



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Христос Яннарас

Вера Церкви

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семінарії
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семінарії
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Христос Яннарас

ВЕРА ЦЕРКВИ



Центр
по изучению
религий



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Христос Яннарас

ВЕРА ЦЕРКВИ

Введение в православное богословие

Перевод с новогреческого

Центр по изучению религий
Москва
1992

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ
ΑΛΦΑΒΗΤΑΡΙ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ
ΑΘΗΝΑ 1983

Перевод Г.В.Вдовиной
под редакцией А.И.Кырлежева

*Книга предназначена для использования
в качестве учебного пособия для слушателей
Российского открытого университета*

© Christos Yannaras, 1992
© Центр по изучению религий, перевод, 1992
ISBN 5-87078-001-2



Предисловие

Эта книга—перевод *Азбуки веры* Христоса Яннараса*, впервые опубликованной в Афинах в 1983 году. Книга имела в Греции большой успех и выдержала несколько изданий (на сегодняшний день распродано около 70 тысяч экземпляров); кроме этого, она вышла в переводах во Франции и Великобритании.

Тот факт, что краткое изложение христианской веры стало поистине бестселлером в сегодняшней Греции, стране в значительной степени секуляризованной, сам по себе свидетельствует о высоком уровне этой работы. Своим успехом книга обязана прежде всего тому, что, несмотря на трудность понимания отдельных мест, она отвечает самым разнообразным запросам широкой читательской аудитории. Одни хотят получить хотя бы общее представление о ключевых моментах христианской веры и образа жизни; другие испытывают потребность лучше понять—по крайней мере, в их богословских формулировках—те истины веры, к которым до сих пор относились недостаточно серьезно и внимательно; третьи стремятся повысить свой образовательный уровень, следуя по пути духовного роста... Книга Яннараса вносит значительный вклад в удовлетворение всех этих запросов. Ее основным предметом являются проблемы человеческого существо-

* Личное имя *Христос* (от греч. *chrestos*—честный, порядочный, полезный) в современном произношении по звучанию совпадает со словом *Христос* (греч. *christos*—помазанник), ставшим именем Иисуса из Назарета. (Прим. ред.)

ВЕРА ЦЕРКВИ

вания, связанные с поиском «единого на потребу» (Лк. 10,42), со стремлением к красоте, добру и истине, живущем в сердце каждого человека.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что эта книга не имеет ничего общего ни с катехизисом в традиционном смысле слова, ни с систематическим изложением христианских «догм», или «религиозных истин». Ее назначение—как и всякого богословского труда—вдохновить и поддержать усилия человека, направленные на осмысление реальности *нового творения*, совершенного Христом и осуществляемого Духом Святым. Говоря о живом опыте Церкви, автор постоянно призывает читателя открыть для себя этот опыт и приобщиться к нему. Ибо вера—это не столько комплекс личных убеждений, сколько живой опыт, пережитый и разделенный всей общиной, всем Телом Церкви. Вера, раскрывающаяся в Духе Святом и свободно принятая человеком, который призван воссоздать самого себя в сакраментальном лоне Церкви, есть реальность личностного порядка. Слово *личность* здесь понимается в его абсолютном богословском смысле, как бытие-в-общении, охватывающее человеческую природу в ее целостности. Понимание христианской веры ни в коем случае не может быть сведено к объективированным идеологическим рассуждениям или к «теологической» рациональной системе, противопоставляемой другим, ошибочным системам:

Православное богословие есть по существу богословие опытное, оно питается умозрениями и учением отцов Церкви, говорящих «о стране, из которой они вышли», по выражению выдающегося русского философа Ивана Киреевского. Святой Григорий Палама, великий богослов XIV века, в одной фразе выразил суть православного подхода к богословствованию: «Слова сами по себе меня не интересуют; то, что меня интересует,—это факты». На той же логике основан ответ Филиппа на сомнения Нафанаила: «Пойди и посмотри» (Ин.1,46). Такое опытное богословие, трезвое и сдержанное в рассуждениях о



том, что превосходит наше разумение, вовсе не ограничивается ролью надсмотрщика над сознанием верующих, который следит за тем, чтобы никто не переступил за границы догматических определений, туда, где начинается ересь. Это богословие в состоянии пробудить человека и направить его дух к реальностям веры, не забывая при этом, что никакое слово не может «догнать истину» (св. Григорий Богослов).

Относительная краткость этой работы объясняется не только практическими соображениями, но и тем, что всякое изложение христианской веры является по определению относительным, частичным и собирательным в сравнении с теми невыразимыми духовными реальностями, о которых идет речь (см.Ин.21,25).

Успеху этой книги на родине автора способствовала его известность в широких кругах греческого общества. Христос Яннарас, авторитетный богослов и философ, считается в Греции одним из лидеров так называемой «неоортодоксии», или «неоправославия» — неформального движения православных интеллектуалов, чьи позиции и образ мышления существенно отличаются от принятых в среде традиционалистски настроенных христиан. Ими движет желание обрести глубокие и живые корни подлинного, аутентичного христианского Предания, то есть в полном смысле церковного Православия.

Чтобы понять, что представляет собой в сегодняшней Греции «неоправославное» движение обновления, и оценить значение предлагаемой работы Яннараса как попытки современного осмысления православной веры, следует обратиться к тому исходному моменту, когда пересеклись судьбы Эллинизма и Православия. Исторический экскурс представляется необходимым для лучшего понимания современной церковной ситуации в Греции.





Несмотря на свое трехтысячелетнее прошлое, современная Греция—молодая страна. Греческое государство возникло лишь 170 лет назад. С самого начала история Греции была не столько историей государства или даже историей народа, сколько историей цивилизации. Христос Яннарас часто и не без юмора повторяет, что Эллинизм—это «утопия» («утопия» по-гречески—«то, что не имеет места»), то есть не место, но образ жизни, в самом широком смысле слова—социальном, культурном, духовном. Эта цивилизация в древности воплощалась прежде всего в свободных и независимых греческих городах-полисах, а затем, когда с римским завоеванием их автономии пришел конец, стала через посредство греческого языка объединительным фактором в Римской империи с ее универсальным призванием. Впрочем, уже завоевания Александра Македонского привели к широкому распространению эллинистических ценностей в Азии. После перенесения столицы империи в Новый Рим—Константинополь в 330 году и реформ императора Юстиниана (527-565) Римская империя, ставшая христианской в IV веке, к началу VII века была уже глубоко эллинизирована, а греческий язык принят в качестве ее официального языка. Начиная с этого времени, современная историография говорит о *Византии*, отличая тем самым Восточную Римскую империю от дохристианской империи Древнего Рима. Эта греко-римская христианская цивилизация существовала целое тысячелетие, вплоть до окончательного падения в 1453 году в результате турецкого завоевания. Для Христоса Яннараса Византия является высочайшим культурным выражением того христианского эллинизма, в котором о.Георгий Флоровский находил корни святоотеческого богословия.

После четырех тяжелых столетий османского ига греки (называвшие себя охотнее «ромеями», чем «эллинами») подняли в 1821 году всеобщее освободительное восстание против завоевателей под девизом «За веру Христову и Отечество». Восстание, поддержанное греческой



диаспорой, готовилось «Братством друзей» (*Филики Этерия*)—основанным в 1814 году в Одессе тайным обществом, которое пользовалось покровительством императора Александра I и ставило своей целью организацию освободительного движения всех христиан Балканского полуострова. После пяти лет трудной борьбы греческая революция была спасена благодаря вмешательству великих европейских держав: Франции, России и Англии,—принужденных к этому шагу мощным движением в поддержку греков. В результате в 1833 году было образовано королевство Греция, полностью подчиненное интересам крупных держав, которые сумели навязать истерзанному гражданской войной новорожденному греческому государству абсолютную монархию. Освобождение от власти султана обернулось новой зависимостью от «инострannого фактора».

