



МИТР. ИОАНН (ЗИЗИУЛАС)

БЫТИЕ КАК ОБЩЕНИЕ

Очерки о личности
и Церкви

Иоанн Зизиулас

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

«Свято-Филаретовский православно-
христианский институт»

1985

УДК 233.5+260.2+265.3
ББК 86.372

Зизиулас И.

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

ISBN 978-5-89100-065-2

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

УДК 233.5+260.2+265.3

ББК 86.372

ISBN 978-5-89100-065-2

© Зизиулас И., 1985
© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 1985

Содержание

Предисловие к изданию 1985 г.	6
Введение	8
1. Личность и бытие	15
I. От маски к личности: возникновение личностной онтологии	16
Конец ознакомительного фрагмента.	26

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

Коста и Лидии Каррас посвящается

JOHN D. ZIZIOULAS

BEING AS COMMUNION
Studies in Personhood and the Church

With a foreword
by JOHN MEYENDORFF

ST VLADIMIR'S SEMINARY PRESS
NEW YORK 1993

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

Предисловие к изданию 1985 г.

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

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

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

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

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

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

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

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

Иоанн Мейендорф

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

Введение

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

б) Общение, исходящее не от «ипостаси», т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется.

Это богословие личности, которое впервые в истории появилось в рамках святоотеческого видения бытия Бога, вне тайны Церкви никогда не смогло бы состояться как живой опыт.

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

* * *

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

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

В православном богословии существует опасность изъятия Церкви из истории и ее развоплощения; западное же рискует привязать Церковь к истории. Это может происходить или в форме чрезмерного христоцентризма – *imitatio Christi* — при отсутствии сколько-нибудь осязаемой роли пневматологии, или же в разных вариантах социального активизма и морализма, которые тщатся исполнить в Церкви роль образа Божия. Обе богословские традиции, восточная и западная, должны поэтому встретиться на глубине, чтобы воссоздать подлинный патристический синтез, который смог бы защитить их от упомянутых крайностей. Бытие Церкви никогда не должно отстраняться от своей призванности к бытию Божьему, т. е. от своей эсхатологической природы, как и не должно игнорировать историю. Институциональное измерение Церкви всегда обязано воплощать ее эсхатологическую природу, не уничтожая при этом

диалектики века нынешнего и века грядущего, нетварного и тварного, бытия Бога и бытия человека и мира.

* * *

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

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

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

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

б) Но евхаристия, привязанная только к истории и являющая Церковь лишь как «институцию», не будет подлинной Евхаристией. Можно сказать, перефразируя библейское изречение, что «история убивает, а Дух животворит». Эпиклесис и присутствие Святого Духа означают, что явление Церкви в Евхаристии не столько основано на истории и институции, сколько растягивает время истории до эсхатологического измерения, превышающего всякую хронологию.

гическую ограниченность. В этом и состоит особенность действия Святого Духа. Евхаристическая община делает Церковь эсхатологической, освобождая ее от природной и исторической обусловленности, от всяких ограничений, которые порождаются естественным индивидуализмом нашего существования в качестве биологических особей. Евхаристия сообщает человеческому бытию привкус вечной жизни в любви и общении – по образу бытия Божия. Отличаясь от других форм церковной жизни, она немислима без собирания всей Церкви в одном месте, без события *общения*. Именно поэтому в Евхаристии Церковь является не как некогда установленная, т. е. историческая, данность, но как то, что создается, т. е. постоянно исполняется как событие свободного общения, предвосхищая божественную жизнь и грядущее Царство. Поляризации между «институцией» и «событием» в экклезиологии можно избежать благодаря адекватному пониманию Евхаристии: Христос и история сообщают Церкви ее бытие, которое становится подлинным всякий раз, когда Дух созидает Церковь как евхаристическую общину. В этом смысле Евхаристия не «таинство», не нечто параллельное божественному слову – она есть эсхатологизация слова истории, голоса исторического Христа, голоса Духа Святого, который доходит до нас уже не как «учение» в пределах истории, но как жизнь и бытие в эсхатоне. Это не таинство, завершающее слово, но скорее слово, становящееся плотью, Воскресшим Телом Логоса.

