

Протоиерей
Георгий Завершинский

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА

Тринитарный взгляд



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва · 2017

Допущено к распространению
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-710-0394

Рецензенты

Виктор Павлович Визгин, доктор философских наук, главный научный сотрудник ИФ РАН; Виктор Петрович Лега, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой философии ПСТГУ

*Автор сердечно благодарит П. А. Дуброва
за поддержку настоящего издания*

Завершинский Георгий, протоиерей

3134 Богословие диалога: Тринитарный взгляд / науч. ред. и коммент. С. А. Чурсанова. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. — 336 с.

В книге рассмотрены основные мысли о диалоге, принадлежащие выдающимся мыслителям современности — Мартину Буберу и Эммануилу Левинасу, их последователям и комментаторам. Главная идея книги — дополнить общечеловеческий и философский подходы к диалогу богословским измерением, которое никогда ранее не было представлено в перспективе христианского троичного богословия. Тема диалога серьезно обогащается православным подходом на примере трудов архимандрита Софрония (Сахарова). Особое внимание уделяется церковным писателям, таким как священномученики Игнатий Антиохийский, Ириней Лионский, святители Василий Великий, Григорий Богослов, преподобный Максим Исповедник и другие. С практической стороны диалог рассмотрен в литургическом контексте и в контексте отношений между различными традициями и культурами.

- © Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017
- © Протоиерей Георгий Завершинский, текст, 2017
- © С. А. Чурсанов, комментарии, 2017

ISBN 978-5-88017-629-8

1

БОГОСЛОВИЕ ТРОИЦЫ — ОСНОВА БОГОСЛОВИЯ ДИАЛОГА

Слово «Бог» указывает не на отвлеченное понятие, а на личное отношение. Мы познаем Бога не через изучение Его как некой, пусть даже объективной, концепции, а вступая в отношение с Ним. Всякое личностное бытие определяется отношением, что предполагает согласие и диалог¹. Объективирование подразумевает отделение и поэтому препятствует установлению личных отношений². Вхождение в личностные отношения, по сути, оживотворяет бытие, делая его подлинным и осуществленным³. «Наше осознанное и осмысленное бытие становится реальным потому, что побуждающее к любви движение нашей природы трансформируется в личное отношение. Впервые это происходит тогда, когда в сфере иного относительно нас бытия мы ощущаем первый признак желания, — это желание присутствия матери. Личность рождается с первым радостным проблеском любви»⁴.

В христианском троичном богословии понятие «отношение» обретает особенно глубокий смысл. В богословской терминологии этому понятию должна быть отведена ключевая роль. Бог установил со Своим творением отношения по подобию троичных. А возможность личных отношений с Богом возникает в том случае, если существует личностное бытие, подобное бытию Божию. Поэтому был сотворен человек во образ и подобие Бога⁴. Для того чтобы человек мог разделить полноту божественного бытия, Бог положил в основу его природы благо как принцип, побуждающий желать приобщиться божественных свойств¹¹,

¹ *Yannaras Ch. Variations on the Song of Songs / Trans. by Norman Russel. — Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2005. — P. 44–45. Здесь и далее все цитаты из иностранных источников даны в переводе автора.*

¹¹ См.: *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna. 5 // PG 45. 20D–25A (Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. — М., 1862. — С. 13–19).*

включая и драгоценнейшее из них — то, что проистекает из Его личных внутритроичных отношений.

Поскольку личностный характер бытия свойствен как Богу, так и человеку, имеется сходство в том, как видят мир Бог и человек. Человек может познавать окружающий мир как бы глазами Бога и, наоборот, через Его творение приближаться к познанию Самого Творца. Хотя непосредственность отношений Бога и человека была нарушена в грехопадении, люди не потеряли возможности познания Бога и примирения с Ним⁵. У них также сохранилась способность относиться к окружающему миру и воспринимать его так, как это «сделал бы» Бог. Сущность личных отношений, подобных троичным, не изменилась в грехопадении, и Бог «желает», чтобы человек приобщился им и разделил их между собой и тварным миром.

Троичные отношения сами по себе есть прообраз любых личностных отношений, будь то между человеком и Богом, человеком и человеком и даже между человеком и безличным творением. Бог Отец всегда находится к Своему Сыну в отношении, которое свидетельствует Святой Дух. Личность Отца (рождающий) — источник этого отношения, в то время как личность Сына (рождаемый) — его цель. Личность Святого Духа (исходящий) — основа самого отношения и свидетельство его подлинности. В пространстве и времени нет такой точки, где это отношение не существует или повреждается. Изначально оно носит внепространственный и вневременной характер, но вместе с творением мира появляются пространство и время, в которых для сотворенных существ становится возможным участие в божественных отношениях. В творении раскрывается образ троичных отношений. По избытку благодати Бог Своим Словом творит мир и оживотворяет его Святым Духом⁶. Бытие тварного мира некоторым образом уже с самого начала затронуто личностными внутритроичными отношениями, и их образ можно найти в тех отношениях, которые свойственны этому миру, как личностному, так и безличному. Образ троичных отношений, так называемый троичный след, хотя и остается прикровенным, но раскрывается, когда этого желает Сам Бог Троица.

В западном богословии высказываются возражения против идеи троичного следа как откровения Бога во вселенной.

Например, Карл Барт отвергает всякую возможность божественного откровения вне Бога Слова, открывающегося нам в Иисусе Христе. Для Барта этот след — явление тварное, незаконно рассматриваемое в качестве космологической и антропологической основы творения. «Речь идет об отображении внутритроичной взаимосвязи, причем наличие этого отображения некоторым образом предполагается в творении. <...> Изначально, в концепции аналогии бытия (*analogia entis*), под этим подразумевалось понятие троичного следа как чисто тварного явления, запечатленного Богом Творцом в бытии как таковым»¹.