«Баварократия» (режим первого короля Оттона Баварского) предъявила свои претензии церковному порядку: по приказу короля сотни монастырей были закрыты, а их имущество и церковные ценности конфискованы. Под влиянием Фармакидиса—епископа, получившего образование на Западе, поклонника и последователя Просвещения, который использовал идеи Феофана Прокоповича и немецкую лютеранскую модель государства,—Церковь была реорганизована таким образом, чтобы пассивно вписаться в структуру нового, построенного по европейскому образцу государства. После резкого разрыва с Константинопольским Вселенским патриархатом была провозглашена государственная «автокефальная» Церковь, административно возглавляемая королем Оттоном, которая превратилась в служанку политической власти. Для большинства греков, более или менее сознательно отказывающихся признавать сложившуюся государственную систему, а также структуру и ориентацию официальной Церкви, это стало началом церковного и культурного отчуждения. Грекоязычное население средиземноморского бассейна—от Одессы до Александрии и от Корфу до Смирны—восприняло возникновение новогреческого го-



сударства не как романтическое и абстрактное возрождение античной Греции, «матери цивилизации», но как зародыш восстановления византийской цивилизации. В этом отношении знаменателен тот факт, что первая учредительная ассамблея Греции, открыто собравшаяся в Эпидавре в 1822 году, выработала конституцию, несомненно вдохновенную французской конституцией 1793 года, но при этом связывающую греческое гражданство с принадлежностью к Православию, а не с расой, почвой, кровью и даже не с языком. (Парадоксальным образом одновременно провозглашалась свобода совести—как религиозная, так и политическая.) Так заявил о себе византийский дух. Однако в конце концов в 1833 году дух Просвещения взял верх.

Чтобы отстоять свою церковную и культурную идентичность в этой атмосфере отчуждения, греки в течение XIX столетия организуются в различные «партикулярные» движения. Так возникли «Общество защитников Православия»—тайное общество, созданное по образцу Этерии, а также народное движение под водительством монаха Папулакоса, признанного сегодня одним из великих святых этой эпохи, который был подвергнут гонениям и тюремному заключению. Целью этих движений было противостояние «автокефалии» Греческой Церкви и, шире, западному влиянию в обществе и в Церкви. Их идеи находили горячий отклик в народе (Папулакоса во время его поездок по стране окружали тысячи сторонников), однако оставляли равнодушными политических деятелей и интеллектуалов нового государства. Большинству последних, получивших образование в афинских колледжах, организованных на немецкий манер, или зачастую непосредственно на Западе, Греция той эпохи представлялась просто отсталой, полуварварской страной, недостойной славы классической древности, наследницей которой она тем не менее была. Возвысить ее могло лишь европейское «Просвещение». Маурер, регент Греции в 1833 году, говорил: «Грекам было бы достаточно подражать немцам, чтобы они вновь стали тем, чем были некогда»,—символические слова, свидетельствующие о за-

программированном—из лучших «цивилизаторских» побуждений—отчуждении. В подобной перспективе Византия представлялась всего лишь тенью минувшего средневековья, а движения вроде того, что возглавлялось Папулакосом, оказывались в конечном счете проявлением «обскурантистских» или «консервативных» тенденций в отсталом обществе. В конце концов эти движения в условиях недостатка кадров и отсутствия отклика со стороны интеллигенции достаточно быстро сошли на нет.

Однако и в этот период нового «вавилонского» плена, переживаемого Греческой Церковью (как в свое время и Церковью Русской), сохранился «православнофильский» дух. В конце XIX—начале XX века появляются великие личности: генерал Макрияннис—впечатляющий пример малообразованного человека, сражавшегося в 1821 году «за веру и Отечество» и оказавшегося благодаря своим блестящим, выдержанным в эпическом тоне мемуарам «отцом современной греческой прозы», по слову Георгия Сефериса (лауреата Нобелевской премии по литературе 1963 года). Другой пример—Александр Пападиамандис, «греческий Достоевский», воскрешающий в своих романах атмосферу и облик непрерывной литургической и патристической традиции Православия.

В конце XIX века новогреческое государство объединяло лишь около одной пятой грекоязычного населения Средиземноморья. В первой четверти XX столетия захлебнулась в крови и слезах изгнанников мечта об осуществлении «Великой Идеи»—восстановлении православной греческой империи. Более того, сокрушительный разгром в Малой Азии в 1922 году, с полным основанием названный «Великой катастрофой», которым завершилась неудачная попытка освобождения малоазийских греков от османского ига, означал в конечном счете крах Эллинизма в том виде, в каком его знала предшествующая более чем трехтысячелетняя история. Отныне национальному государству, конституированному по европейскому образцу и существенно расширившемуся благодаря Балканским войнам, предстояло принять





миллионы беженцев из Турции, других балканских государств, где также превалировал «национальный» принцип, из России и даже из Египта (в 1957 году), изгоняя параллельно с этим негрекоязычное население. Греция вступила в период политических смут и социально-экономической нестабильности. Безудержные политические страсти—тысячелетний недуг греков—привели (после установления республики в 1924 году) к возникновению и смене многочисленных диктаторских режимов.

В продолжение этой смутной эпохи на греческой почве не существовало никаких религиозных течений, которые пытались бы выработать осмысленное отношение к православной вере. Духовенство в совокупности сохраняло исключительно богослужебный подход к Православию, а университетское академическое богословие культивировало конфессионализм, усвоив характерный для западных Церквей рационализм и морализм и рассматривая Православие как нечто «среднее» между догматическими формулировками римского католицизма и протестантизма.

К концу второй мировой войны, в атмосфере теологической немоты, значительное развитие в Греции получают «братства» и «христианские организации», возникшие в начале века. Эти состоящие из клириков и мирян ассоциации, действуя параллельно с «официальной» Церковью, которую они считали неспособной к исполнению ее пастырского призвания, отвечали потребности эвангелизации общества, ищущего после потрясений войны и последующей стремительной урбанизации такой опоры для общественной морали, которая могла бы заменить традиционные деревенские общины и приходы. Эти братства, сознающие свое дело как «дело Божие», создавали кружки по изучению Библии и брали на себя заботу о эвангелизации и нравственном воспитании детей и юношества. Однако, взяв за образец деятельность и организацию протестантских и католических миссий, наводнивших страну в XIX веке, эти ассоциации не столько способствовали возрождению церковных традиций, сколько стояли на страже достаточно поверхностного Православия,

В котором цитаты из святых отцов и канонов понимались буквально, а богословие слишком часто оказывалось смесью пуританского протестантизма со схоластическим рационализмом. Преследуя цель «христианизации» общества, они утверждали на деле пиетистские и пуританские моральные нормы и ту духовную унификацию, которую Христос Яннарас без колебания назвал «тоталитаристской». Крупнейшее из этих братств—«Зои» («Жизнь») —представляло собой народное движение, объединяющее сотни тысяч членов из всех слоев общества, включая армию, правительство и даже королевский двор. Однако к началу 60-х годов влияние братств значительно уменьшилось (если не считать периода военной диктатуры 1967-1974 годов, когда братства были привлечены к пропаганде идеи «греческой христианской цивилизации») в результате отхода бывших сторонников, разочаровавшихся в их деятельности. С тех пор братствам принадлежит лишь второстепенная роль в жизни Греческой Церкви.