* * *

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

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

Более того, евхаристическая экклезиология в том виде, как она была разработана о. Афанасьевым и его последователями, создает ряд проблем, вследствие чего нуждается в серьезной

корректировке. Ее базовый принцип «где Евхаристия, там и Церковь» может привести к двум серьезным ошибкам, которых не избежал ни сам Афанасьев, ни его единомышленники.

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

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

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

Ясно, что мы должны двигаться к некоторому третьему варианту, который бы оправдал евхаристическую экклезиологию, избавив ее от опасности «локализма». Путеводителем в этом нам будет сама Евхаристия, которая по природе своей является одновременно выражением как «локализации», так и «универсализации» тайны Церкви, преодолевая тем самым ограниченность и «локализма», и «универсализма». Именно в эту сторону призвана направить внимание читателя наша книга.

* * *

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

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

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

1. Личность и бытие

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

I. От маски к личности: возникновение личностной онтологии

1. Древнегреческая философия довольно часто представляется в литературе как в целом «не-личностная»¹. В платоновском варианте все конкретное и «индивидуальное» в конечном счете она возводит к отвлеченной идее, которая выступает основанием и окончательным оправданием бытия отдельной вещи. Философия Аристотеля с ее акцентом на конкретном и индивидуальном позволяет сформировать некоторое представление о личности. Однако неспособность этой концепции обосновать постоянство, непрерывность бытия и тем более «вечную жизнь» для душевно-телесного единства человека делает невозможным соединение отдельного лица с человеческой сущностью (*ουσία*), а значит, и построение целостной онтологии. По Платону, личность – онтологически невозможное понятие, поскольку душа, обеспечивающая непрерывность человеческой жизни, не связана постоянным отношением с данным конкретным человеком. Она живет вечно, но может соединиться с другим конкретным телом и тем самым создать новую «индивидуальность», например через реинкарнацию². С другой стороны, по Аристотелю, личность оказывается логически невозможным понятием, поскольку душа неразсторжимо связана с конкретной «индивидуальностью», которая и есть человек; однако человек существует до тех пор, пока существует это конкретное душевнотелесное единство, которое совершенно однозначно разрушается в момент смерти³.

Итак, у античной философии не было средств избавить бытие человеческой «индивидуальности» от ущербности и выстроить онтологию так, чтобы личность стала абсолютным понятием. Причины этого глубоко укоренены в особенностях античного мышления. Древнегреческая мысль всегда была привержена своему основополагающему принципу. Согласно ему, подлинное бытие есть единство в противоположность множественности отдельных вещей⁴,

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

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

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

⁴ От досократиков до неоплатоников этот принцип неизменно сохранялся. То, что есть в сущности, едино и все имеет общую причину (*ξυνός λόγος*) для всякого «пробужденного» ума (Гераклит. *Fr.* (Фрагменты). 89, 73 и т. д.). «Бытие» и «мышление» (*νοεῖν*) также образуют единство (Парменид. *Fr.* (Фрагменты). 5d. 7. Ср.: Платон. *Parm.* (Парменид). 128b). Сотворение мира происходит на основе этого принципа необходимого единства, и потому творец не произвольно, а по необходимости творит мир сферическим, поскольку именно эта форма соответствует единому и, следовательно, совершенному (Платон. *Tim.* 32d–34b. Ср.: Vlastos G. *Plato's Universe*. Seattle et al., 1975. P. 29). Для неоплатоников также несомненно принципиальное

поскольку существование последних в итоге необходимо восходит к бытию «единого». Как следствие, всякая особенность («дифференциация») или случайность («акциденция») должна расцениваться как стремление к «не-бытию», разрушению или «отпадению» от бытия⁵.