Однако если не разделять такого категоричного отвержения возможности троичного следа или некоторого начального богопознания вне христианского откровения, то можно поставить вопрос о том, что же все-таки может означать наличие нетварного следа в сотворенном мире¹¹. В первой главе книги мы рассмотрим концепцию отношения и идею троичного следа, которые попытаемся соотнести со святоотеческой концепцией нетварных божественных энергий, действующих в мире согласно Божью Промыслу. Для начала обратимся к категории «отношение» как понятию, постигаемому человеческим разумом.

1.1. Отношения и троичный след

1.1.1. Отношения

Отношение — это одна из десяти аристотелевских категорий и одна из четырех категорий бытия в философии стоиков. Для обозначения отношения Аристотель обычно использовал термин *πρός τι*, а стоики — *συχέσις*. Аристотель применял *πρός τι* для описания взаимосвязанных определенным образом соотносительных понятий. Стоики же, говоря об отношениях, имели в виду конкретные отношения человека с другим человеком, с Богом или с каким-либо предметом. Плутарх приписывал Зенону мнение, что добродетель едина и различается лишь в ее

¹ *Barth K.* Church Dogmatics / Ed. by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Four volumes, in twelve parts (one in two halves), plus index. — Edinburgh: T&T Clark, 1936–1977. — Vol. I. Part 1. The Doctrine of the Word of God. — Edinburgh: T&T Clark, 1975. — P. 334.

¹¹ *Ipgrave M.* Trinity and Inter Faith Dialogue. Plenitude and Plurality, coll. Religions and Discourse, 14. — Oxford; Bern: Peter Lang, 2003. — P. 21.

отношении (σχέσις) к вещам, в зависимости от того, как они проявляют себя¹.

Категория «отношение» играла центральную роль в иконоборческом споре в VIII–IX веках, когда жизненно необходимым было прояснить соотношение образа и Первообраза, а также самой иконы и того, кто почитает ее. Вместе с тем понятие отношения имело важное значение в святоотеческих рассуждениях об отношении человека к Богу, к другому человеку, а также к безличному миру. Тогда в основном использовался стоический термин σχέσις, а не аристотелевский πρὸς τι. Святые отцы, уделявшие особое внимание категории «отношение», такие как преподобный Иоанн Дамаскин и святитель Фотий Константинопольский, использовали аристотелевское выражение πρὸς τι для именованя соотносительных понятий, например «раб» или «господин», а σχέσις — для собственно отношения, например «господин такого-то» или «раб такого-то»¹¹.

Используя термин σχέσις, греческие отцы и учителя Церкви имели в виду главным образом душевно-плотские отношения и их принудительный характер. Наибольшее значение термин σχέσις приобрел в нравственной и духовной сфере. Кроме простого восприятия предметов или людей имеется эмоциональное или страстное отношение человека к деньгам, собственности, славе и к другим людям. Притягательное отношение начинается с интереса к вещи. Когда этот интерес, называемый προσπάθεια («чувствовать в отношении к»), возрастает, отношение к предмету называют ἐπιπάθεια (от πάθος — «страсть»). Если начинается сильная эмоциональная зависимость от предмета или от человека, то отношение (σχέσις) обретает характер подчиненности или даже порабощения. Святые отцы учат быть свободными от подобного рода отношений¹¹¹.

В области троичных отношений имеется полная свобода от порабощения или подчиненности. Когда говорится «Сын Отца» или «Дух Отца», то термин σχέσις не может использоваться,

конечно, в смысле принуждения или необходимости, что свойственно душевно-плотским отношениям¹. Здесь был бы более уместен термин πρὸς τι, в меньшей степени связанный с идеей субординации. Он и внес свой вклад в образование термина πρὸσωπον⁷ («лицо», «личность»⁸), и, когда он используется применительно к Лицам Пресвятой Троицы, это исключает какой-либо субординатизм.

Аристотель и следом за ним Аквинат рассматривают отношение (πρὸς τι или ad aliquid) двояко: реальное и мыслимое. Реальное отношение — это порядок вещей самих по себе, как они есть. Таким образом, например, соотносятся следствие и причина, от которой оно зависит; часть и целое; потенция действия и само действие; действие и предмет, на который оно направлено. Мыслимое отношение — это порядок, основанный на умственном созерцании, так, к примеру, согласуются между собой утверждение о предмете и сам предмет; род и вид¹¹.

Реальное отношение может быть трансцендентальным и предикаментальным (или сущностным), как, например, отношение сущности и бытия; материи и формы; способностей, привычек или действий с объектом, на который они направлены. Трансцендентальное отношение — это порядок, включенный в самую суть предмета, как, например, отношение души и тела; материи и формы; бытия и сущности; свойства и предмета, который этим свойством обладает; науки и ее предмета и так далее. Все это включает отношения как таковые, и трансцендентальное отношение останется, даже если исчезнет само понятие. Так, душа, разделенная с телом, продолжает быть связанной с ним в том смысле, что телу надлежит воскреснуть в том образе, который соответствует душе. Такое отношение называется трансцендентальным потому, что оно выходит за пределы категории «отношение» и связано также с другими категориями, например

¹ Pearson A. C. The Fragments of Zeno and Cisanilies. An Essay which obtained the Hare Prize in 1889. — M. A. London: C. J. Clay and Sons, 1891. — P. 173–174; Cavarnos C. The Hellenic-Christian Philosophical Tradition. — Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1989. — P. 77.

¹¹ Ibid. P. 78.

¹¹¹ Ibid. P. 79.

¹ О характеристике великими каппадокийцами божественных лиц как отношений (σχέσις), а также о ее сотериологических следствиях см.: Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. — М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2014. — С. 48–50.

¹¹ См.: Круглов А. Н. Трансцендентальное отношение // Новая философская энциклопедия. — Институт философии РАН.

