. Толкования. С. 335).

новенное согласие, в дыхание чистое и простое»²⁰. Она собирает воедино время и место в непосредственность нашего общения друг с другом и с Богом. Она возглавляет бытийные возможности человека – способность к мышлению, творчеству, любви – в священнодействии, ословеснивании материального начала мира. Это ословеснивание происходит в единой видовой принадлежности вселенского смысла творения, в едином утверждении и принятии любви Божией, плоти и жизни Христа.

²⁰ «В них [священных соборах] умеющий видеть священным оком узрит единое по видовой принадлежности и одно дыхание, как бы приведенное в движение богоначальным Духом... Божественнейшее общее и мирное вкушение от одного и того же хлеба и чаши учреждает [для нас], вместе принимающих участие в этой Трапезе, богодухновенное единое поведение наше...» (Дионисий Ареопагит. *О церковной иерархии*. 3 (PG. 3. 432 В), ср.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 613).

Глава 2

Единство истины

§ 4. Ересь – уничтожение единства

Человеческая неудача и грех не устраняются из Церкви, но и не несут угрозы ее истине. Напротив, истина Церкви есть принятие греха человека и преобразование этого греха в новую жизнь – общение и единство.

Человек может отделить себя от Церкви только действием своей свободной воли – если отвергнет истину Церкви или захочет подчинить ее меркам своего индивидуального бытия²¹. Грех уничтожает истину Церкви только в том случае, когда человек пытается подменить ее своим антропоцентрическим видением мира, когда на место дара и Откровения он ставит собственное определение и переживание истины. Такое притязание было названо Церковью словом «ересь», означающим выбор некоего способа истолкования и осуществления события спасения, способа иного, чем тот, в котором показана истина Церкви.

Обычно ересь предполагает выбор и предпочтение некоей части истины, которой при дается абсолютное значение в сравнении со всей истиной, т. е. это абсолютизация относительного, неизбежно релятивизирующая абсолютное²². Отрицание или постановка под сомнение целостной истины Церкви не может означать *замену* истины. Происходит всего лишь *подмена* этой истины другим восприятием мира и состоянием жизни, иной онтологией и религией. Выбор какой-то одной части церковной истины и абсолютизация этой части, возведение ее в масштаб целого претендуют на правильное истолкование и выдаются за христианское откровение, на самом же деле являются искажением и извращением целостной истины Церкви и уничтожением возможности спасения.

Мы говорим о выборе и абсолютизации некоторой части церковной истины, описывая тем самым симптомы ереси, а не реальность ереси. В действительности истина Церкви – вселенская «единовидность» (принадлежность к одному виду), неделимая и нераздельная²³, и единство жизни. Всякое обособление и абсолютизация тех или иных сторон этой вселенскости разрушает целостную истину и полноту жизни и становится заблуждением, грехом (промахом), крахом и отпадением от жизни, «смертью», если говорить в терминах Откровения.

²¹ «Отсеченный от спасающей веры уже обезглавлен, как Голиаф, тем же мечом, который он обнажил против истины: ибо он лишился истинной главы» (Григорий Нисский. *Опровержение Евномия*. 2. 6, см. в издании: Gregorii Nysseni opera: 10 v. 2 ed. / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. V. 1. P.228. 1–3).

²² Эта формулировка принадлежит Игорю Карузо: «Ересь – это абсолютизация частных истин, и она неизбежно сопровождается релятивизацией абсолюта... Так же и в богословском смысле слова догматическая ересь – это не просто рациональная гипотеза. Еретический взгляд никогда не является только интеллектуальным предположением... Он искажает всю картину мира, которая из-за ереси становится “безумной”... Догматическая ересь имеет не только религиозное значение, это ошибочное поведение на всех уровнях жизни... В то время как истина едина, ересь есть разрывание истины, частная истина» (Ψυχάνάλυσις καὶ σύνθεσις τῆς ὑπάρχουσας [Психоанализ и синтез бытия]. Αθήναι, 1953. Σ. 76–77; см. также оригинал; Caruso I. Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Wien, 1952). С этим определением совпадает и социологический подход к ереси К. Касториадиса; «Слово секта для нас – не качественное определение. оно имеет точный социологический и исторический смысл... Секта – это группировка, которая возводит в абсолют одну сторону, аспект или фазу движения, из которого она вышла, она делает истину из доктрины, абсолютизируя ее, подчиняет ей все прочее, и. чтобы сохранить «верность» этой “истине”, радикально отделяется от мира и с этого момента живет в “своем” отдельном мире» (Castoriadis C. L'institution imaginaire de la société. Paris; Seuil, 1975. P. 16).

²³ Ср.: Ζηζιούλας Ι. Π. ἐνὶ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ θεῷ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας [Иоанн (Зизиулас), митр. Единство Церкви в божественной Евхаристии и епископе в первые три века]. Αθήναι, 1965. Κεφ. Β. § 2. Σ. 110 κ. ε.

Ересь стремится подчинить истину Церкви, т. е. единство жизни, разделенному способу бытия падшего человека. Обычно ересь проявляет себя в виде теоретического разногласия, разногласия в формулировке истины, в то время как на самом деле она осуществляет фрагментарное познание и переживание истины. Ересь абсолютизирует интеллектуальное познание, или эмоциональное переживание, или нравственное применение истины, хотя уже само разделение на интеллектуальное познание, эмоциональное переживание и нравственное применение разрушает вселенскую единовидность истины и жизни, оставляя человека раздробленным в конфликте его индивидуальных свойств и потребностей.