В 60-е годы возникает беспрецедентное в истории современной Греции движение за радикальное интеллектуальное и духовное обновление. Порвавшие с братствами молодые интеллектуалы, и среди них—Христос Яннарас, устремились к тому, что могло помочь им в их смятенном состоянии вновь открыть для себя подлинно православную традицию. Эта традиция начала проглядывать в работах выдающегося художника-иконописца Фотиса Кондоглу, а также в духовных поисках таких писателей и художников, как Георгий Теотокас, Никос Пендзикис и Зиссимос Лорендзатос. Но решающим фактором стало появление первых переводов на греческий язык богословских трудов русских эмигрантов, обосновавшихся в основном в Париже,—текстов, которые впервые выражали доступным современному человеку языком основные черты святоотеческой мысли и литургический опыт Православия. Работы Г.Флоровского, Вл.Лосского, А.Шмемана, И.Мейендорфа произвели немедленное действие и «открыли глаза» многим молодым интеллектуалам, сосредоточившим свои усилия на том, чтобы вернуть богословию





его экзистенциальный дух и возродить живое богословствование в противовес господствующему академизму. Кроме того, молодые богословы воспользовались плодами грандиозной исследовательской работы в области литургики и патристики, проделанной выдающимися католическими теологами—такими, в частности, как Анри де Любак, Ханс Урс фон Бальтазар, Жан Даниелу, Ив Конгар. Столь же решающим событием стала и начавшаяся в 1962 году публикация полного собрания творений великого учителя Церкви св. Григория Паламы, чье шестисотлетие отмечалось в 1959 году.

Апофатизм православного богословия, евхаристическая экклезиология, экзистенциальная, а не юридическая интерпретация греха, реализм *обожения* человека как цели участия в Евхаристии и церковной аскезе—таковы были первые открытия молодых богословов. Представителями этого неформального течения, которое никогда не было структурно оформлено, были, помимо Яннараса, Иоанн Зизиулас (ныне—митрополит Пергамский), Никос Нисситис, Панайотис Неллас (основавший богословский журнал *Синакси* в 1982 году) и Георгий Мандзаридис.

70-е годы также оказались знаменательными для Греческой Церкви. В это время началось возрождение и обновление афонского монашества. Большая часть монастырей, насчитывавших лишь по несколько монахов преклонного возраста, которые вели преимущественно идиоритмическую жизнь*, пережила небывалый наплыв молодежи из студенческих движений и интеллигенции. Объединяясь вокруг нескольких выдающихся личностей—таких, как о. Василий Гондикакис, в то время игумен монастыря Ставроникита, или о. Эмилианос, игумен монастыря Симонопетра,—новые насельники Афона способствовали возрождению киновитского (общежительного) мона-

* В монастырях этого типа каждый монах, руководимый духовным отцом, организует свою жизнь согласно своему собственному ритму.

ства*, оказывающего с тех пор значительное влияние на греческое общество. Достаточно сказать о множестве студентов, молодых ученых, политиков, художников и интеллектуалов, посещающих Святую Гору Афон, или о студенческих толпах, собирающихся в актовом залах университетов, когда какой-нибудь афонский монах приезжает для «беседы» в крупный греческий город. Можно сослаться и на значительное количество ежедневно публикуемых в прессе статей, свидетельствующих о широком общественном интересе к византийскому искусству и церковной традиции.

Возрождение Православия и сопровождающее его духовное обновление поколебали стену предрассудков и враждебности, отделявшую большую часть левой интеллигенции от Церкви. В начале 80-х годов состоялся свободный диалог двух греческих коммунистов: президента Центра марксистских исследований в Салониках Костиса Москофа и политолога Костаса Зурариса,—с несколькими богословами, а именно Панайотисом Нелласом, упоминавшимся выше, и двумя сербами—Афанасием Йевтичем и Амфилохием Радовичем (ныне епископами). Греческие коммунисты были поражены открытостью и духовной раскрепощенностью своих собеседников, так как до сих пор рассматривали Православие как некую замкнутую, статичную «палеолитическую» реальность. То, с чем они столкнулись теперь, они назвали «новым Православием». Эпитет «неоправославные» был подхвачен и обыгран на разные лады журналистами, став обозначением вдохновителей духовно-богословского обновления, а также левых интеллектуалов и художников, вновь обратившихся к Церкви, подобно Москофу и Зурарису. Певец Дионисий Савопулос, любимец греческих левых, популяризировал это «течение» в своих песнях и многочисленных интер-

* Сегодня все 20 афонских больших монастырей являются кинофильмами.





вью, посвященных его пребыванию на Афоне и возвращению к Церкви. Однако богословы, и среди них Христос Яннарас, всегда отвергали термин «неоправославие» как журналистское изобретение, ибо в их глазах вновь обретенное Православие никогда не было «реконструкцией». Во всяком случае ясно, что течение это носит неформальный характер и, объединяя самых разных людей, в целом резко ограничивает себя как от «морализаторской» линии братств, так и от «академизма» богословских факультетов. Сейчас, в конце XX века, его влияние в Церкви и греческом обществе ощущается прежде всего среди молодежи. Но влияние это скорее косвенное, оно не всеми замечено; епископы и клир, испытавшие, как правило, сильное воздействие братств, в большинстве своем не слишком чувствительны к нему.

Книги Христоса Яннараса, и особенно его *Азбука веры*, в значительной степени способствовали возрастанию духовного влияния Православия в современном греческом обществе.

Христос Яннарас родился в Афинах 10 апреля 1935 года. Его научные интересы, казалось, предопределяли учебу в Политехническом институте. Однако Яннарас, с юности захваченный проблемой бытия, в 19 лет выбрал богословие. Оставив родительский дом, он изучает богословие в Афинах (1954-1958) и присоединяется к братству «Зои». В течение десяти лет его судьба связана с этим братством. Со временем на смену экзальтированному восторгу неопита приходят смятение и сомнение. В 1961-1964 годах, после выхода из состава «Зои» наиболее консервативных его членов, образовавших новое братство «Сотир» («Спаситель»), он является ответственным за проведение лекций для студентов. Однако, убедившись в невозможности внутренней реформы братства, Яннарас, наконец, покидает его вместе с несколькими

молодыми богословами и принимает участие в издании журнала *Синоро (Граница)*, который выходил с 1964 по 1967 год и наметил пути богословского обновления и возрождения церковной традиции. Каждый номер журнала был посвящен определенной теме: например, «Православие и политика», «Православие и современное искусство» и т.д.

Однако в 1964 году, на заре греческого церковного обновления, следуя старому греческому обычаю, Христос Яннарас уезжает для завершения образования на Запад. Там он усваивает некоторые типичные для французской интеллигенции подходы; явная склонность ставить под сомнение существующие формы и правила, а также их общественную значимость сближает его с Жаном-Полем Сартром, его учителем в экзистенциальной философии.

В 1964-1967 годах Яннарас изучает философию в Бонне. Открыв для себя Хайдеггера, он испытал его глубокое влияние, угадывая в «смерти Бога», провозглашенной Ницше, Бога западной «онто-теологии», Хайдеггером отвергаемой. Из сопоставления интуиций выдающегося немецкого философа и апофатического богословия греческих отцов Церкви родилось философско-богословское эссе Яннараса *Об отсутствии и незнании Бога* (Париж, 1971).

В 1968-1970 годах Яннарас работает в Париже над докторской диссертацией на тему «Метафизика тела у св.Иоанна Лествичника», которую он защитил в Сорбонне. Затем, после четырех лет, проведенных в Париже и Женеве в качестве приглашенного профессора теологии, он в течение еще трех лет преподает на философском факультете университета на Крите. С 1983 года Христос Яннарас—профессор философии в афинском Институте политических наук и международных исследований. Член Международной академии религиозных исследований, он входит также в состав редакционной коллегии международного теологического журнала *Консилиум*.



Благодаря своему активному участию—в частности, через прессу и телевидение—в общественной и интеллектуальной жизни страны, а также оригинальной и полемичной форме, характерной для его свидетельства как христианского богослова и философа, Христос Яннарас сумел привлечь к своим выступлениям и книгам внимание средств массовой информации и общественности Греции. Однако его позиция нередко встречала непонимание и негативную реакцию со стороны сугубо «ортодоксальных» или «моралистических» кругов.