сущности и качества; действительно, вряд ли существует нечто, по своей сути не связанное ни с чем¹.

Предикаментальное отношение, также называемое отношением, соответствующим бытию (*secundum esse*), определяется Аристотелем как реальная акциденция, появление которой целиком связано с чем-то иным по отношению к самому предмету. Это отношение не присуще его природе, а является для нее внешним свойством, существующим именно только как свойство, например отцовство, сыновство, равенство двух качеств, подобие. Наличие таких отношений несомненно, ибо они предшествуют любому описанию предмета и не зависят от наших представлений, — две белые вещи действительно похожи и некий человек по-настоящему является отцом своего сына. Отношение же сказуемого к подлежащему в предложении, напротив, является отношением мыслимым, которое не существует помимо его описания в уме и является результатом умственной деятельности.

Предикаментальное отношение требует реального базиса в предмете и реального термина (цели, к которой оно обращено), по-настоящему отличного от этого базиса. Вместе с исчезновением термина исчезает и предикаментальное отношение, чем оно, собственно, и отличается от трансцендентального. Базис предикаментального отношения является причиной для упорядочивания или соотнесения. Так, в отцовстве человек, родивший сына, — это субъект, а сын — терминус, к которому направлено отношение отца; базисом отношения является рождение, поскольку причина, по которой отец соотносится с сыном, есть тот факт, что он родил его.

В аристотелевской терминологии троичные отношения можно считать предикаментальными, поскольку в отношениях Отец — Сын и Отец — Дух имеется реальный базис и реальный терминус, отличный от базиса. Однако если полагать исхождение Святого Духа как от Отца, так и от Сына (*Filioque*), то отношение Сын — Дух не будет иметь тот же самый характер, что и отношения Отец — Сын и Отец — Дух, так как там не будет реального термина. Все, что можно сказать об отношении Сын — Дух, — это то, что оно проистекает из отношений

¹ См.: Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 95–105.

Сына и Духа с Отцом. Симметричный принцип монархии Отца изначально предполагает в троичных отношениях то, что всегда остается выше человеческого разума и логики. Троичное отношение невозможно, если отсутствует третья сторона, то есть сама природа такого отношения тройственна, а не двойственна, как обычно понимается разумом. Всякое отношение, происходящее от Отца, вечно возвращается к Нему согласным участием Сына и Духа. Таким образом, в Отце одновременно и базис, и терминус внутритроичных отношений, в то время как рождение и исхождение являются только базисом субъекта в отношениях Отец — Сын и Отец — Дух соответственно. Однако подобного рода триадические отношения, в которых третья сторона не исключается ни при каких обстоятельствах, не подходят под аристотелевскую схему. Тринитарное отношение требует своего восполнения или завершения. Оно проистекает от Отца как источника, простирается к Сыну как рождаемому от Отца и возвращается в Духе как исходящем от Отца. Таким образом, в троичном отношении достигается полнота и завершенность всякого отношения как такового.

Концепция *Filioque* дает нам иную интерпретацию троичных отношений. Она согласуется с аристотелевским определением предикаментального отношения, для которого третья сторона не является существенной. Тогда могут возникнуть трудности в определении роли Отца в отношении Сын — Дух, Духа в отношении Отец — Сын или Сына в отношении Отец — Дух. Отношение Отец — Сын, например, является законченным и обладает полнотой без участия Духа, который одинаково исходит от Отца и Сына. Отношения Отец — Дух и Сын — Дух не различимы в смысле их базиса и термина, что привносит неопределенность в отношении Отец — Сын, потому что как его субъект, так и терминус являются субъектами других отношений, которые восполняют Троицу. Это также вносит некую избыточность во внутритроичные отношения.

Отношения Лиц Пресвятой Троицы самодостаточны. Бог сотворил мир абсолютно свободно, без какого-либо побуждающего фактора⁹, по преизбытку благодати и желает, чтобы мир познал Его через отношения, подобные троичным. Он действует в мире Своими энергиями, или нетварным светом, о котором будет говориться далее. Все, что мы можем сказать о Боге

положительно (катаφατικῶς), открывает не саму Его природу, но нечто о Его природе¹. Преподобный Иоанн Дамаскин развил эту мысль святителя Григория Богослова и представил ее нагляднее, используя для описания энергий образ «движения» (κίνησις) или даже «впрыгивания» Бога (ἔξαλμα Θεοῦ)^{II}. Святые отцы понимали энергии как «излучения Божества», пронизывающие сотворенный Богом мир^{III}.

Термин «энергия» происходит от аристотелевского ἐνέργεια^{IV}, который в западных переводах его трудов обычно передают как активность или действительность¹⁰. В философии Аристотеля ἐνέργεια соотносится с определенной формой или структурой и в этом смысле является противоположной δύναμις (потенциальность), которая у Аристотеля соответствует первоначальной материи, не имеющей структуры или формы. Аристотель понимает Бога как чистую форму, вне какой-либо материи или потенциальности, то есть как ἐνέργεια — чистую действительность, при этом он не различает божественную сущность и энергию. Однако в трудах греческих отцов и учителей Церкви такое различие проводится и является существенным. Особым образом оно было подчеркнуто в XIV столетии святителем Григорием Паламой и его последователями в противовес латинствующему иноку Варлааму Калабрийскому. Для Варлаама реальное различие сущности и энергии Божества было непостижимо, в чем он вместе с западными богословами и философами оставался верным Аристотелю до конца, считая его учение безошибочным. Святитель Григорий Палама, следуя традиции и опыту исихастов, в согласии с такими отцами Церкви, как святители Дионисий Ареопагит, Василий Великий и Григорий Богослов, утверждал, что, хотя божественная сущность превосходит всякую человеческую способность к постижению, созерцанию или участию, нетварные и вечные божественные энергии могут быть созерцаемы и сообщаемы как невыразимый сверхчувственный

¹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. 7 // PG 46. Col. 317B–C* (Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Слово 38 // Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1. — С. 524*). Далее все рус. пер. слов святителя Григория Богослова приводятся по названному изданию.