Иными словами, ересь – это состояние жизни, противоположное евхаристическому единству жизни. Человек не принимает дара единства, отвечая грехом на любовь Бога: он отказывается встроить, включить свое индивидуальное бытие в плоть общения с Христом, в тело Церкви. Вместо этого он пытается при помощи своих индивидуальных способностей – интеллектуальных, эмоциональных и моральных – перебросить мост через бездну, разделяющую его жизнь и жизнь Бога. Поэтому ересь всегда имеет все признаки антропоцентричной религиозности: она является «религиозной составляющей» жизни человека, «удовлетворением религиозных потребностей» индивида наравне с удовлетворением других потребностей другими составляющими жизни.

И еще: вселенскость церковной истины – не отвлеченное обобщение, но истина «личной вселенскости», истина общения личностей. Реальность существования восстанавливает смысл события существования – вселенский способ существования. Здесь более всего применимо слово «онтология». Церковная истина (истина, открываемая Христом и воплощаемая Церковью) прежде всего онтологична, бытие, мир и история соединяются в целостное понятие и жизненный опыт: истина бытия, истина всякой существующей и обладающей бытием реальности суммируется в одном потенциальном «становлении», в событии отношения личного Бога с личностью человека.

Отношение предполагает восстановление смысла существования, т. е. самопревосхождение божественной природы и человеческой природы благодаря *инаковости личности*: природа существует только «в лицах», и познаем мы как природу, так и лица только со стороны действий, энергий природы, которые всегда личны. Личность является носителем энергий природы, а это значит, что способ бытия природы есть личная инаковость, он есть множественность лиц и их деяния, результаты действий природы, которые всегда личны.

Познание лиц и энергий возможно только внутри личных отношений, личной деятельности, путем опытного вселенского участия и причастности к личным энергиям и к их действиям, несущим на себе след «инаковости» личности. Через энергии совершается участие в «другом» как превосхождение самого себя, как любовное самопожертвование в единстве эроса. Эрос есть завершение личного познания и личного действия. Церковь познает Бога через личное отношение к своему Жениху – Христу, возлюбленному нашему. Это отношение позволяет жить среди энергий Святого Духа, открывающих любящую волю Отца. Церковь познает мир – совокупность свершений божественной личной энергии – как динамично совершаемое и осуществляемое призывание Богом человека к общению²⁴.

Ересь всегда отрицает именно такое единое видение и такое опытное переживание Церкви. Она отрицает динамическое и благодатное единение бытия и познания в событии возникновения личного любовного отношения, подчиняя знание об истине и о спасении расщепленному индивидуальному бытию: интеллектуальному познанию, эмоциональному переживанию, нравственной деятельности. Причем «в дело вступают» не все эти три части души одновременно, а две или одна. Поэтому всякая ересь начинается с того, что она непосредственно или опосредованно отрицает принадлежность события возникновения суще-

²⁴ См.: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 75. С. 325.

ствования к единому виду. То есть ересь ставит под сомнение, искажает или отвергает связь природы и личности, природы и энергий. Ереси всегда абсолютизируют либо интеллектуальное познание сущности или природы, игнорируя опытную истину личного отношения, либо индивидуальные особенности, этические или психологические, которые оказываются таким образом в отрыве от общей природы, т. е. общего способа существования.

Единство бытия и познания в отношениях личностей – вот ответ православного богословия на вопрос о том, где истинная Церковь. Это исходный вопрос для богословия и жизни западного христианства.

Существование объективного «принципа», который являет собой, выражает и подлинно, безошибочно преподает истину Церкви, всегда рассматривалось на Западе как необходимая предпосылка церковного единства. Только так, по мнению западных богословов, можно преодолеть субъективное видение проблем, ведущее к расколам и разделением. Но очевидно, что поиск объективного принципа – объективного и безошибочного выражения истины Церкви – предполагает позитивистское восприятие истины, т. е. такую гносеологию, для которой истина исчерпывается объективным описанием, общезначимой формулой и для которой священ авторитет безошибочного носителя и выразителя этой формулы.

Для православной церкви и православного богословия, напротив, истина превосходит любую объективную формулу познания, поэтому невозможно даже поставить проблему объективного определения того, что подлинно. Православное богословие и не ставит перед собой задачу указать на «отдельного носителя» этой «подлинности».

В православной церкви истина не может исчерпываться изолированной и статичной объективной формулой и объективным «носителем» и «выразителем» этой истины. Ведь истина – динамичное событие, она есть способ существования Христа и Церкви, превосходящий условное отождествление понятия и понятого (*adaequatio rei et intellectus*). Вербальное выражение этой истины, которое мы находим в Священном писании, в решениях соборов, в богослужебных текстах и творениях отцов, «определяет», но при этом не исчерпывает события возникновения «новой жизни во Христе», способа существования общины святых, их «поистине беспредельного» совершенства.

Конечно, «определения» веры и истины, освященные жизнью Церкви, и постановления вселенских соборов имеют для членов Церкви обязательный характер. Это означает, что формулировки догматов и символов веры невозможно изменить или пересмотреть без риска утратить идентичность жизни Церкви и реального события спасения.

Но событие спасения и динамическое осуществление спасения внутри церковной жизни первичны по отношению к любой формулировке истины о спасении. Догматы соборов – это «определения», установленные горизонты истины, которой живет и которую воплощает Церковь. Эти определения-пределы ограждают, отграничивают опытное переживание и воплощение истины от заблуждения и ереси, т. е. от не-Церкви, от способа существования падшего человека. Соборные «определения» и литургические «исповедания» веры суть «символы» истины, соединяющие (συνβάλλουν) личный опыт в общий опыт и жизнь Церкви. Следовательно, невозможно принимать их как отвлеченные идеологические «принципы» и как оторванные от жизни суждения.