Свою первую книгу Яннарас опубликовал в 1961 году. Это был сборник литературных эссе под общим заглавием *Голод и жажда*. Много времени спустя он вновь заявил о себе как о литераторе, опубликовав две книги «свидетельств»: *Красная площадь и дядя Артур* (1986)—хронику пребывания в Советском Союзе и *Убежище идей* (1987)—автобиографический очерк о годах, проведенных в братстве «Зои». Но самым главным в его творчестве (что заставляет вспомнить о русском мыслителе Иване Киреевском) являются плоды долгих, углубленных изысканий в области определения особенностей, отличающих, согласно Яннарасу, философию и церковное Предание христианского Востока от традиций Западной Европы,—особенностей не столько статичного, теоретического порядка, сколько порядка практического—того, что определяет образ жизни, «практику» и что мы называем цивилизацией.

В обширных трудах Яннараса *Личность и Эрос* (1976; опубликовано на немецком языке в Геттингене в 1982 году) и *Свобода и мораль* (1979; опубликовано на французском, английском и итальянском языках) анализируется различие двух цивилизаций в плане гносеологии, онтологии и, параллельно, в этическом плане. В последующих книгах: *Непрерывная философия* (1980; переведена на французский язык), *Правое слово и общинная практика* (1984), *Предпосылки критической онтологии* (1985), *Реальное и воображаемое в политической*

ономии (1989), — Христос Яннарас пытается придать человеческому существованию направленность и смысл, исходя из опыта тупиков современного, так называемого «западного», образа жизни.

Одновременно Яннарас по-прежнему активно участвует в общественно-политической жизни, сотрудничая в газете умеренно-левого толка *Вима (Трибуна)*. Он выпустил несколько сборников статей: *Привилегия отчаяния* (1973), *Неоэллинская идентичность* (1978), *Критические выступления* (1987), *Пустота текущей политики* (1989). Многие его работы переведены и переводятся на английский, французский, немецкий и голландский языки. Сегодня Христос Яннарас — один из самых читаемых в мире греческих христианских мыслителей нашей эпохи.

Мишель СТАВРУ *

* Мишель СТАВРУ — аспирант Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже и автор французского перевода книги Хр.Яннараса *Азбука веры* (Париж, 1989). (Прим. ред.)





ВЕРА ЦЕРКВИ



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

*Спиридону и Анастасии —
животворное наследие*



Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семинарії
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семинарії
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



Задача автора предлагаемой вниманию читателя книги заключается не в том, чтобы убедить его в своей правоте или же заставить возможных противников изменить их точку зрения. Это не «апология» христианской веры, ставящая перед собою цель привлечь на свою сторону как можно большее число сторонников. Автор стремился к другому: четко разграничить то, что есть христианская вера, и то, что ею не является; по мере возможности устранить недоразумения, связанные с сегодняшним пониманием церковной истины; очистить ее от посторонней шелухи, которую часто принимают за саму истину.

Нашей задачей было рассказать об этом простым и понятным языком, доступным, как говорится, «обыкновенным людям» и, в особенности, обыкновенным «интеллектуалам». Именно современный интеллигент является, как правило, виновником и жертвой возникающей путаницы. Отрезанный от живых корней веры, порой даже психологически подавленный формальной семейной религиозностью, преследуемый воспоминаниями—увы, слишком часто негативными—о безвкусном школьном катехизисе, он отбрасывает то, что принимает за христианскую веру, так и не узнав самой веры. Но если в один прекрасный день человек все-таки захочет выяснить, что же именно он отбрасывает, то здесь ему может пригодиться подобная книга, типа словаря или элементарного учебника, излагающая материал с помощью привычных для нашего сознания терминов и понятий.

Разумеется, написание такой книги—смелое предприятие. Трудно, практически невозможно говорить об ос-



новых жизненных интуициях на языке рассудка, языке интеллекта. Но что такое Благая Весть церковной веры, как не любовь, что «все покрывает» (1Кор.13,7)? Эта любовь должна охватить собой и нынешнее «несчастное поколение, вскормленное духом Просвещения», как сказал поэт*, должна уметь затронуть того рационалиста, что живет сегодня в каждом из нас и отождествляется в большей или меньшей степени с нашим внутренним «я». Следовательно, любовь должна научиться говорить и таким языком, который, не превращая веру в отвлеченную схему, сделал бы ее в то же время доступной современному человеку, заключенному в рамки собственной логики; стал бы мостом, соединяющим этого человека с христианской истиной.

Короче говоря, предлагаемая книга и есть такая «азбука веры», хотя и не самая полная и не лучшая из существующих. Разумеется, здесь излагается вера Православной Церкви, а не просто размышления автора. Но способ изложения и подачи материала, будучи плодом личных усилий, обнаружит, без сомнения, некоторые слабости и недостатки. Вообще, как нам кажется, для того, чтобы найти верный тон в разговоре о вере, необходимо глубоко и сильно любить. Любовь же выражается не в сентиментальности и даже не в благих намерениях, но в безмерной самоотдаче, преодолении собственного «я», что, по учению Церкви, присуще святости.

Если, несмотря ни на что, хотя бы некоторые из читателей получат из этой книги первоначальное представление об истинах веры, то вновь повторится чудо в купальне Силоам (Ин.9): благодаря горстке праха глаза человеческие откроются на удивительные тайны жизни.

* ... wretched generation of enlightened men... T.-S. ELIOT, *Choruses from «The Rock»*, III.



Знание «позитивное» и знание метафизическое

Существует определенный тип знания, который мы называем *позитивным*. Неотъемлемым свойством такого знания является его положительный характер, то есть надежность, очевидность, неопровержимая достоверность. Данные позитивной науки всегда можно проверить посредством наблюдения, эксперимента, математических выкладок и таким образом убедиться в их точности. Прежде всего это относится к естественным наукам, изучающим природу во всех ее многоликих проявлениях.

Равным образом предстают перед нами как разнообразность позитивного знания те отрасли науки, предметом которых являются разнообразные формы общественной жизни людей, а также сбор и обработка достоверных свидетельств о прошлом человечества. Речь идет об истории и других общественных науках. В этом случае результаты исследований опять-таки обладают непосредственной опытной наглядностью, доступны проверке и, следовательно, вполне очевидны и обязательны для всех.

Достижение этого надежного, неопровержимого позитивного знания сделалось, по-видимому, основной целью современной цивилизации. Все этапы, все многообразные стороны нашего социального бытия—от семьи и школы до профессиональной деятельности и структур повседневной жизни—не просто предполагают, но прямо-таки требуют вожденной *объективности*. Нашим кумиром ста-



ла достоверность знания, его неоспоримая и явная для всех очевидность.

Требование объективности накладывает свой отпечаток на все грани существования современного человека, являясь выражением определенного состояния духа, стиля жизни, некоей внутренней потребности. Мы вырастаем в атмосфере благоговения перед *логикой*, перед неопровержимыми *истинами*. Более всего на свете мы приучаемся ценить объективную точность, ибо только она представляется нам достаточно убедительной, только она способна снискать всеобщее признание и привести нас к достижению конкретных целей.

И все же в самой гуще этой рассудочно устроенной жизни нас подстерегают вопросы, не укладывающиеся в рамки позитивного мышления. Во-первых, подобные вопросы возникают в связи с нашим восприятием искусства. Что отличает полотно Рембрандта от картины Ван Гога, музыку Баха от музыки Моцарта? Почему художественное творчество человека сопротивляется любой внешней заданности и «объективной» классификации? Каким образом в мраморе, красках, словах может быть запечатлена и навеки сохранена личность творца в ее неповторимости и своеобразии?