^{II} См.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. I, 14. PG. XCIV, 860B.*

^{III} См. там же.

^{IV} См.: *Аристотель. Метафизика, XII. 1072a 5–33, 1072b 15–31.*

свет — божественная слава, воспринимаемая человеком по благодати. Для Варлаама, напротив, энергии Божества, или нетварный свет, оставались явлением тварным и субъективным — продуктом человеческого ума (φάντασμα)¹.

Если не принимать нетварный статус божественных энергий, пронизывающих мир, то упомянутая выше избыточность во внутритроичных отношениях останется единственной возможностью для тварного мира созерцать Бога и вступать с Ним в отношения. Поэтому, согласно православному учению о различении божественных энергии и сущности, можно заключить, что отрицание этого различия в богословии неизбежно приводит к католическому учению о двойном исхождении (Filioque) и, как следствие, к богословию аналогии Фомы Аквинского, основанному на этом учении. Лютеранский теолог Дитрих Бонхёффер писал: «Подобие, или аналогия, человека с Богом — это не аналогия бытия (analogia entis), а аналогия отношений (analogia relationis). Это означает, что даже отношение Бога и человека — не часть человека, не способность, не возможность или устройство его бытия, а данное и установленное (Богом) взаимоотношение»^{II}.

Такое взаимоотношение может пониматься аналогично исхождению Святого Духа от Сына во внутритроичных отношениях. Если Святой Дух не исходит от Сына, как от Отца, то нет избыточности, то есть нет превосхождения самодостаточности внутренних божественных отношений и, следовательно, нет основы для аналогии отношений. В таком случае внутренние отношения Бога Троицы остаются для человека абсолютно недоступными даже по аналогии.

Святитель Григорий Палама отмечает, что о неделимой сущности Божества никогда не говорится во множественном числе, в то время как энергии упоминаются и в единственном, и во множественном числе, будучи «неразделимо разделяемыми», подобно солнечным лучам. Именно через нетварные энергии мы знаем, что Бог существует, хотя и не познаем Его сущность, которая остается непостижимой и превосходящей всякий разум. «Это помогает нам увидеть, что неразличение Аристотелем божественных сущности и энергии приводит к отрицанию Бога как

¹ *Cavarnos C. The Hellenic-Christian Philosophical Tradition. P. 47.*

^{II} *Bonhoeffer D. Creation and Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1–3 / Trans. by John C. Fletcher. — London: SCM Press, 1959. — P. 37.*

Творца и Промыслителя мира и переносит Его в сферу, чуждую всякого человеческого опыта. В результате на Западе это привело к деизму, агностицизму и атеизму»¹¹¹.

1.1.2. Троичный след и божественные энергии

1.1.2.1. Западный взгляд

Комментируя вывод блаженного Августина Иппонского о том, что, «когда мы обращаемся к Творцу, Которого воспринимаем через сотворенные Им предметы, нам необходимо узнать Бога Троицу, Чей след отпечатан в творении»¹¹², Фома Аквинский пишет: «Всякое явление до некоторой степени отображает свою причину, но в обратном порядке. Некоторые явления представляют лишь зависимость от своей причины, но не ее форму, как, например, дым представляет огонь. Такое представление называется след: он говорит о том, что здесь прошел некто, но не показывает, кто именно. Другие явления представляют причину сходством с ней по форме, как зажженный огонь представляет тот огонь, которым он был зажжен, или статуя Меркурия представляет самого Меркурия. Тогда это называется представлением образа»¹¹³.

Блаженный Августин полагает, что в разумных созданиях, обладающих интеллектом и волей, троичный след является представлением образа. Бытие всякого разумного творения имеет форму, позволяющую отличить его от других видов и установить отношение между ними. Оно отображает причину и принцип, таким образом показывая личность Отца, Который есть «принцип вне всякого принципа». Имея вид и форму, личное бытие отображает Слово, а имея отношение и порядок, оно отображает Святой Дух, Который есть любовь. Поэтому Августин говорит, что раз «бытие личностное», «состоит из видов» и «имеет определенное отношение порядка», то троичный след должен

присутствовать во всяком творении¹, а Бог Троица «полностью раскрывается нам в деле рук Своих»¹¹.

То, как Троица раскрывается в творении, зависит от видения самого наблюдателя. Для Августина образ Троиединого Бога, хотя и несовершенный, являет человеческий разум¹¹¹. Бонавентура, Жан Кальвин¹¹² и Иоганн Кеплер¹¹³, однако, полагают, что образ Божий может быть виден только во всем творении целиком¹¹⁴. Бонавентура пишет: «Чувственный мир был создан как самооткровение Первопричины, чтобы, подобно зеркалу (*speculum*) или отпечатку стопы (*vestigium*), он мог вести человека к любви и прославлению Бога Творца»¹¹⁵. Кальвин считал, что «во всем устройстве этого мира Бог дал нам ясное свидетельство Своей вечной премудрости, благодати и силы. <...> Он некоторым образом показывает нам Себя в деле рук Своих. Следовательно, этот мир будет правильно называть зеркалом Его Божества»¹¹⁶. Кеплер «видит во вселенной символический образ Троицы»¹¹⁷, и для

¹ *Augustine*. On the Trinity (VI, 10).

¹¹ *Augustine*. Concerning the City of God against the Pagans (XI, 24) / Trans. by H. Bettenson. — London: Penguin Books, 1972. — P. 457.

¹¹¹ *Augustine*. On the Trinity (X, 12).

¹¹² *Zachman R. C.* The Universe as the Living Image of God: Calvin's Doctrine of Creation Reconsidered. *Concordia Theological Quarterly*. — 1997. — Vol. 61, № 4. — P. 299–312.