Этот онтологический монизм, характеризующий греческую философию с момента ее появления⁶, приводит ее к представлению о *космосе*, т. е. о замкнутом гармоническом сосуществовании вещей. Даже Бог не может выйти за рамки этого онтологического единства, чтобы вести с ним свободный диалог «лицом к лицу»⁷. Он связан с миром отношением онтологической необходимости или через творение, как в платоновском «Тимее»⁸, или через Логос стоиков⁹, или посредством «эманаций», как в «Эннеадах» Плотина¹⁰. Так греческая мысль выстраивает величественную идею «космоса», т. е. единства в гармонии, мира большой внутренней динамики и эстетической полноты, воистину «прекрасного» и «божественного». Однако в таком мире не происходит ничего непредвиденного, там нет места свободе как верховному и неограниченному условию бытия¹¹: все, что угрожает космической гармонии и не объяснимо разумом (логосом), который соединяет собой все вещи, приводя их к гармоническому единству¹², – отвергается и осуждается, и человек здесь не исключение.

Положение человека в этом мире, пронизанном единством, гармонией и разумом, становится главной темой древнегреческой трагедии. Причем именно здесь (совпадение?) начинает использоваться термин «лицо» (πρόσωπον). Слово это употреблялось, конечно, и за пределами театра. Первоначально оно обозначало часть головы «ниже черепной коробки»¹³ в прямом ана-

единство умопостигаемого мира, ума и бытия (Плотин. *Enn. (Эннеады)*. 5. 1.8. Ср.: Kretzer K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas Aquin*. Leiden, 1966 (новое изд.: Leiden, 1971). S. 79 ff.).

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

⁶ О последовательном монизме греческого мышления см.: Vogel C.J. de. *Philosophia. 1. Studies in Greek Philosophy*. Assen, 1970. P. 397–416. (Philosophical Texts and Studies. 19).

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

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

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

¹⁰ См. прим. 4–6.

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

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

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

томическом смысле¹⁴. Но как и почему это значение так быстро соединилось с театральной маской (προσωπεῖον)¹⁵ и какая связь между маской актера и личностью? В том ли только дело, что маска в каком-то смысле напоминает о реальном человеке¹⁶, или следует искать более глубокого объяснения взаимосвязи этих двух значений слова «лицо»?

В театре, особенно в трагедии, конфликт, который разворачивается между человеческой свободой и разумной необходимостью космической гармонии, как ее понимали древние греки, приобретает особый драматизм. Именно в театре человек стремится стать «личностью», восстать против этого гармонического единства, подавляющего его своей моральной и логической необходимостью¹⁷. Здесь он воюет с богами и с собственной судьбой, грешит и переходит границу; но и здесь же, по стандартным законам античной трагедии, он постоянно убеждается в том, что в конечном итоге невозможно избежать судьбы, нельзя безнаказанно презирать волю богов и нельзя грешить без последствий. Так формируется взгляд, типичное выражение которого мы находим в «Законах» Платона: не мир существует ради человека, но человек ради мира¹⁸. Его свободе положены строгие границы, у него попросту нет никакой свободы, поскольку «ограниченная свобода» – это противоречие в понятиях. Поэтому «личность» человека есть не что иное, как «маска» – нечто, лишённое свойства «ипостаси», т. е. онтологического содержания.

Это одна сторона понятия «просопон». Но есть и другая, связанная с представлением о человеке в маске – как актере, так и зрителе. Речь идет об оттенке свободы, «ипостасности», своего рода самоидентичности, отрицаемой рациональной и нравственной гармонией мира. Естественно, что человек из-за своей маски почувствовал горечь от последствий своего мятежа. Но эта же маска помогла ему почувствовать себя личностью, пусть и на короткое время, так как он понял, что значит быть свободным и неповторимым существом. Маска не отделена от личности, но их взаимоотношения трагичны¹⁹. В античном мире стать личностью

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

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

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

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

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

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

означало что-то прибавить к своему существованию, поскольку «личность» не может совпадать с собственной «ипостасью». Последняя означает прежде всего «природу», или «субстанцию»²⁰. Понадобится еще не один век, прежде чем греческая мысль научится идентифицировать «ипостась» с «личностью».