По той же самой причине на право формулирования догматов и символов не может претендовать (в силу самого смысла права) никакой институциональный носитель, никакая «власть» и никакой «авторитет», но только – тело Церкви. Даже собор большинства епископов «всей вселенной», провозглашающий себя вселенским, должен быть признан православным лишь всем церковным телом. Только тогда его постановления будут обязательны для всех верных и будут определять исторический путь Церкви. Бывали соборы очень представительные, которые называли себя вселенскими, но тело Церкви отвергало их, ибо не

узнавало в их постановлениях подлинного и истинного выражения опытного знания события спасения, которое переживается и воплощается только всецелым церковным телом.

Не поддающийся рациональному описанию фактор «сознания церковного тела» не означает рационалистического принципа «демократического большинства». Он означает первичность события спасения перед формулой спасения. И одновременно он означает, что первое и основное условие познания истины Церкви – причастность способу существования Церкви.

И так как истина Церкви реализуется как способ существования, а формулировка истины лишь «определяет» способ существования Христа и Церкви и отграничивает его от способа существования падшего человека, человека, находящегося во власти греха, – именно поэтому число голосов, число сторонников ничего не значит. Единственный критерий истины – это ее кафоличность. Даже один-единственный член Церкви может спасти в своем лице целостность веры и истины, «всего Христа», вселенский способ существования Церкви. Святой Афанасий Великий, святой Максим Исповедник, святой Марк Эфесский – показательные исторические примеры сохранения церковной истины кафолической, «вселенской» личностью.

Вселенскость Церкви позволяет понять, что же такое «сознание церковного тела». Когда тот или иной церковный собор с уверенностью заявляет: «изволилось Святому Духу и нам» (постановили Святой Дух и мы) – собор признает, что он осмыслил и выразил опыт и сознание всего церковного тела. Отдельные епископы оказались устами и носителями вселенской истины спасения, воплощаемой в каждой поместной церкви. Не священный «сан» епископа и не институциональный характер собора обеспечивают правильность выражения и формулирования истины о Церкви, но согласие епископов собора со вселенским опытом церковного тела, т. е. с общей волей и энергией общины святых по образу Троицы.

И поэтому решения вселенских соборов, догматические и «канонические», не ограничены давними ситуациями и преходящими проблемами. Даже самые мелкие правила церковного благочиния соотносятся в конечном счете, как и догматические определения, со способом существования Церкви, т. е. со способом существования человека «по природе» и «по истине». Они относятся ко всему человеческому роду. Вселенская истина и подлинность жизни «определяют» и сохраняют формулировку догматов и правил. А это значит, что формулирование догматов и правил есть соборное дело и служение жизни и истине, а не одно из полномочий «власти», обладающей «авторитетом».

§ 5. Однотипность ересей

Примеры наиболее характерных ересей, которые знала историческая жизнь Церкви, подтверждают те выводы, к которым мы пришли выше.

Арианство абсолютизирует истину о личной инаковости друг другу ипостасей Святой Троицы и релятивизирует истину о единстве и тождестве единой Божественной сущности. Оно различает сущности, а не ипостаси Святой Троицы, отрицая «единосущие» Сына с Отцом и тем самым отвергая реальность воплощения Бога и возможность спасения человека.

Задачей ариан было защитить истину о личном Боге. Ариане были против того, чтобы рассматривать лица Троицы как личины и временные проявления единоначальной божественной сущности. Но арианство разрушает именно то, что оно хочет сохранить: истину о личности, восстанавливающую смысл природы и сущности, но не исчерпывающую его. Ариане рассудочно выделяют природу как автономную «онтическую» реальность и отождествляют ее с лицом. Они отрицают или же игнорируют способ существования, который превосходит логическое тождество и является одновременно тождеством и инаковостью: тождеством природы и инаковостью лиц.

Несторианство абсолютизирует истину о человеческой природе Христа, стремясь противопоставить всякого рода докетизму реальность воплощения, человеческого существования Христа. *Монофизитство*, напротив, абсолютизирует истину о божественной природе Христа, желая избавить от всяких условностей и ограничений реальность вмешательства Бога в историю. В обоих случаях здесь происходит обособление природы как автономной и «онтической» реальности, оторванной от своего способа существования, которым является личность, ипостась природы. Таким образом утрачиваются различия между природой и личностью, поэтому – в ущерб полноте истины о неслиянном, непреложном, нераздельном и неразрывном единстве двух природ в одном и едином богочеловеческом способе существования, в едином лице и единой ипостаси Христа – абсолютизируется либо человеческая, либо божественная природа Христа.

Как несторианство, так и монофизитство «упрощают» истину, пытаясь приспособить ее к логическому тождеству понятия и понятого. Но логическое тождество подразумевает «онтические» и индивидуалистические категории. Оно не в силах приблизиться к сущностному событию единения двух различных природ в единую ипостась, т. е. к противоречивому (с точки зрения логики «онтических» категорий) бытию, характеризующемуся одновременно тождеством и различием – тождеством лица и различием природ. Таким образом, в обоих случаях человеческая природа остается не воспринятой Божеством, человек отделен непреодолимой пропастью от Бога, и спасение ему недоступно.