Подобные вопросы, не находящие ответа в пределах позитивного мышления, рождает в нас также созерцание природы, лишь только мы переходим от простой констатации существования природных объектов и явлений к попытке уяснить себе их первопричину и конечную цель. В чем начало окружающих нас вещей? К чему они стремятся в своем развитии? Были ли они созданы чьей-то разумной волей или же являются порождением случая, извечной и слепой игры иррациональных природных стихий? Каков бы ни был ответ, с точки зрения позитивного знания он всегда будет произвольным и недоказуемым. Где найти критерии для рационалистического истолкова-



красоты и гармонии мира, его упорядоченности, его органической функциональности, согласно которой даже самый незначительный природный элемент выполняет особую, только ему предназначенную роль?

Обратимся к человеческой жизни. В какой-то момент, «за поворотом нашего пути», мы сталкиваемся лицом к лицу с болезнью, дряхлением, смертью. Тогда-то и встают перед нами во всей неумолимой ясности вечные вопросы: в чем логика нашего эфемерного биологического существования? Неужели все завершается ямой, засыпанной землей? Что утасует в нас с приходом смерти и оставляет безжизненное тело рассыпаться в прах? В чем смысл человеческого взгляда, улыбки, жестов, слов, смехи выражений лица? То, что исчезает в момент смерти, и есть это нечто, что делает каждого человека единственным, не похожим ни на кого другого и потому незаменимым: это его собственная манера радоваться, любить, страдать; его собственная манера жить. Можно ли рассматривать эти неповторимые проявления человеческой личности, а также многие другие феномены, ставшие объектом пристального внимания современной науки (сознание, подсознание, область бессознательного и, наконец, человеческое «я», самосознание),—можно ли рассматривать их как биологические функции, наряду с пищеварением, дыханием и кровообращением? Или же надо признать, что бытие человека не исчерпывается биологической его стороной, что в самом модусе нашего существования есть нечто сообщающее человеку неуязвимость перед лицом времени и смерти?

В какой-то момент жизни, «за поворотом», мы начинаем осознавать, что позитивное знание в состоянии дать ответ лишь на немногие из мучающих нас вопросов. Мы чувствуем, что за пределами сферы природного, *физического* простирается область *метафизического* (искусство,



любовь, тайна бытия). Чтобы познать эту метафизическую реальность, нам приходится приближаться к ней с совершенно иными «мерами и весами», нежели потребны для простого ознакомления с внешними природными объектами.

В течение столетий человечество бьется над разрешением метафизических вопросов. Что такое философия, искусство, религия, как не различные способы ведения этой постоянной, непрекращающейся борьбы, которая отличает человека от всех прочих существ и которая создала человеческую цивилизацию. Сегодня мы живем в мире, пытающемся найти свое обоснование в «оттеснении», забвении метафизических вопросов; но сам этот подход носит метафизический характер и потому способен, в свою очередь, укреплять или подрывать основы цивилизации.

Впрочем, как бы ни пытался человек закрыть глаза на неумолимые метафизические вопросы и забыть о них в пылу профессиональной деятельности, политических игр или же безудержной погони за наслаждением; с каким бы насмешливым презрением ни старался к ним относиться—во имя мифологизированной «науки», способной если не сегодня, то во всяком случае завтра «объяснить все»,—эти вопросы по-прежнему будут подстергать человека на том или ином «повороте дороги». Какая-нибудь нелепая случайность, «авария», по выражению Фридриха Дюрренматта,—автомобильная катастрофа, рак, сердечный приступ,—и вот уже броня самодовольства пробита, и человек предстает во всей своей незащитной наготе. Внезапно разверзается перед нами пропасть оставшихся без ответа вопросов, обнажая не столько несовершенства человеческого интеллекта, сколько ужасающие провалы нашего экзистенциального бытия.

В такие мгновения «метафизического пробуждения» суть всех вопросов сосредотачивается для нас в одном

ЗНАНИЕ «ПОЗИТИВНОЕ» И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии.

<http://Lib.kdais.kiev.ua>

ко запечатленном в сознании слове, таком привычном и вместе с тем остающемся вечной загадкой: Бог. Кто и где впервые заговорил о Нем? Что такое Бог—плод человеческой фантазии? понятие, вызванное к жизни потребностью рассудка? или же некая реальность, хотя и скрытая от нашего взора, подобно тому как поэт скрыто присутствует в словах поэмы или художник—в живописном полотне? Существует Он, в конце концов, или нет? Является ли Он причиной и конечной целью бытия этого мира? Носит ли человек в себе частицу Божественного, нечто такое, что способно преодолеть пространство, время, разрушение и смерть?



Проблема Бога

Задаваясь вопросом о том, как люди впервые начали говорить о Боге и каким образом вошла в их жизнь эта проблема, мы можем выделить среди множества других существенных моментов три наиболее важных ее истока.

Религиозное чувство

Первая отправная точка в этом вопросе—свойственная человеку потребность в *религиозном*. В человеке, в самой сердцевине его природы, коренится стихийное стремление ввериться превосходящей его силе, некоей сущности, несравненно более могущественной, чем его собственная. Возможно, это желание проистекает из чувства страха перед грозными силами природы, таящими в себе смертельную опасность. Пытаясь умиловить природные стихии и добиваясь таким образом установления определенного равновесия между ними и собой, человек одновременно преодолевает и собственный страх. При этом различным явлениям природы приписывается обладание рассудком, способность слышать и понимать людей и принимать приносимые ими в жертву дары. Так человек встречается лицом к лицу с некоей безличной, но разумной сущностью, неизмеримо превосходящей его самого; с тем загадочным нечто, что вздымает океанские волны, сотрясает земные недра и обрушивает с небес испепеляющий грозовой огонь, но одновременно является подателем





плодородия и источником жизни. Эту силу человек и называет Богом. Однако единое понятие Божества дробится на множество осколков: люди видят в мире столько богов, сколько существует более или менее значимых для их бытия природных явлений.

Трудно сказать, лежит ли эта потребность подчинения высшей силе в основе наиболее ранних религиозных представлений, но, несомненно, что даже в наше время подобный уровень религиозности встречается довольно часто. Речь идет о комплексе антропоцентристских верований, призванных изгнать людские страхи, воодушевить и укрепить человека—бессильную жертву собственной слабости. Такая религия не ограничивается простой верой в существование высших сил, но предоставляет своим приверженцам набор конкретных практических мер психологической защиты, цель которых—обеспечить существованию каждого человека известную устойчивость и безопасность, понимаемые эгоцентрически. Религия этого типа предлагает верующим *культ* как систему жестко заданных норм, гарантирующих своего рода отношения собственности с Божественным. С другой стороны, им навязывается *мораль*—некий код, состоящий из системы заповедей и предписаний, указывающих на угодный либо негодный Божеству образ действий и мыслей.

Когда человек последовательно и неукоснительно исполняет все культовые и моральные установления подобной религии, он чувствует себя вполне удовлетворенным; отношениям с высшей силой обеспечена прочность и стабильность, и можно считать, что «Бог у него в кармане». Избавившись таким образом от страха наказания, человек ожидает отныне от Божества лишь услуг и вознаграждения за праведность. Люди, относящиеся к данному типу религиозности, часто полны самомнения в том, что касается их собственного благочестия и добродетели. Зато они проявляют поразительную суровость к собратьям, не

стущим похвастаться, подобно им, религиозной и нравственной безупречностью.

Поиски истины

Вторым источником человеческих суждений о существовании Бога являются неустанные поиски истины, жажда познания.

В рамках всех известных истории великих цивилизаций стремление человеческого разума отыскать ответы на основные философские вопросы приводило к возникновению *теологии*—богословия, то есть «рассуждений о Боге». Наиболее характерный и совершенный пример такого пути от философии к теологии дает нам Древняя Греция.