¹¹³ *Kepler J.* The Harmony of the World / Trans. E. J. Aiton, A. M. Duncan, J. V. Field. — Philadelphia: American Philosophical Society, 1997. Тема Пресвятой Троицы, наблюдаемой в творении, также хорошо разработана в кеплеровском «Кратком изложении коперниковской астрономии» (*The Fontana History of Astronomy and Cosmology*. — London: Fontana, 1994. — P. 323).

¹¹⁴ Выдающийся католический богослов прошлого века Раймон Паниккар в своей схеме троичного богословия идет дальше, полагая, что не только человечество, но также любая реальность сама по себе имеет структуру, подобную троичной, — материя / энергия, сознание и трансцендентность / свобода (*Panikkar R.* The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness. — New York: Maryknoll, 1993. — P. 121).

¹¹⁵ *Bonaventure*. The Breviloquium, II.11.2. Quincy, IL: Franciscan Press, 1963.

¹¹⁶ *Calvin J.* Commentaries: The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and The First and Second Epistles of St. Peter. — Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1963. — P. 160.

¹¹⁷ *Gingerich O.* Kepler, Johannes // *Dictionary of Scientific Biography*. — Vol. VII / Charles Coulston Gillispie, editor. — New York: Charles Scribner's Sons, 1973. — P. 307. Кеплер также утверждал, что человек был сотворен по образу Божию. *Ibidem*.

¹ *Cavarnos C.* The Hellenic-Christian Philosophical Tradition. P. 48.

¹¹² *Augustine*. On the Trinity (VI, 10). Trans. by the Rev. Arthur West Haddan, B. D. Online edition by K. Knight, 2004.

¹¹³ *Thomas Aquinas*. The Summa Theologica. — Vol. 2, Ia. q. 45, 7 / Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and revised edition. — London: Burns Oates and Washbourne, 1921. См. также: Online edition by K. Knight, 2003.

него, несомненно, Божий замысел «заклучался в том, чтобы сотворить самый прекрасный и совершенный мир, который бы являл образ Божества»¹.

Августин, Бонавентура, Кальвин и Кеплер видят образ Божества в различных явлениях, соответствующих разным образам одного Бога, явленным человечеству и вселенной. Они не сомневаются, что образ бесконечного Бога передается в мире многими различными модусами. Для человечества остается, «с одной стороны <...> различие между видимым миром и Богом, Чей образ отпечатлен в нем, а с другой стороны, должно быть сходство, или аналогия, между Божиим образом и Самим Богом, Который являет его в мире»¹¹.

Увидеть троичные образы возможно даже в том, что в буквальном смысле не является троичным. Мы знаем о триединстве Бога благодаря Его откровению, а не нашим наблюдениям. Сам по себе образ Божий Августин, Бонавентура и Кеплер воспринимают как трехчастный. Но, как отмечает австралийский исследователь Денис Эдвардс, только благодаря троичности Бога общение является фундаментальной онтологической категорией. «Поскольку божественная природа понимается как соотносительная (в смысле общения. — Г. З.), то и фундаментальная природа всего творения соотносительна»¹¹¹. Так, образ Божий распознается в творении не только тогда, когда выявляется соответствующая триада, но он становится явным в реальности всякого подлинного общения, то есть, по словам Эдвардса, «бытия-в-отношении»¹¹².

Главной особенностью учения о Троице в Западной Церкви является акцент на единстве божественных ипостасей и на их равенстве¹². Четвертый Латеранский собор ясно провозгласил, что единство Божества — это не просто коллективное единство, когда говорится, например, о «множестве людей, которые составляют единый народ, или о множестве верующих, которые составляют единую Церковь». Это скорее «то же самое, что

и Божественная субстанция, сущность или природа», которая «воистину есть Отец, и Сын, и Святой Дух», и «это не то, что рождать, быть рожденным или исходить, но это — Отец, Который рождает, Сын, Который рождается, и Святой Дух, Который исходит», что и есть «различие Лиц при единстве природы»¹. Интерпретация *ὁμοούσιος* (единосущия, одноприродности) как отношения, «которое тесно связывает Лица, но в то же время оставляет Им различие в смысле определенных свойств», дает возможность православно (то есть не по-савеллиански) учить о трех различных Лицах, а не о трех модусах или действиях одного Лица.

Для осознания равенства Лиц необходимо принять, что «три Лица абсолютно равны между собой, ни одно из них не доминирует над другими <...> в каждом подразумевается иной, так что никого из них нельзя рассматривать как превосходящего других»¹¹. Равенство Лиц возникает, когда общение, а не сущность — сама природа Троицы. Если бы одно из Лиц доминировало над другими, то Его можно было бы считать «средоточием, или локусом, Божества». Равенство Лиц означает, что божественная жизнь определяется Их взаимопроникновением и самоотдачей, а не безличной сущностью.

В западной теологии троичный догмат часто преподносится в двух формах: социальной, в которой внимание преимущественно сосредоточено на различии божественных Лиц, и монистической, в которой прежде всего подчеркивается божественное единство. Последняя форма поддерживается ранним Карлом Бартом в его «Церковной догматике», представляющей Троицу как три «образа бытия» Единого Бога¹¹¹, и Карлом Ранером, для которого Троица — это «трехмерное качество Бога в Себе», Его «триединая личность»¹¹². Юрген Мольтман предлагает

¹ *Denzinger H.* Enchiridion Symbolorum. — Freiburg, 1963. — 803 f.

¹¹ *Cunningham D.* These Three are One: The Practice of Trinitarian Theology. — Oxford: Blackwell, 1998. — P. 111–112.

¹¹¹ *Barth K.* Church Dogmatics. — Vol. I. Part 1. The Doctrine of the Word of God / Trans. G. W. Bromiley. — Edinburgh: T&T Clark, 1975. — Ch. 2. Pt. 1. The Triune God.