Можно было бы сказать, что эти три ереси первых веков христианства суммируют «архетипические» тенденции, выражающие неспособность бытия превзойти себя как онтическую индивидуальность и принять в дар откровение о вселенском единстве жизни и истины Церкви. Более поздние попытки разрушения церковного единства (истины и жизни), кажется, повторяют в новом масштабе и в связи с более частными богословскими вопросами эти изначальные архетипические тенденции, абсолютизируя природу за счет лиц или личную инаковость за счет общей сущности. Абсолютизируется либо божественная и непознаваемая реальность, либо человеческая и чувственно воспринимаемая реальность единого

богочеловеческого тела Христа – тела, которое является «новым творением», т. е. способом существования Церкви.

Так, *монофелитство* и *иконоборчество* абсолютизируют природу за счет лица. Монофелиты отказываются отличать «что» природной воли от «как» ее личного проявления. Они отрицают свободу личности, подчиняя личность природной воле. Поэтому они и отказываются признать во Христе две природные воли, нашедшие согласие «как» их личного проявления. Далее моноэнергизм подчиняет лицо не только природной воле, но и любой другой природной энергии: он отказывается отличать «что» природной энергии от «как» ее личного проявления. Он абсолютизирует природу и энергию природы, игнорируя и релятивизируя реальность личности, которая есть способ существования и действия природы. Поэтому они и отказываются признать два действия во Христе – божественное и человеческое, – нашедшие согласие в «как» их личного проявления.

В этом же русле и иконоборцы абсолютизируют природу как автономную «сущностную» реальность, оторванную от ее способа существования, которым является личность.

Они отрицают инаковость лица по отношению к природе, поэтому в изображении *лица* Христа видят идолизацию Его божественной *природы*. Они забывают, что природу нельзя изобразить, так как она не существует сама по себе, она существует только «в ипостаси», только «в лицах»: «когда нечто изображается, изображается не природа, а его ипостась»²⁵.

Но и оба наиболее значительных (по крайней мере по историческим последствиям) позднейших разделения церковного единства – римокатоличество и протестантизм, – кажется, продолжают первоначальные архетипические отклонения от правильного понимания и переживания троического способа существования, открытого нам в воплощении Слова. Они перенимают все то же интеллектуальное и фрагментарное истолкование Откровения, искаженное понимание различий природы и лица, природы и энергий.

Римокатоличество несомненно абсолютизирует природу и релятивизирует или отрицает личностную вселенскость. Оно интеллектуально выделяет природу, или сущность, как автономную «сущностную» реальность, оторванную от способа существования, которым является личность – ипостась природы. Для римокатолических богословов способ существования божественной сущности, или природы, исчерпывается «чистой энергией существования»²⁶. При этом совершенно неинтересен способ существования; а следовательно, истина о Боге отделяется от события возникновения лица, от личной непосредственности откровения об ипостаси: она дается лишь в отвлеченных определениях, становится предметом рассудочных операций²⁷.

Римокатолики отказываются отличать природу от действий природы, которые всегда личны. Они утверждают непреложное и основополагающее единство божественной природы и энергии, т. е. онтически-рассудочное восприятие сущности, полностью переходящей в действие. Они отказываются отличать «что» природной энергии от «как» ее личного проявления, от согласия и взаимообмена личных божественных энергий, в котором неразделимое единство божественной природы и энергии раскрывается как единообразная реальность жизни и любви трех божественных Лиц.

Римокатолики абсолютизируют природу за счет ипостаси, поэтому и отказываются отличать личные свойства божественных Ипостасей (отечество, сыновство и исхождение)

²⁵ Феодор Студит. *Против иконоборцев*. 3.34 (PG. 99. 405 A).

²⁶ См.: Gilson E. *La philosophie au Moyen Age*. 2 ed. Paris: Payot, 1962. P. 589–590; Яннарас Х. *Личность и Эпос*. § 7.

²⁷ См.: Фома Аквинский. *Сумма теологии*. I–II. 62. 1; Chenu M.-D. *La théologie comme science au XIII siècle*. 3 ed. Paris: Vrin, 1969. P. 42; Яннарас Х. *Личность и Эпос*. § 71.2; Grabmann M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. 2. Aufl. Graz: Akadem. Druck, 1957. Bd. 2. S. 281 f.

от общего явления троической энергии в мире и в природе. Они смешивают действия Святого Духа, которые всегда являются знаком общей воли Отца и Сына, с исхождением Духа от одного только Отца. Они утверждают исхождение Святого Духа и от Сына (*Filioque*), забывая, что ипостась, т. е. лицо Отца, является принципом различения свойств. Таким образом, они абсолютизируют онтически-рассудочное единство сущности и энергии²⁸.

Римокатоличество абсолютизирует природу за счет лиц, природу Церкви за счет события *общения* лиц, которое и представляет собой способ существования церковного тела. Здесь абсолютизируются энергийно-организационная сущность Церкви и ее «логически обоснованный» авторитет, т. е. Церковь абсолютизируется как авторитетная деятельная организация. При этом релятивизируется или даже игнорируется способ, которым Церковь существует, – сущностное событие личной причастности и общения, которое и составляет церковную истину и единство, тогда как организационная структура, как известно православному богословию, не образует, а только выражает единство.