Аналогичные выводы напрашиваются и по рассмотрении идеи «личности» в древнеримской мысли. Специалисты спорят о степени влияния смысла греческого *πρόσωπον* на содержание латинского термина *persona* и о том, имеет ли он греческое или иное происхождение²¹. Если отвлечься от проблем этимологии слова, то в интерпретации его значения римское мышление не особенно расхолилось с греческим, по крайней мере вначале. В своих антропологических коннотациях латинское *persona* больше своего греческого эквивалента опиралось на идею конкретной индивидуальности²², хотя его употребление в общественной и позднее²³ в юридической сфере всегда сохраняло оттенок значения греческого *πρόσωπον* или *πρόσωπεῖον*, связанный с театральной *ролью*: *persona* — это роль, которую люди играют, вступая в социальное или юридическое взаимодействие, т. е. это субъект моральных или юридических отношений, который ни индивидуально, ни социально не соотносится с онтологическим измерением личности.

Такое понимание личности фундаментальным образом связано с общим представлением о человеке в Древнем Риме. Римская мысль, в основе своей ориентированная на социум и организацию, направлена не на онтологию, т. е. проблему бытия человека, а на отношения людей между собой. Это прежде всего способность создавать различные корпорации, заключать договоры, учреждать коллегии, организовывать жизнь государства. Очевидно, что здесь нигде не заметно никакого онтологического содержания. Речь идет о придатке к конкретному факту бытия, который — нисколько не колебля оснований римской ментальности — позволяет одному и тому же человеку действовать под более чем одной «про-сопон», выступать в разных ролях. В этом случае свобода и непредсказуемость также оказываются чужды понятию личности. Свобода принадлежит группе или, в конечном счете, государству — всеобщей структуре человеческих отношений, которая самостоятельно определяет собственные границы. И точно так же, как в случае с греческими понятиями *πρόσωπον* или *πρόσωπεῖον*, латинская *persona* одновременно и отрицает, и утверждает человеческую свободу: человек как *persona* подчиняет свою свободу организованному целому, но одновременно убеждается в существовании средств, возможности и самого вкуса свободы, подтверждая этим свою идентичность. Существование этой идентичности — живого компонента личности, который делает каждого человека самим собой, позволяя людям отличаться друг от друга, — гарантируется и поддерживается государством или другой структурой. Даже когда авторитет государства оспаривается и вызывает бунт, мятежник, которому посчастливилось избежать наказания за брошенный вызов, сам попытается найти такую законную политическую силу, такую государственную форму, которая предоставит ему новую идентичность, подтверждение его самости. Феномен политизации современного человека и повышение роли социологии в наше время не могут быть поняты без обращения к римскому понятию *persona*. Вот следствие доминирующей роли

²⁰ См. прим. 24.

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

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

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

западного менталитета для современной цивилизации и результат слияния *persona* с греческим *πρόσωπός*.

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

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

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

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

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

Термин «ипостась» никогда раньше в греческой философии не соотносился с «личностью». Как мы уже видели, «личность» для греков выражала что угодно, но только не сущность человека, тогда как понятие «ипостась» уже тесно связывалось с представлением о «сущности» и в конечном итоге было отождествлено с ней²⁴. Именно уравнивание сущности и ипостаси, столь распространенное у греков в первые века христианства, и породило все проблемы и споры о Св. Троице в IV веке. Для нас важно, что термин «личность», хотя и применялся в западной тринитологии начиная с Тертуллиана (*una substantia, tres personae*)²⁵, на Востоке не принимался из-за того, что был *лишен онтологического содержания*, а это приводило к савел-

²⁴ Афанасий Великий в «К епископам Египта и Ливии окружном послании против ариан» (Ep. ad ep. Aegypti et Libyae II PG. 26. 1036 B) совершенно явно уравнивает одно с другим: «...ипостась — это *усия*, и у нее нет другого смысла, кроме бытия (*τό ον*) как такового... Потому что *ипостась* и *усия* означают существование (*ύπαρξις*): нечто есть, когда оно существует (*εστι και ύάρχει*)». На основании этого равенства в Соборном послании Александрийского собора 362 г. сказано, что на Никейском соборе были анафематствованы те, кто учит, что Сын есть «иная ипостась или *усия*», допуская, правда, выражение «три ипостаси» с условием, что оно не будет означать разделения трех ипостасей. Философское обоснование этого положения было уже заслугой каппадокийских отцов. Ср. ниже.

²⁵ См.: Тертуллиан. Adv. Pгах. (Против Праксея, или О Св. Троице). 11–12 // PL. 2. 1670 D.