¹¹² *Rahner K.* Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate // Theological Investigations. — Baltimore, Maryland: Helicon Press, 1966. — Vol. 4. — P. 101–102. См. и другие его работы.

¹ *Kepler J.* The Harmony of the World, XV.

¹¹ *Zachman R. C.* The Universe as the Living Image of God: Calvin's Doctrine of Creation Reconsidered. P. 304.

¹¹¹ *Edwards D.* The God of Evolution: A Trinitarian Theology. — New York; Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1999. — P. 26–27.

¹¹² *Ibid.* P. 28.

социальную концепцию Троицы¹ в качестве иного подхода к пониманию божественного триединства, хотя и не дает полноценного ответа на вопрос, что объединяет Лица Троицы, позволяя утверждать, что Они представляют собой Единое Божество¹³. Отдавая предпочтение скорее Мольтману, чем Ранеру или Барту, Ричард Суинбёрн, автор тетралогии по философской теологии, предлагает умеренную форму социальной теории Троицы, где «подчеркивается как логическая нераздельность Лиц, так и отсутствие чего-либо такого, чем бы Они определялись персонально, кроме свойств Их отношения друг к другу (имеется в виду нерожденность, рождение и исхождение. — Г. З.)»¹¹.

Человек никогда до конца не поймет ни тайны откровения Троицы в мире, ни динамики внутритроичных отношений. Леонардо Бофф пишет: «Даже в откровении миру троичная истина остается тайной, всегда готовой к новым попыткам понимания и уразумения человеком, но, в конце концов, будучи предназначенной для нашего обожения в свободе и любви, абсолютная тайна и есть суть Пресвятой Троицы, и таковой (то есть тайной. — Г. З.) будет оставаться и в вечности»¹¹.

Божественный Промысл также всегда остается выше человеческого разума. Мы никогда не поймем полностью, какую роль могут играть определенные виды творения в эволюции вселенной. Поэтому возвышение одних составляющих творения над другими было бы неоправданным.

Существование человека зависит от прочего творения, живого и неживого. Подобно тому как каждое Лицо Троицы понимается только в отношении к другому Лицу, всякое творение во вселенной соотносится с другими творениями. При этом любому творению присуща определенная функция. Таким образом, равно как антропоцентризм, так и нетроичный христоцентризм, свойственные некоторым западным богословским системам, могут быть поставлены под вопрос, когда реальность рассматривается в троичной перспективе. Человек на земле уникален в своих отношениях с другими людьми и прочим творением, как и Божий Сын в Троице уникален в Своем отношении к Отцу и Святому Духу. И человек, подобно Христу, также определяется

¹ Moltmann J. The Trinity and the Kingdom of God. — SCM Press, 1981.

¹¹ Swinburne R. The Christian God. — Oxford: Clarendon Press, 1994. — P. 189.

¹³ Boff L. Trinity and Society. — London: Burns and Oates, 1988. — P. 99.

в этих отношениях. Сотворенный мир, говоря словами Дэвида Каннингэма, которые он относит к Богу, — это «отношение без остатка»¹.

1.1.2.2. Православное понимание

Главной отличительной чертой православной богословской методологии является использование антиномий — логически несовместимых, но равным образом справедливых утверждений.¹⁴ Например, есть абсолютно неразрешимая антиномия, касающаяся познаваемости и непознаваемости Бога. Соответственно два образа или способа рассуждений о Боге, позитивный и негативный¹⁵, сосуществуют антиномично¹⁶, и нет необходимости их объединения или примирения для каких бы то ни было целей. Святитель Дионисий Ареопагит предлагает два пути богопознания: позитивный, когда Богу приписывается высшая степень совершенств, с которыми можно соприкоснуться в тварном мире (бытие, благодать, любовь, премудрость, красота и т. д.), и негативный — путь отрицания всего того, что может быть присуще творению, и представление о Боге как о бесконечно превосходящем всякое бытие и все, что может иметь какое-либо имя.

Интерпретируя томистскую теорию аналогии, Баттиста Мондин полагает, что, согласно учению Фомы Аквинского, имена, присущие Богу, могут прилагаться и к иным формам бытия, если это именованная абсолютных совершенств, сообщаемые им в соответствии с аналогией их свойств тем свойствам, которыми обладает Бог. При этом главной заботой Аквината всегда остается сохранение абсолютности и единства Бога, поэтому он отрицает применение здесь аналогии между двумя предметами и третьим, или между многими и одним. Для подобного рода аналогии необходимо, чтобы двум или более предметам предшествовало что-то такое, к чему они имеют некоторое отношение. Но Богу ничего не предшествует и ничто не может предвещать Его, поскольку Он Сам есть начало всех начал. Он предшествует всякому творению, поэтому аналогия многих и одного здесь не применима. Напротив, по аналогии между одним и другим совершенства относятся к Богу и творению не равным образом,

¹ Cunningham D. These Three are One. P. 165.

но априорно или апостериорно¹. «Аналогия одного и другого как раз подходит для богословского дискурса, поскольку, с одной стороны, оберегаются божественные абсолютность и неповторимость, а с другой стороны, не разрушается онтологическое содержание конечного бытия»^{II}. Именно такой подход дал основание для развития схоластики в западном богословии.

Западные богословы, в основном принимающие ареопагитскую традицию, по-разному оценивают достоинство антиномии двух образов богословствования. Как мы видели, для Фомы Аквинского этой антиномии не существует — положительное и отрицательное богословие объединены в одно положительное богословие аналогии. Отрицательный образ богословствования просто означает, что все утверждения, касающиеся природы Божества, должны пониматься в некоем более высоком смысле (*modo sublimiore*). Однако великий мистический диалектик Николай Кузанский сохраняет полный смысл антиномии: эти образы остаются несовместимыми для человеческого рассудка, но их противопоставленность находит свое разрешение в Боге^{III}.