Вместо ипостасного единства тварного с нетварным, берущего свое начало в Лице воплощенного Слова и динамически осуществляющегося в теле церковного общения личностей (созданного и дарованного Святым Духом), римокатоличество настаивает на единстве Слова с природой Церкви – Слова, Которое вместе с Отцом изводит Духа и является потому необходимой предпосылкой ниспослания даров Духа. Теперь в Церкви две объективные сущности – сущность Бога и сущность человека – встречаются в Боге-Слове: расстояние между двумя сущностями преодолевается не благодаря объединяющей *ипостаси* вочеловечившегося Слова, Его «новой» богочеловеческой природе, т. е. его реализуемому способу существования, но благодаря *сущности* Слова, благодаря слову, отождествленному с природой Церкви, с «логически обоснованным» авторитетом церковной власти, и, наконец, благодаря слову как словесному проявлению и интеллектуальному постижению истины, соответствующему моральным выводам из этой истины.

Протестантизм пойдет еще дальше в том же игнорировании истины личности, истины о единстве Церкви как об общении личностей по образу Троицы. Протестантизм отрицает привилегию, данную римокатоличеством природе Церкви, т. е. ее энергийно-организационной сущности и «логически обоснованному» авторитету, но не для того, чтобы восстановить истину о лице и личном общении, которое создано и даровано Святым Духом, но только для того, чтобы абсолютизировать индивидуальную инаковость за счет объективно-организационного понимания реальности сущности. Протестантизм абсолютизирует индивидуальную веру (*so-la fide*) – индивидуальное интеллектуальное схватывание, индивидуальное эмоциональное переживание, индивидуальное этическое применение истины.

²⁸ Прибавление *Filioque* и отрицание различия сущности и энергий находятся в причинно-следственной взаимосвязи. Смешение ипостасных свойств с общей сущностью трех Ипостасей – смешение *исхождения* Святого Духа с *посланием* Святого Духа в мир – непосредственно отражает отождествление сущности и энергий. Послание Святого Духа в мир уже не рассматривается как общее действие трех божественных Ипостасей, направленное «вовне», но как определение Божества «внутри» Его Самого. То есть оно понимается как «внутреннее отношение», отношение внутри божественной сущности – поэтому оно и отождествляется с исхождением Духа. И так как это отношение внутри сущности понимается как причинное, то исхождение неизбежно начинают относить к *Отцу* и к *Сыну* (*ex Pâtre Filioque*). Таким образом, три божественные Ипостаси не имеют – каждая – своей личной воли и действия, а поскольку способом существования является взаимодействие личных свойств и единство любви, единое «как» личного выражения природных воли и энергий отождествляется с «что» природной энергии: энергия теряет связь с лицами, перестает быть реальным явлением, в котором раскрывается инаковость лиц. Ее относят только к сущности, как мыслительное определение, описывающее *способ бытия* сущности (*actus purus*). Способ бытия поглощает способ существования, и реальность лиц низводится до отвлеченных «внутренних отношений» внутри сущности. Поэтому православные богословы XIV в., в связи с так называемым спором об исихазме, осуждали римокатоликов за «иудейскую нищету единобожия», а также за исключительно интеллектуальную концепцию безличного Бога-сущности и отторжение человека от опыта личного отношения к личному Богу (см.: Яннарас Х. *Личность и Эпос*. § 20; Yannaras Ch. *The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology* H St. Vladimir's Theological Quarterly. 1975. 4. P. 232–245).

А если инаковость – не личное, раскрывающееся в благодатном общении и отношении, но лишь индивидуальное отличие, то она не может создать никакого органического единства без отсылки к некоему объективному основанию и общепризнанному авторитету. Поэтому протестантизм абсолютизирует уже не рационально понятую «природу» церковной структуры, но рационально понятую «природу» Писания. Основа церковного единства теперь – текст Писания; истина об общей природе перерождается в общность идеологии и этических норм. «Христианская идеология» и «христианская этика» строятся на основе объективного авторитета текста Писания и подменяют собой сущностное событие церковного единства и общения, новый способ существования, который есть истина Церкви, ее «новая» богочеловеческая природа.

В протестантизме сохраняются свойственное римокатоличеству отрицание различия сущности и энергии, а также римокатолическое учение об исхождении Святого Духа «и от Сына». Таким образом, протестантизм остается верен концепции «абсолютно энергетической сущности». Эта концепция низводит истину о лице до «внутренних отношений» внутри сущности, доступных только рациональному рассмотрению через интеллектуальное приближение к сущности. Как в римокатоличестве, так и в протестантизме основой церковного единства служит авторитет «логически обоснованного», рационального представления сущности-воли Бога и сущности-воли Церкви. Разница состоит в том, что для римокатоликов это «логически обоснованное» представление воли Бога и Церкви конкретизируется в видимой власти церковной организации, а для протестантов – в текстах Писания. В обоих случаях приблизиться к этой сущности-воле можно только с помощью индивидуальных интеллектуальных способностей. Такой подход сохраняет понимание церковного единства не как сущностного события личного отношения и общения, но как подчинение индивидуума объективной логике и этическим требованиям.

Но и в границах *православной Восточной церкви* время от времени наблюдаются попытки разрушения церковного единства. Они также повторяют первые архетипические отклонения от правильного понимания и переживания троического способа существования, который был явлен в воплощении Слова.

Самым значительным посягательством на соборное единство поместных православных церквей в последние столетия стал *национализм (филетизм)*, или *этноцентризм*²⁹. Речь идет о подмене истины о природе Церкви – природе, которая заключается в «новом» троическом способе существования «во Христе» – объективной однородностью нации или этноса: релятивизация общей богочеловеческой природы Церкви ради «индивидуальной» (национально-этнической) инаковости.