Для древних эллинов идея Бога являлась логическим выводом, следствием созерцания природы. Вглядываясь в окружающий нас мир, мы замечаем, что все существующее в нем подчинено определенной закономерности и разумному порядку. Ничто в природе не является ни случайным, ни произвольным. Таким образом, мы вынуждены признать, что само происхождение мира есть результат логической последовательности: мир существует как следствие какой-то конкретной причины. Эта Первопричина, «первопринцип» мира, и получает наименование Бога.

Мы не обладаем точным знанием того, чем является по существу Первопричина мироздания. Тем не менее путем логических рассуждений можно выявить некоторые свойства, которыми должен обладать Бог-Первопринцип. Так, источник Его бытия не может находиться в чем-либо Ему предшествующем; следовательно, Он является «Причиной-в-Себе», то есть причиной существования не только мира, но и Себя Самого.

Поскольку благодаря Своей «самопричинности» Первопринцип не зависит ни от чего другого, Он должен рассматриваться как всецело довлеющий себе, как совершенно





свободный от какого бы то ни было внешнего принуждения. Следовательно, Он по необходимости является вечным, всемогущим, бесконечным. В Нем начало того движения, посредством которого осуществляется становление мира и которое мы называем временем. При этом Бог, будучи принципом всякого движения, Сам пребывает абсолютно недвижимым, ибо не существует ничего предшествующего Ему, что могло бы привести Его в движение. Поскольку Он неподвижен, то и не подвержен никакому изменению, а значит, бесстрастен и совершенно благ по природе.

Все эти умозаключения, как и множество других, которые мы могли бы вывести путем логических рассуждений, нисколько не приближают нас к познанию Бога; они всего лишь принуждают наш разум признать как некую реальность гипотезу о существовании Бога. Так, например, если бы мы путешествовали через пустыню и в самом ее сердце вдруг наткнулись бы на встающий среди песков дом, то вынуждены были бы признать, что его кто-то построил, ибо дома в пустынях сами собой, как известно, не возникают. Но кто именно построил этот дом, остается загадкой. Конечно, мы в состоянии, исходя из особенностей постройки, сделать кое-какие выводы об отдельных качествах или отличительных чертах строителя—например, обладает ли он вкусом, способен ли гармонично распределять объемы здания. Мы можем также определить, для каких целей предназначал он свое творение. Но личность его для нас останется неизвестной. Если нам не доведется встретиться с ним лицом к лицу, то мы так никогда его и не узнаем. Хотя строитель несомненно существует, непосредственному познанию он совершенно недоступен.

ичное отношение

Третий важнейший исток идеи Бога питается уникальной исторической традицией—традицией еврейского народа.

Евреи начинают говорить о Боге в связи с конкретным историческим событием: приблизительно за тысячу девятьсот лет до начала христианского летосчисления в стране халдеев (южная часть Месопотамии, недалеко от берегов Персидского залива) Бог открывает Себя конкретному человеку по имени Авраам. Авраам встречается лицом к лицу с Богом как с личностью, как мы встречаемся с человеческим существом, с которым можно беседовать, можно непосредственно общаться. Бог призывает Авраама оставить свою страну и переселиться в Ханаан, землю, предназначенную потомкам Авраама и его жены Сарры, до того времени бесплодной.

Познание Бога, вытекающее из личной встречи с Ним Авраама, не имеет ничего общего с умозрительными гипотезами, дедуктивными рассуждениями и логическими доказательствами. В данном случае речь идет о личном опыте, о той вере-доверии, что рождается между двумя близкими друг другу личностями. Бог являет Себя Аврааму через нерушимую верность Своим обещаниям; Авраам, в свою очередь, предает себя в руки Бога до такой степени, что готов принести в жертву сына, рожденного, наконец, Саррой в старости,—сына, через которого должны осуществиться Божественные обетования.

Исаак и Иаков, сын и внук Авраама, обретают столь же непосредственное знание Бога в опыте прямого личного общения с Ним. Таким образом, для потомков этой семьи—прародительницы народа Израильского—Бог не является ни абстрактным понятием, ни безличной силой. Когда еврейская традиция говорит о Боге, речь идет о «Боге наших отцов», «Боге Авраама, Исаака и Иакова»—конкретной личности, с которой праотцы могли бе-





седовать, могли непосредственно общаться. Следовательно, познание Бога основано здесь на вере-доверии к опыту предков, на достоверности их личного свидетельства.

Выбор цели и пути

Рассмотренные нами три истока проблемы Бога не принадлежат исключительно прошлому. Они остаются реальной возможностью выбора независимо от времени и места, в которых этот выбор осуществляется. Всегда находятся люди, принимающие существование Бога не потому, что их заботит вопрос о его истинности или же вынуждают вызванные подобным допущением проблемы умозрительного характера. Просто эти люди испытывают психологическую потребность повериться какой-либо «трансцендентной» силе, потребность обрести уверенность перед лицом неизвестности, а также необходимость установить и поддерживать в мире нравственный порядок.

В то же время всегда находятся люди, принимающие существование Бога лишь постольку, поскольку их вынуждает к тому логика рассуждений. Они верят в то, что называют «Высшим Разумом», «Верховным Существом», являющимся принципом возникновения и существования всех вещей. Им не дано знать—да они и не слишком к тому стремятся, по правде говоря,—что такое есть этот «Высший Разум» и «Верховное Существо». Даже когда они соединяют свою простую рассудочную уверенность в существовании Бога со следованием некоторой религиозной практике—культовым и моральным предписаниям, принятым в их социальном окружении,—даже тогда их отношение к тайне Божества отмечено глубочайшим агностицизмом, удовлетворяющимся лишь самой общей и абстрактной идеей «Верховного Существа».



Наконец, есть третий способ отношения к проблеме Бога: вера-доверие к историческому опыту Откровения. «Дети Авраамовы», народ Израильский, на протяжении веков хранят непоколебимую уверенность в истинности Бога, основываясь не на эмоциональных и не на логических факторах, но на простой убежденности в достоверности праотеческого опыта. Бог являет Себя через вмешательство в ход исторических событий; Он подтверждает Свое присутствие в мире в рамках Откровения, имеющего всегда свойство личного отношения с тем или иным человеком. Он являет Себя Моисею и говорит с ним «лицом к лицу, как бы говорил кто с другим своим» (Исх.33,11). Он призывает пророков напоминать народу Израильскому о заключенном союзе, которому Сам Бог хранит нерушимую верность.

Тем, кто с доверием относится к историческому опыту предков в отношении Божественного Откровения, уже не составляет больших усилий принять, со своей стороны, новое явление Божества в человеческой жизни, на этот раз «во плоти», в Лице Иисуса Христа. Действительно, для рационалистического мышления понятие «Божество» и «воплощение» являются взаимоисключающими: каким образом Бог, по самой природе Своей бесконечный, безграничный, всемогущий и т.д., может воплотиться в отдельном человеке, в этом конечном, несовершенном, ограниченном во времени и пространстве осколке бытия? Поэтому для эллинов даже поздней эпохи, эпохи Христа, провозглашение «Божественного воплощения» — поистине «безумие» (1Кор.1,23).

Тем не менее, чтобы принять или отринуть это «безумие», необходимо ответить сначала на несколько фундаментальных вопросов, определяющих в самых общих чертах смысл и содержание, которые мы вкладываем в нашу жизнь: устроен ли мир по законам формальной логики? Является ли его существование заданным в категориях человеческого разума? Или же сущность вещей не может найти полного выражения ни в каких заранее предначертанных

схемах и рассудочных построениях, и потому, чтобы действительно познать ее, нам необходим непосредственный живой опыт? Что обладает подлинным бытием—лишь то, что мы воспринимаем органами чувств; то, что находит подтверждение со стороны нашего рассудка? Или же существуют и такие реальности, которые мы познаем через опыт личного *отношения*, наиболее непосредственного и в то же время наиболее всеохватывающего; отношения, в силу которого мы в состоянии, например, воспринимать смысл стихотворения, скрытый за прямым значением слов? Если мы способны понимать язык символов, чувствовать неповторимую уникальность каждого человеческого лица, улавливать глубинный смысл утверждений современной физики о «четырёхмерном континууме» или о двойственной природе света—не познаем ли мы все это путем того же непосредственного отношения?