лианству (явлению Бога в трех «ролях»)²⁶. Вот насколько далек был термин «личность» от онтологии! Вместо него на Востоке Ориген впервые применил к Лицам Троицы слово «ипостась»²⁷. Здесь, правда, была другая опасность, связанная с возможностью интерпретации этого понятия в духе неоплатонизма. Плотин еще раньше говорил об ипостасях божества, поэтому слова Оригена могли вызвать ассоциации с принципом единства Бога и мира, характерного для неоплатонизма, но чуждого христианскому богословию²⁸. Здесь, более того, появлялась возможность тритеистской интерпретации, если вспомнить о типичном отождествлении сущности и ипостаси²⁹. Необходимо было найти такую формулу, которая позволила бы избежать савеллианства, т. е. сообщить онтологическое содержание каждому лицу Св. Троицы, не покусаясь при этом на библейские принципы единобожия и абсолютной онтологической независимости Бога от мира. Из решения этой задачи и родилось тождество ипостаси и личности.

История этого нового равенства не очень известна, но здесь она не столь важна³⁰. Мне кажется, что ключ к тому, как оно появилось, может дать обращение к Ипполиту, грекоязычному западному писателю, который, кажется, первым использовал в тринитологии греческий термин *πρόσωπον* – возможно, в подражание Тертуллиану. Было бы интересно проследить историю появления новых оттенков значения «ипостасис», обозначающих его отпочковывание от «сущности»³¹. Однако вряд ли только этим можно объяснить решающий шаг к отождествлению «личности» и «ипостаси». Здесь требуется более масштабное исследование всех перемен, которые произошли в греческой философии в патристический период.

Самое главное в этом уравнивании «ипостаси» и «личности» – революционный смысл которого, кажется, не нашел должного внимания в истории философии – заключается в сле-

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

²⁷ Ориген. *In Ioann. (Комментарий на Евангелие от Иоанна)*. 2.6 // PG. 14. 12 В.

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

²⁹ См. прим. 24.

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

³¹ История терминов «сущность» (*οὐσία*) и «ипостась» чрезвычайно сложна. Согласно одному из мнений по поводу их использования в святоотеческом тринитарном богословии, «сущность» и «ипостась» удалось дифференцировать на основе того, что Аристотель различал «первую» и «вторую» сущность (*Categ. (Κατηγοριῶν)*. 5. 2а. 11–16; *Met.* 7. 11. 1037а. 5). В этой трактовке отцы-каппадокийцы в рамках своей тринитологии отождествили «ипостась» с «первой сущностью» (индивидуальной и конкретной), а «усию» – со «второй сущностью» (общей и отвлеченной). См., напр.: Prestige G.L. *God in Patristic Thought*. London, 1936. P. 245 ff.; Kelly J.N.D. *Early Christian Creeds*. London, 1950. P. 243 ff.; Oehler K. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. S. 23 ff. Это мнение предстает весьма спорным при внимательном прочтении греческих отцов (см. прим. 24 о св. Афанасии), поскольку Аристотелево противопоставление первой и второй сущности в их трудах практически не прослеживается. Сомнительно также, чтобы это различие адекватно представляло учение самого Аристотеля, если принять во внимание свидетельство выдающегося специалиста (см.: Mackinnon D.M. *Substance in Christology – a Crossbench View II Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology / Ed. Sykes S.W. and Clayton J.P.* Cambridge, 1972. P. 279–300). Более вероятным представляется взаимодействие философского содержания этих терминов с понятием *υποκειμένου* в послеплатоновское время. Сам Аристотель употреблял его в двояком смысле: а) материя и б) конкретное и индивидуальное бытие; см.: *Met.* 7. 3. 1029а. В послеплатоновский период термин «ипостась» начинает замещать *υποκειμένου* вследствие материалистического смысла последнего и принимает значение конкретного бытия. Поэтому и в первые века христианской эры за «ипостасью» постепенно закрепляется значение реального и конкретного бытия в противоположность чему-то кажущемуся или эфемерному. Эту эволюцию можно проследить главным образом по трудам стоиков (ср.: Zeller E. *Philosophie der Griechen*. 3. Leipzig, 1881. S. 644 ff.; Webb C.C.J. *God and Personality*). Стоицизм несомненно оказывал сильное влияние на философию патристического периода, и вполне вероятно, что именно им и было подготовлено употребление термина «ипостась» для обозначения конкретного бытия (в противоположность общему). Как бы там ни было, неоспорим сам факт, что каппадокийцы радикально изменили употребление этих философских понятий.