Подчинение поместных православных церквей требованиям национально-этнической целесообразности, притязание каждой «автокефальной» национальной церкви на всемирную (вселенскую только в «объективном» и «рационализированном» смысле) юрисдикцию над своей этнической реальностью³⁰, перемещает основу церковного единства с бытийной реальности спасения (которой является троический способ существования, раскрываемый

²⁹ «На созванном в Константинополе в 1872 г. Великом поместном соборе был осужден филетизм, который не только представляет собой отклонение от здоровой любви к народу и государству, но и является препятствием для сотрудничества православных церквей в мире и величайшим врагом единства Восточной православной церкви. . . Повсеместное главенство национального принципа, к сожалению, приняло у некоторых народов наихудшую форму – форму безудержного национализма (шовинизма), который является главным врагом мира и помехой для единства между поместными православными восточными церквями» (Μητροπολίτης Σάρδεων Μάξιμος. Τὸ Οἰκουμηνικόν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ: Ἱστορικοκανονικὴ μελέτη [Максим, митр. Сардский. Вселенский патриархат в Православной церкви: Историкоканоническое исследование]. Θεσσαλονίκη, 1972. Σ. 322–323 (со ссылками на Александра Шмемана и Амилькара Аливицатоса)). См. также: Кармирис И. Православная экклезиология. С. 302 слл.

³⁰ См.: Максим, митр. Сардский. *Цит. соч.* С. 330–333.

в кеносисе Христа) в сторону несторианской по своему характеру абсолютизации человеческих факторов единства.

Национализм (этнофилетизм), не отрицая напрямую, во всяком случае открыто, помрачает истину о принятии Христом соборной человеческой природы, «собрание воедино прежде расточенных чад Божиих» (расточенных «по природе», но также и в силу обстоятельств – по племенам и народам). Это *единое*, образованное собранными вместе в церковном единстве, не воспринимается национализмом как свидетельство богочеловеческой природы Христа, как явление единого тела, общности живых и усопших в каждом местном евхаристическом собрании – с видимым главой, единым епископом «по образу и месту» единого Христа. Это не открытое для всех спасение, не «всеродный Адам», совоскресший со Христом в едином и единственном способе существования «по истине». Это – единство народа или нации, пусть даже рассеянной по всему миру: это пребывание в раздробленном состоянии человеческой природы, в состоянии отверженности и неисцеленности.

Понимание церковного единства как объективной однородности (как совпадения внешних индивидуальных признаков: идейных убеждений и моральных свойств) сегодня проявляется в духовной жизни православных церквей в виде богословского академизма и пиетизма.

Богословским академизмом мы называем отрыв богословия от жизни и опыта Церкви, объективизацию церковной истины в отвлеченных интеллектуальных схемах «догматического», т. е. аксиоматического, характера или в теоретических «принципах», которые можно принимать в качестве идейных убеждений, ни в чем не меняя при этом своей жизни. Богословская истина здесь отделяется от жизни, утрачивает динамический характер знания, полученного благодаря участию в событии возникновения и существования Церкви. Богословская истина ограничивается понятиями и формулами, начинает восприниматься как самодостаточное интеллектуальное построение и идейная «система», становится «наукой», подчиненной законам и принципам понятийно-силлогистической непротиворечивости и последовательности³¹.

С позиции богословского академизма, принадлежность к Церкви проявляется в том же, в чем проявляется приверженность любой идеологии: в умственном принятии теоретических «принципов» и «положений» без изменения природы человека, способа его существования. Единство Церкви уже не воспринимается как событие нового существования, как «новая» природа, способ существования во Христе. Церковь воспринимается как идеологическая однородность, совпадение разделяемых каждым индивидуумом «метафизических» убеждений, приспособленных к интеллектуальному познанию.

Несомненно, академизм в богословии является типичным историческим продуктом богословского рационализма западной средневековой схоластики³². Схоластики учредили

³¹ «Богословская наука была принесена в Россию с Запада. Слишком долго она и оставалась в России чужестранкой, даже упорствовала говорить на своем особенном и чужом языке (и не на языке житейском, и не на языке молитв). Она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению церковного сердца... Она не привлекала внимания или сочувствия в более широких кругах церковного общества и народа. В лучшем случае она казалась ненужной» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 503). «Сегодня греческое богословие страдает от разрыва с монастырями и с интеллектуальной жизнью Церкви; это богословие академических аудиторий, а не мистическое богословие, как в византийскую эпоху, когда богословов можно было найти не только в университетах, но и в монастырских кельях» (Ware T. L'Orthodoxie. P.: Desclée de Brouwer, 1968. P. 194; англ. оригинал: The Orthodox Church. 2 ed. London: Penguin Books, 1993; рус. пер.: Каллист (Уэр), еп. Православная церковь. М., 2001). См. также: Γιανναράς Χρ. Ορθοδοξία καὶ Δύση – Ἡ θεολογία στὴν Ελλάδα σήμερον [Яннарас Х. Православие и Запад – богословие в Греции сегодня]. Αθήναι: Αθήναι, 1972.

³² Основные работы по истории возникновения богословского рационализма: Chenu M.-D. *La théologie au douzième* 31

гносеологию, в которой познание исчерпывается пониманием условностей объективных силлогизмов, а истина ограничивается совпадением понятия и понятого или же мистикой сущности, *contemplatio* (созерцанием) безличного Абсолюта. Богословие превращается в «науку» со своими «доказательствами», в науку, объективирующую предмет исследования и подчиняющую его правилам и принципам (*regulae, axiomata, principia*) позитивистской гносеологии.