Все эти вопросы заслуживают длительного изучения и подробного анализа, но в результате мы слишком далеко уклонились бы от основной темы, занимающей нас в данный момент. Прежде всего мы должны уточнить средства и пути, которые мы используем для того, чтобы говорить о Богопознании. Если нас интересует абстрактное понятие Божества, являющееся результатом логического вывода, то в процессе углубленного изучения этого понятия приходится следовать законам человеческого мышления. Если мы стремимся приблизиться к Богу психологии и религиозного чувства, необходимо культивировать в себе определенные психические свойства и религиозные переживания, открывающие доступ к этому типу познания. Наконец, в том случае, если мы хотим обрести знание Бога иудео-христианской традиции, наш путь—это путь личного опыта и отношения, путь веры. Метаться между тем или иным путем Богопознания, смешивая разные его виды,—вернейший способ сбиться с дороги и оказаться в тупике.





Вера

В сознании большинства современных людей слово «вера» обладает вполне конкретным значением: верить—значит безоговорочно принимать какие-либо принципы и положения, присоединяться к той или иной системе взглядов, по сути своей недоказуемой. Сказать «я в это верю»—на деле означает, что я соглашаюсь с данным утверждением, даже если его не понимаю. Я склоняюсь перед авторитетом—не обязательно религиозным, он может иметь иную природу—скажем, идеологическую или политическую. Вообще, под словом «вера» с равным успехом могут подразумеваться как религиозное убеждение, так и любое идеологическое учение или безоговорочная преданность своей политической партии. Таким образом, многие склонны воспринимать это дежурное слово с неопределенным кругом значений как нечто священное и выражающее самую суть метафизики, в то время как в упомянутых выше случаях оно лишь сосредоточивает в себе основной принцип всякого тоталитарного мышления: «Принимай на веру и не задавай вопросов!».

Надо прямо сказать, что подобное понимание веры не имеет ничего общего с тем значением, какое это слово получило в иудео-христианской традиции. Для иудеев и христиан «вера» выражает вовсе не то понятие, которое пытаются приписать ей воинствующие идеологи, но означает скорее что-то вроде «кредита», в том смысле, в каком еще и сегодня понимается кредит в деловых кругах.



В самом деле, когда мы говорим, что такой-то бизнесмен пользуется кредитом, то при этом подразумеваем, что данный человек внушает доверие своим компаньонам. Его все знают: знают его способ и стиль ведения дел, его последовательность в исполнении взятых на себя обязательств. Если в один прекрасный день ему вдруг потребуется финансовая помощь, всегда найдутся люди, готовые предоставить ему ссуду, и при этом, возможно, даже не потребуют с него расписки, так как сочтут вполне достаточной гарантией слово и самую личность делового человека с безупречной репутацией.

Именно такое понимание веры, сходное с существующим в области коммерции и предпринимательства, жило всегда в иудео-христианской традиции. Объектом веры в данном случае является вовсе не набор абстрактных идей, источник достоверности которых—в чем-либо непогрешимом авторитете. Объект веры—это люди; живые и конкретные человеческие личности, вызывающие наше доверие постольку, поскольку оно основано на нашем непосредственном опыте общения с ними.

Выразимся еще определеннее: если мы верим в Бога, то причина этого не в том, что нас принуждает к вере какое-либо умозрительное суждение, и не в том, что какое-то конкретное учреждение дает нам неоспоримые гарантии существования Божества. Мы верим в Него потому, что Его Личность, Его личностное существование вызывают в нас чувство доверия. Деяния Бога, Его «проявления» в человеческой истории заставляют нас стремиться к общению с Ним.

Разумеется, лежащее в основании веры отношение может быть как прямым, так и опосредованным—подобно тому, как это происходит в наших отношениях с людьми. Я верю такому-то человеку, полностью доверяю ему, потому что хорошо его знаю, общаюсь с ним. Но порой я испытываю не меньшее доверие и к лично не знакомому мне человеку, поскольку люди, на которых я полагаюсь всецело, могут засвидетельствовать его безупречную

рядочность. Равным образом я способен с чувством глубокого доверия относиться к художнику или писателю, которого никогда не видел, но чьи произведения внушают мне веру в его человеческие достоинства и восхищение его личностью.

Итак, существуют различные уровни веры; мы можем переходить от веры поверхностной к вере более глубокой и более безусловной. Это движение не знает конечной точки. Когда порой нам кажется, что мы уже достигли высших пределов веры, она неожиданно для нас самих возрастает еще более или же внезапно умирает, исчезает бесследно. Что такое вера, как не динамичное и непрерывное стремление к «недостижимому совершенству»? В обобщенном виде жизнь веры можно представить так: она начинается с доверия к доброму имени человека, укрепляется и растет по мере более близкого знакомства с его делами и поступками и, наконец, превращается в уверенность при личной встрече, непосредственном общении и установлении прямых человеческих отношений. Охватывая все наше существо, вера становится полной самоотдачей. Когда между людьми возникает любовь и неудержимое стремление к единению, тогда то, что было в начале не более чем доверительной симпатией, преобразуется в чувство беззаветного самопожертвования. В неподдельном любовном горении чем сильнее человек любит, чем ближе узнает другого, тем более он верит ему и отдается любви. Вера, рожденная настоящей любовью, неисчерпаема; она поддерживает в любящем состоянии восторженного удивления все новыми и новыми открытиями в любимом человеке. Вера—это вечный порыв, неутолимая жажда слияния личности с личностью.

Все сказанное может быть отнесено и к религиозной вере. Она начинается с простого доверия к свидетельству познавших Бога, живших в единении с Ним и удостоившихся видения Его лица людей—с доверия к свидетельствам праотцов, святых, пророков, апостолов. Затем вера возрастает, открывая для себя Божественную любовь,





ВЕРА ЦЕРКВИ

проявляющуюся в Его творении, Его действия в человеческой истории, Его слове, вводящем нас в Царство Истины. Постепенно мы чувствуем, что связь между нашей личностью и Богом становится все теснее. Его несотворенная красота и ослепительный свет Его Славы делают все более явными для духовного видения. Божественный Эрос, рождающийся в душе, преображает нашу веру «от славы в славу» (2Кор.3,18), дарует нам чувство непреходящего изумления перед тайнами Откровения, неподвластными времени.

На любой стадии, любой ступени своего развития вера остается со-бытием, опытом личного отношения. Как далек этот путь от простого согласия интеллекта с логическими выводами, от пути «объективного» знания! В поисках библейского Бога, Бога Церкви, мы должны следовать соответствующим нашим устремлениям путем веры. Доказательства бытия Божия, «объективные» доводы апологетики, подтверждение исторической подлинности источников христианской традиции — все это может сыграть важную вспомогательную роль в том, чтобы пробудить в нас потребность в религиозной вере. Но сами по себе подобные вещи не в состоянии ни заменить собой веру, ни привести к ней.

Когда Церковь призывает нас принять хранимую ею Истину, речь идет не о теоретических положениях, с которыми мы должны согласиться априори, без всяких рассуждений. То, что нам предлагают,—это личное отношение, это определенный образ жизни, основанный на личной связи с Богом или же последовательно ведущий к установлению подобной живой связи. В результате изменения самого модуса нашей жизни она перестает быть индивидуалистической борьбой за «место под солнцем» и обретает высший смысл в общении, в причастности другому бытию. Церковь есть тело общения, члены которого живут не ради самих себя, но в нераздельном единстве любви с другими членами того же тела и его главой—



ристом. Верить в Истину Церкви означает стать составной частью образующих Церковь «уз любви»; целиком отдаться любви Бога и святых, которые, в свою очередь, принимают меня с таким же доверием.