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

Греческая мысль достигла столь радикального переосмысления своих онтологических категорий благодаря двум фундаментальным новшествам, которыми было «заквашено» богословие ранних отцов. Первое касается уже упоминавшегося онтологического принципа космической необходимости. Согласно библейской картине творения, которую отцы не могли не знать, мир появляется не вследствие своей абсолютной необходимости. И хотя древние греки исходили как раз из обратного, библейское учение о творении мира *ex nihilo* заставляло отцов внести коренные изменения в онтологию и вывести онтологическое основание бытия мира за его пределы, возводя его к Богу³². Таким образом, они разорвали замкнутый онтологический круг греков, одновременно добавив нечто очень важное, то, что нам сейчас особенно интересно: отцы сделали бытие, т. е. существование мира как целого и отдельных вещей, *производным от свободы*. Так получилась первая «закваска»: с появлением учения о творении *ex nihilo* начало мира в греческой онтологии, *αρχή*, было перенесено в сферу действия свободы. Сущее было освобождено от самого себя, и мир стал свободен от принципа необходимости.

Но была и вторая «закваска», которая привела к еще большим сдвигам в греческой онтологии. Дело в том, что не только существование мира приобрело теперь свой исток в личной свободе; уже бытие Самого Бога оказалось привязанным к личности. Эта «закваска» действовала в спорах о Троице, главным образом через богословие отцов-каппадокийцев, в особенности Василия Великого³³. Нас здесь интересует один важный момент, которому, к сожалению, обычно не придают значения. Как известно, в окончательном варианте тринитарной формулы говорится об «одной сущности и трех лицах» (*μία ουσία, τρία πρόσωπα*). Может показаться, что единство бытия Божьего состоит именно в единой сущности. Но это отбросило бы нас назад к античной онтологии, где Бог является Богом прежде всего по существу, или по природе, и только затем³⁴ существует как Троица, т. е. в лицах. Такая трактовка возобладала на Западе и, к сожалению, потом проникла в современную православную догматику, что видно, в частности, по оглавлениям некоторых учебных пособий, где глава «О Троице» следует за главой «О едином Боге»³⁵. Смысл этого понимания заключается в допущении, что онтологическое «начало» Бога обнаруживается не в личности, а в сущности, т. е. в «бытии» Бога как таковом. В западном богословии эта идея превратилась в убежденность в том, что единство Бога представлено единой божественной «субстанцией», или единым Божеством.

Однако такая интерпретация представляет собой явное искажение святоотеческой тринитологии. Греческие отцы учили, что единство Бога, онтологическое «начало» или «причина» бытия Бога коренится не в единой сущности, а в *ипостаси*, или *личности Отца*. Единый Бог — это не единая сущность, а Отец, Который есть и «причина» рождения Сына, и исхождения Св.

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

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

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

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

Духа³⁶. Таким образом, онтологическое «начало» Бога вновь восходит к личности. Поэтому, утверждая, что «Бог есть», мы не сковываем Его личную свободу, так как бытие Бога не есть ни онтологическая необходимость, ни реальность сама по себе; но этим мы констатируем, что бытие Бога связано с Его личной свободой. В развернутом виде последнее означает, что Бог как Отец, а не как сущность, непрерывно подтверждает в Своем «бытии» Собственное *свободное воление* к существованию. Основу же всему этому составляет именно троичное бытие Бога: Отец из любви, т. е. свободно, рождает Сына и изводит Св. Духа. Бог есть постольку, поскольку есть Отец, т. е. Тот, Кто в любви и свободе рождает Сына и посылает Духа. Таким образом, Бог как личность, как ипостась Отца делает божественную сущность тем, чем она является, – единым Богом. Это важнейший тезис, в котором и состояла новизна богословия каппадокийских отцов, особенно св. Василия. Можно сказать, что субстанция никогда не существует в «обнаженном», безипостасном виде, т. е. вне определенной «формы бытия»³⁷. Следовательно, единая божественная субстанция тождественна бытию Бога только потому, что имеет три формы своего существования, которые не есть ее производные, так как сообщены ей Отцом. Таким образом, вне Троицы нет Бога как божественной сущности, поскольку онтологическим «началом» Бога выступает Отец. Личное бытие Бога (Отца) устраивает Его сущность и делает ее ипостасной. В итоге бытие Божие отождествляется с личностью³⁸.