Но в той конкретной форме, какую мы видим сегодня, академизм в богословии начинает господствовать после Реформации³³. Новые «церкви», непрестанно откалывающиеся от Рима, ищут оправдания своего исторического становления и бытия прежде всего в формулировании теоретических отличий, т. е. стремясь «более верно сформулировать» церковную истину, «искаженную папизмом». За каждым реформатором идут его последователи, разделяющие его индивидуальные взгляды и мнения. Их идейное согласие, выраженное в конечном счете в официальных «исповеданиях» и «параграфах веры», выстраивает духовную идентичность всякой вновь создаваемой «церкви» исключительно как общность убеждений³⁴.

Так богословие применяется для возможно более «объективного», т. е. «научного», утверждения «конфессиональных» отличий. Богословский академизм не имеет ничего общего с переживанием события спасения, с объединяющим Церковь вселенским опытом — опытом сущностного единства и общения единого лика верных в богослужении и в аскетическом подвиге. Попытка научной обработки этой конфессиональной теологии неизбежно приводит к рационалистической и исторической критике основополагающих истин, на которых зиждется опыт и жизнь Церкви³⁵. Шизофренический разрыв между верой и знанием, чудом и логикой, опытным восприятием и рациональным постижением может стать центральной проблемой протестантской теологии.

Восприятие теологии как отвлеченной науки, превращение ее в теоретическую отрасль знаний и идеологическую систему намечаются в духовной жизни православных восточных церквей начиная с XVII в. В эту эпоху на завоеванном турками Востоке, а также в Польше, Литве и России усилия римокатоликов и протестантов по «обращению» православных достигают высшей точки³⁶. В борьбе на два фронта православное богословие, с целью защиты своего предания и истины, начинает использовать оружие своих противников, применяя аргументацию, найденную на Западе в ходе религиозных споров. Оно перенимает тактику и образ мысли «конфессиональных» богословов Запада и выражает себя в «исповеданиях веры», смещая центр собственного религиозного самосознания с литургической жизни и непосредственной данности опыта в сторону декларации идейных позиций и вероучитель-

siècle. 2 ed. Paris: Vrin, 1966; Idem. *La théologie comme science au XIII siècle*. См. также: Яннарас Х. *Личность и Эрос*. § 34, 71; Grabmann M. *Op.cit.* Bd. 1. S. 4, 133, 275, 287; Bd. 2. S. 35, 190, 319, 475.

³³ «Со времен Конкордии (1577) в лютеранстве господствует “ортодоксальная” теология, которая сообщает вере и благочестию интеллектуалистское направление. Приверженность к букве вероопределяющих текстов обязательна. Эта теология “чистой доктрины” играет важную роль в полемике против католиков и Реформированной церкви и в выработке догматической системы. Богословский метод исходит из жесткого формализма аристотелевской логики, характерной для католической неосхоластики XVII в.» (Heussi K., Peter E. *Précis d'Histoire de l'Église*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1967. § 94. 1. См. так же: Lau F. *(Alt)protestantische Orthodoxie* (3) // *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (*danee*: RGG): 7 Bde. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1960. Bd. 4. Sp. 1722; Macneill J.T. *The History and Character of Calvinism*. New York, 1954. P. 154 f.; Weber E. *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*. Leipzig, 1907.

³⁴ См.: Heussi K., Peter E. *Op. cit.* § 75. 2; 75. 5; 80. 2; 80. 5; 99. 2.

³⁵ См.: Richter L. *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955; Bultmann R. *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* H Bultmann R. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*: 4 Bde. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1964. S. 1-25; Nigg W. *Geschichte des religiösen Liberalismus*. Zürich: Leipzig, 1937; Schweitzer A. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6. Aufl. Tübingen: Mohr, 1951.

³⁶ См.: Szamucly T. *The Russian Tradition*. London: Seeker and Warburg, 1974. P. 105–107; Φειδᾶς Β. *Επίτομος Εκκλησιαστική Ιστορία της Ρωσίας* [Фидас В. Краткая история Церкви в России]. Αθήναι, 1967. Σ. 86 κ. έ., 135 κ.έ.; Шмеман А., прот. Исторический путь православия. М., 1993. С. 372 сл.; Яннарас Х. Православие и Запад... С. 57 сл.

ных положений³⁷. Богословие как выражение сущностной вселенскости события спасения, воплощенного во всевременном единстве евхаристического тела – единстве веры и опытного переживания апостольского преемства, – и сознание этого единства, которое всегда отличало Церковь от ереси, уступают место фрагментарно-конфессиональному восприятию самого православия.

Неизбежным следствием богословского академизма является пиетизм. *Пиетизмом* мы называем явление церковной жизни, имевшее, конечно, определенные исторические и «конфессиональные» рамки³⁸, но получившее широкое развитие в духовной жизни всех христианских церквей – не исключая и православных восточных церквей.

Пиетизм можно определить как религиозную позицию, при которой спасение во Христе рассматривается и принимается как событие индивидуальной жизни, как новая возможность, открытая перед индивидуумом. Пиетизм представляет собой абсолютизацию индивидуального благочестия, субъективное «присвоение спасения», когда для спасения человека вполне достаточно его нравственного усилия³⁹.