Подтверждая, что антиномия положительного и отрицательного богословия имеет реальное основание в Боге, святитель Григорий Палама дает нам более точное понимание главной идеи дионисиева корпуса. Его подход можно назвать богословием антиномии, которое принимается вместо томистского богословия аналогии. Как, например, антиномия Единицы и Троицы, которая постулирует различие между природой и личностью в Боге, и другие богословские антиномии, антиномия двух образов богословия помогает человеку раскрыть «непостижимое различие в самом божественном бытии». Это — различие между неподвижной и «неведомой» божественной сущностью и божественными движениями, действиями, или энергиями^{IV}. Следуя святителю Василию Великому, преподобному Иоанну Дамаскину и святителю Григорию Паламе, В. Н. Лосский

^I См.: *Mondin B.* The principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. — P. 34–35.

^{II} Цит. по: *Alan J.* Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation. — Edinburgh: T&T Clark, 1996. — P. 138.

^{III} См.: *Лосский В. Н.* По образу и подобию. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. — С. 58.

^{IV} См. там же.

подчеркивает, что Бог превосходит Свою сущность, оставаясь тем же Богом в Своих энергиях. «Энергии — это не чуждые божественной сущности действия, не внешние акты Бога, обусловленные Его волей, как, например, сотворение мира или Его промыслительные действия. Они — изливание природы Самого Бога, присущий Ему модус бытия, по которому Он существует не только в Своей сущности, но и вне ее»^I.

Бог не ограничен даже Своей сущностью, и божественные энергии — это не только функция божественного отношения к тому, что является внешним для Бога. Независимо от того, есть сотворенный мир или его нет, Бог как пребывает в Своей сущности, так и изливается из нее Своими энергиями. Ничто не ограничивает Бога в Его исхождении вне Своей сущности. Святитель Григорий Палама иногда называет сущность «высшим Божеством» в отличие от «низшего Божества» — энергий, ни в коей мере, однако, не приписывая Богу никакого умаления в Его энергиях. Здесь, несмотря на явное терминологическое сходство с платонизмом, Лосский выделяет и основное отличие от него, заключающееся в том, что о сущности можно сказать, что она выше энергий лишь в том же самом смысле, что и об Отце, источнике всякого Божества, можно говорить, что Он выше Сына и Святого Духа. Лосский также подчеркивает, что различие в Божестве не подразумевает разделения на познаваемое и непознаваемое, так как «Бог открывает Себя, всецело отдает Себя в Своих энергиях и остается совершенно непознаваемым, несообщаемым в Своей сущности»^{II}. Согласно святителю Дионисию Ареопагиту существуют два образа бытия, в которых Бог остается идентичным Себе: Он — Тот же и одновременно Иной (*τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον*)^{III}. Бог не ограничен Своей сущностью и не сводится к ней. Подчеркивая это, святитель Григорий Палама даже предпочитает термин «сверхсущность» (*ὑπερουσιότης*), взятый у святителя Дионисия.

Говоря о Боге, Православие всегда подразумевает Бога Троицу. Энергии могут быть названы Божествами, потому что они присущи трем Единосущным Лицам как жизнь, сила, премудрость, святость, которые являются общими для Отца, Сына и Святого

^I Там же. С. 59.

^{II} Там же. С. 60.

^{III} См. там же.

Духа. Вечно истекая из божественной сущности и будучи сообщаемой нам Святым Духом, каждая божественная энергия открывает нам Троицу как единое целое. В современной христианской мысли встречаются попытки ошибочно и без согласования с православным троичным богословием «улучшить» паламитизм, сделав его более подходящим для целей экуменического диалога. Таково, например, предложение англиканского священника Майкла Ипгрэва «разработать прикладную теорию Троицы, где различные энергии понимались бы как самовыражения различных ипостасей»¹. Он вполне правильно утверждает, что паламитское понимание воипостасности (ἐνυποστάσια) божественных энергий могло бы быть «для прикладного богословия более плодотворной основой, чем выхолощенное учение о различных свойствах (attributa), присущее латинской схоластике»². Тем не менее его предложение, например, мудрость приписывать только Слову, а жизнь — Духу, раскрывает недостаточно полное осознание того, что поскольку есть только один Бог, то Его энергии раскрывают Троицу как единое целое. Их нельзя ассоциировать с какой-либо ипостасью, ибо они всегда действуют вне единой непознаваемой недвижимой сущности как ее катафатическое дополнение.

От нашего внимания часто ускользает то, что не существует однозначного способа отображения подлинного опыта богопознания с помощью слов и выражений. Но все-таки есть сбалансированный подход, поскольку божественное откровение всегда открыто для нас. Бог Сам хочет, чтобы мы познавали Его таким, как Он есть¹⁷. Он делает шаг навстречу человеку, открываясь в Своих энергиях, которые характеризуют три ипостаси в их перихоральных (perichoral) отношениях¹⁸. Божественная сущность с ее энергиями воипостазируется в трех божественных Лицах, то есть ипостасный принцип, или образ бытия Бога

¹ *Ipgrave M.* Trinity and Inter Faith Dialogue. P. 298.

² *Ibidem.*

¹⁷ Термин «перихоральные отношения» происходит от греческого слова περιχώρησις (в русской транслитерации — перихорезис) — понятие православного богословия, означающее взаимное проникновение (взаимное общение). В христологии — взаимное общение свойств божественной и человеческой природ в Богочеловеке Иисусе Христе. В учении о Святой Троице рассматривается как взаимопроникновение и общение Лиц Святой Троицы при соучастии в действиях Друг Друга. — *О. П.*

Троицы, — это то наиболее важное, что возможно и необходимо принять как знание о Боге. Воипостасная энергия не принадлежит определенной ипостаси и не может быть отделена от других ипостасей, но раскрывает единство трех.