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

а) «Необходимость» есть крайний вызов для личной свободы. Западная философия приучила нас к тому, что в нравственном смысле свобода вполне сводима к простой возможности выбора: свободен тот, кто способен выбрать одну из имеющихся у него возможностей. Но такая «свобода» уже связана «необходимостью» наличия этих возможностей, причем самая крайняя и подавляющая человека необходимость выражается в самом факте его существования. Как можно считаться абсолютно свободным, если свое существование приходится принимать как данность? Достоевский с поразительной остротой ставит эту грандиозную проблему в «Бесах». Там Кириллов говорит: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя... Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что бога не будет и ничего не будет». В этих словах Кириллова выражен крайний трагизм человеческих чаяний: преодолеть «необходимость» своего существования, утвердить его не как данность, а как плод своего свободного согласия. Именно этого, и не меньше, взыскует человек, стремящийся стать личностью³⁹.

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

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

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

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

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

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

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

Как было сказано, человек не может быть онтологически абсолютно свободным, так как он связан собственной тварностью, «необходимостью» своего бытия. Нетварный же Бог не ограничен ничем. Но если онтологическая свобода Бога коренится в Его «природе», т. е. в Его нетварном бытии, тогда нет никакой надежды для человека, в силу его тварности, стать такой личностью, какой является Сам Бог, т. е. личностью в полном и подлинном смысле. Однако основание онтологической свободы Бога состоит не в природе, а в Его личности, т. е. в «форме бытия», в которой осуществляется Его божественное естество⁴⁰. Вот что дает человеку надежду на обретение подлинной личности, невзирая на природное различие.

Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, превышая и отменяя онтологическую необходимость через Свое отцовство, т. е. тем, что Он рождает Сына и посылает Св. Духа. Эта экстатичность Бога, совпадение Его бытия с событием общения, преодолевает онтологическую необходимость и замещает ее актом свободного самоутверждения Богом Своего бытия. Если бы существование Бога было Его первичным предикатом, тогда примат онтологической необходимости оказывался бы неизбежным. Общение возможно только в свободе, и оно исходит не от природы Бога, а от личности, т. е. от Отца. Принципиально важно, что Бог есть Троица не в силу экстатичности Божественной природы, а потому, что Отец – Личность, свободно ищущая общения⁴¹.

говоря, стать Богом. Принципиально важно, что эта тенденция прямо связана с понятием личности.

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

⁴¹ «Экстасис» как онтологическая категория присутствует у греческих отцов-мистиков (прежде всего в «Ареопагитиках» и у Максима Исповедника), а также совершенно независимо от них – в философии М. Хайдеггера. Христос Яннарас в своей

Тогда очевидно, что единственный способ онтологического осуществления свободы – это *любовь*. Выражение «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16) означает, что Бог «осуществляет Себя» как Троица, т. е. как личность, а не как сущность. Любовь не «эманация» и не свойство Божественной субстанции – это важно подчеркнуть в свете всего, что до сих пор говорилось. Она, наоборот, конституирует Его сущность, т. е. именно любовь делает Бога Тем, Кто Он есть – Богом Единым. Любовь, следовательно, перестает быть чем-то вторичным, только свойством, и становится *верховным онтологическим предикатом*. Любовь как образ бытия Бога «ипостазиирует» Его, конституируя Его бытие, вследствие чего оно оказывается вне действия необходимости. Любовь, таким образом, оказывается тождественной онтологической свободе⁴².

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

в) Личность хочет не просто существовать, даже «вечно», т. е. обладать онтологическим содержанием. Ей нужно нечто большее – быть *конкретным, уникальным и неповторимым*

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

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

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.