С точки зрения пиетизма, спасение не является событием для Церкви, богочеловеческим «новым творением» тела Христова – человеческой природой «по истине», т. е. способом существования по образу Троицы, единством общения лиц. Оно не становится динамически-личным участием в теле церковной общины, которая спасает человека, несмотря на его индивидуальное недостойство (т. е. исцеляет его – делает целым, целостным в сущностных возможностях личной вселенскости, и обращает его грех посредством покаяния в возможность принятия благодати и любви Божией). С точки зрения пиетизма, оправдание человека удостовернется самим человеком. Оно обеспечивается его индивидуальными достижениями, его индивидуальным выполнением религиозных обязанностей и моральных предписаний, индивидуальным подражанием Христовым добродетелям. Для пиетизма Церковь является лишь внешней оболочкой индивидуального оправдания: она представляет

³⁷ См.: Καρμίρης Ι. 'Ετερόδοξοι ἐπιδράσεις ἐπὶ τὰς 'Ομολογίας τοῦ ΙΖ' αἰῶνος [Кармирис И. Инословные влияния на исповедания веры XVII в.]. Ἱεροσολῆς, 1949; Runciman S. The Great Church in Captivity. Cambridge: University Press. 1968. P. 338; Ware T. Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford: University Press, 1964. P.8.

³⁸ Пиетизмом называется движение, возникшее в недрах протестантизма в конце XVII – начале XVIII в. (1690–1730). Оно отстаивало приоритет практического благочестия в противоположность полемической догматической теологии, которой Реформация изначально придавала самое большое значение. Интеллектуально-отвлеченному восприятию Бога и истины догматов пиетизм противопоставляет практическое, деятельное благочестие (*praxis pietatis*), ежедневное самоиспытание по объективным критериям с целью самосовершенствования в добродетели, ежедневное изучение Библии и проведение в жизнь ее моральных наставлений, напряженную эмоциональность в молитве, а также решительный разрыв с миром и мирскими обычаями (танцами, театром, нерелигиозным чтением), обособление от «официальной» церкви (см.: Neussi K., Peter E. *Op. cit.* § 106). Познание Бога предполагает возрождение человека, которое мыслится как моральное следование евангельскому закону и эмоциональное переживание данных истин. Пиетизм представляет собой мистификацию практического благочестия, в конечном счете некую форму борьбы со знанием, адогматизм или даже чистый агностицизм, облаченный в камзол этической целесообразности. В разных формах и в виде разных «течений» он по сей день не прекратил влиять на протестантизм, а также на духовную жизнь других церквей (ср.: католический мистицизм, янсенизм, пуританство, квакеры, методисты, пиетизм в России и архиепископ Феофан Прокопович, «Воинство Господне» и пресвитер Иосиф Трифа в Румынии, религиозные организации типа «Зои» («Жизнь») и «Сотир» («Спаситель») в Греции и т. п.). Во взаимодействии с гуманизмом и Просвещением, а также с «практическим» духом новейшего времени пиетизм во всей Европе взрастил «социальное» представление о Церкви, ведущей разнообразную общественно-полезную деятельность, и выступил с проповедью о спасении как о результате личного и коллективного нравственного совершенствования. См.: Στεφανίδης Β. Εκκλησιαστική Ιστορία [Стефанидис В. Церковная история]. 3έκδ. Αθήνα Ἀστήρ, 1970. Σ. 643 κ.έ.; Mahrholz W. Der deutsche Pietismus. Berlin: Furche-Verlag, 1921; Beyer-Frohlich M. Pietismus und Rationalismus. Leipzig: Reclam. 1933; Reinhardt K. Mystik und Pietismus. München, 1925; Die bleibende Bedeutung des Pietismus: Zur 250-Jahrfeier der von Cansteinschen Bibelanstalt / Hrsg. O. Sohngen. Witten; Berlin: Von Cansteinschen Bibelanstalt, 1960; Яннарас Х. Православие и Запад... С. 95 слл.

³⁹ «В центре стоит отдельно взятый человек: изначальный христианский образ созидания (ошоборц) всецелого человека искажается индивидуализмом (созидание только “внутреннего человека”»)» (Schmidt M. *Pietismus* // RGG. Bd. 5. Sp. 370).

собой совокупность нравственно «возрожденных» индивидуумов, собрание «чистых», способствующее развитию индивидуальной религиозности⁴⁰.

Пиетизм подрывает, если не отрицает полностью, онтологию церковного единства, но при этом не подвергает сомнению формулировки истины о Церкви. Он просто игнорирует эти формулировки, воспринимая их как умственные схемы, не имеющие отношения к спасению человека, и оставляя их в ведении оторванного от жизни богословского академизма. Как богословский академизм, так и пиетизм хранят отличающую их верность букве догматической формулы, но это – мертвая буква, не имеющая отношения к жизни и опыту существования человека.

Оба вида реального разрушения церковной истины и единства отличаются от более древних ересей. Ибо они не отрицают вероучения и формулировок истины о Церкви: они отделяют истину от жизни и от спасения человека. Этот разрыв может иметь множество вариантов и оттенков, а потому крайне трудно дать академизму или пиетизму «определение»*, т. е. вывести их за пределы церковной истины и единства. Но именно поэтому они и представляют наибольшую опасность для истины о единстве Церкви.

Начиная с арианства и вплоть до пиетизма при всех исторических и теоретических разногласиях явно проступает «однотипность» ересей: всегда одно и то же отрицание или искажение истины о личности и истины о природе. Отрицание вселенскости каждой личности и личного способа существования природы. Отрицание или неправильное понимание реальных различий между природой и личностью, природой и энергией.

⁴⁰ ⁴⁰ «Общность нового типа... это группа возрожденных индивидуумов, а не община призванных к слову и таинству. Инициатива принадлежит субъекту... Индивидуализм и субъективизм исключают взгляд на мир как на таинство» (Schmidt M. *Op. cit.* Sp. 371). *В оригинале употреблено слово *ἀσρορίαρὸς*, отлучение. – *Прим. пер.*

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.