Привлекая образы, взятые из окружающего нас мира, такие, например, как солнце с его лучами, богословы обычно используют слово «свет», когда пытаются показать, что божественные энергии — это Бог в движении. «Бога называют светом благодаря его энергиям, а не сущности»¹. Давая характеристику понятия «божественный свет», Лосский пишет: «Этот свет, или озарение, превосходящее разум и чувство, — явление порядка не интеллектуального (как часто бывает “озарение” ума в аллегорическом и абстрактном смысле); это и не явление порядка чувственного; но этот свет наполняет одновременно и разум, и чувства, являя себя всему человеку, а не какой-то одной способности его восприятия. <...> “Томос агиоритикос” различает: 1) свет чувственный, 2) свет разума, 3) свет нетварный, превосходящий как первый, так и второй»².

Связанное с понятием божественного света, православное понимание благодати основано на различении сущности и энергий в Боге. Святители Григорий Палама и Марк Эфесский признавали, что озарение, вдохновение или благодать — это не сущность, а энергия Божества. Являясь чем-то большим, чем вспомогательное средство, благодать превосходит как такое действие Бога на человека. «Она отнюдь не действие или результат, который Бог производит в душе человека; она — Сам Бог, Себя сообщающий и входящий в неизреченное соединение с человеком»³. В Преображении на горе Фавор свет, который видели апостолы, — вечный, бесконечный, вне времени и пространства и относящийся к Богу по Его природе. В ветхозаветных богоявлениях он раскрывается как божественная слава. Каждое богоявление — это в действительности встреча божественного и человеческого, нетварного и тварного, вневременного и временного, внепространственного и пространственного. Оно происходит в пространстве и времени, в присутствии тварного человеческого существа, но при этом является

¹ *Григорий Палама, свт.* Против Акиндина. PG. 150, col. 823.

² *Лосский В. Н.* По образу и подобию. С. 62–63.

³ Там же. С. 63.

не ограниченная временем и пространством нетварная божественная слава. Необходимо отметить, что безличная материя, например вода, огонь, облако, камень, человеческая одежда, также участвует во всех теофаниях, описанных в Священном Писании.

Святитель Григорий Палама настаивает на том, что созерцание божественной славы возможно не только духовными, но и физическими очами. Его противники испытали шок от подобного утверждения, которое многим тогда казалось абсурдным. Однако следует быть осторожным в слишком поспешном осуждении того, что кажется странным для рациональной логики. Лосский показывает, что это совсем не так для Бога Троицы, пребывающего в недоступном свете¹⁸ и пронизывающего Своими энергиями все творение, и в нем — как бестелесные духовные сущности, так и физическое бытие. Бог равным образом далек и близок как для чувственного постижения, так и для постижения разумом. «...Мы забываем, что противопоставление тела и духа, та борьба плоти против духа и духа против плоти, о которой говорит апостол Павел (Гал. 6, 16–18), — это последствие греха и что тело и дух в действительности лишь два аспекта человека, что наша конечная цель не только интеллектуальное созерцание Бога, но воскресение целостного человека, души и тела, блаженство человеческих существ, которые узрят Бога *лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12) во всей полноте своей тварной природы»¹.

Подобным образом, как результат грехопадения, можно понимать противостояние человеческой личности и тварной безличной природы. Если рассматривать безличные отношения с позиций современной физики, то, исходя из соотнесенности всего со всем в тварном мире, становится ясно, что эти отношения выходят далеко за рамки материальных связей. Соотнесенность, или соотносительность, также можно рассматривать как результат действия нетварных энергий, пронизывающих сотворенный мир. Ведь сообщая откровение Бога Троицы, эти энергии характеризуются соотнесенностью со всем творением. Созерцая вселенную, человек входит в личностные отношения с безличной реальностью, воздействует на нее, и тогда она как

¹ Лосский В. Н. По образу и подобию. С. 67.

бы получает итоговый «статус» творения Божия (Быт. 1, 28; 2, 19–20). Нетварный свет изливается на всю вселенную, включая человеческое бытие, и делает ее единым творением в Боге благодаря именно тому, что в человеке раскрываются образ и подобие Божии.

1.2. Отношения в безличном мире

Человек живет в материальном мире, то есть во времени и в пространстве, которые были сотворены для того, чтобы реализовалось его бытие. Пространство и время возникают вместе с материей, которая, по определению современной физики, есть всеобщность динамически неопределенных активных отношений. Ричард Фейнман, нобелевский лауреат 1965 года в области физики, пишет: «Природа позволяет нам рассчитывать лишь вероятности <...> и способ ее описания в основном остается для нас непостижимым»¹.

Научные достижения XIX и XX веков побуждают философов к разработке новых подходов в метафизике, которая не может более рассматриваться вне физики и занимать высшее положение по отношению к ней. Теперь метафизика и физика должны быть описаны вместе как взаимосвязанные аспекты единого целого. Неклассическая методология и апофатический язык постньютоновской науки здесь дают нам новый подход — начало метафизического расширения физики. Человек не может оставаться отстраненным наблюдателем над природой, и то, что казалось ранее незыблемым как объективное знание, на практике оказывается недостижимым. Невозможно наблюдать и описывать физические явления, не оказывая воздействия на них. «Квантовая теория говорит о том, что ни над каким физическим объектом нельзя произвести наблюдение и измерить его параметры, не оказав на него воздействия, поэтому роль наблюдателя является решающей в понимании физических процессов. Фактически настолько решающей, что это привело некоторых к вере в человеческий разум как в единственную реальность, в то время

¹ Feynman, Richard P. QED: The Strange Theory of Light and Matter. — Princeton: Princeton University Press, 1985. — P. 77. (Аббревиатура QED принята в англоязычной научной литературе как сокращение термина quantum electrodynamics (квантовая электродинамика). — О. П.)