Итак, мы приходим к Богу не через определенный образ мыслей, но через определенный образ жизни. Любью естественный процесс роста и созревания всегда представляет собой не что иное, как образ жизни. Как возникает наша привязанность к отцу и матери? С самого рождения, с кормления грудью, с первого ощущения родительских ласк и забот до осознанного приятия их любви в душе ребенка подспудно и как бы незаметно крепнет вера в отца и мать. Любви, связывающей родителей и ребенка, не нужны ни логические доводы, ни какие-либо иные гарантии. Лишь когда эта связь подорвана, возникает нужда в доказательствах, и тогда аргументы рассудка селятся подменить собой жизненную реальность.



Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семинарії
<http://lib.kdaia.kiev.ua>

ВІРА ЦЕРКВИ

Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семинарії
<http://lib.kdaia.kiev.ua>

Апофатическое познание

Догмат и ересь

Итак, путь Богопознания представляет собой образ жизни, а не образ мыслей. С другой стороны, известно, что сама Церковь выработала определенные теоретические положения, или *догматы веры*, как их принято называть сегодня. Не возникает ли здесь противоречия?

Если мы подойдем к этому вопросу с исторической точки зрения, то увидим, что в течение первых трех веков своего существования Церковь не прибегала к теоретическим формулировкам хранимой ею истины, не обладала еще системой определяющих веру догматов. Ранняя Церковь просто жила верой; истина воспринималась и переживалась первыми христианами как нечто очевидное, непосредственно данное и потому не нуждающееся в теоретической обработке. Конечно, уже в первые десятилетия новой эры возник особый язык, способный в терминах и образах выражать церковный опыт,—язык Евангелия, апостольских посланий, текстов, связанных с внутренней жизнью общин. Но в этом языке мы не обнаружим ни теоретических положений, ни умозрительных формулировок. Он просто выявляет и обобщает живой опыт веры.

То, что мы сегодня называем *догматом*, возникает лишь в тот момент, когда истина Церкви подвергается опасности со стороны *ереси*. Слово «ересь» означает выбор, предпочтение какой-либо одной части истины в

ущерб целому, в ущерб истине «кафолической». Ересь противостоит *кафоличности*. Еретик возводит в абсолют одну из граней цельного опыта Церкви, таким образом неизбежно превращая его в нечто одностороннее и ограниченное. Подобная абсолютизация всегда носит рассудочный характер; она есть результат умозрительного выбора, связанного, как правило, с упрощенным и схематичным восприятием церковной истины. Классические примеры ересей—несторианство и монофизитство. Первое абсолютизирует человеческую природу во Христе, второе—природу Божественную. В обоих случаях подрывается и в конце концов разрушается полнота веры в Божественное воплощение, Богочеловечество Христа. Несторианство сводит ее к провозглашению нравственного идеала совершенного человека, монофизитство—к абстрактной идее невоплощенного Бога.

Церковь отвечает на еретическую угрозу тем, что устанавливает пределы истины, то есть определяет границы живого религиозного опыта. Знаменательно, что первым наименованием догмата было греческое слово *horos*—предел, граница (лат.*terminus*). Сегодняшние догматы—это «пределы», установленные Вселенскими Соборами; это те отвлеченные положения, в которых Церковь выражает свой опыт веры, указывая границы, отделяющие истину от ее еретических искажений.

Границы опыта

Можно привести наглядный пример того, каким образом опыт выявляет «пределы» истины. Допустим, некто станет утверждать, что материнская любовь выражается в непреклонной суровости к ребенку и ежедневной порке. Если нам довелось в жизни испытать на себе подлинную материнскую любовь, мы немедленно возмутимся против подобной лжи и противопоставим ей другое определение





Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

о чувства, извлеченное из нашего собственного опыта. Возможно, мы скажем, что любовь матери к детям проявляется в нежной привязанности и заботливости, соединенных с мудрой требовательностью.

Пока настоящая материнская любовь не подверглась опасности фальсификации, не было никакой необходимости прибегать к определениям. Для нас это чувство было чем-то само собой разумеющимся, непосредственно пережитым, не поддающимся объективным формулировкам и в то же время понятным и очевидным. Потребность в определении возникла лишь в связи с опасностью искажения, смешения материнской любви с тем, чем она не является.

Однако формула не в состоянии подменить собою опыта; она лишь обозначает его границы. Если человек сам не испытал в жизни родительской любви (будучи сиротой или по иным причинам), он в состоянии усвоить ее определение, но так и не узнает, что такое сама любовь. Другими словами, знание определений и формулировок истины не есть знание истины как таковой. Вот почему атеист может очень хорошо изучить догматы Церкви о Троичном Боге, о том, что Христос—совершенный Бог и совершенный человек, но из этого вовсе не следует, что атеист познал заключенную в них реальность.

Апофатизм

Мы подошли к пониманию того пути, которым Церковь ведет нас к познанию истины. Этот путь получил наименование *апофатического*. Апофатизм означает отказ от попыток исчерпать глубины веры логическим путем. Теоретические положения нужны и необходимы, поскольку они ОПРЕДЕЛЯЮТ истину, то есть устанавливают пределы, границы, за которыми начинаются искажения и



ВЕЩА ЦЕРКВИ

подмены. Для членов Церкви «пределы» — догматы представляют собой «константы», не допускающие изменений либо перетолкований в своих формулировках. Но в то же время определение не исчерпывает и не заменяет непосредственного познания истины, доступного лишь живому опыту и находящего выражение не в умозрительных построениях, но в конкретном образе жизни.

Апофатический подход заставляет христианское богословие использовать не столько язык формальной логики и схематизированных понятий, сколько язык поэзии. Дело в том, что привычный нам логико-понятийный способ выражения рождает в людях обманчивое ощущение полного и прочного обладания знанием, если им удалось уложить в голове соответствующую цепочку рассуждений. Между тем поэзия с помощью образов и символов всегда указывает на некий смысл, таящийся за прямым значением слов, — смысл, доступный скорее непосредственному опыту жизни, нежели отвлеченному умозрению.

Образно-символический язык

В богословских текстах отцов Церкви часто сопоставляются взаимоисключающие понятия. В этих антитезах понятия отрицают друг друга на уровне значений, чтобы с тем большей полнотой смог выявиться их внутренний смысл, не вмещающийся ни в какие схемы; чтобы весь человек, а не только его рассудок, обрел возможность опытного приобщения к истине. Бог Церкви есть *сверхсущностная Сущность; Божественность, превосходящая Божественное; безымянное имя, безначальное начало; дух, не вмещаемый духом; неизреченное слово; смысл, не выразимый никаким смыслом*. Познание Бога есть ведение в неведении, неприсутствие причастности. Богословие же представляет собой *оформление бесформенного, образ не имеющего образа, представле-*

непредставимого, начало завершившегося; оно выра-
 жает неподобное подобие, в котором все вещи соединя-
 ются воедино. Истина отождествляется с непосредствен-
 ным опытом, а богословие—с видением Бога, этим испол-
 нением неисполнимого. Богословы, которым даровано ви-
 дение Бога, «несозерцаемо созерцают невыразимую красо-
 ту Божию; они, не прикасаясь, обретают и, не постигая,
 постигают Его образ, не имеющий образа; Его бесфор-
 менную форму и неявленное явление—в Его безвидном
 облике, в сокровенной красоте, одновременно простой и
 вечно иной».

Не случайно в неразделенной Церкви первых восьми
 веков новой эры и в ее историческом продолжении—Вос-
 точном Православии—одна из основных функций богослу-
 жения—*катехизаторская*—, то есть обучение вере и пе-
 редача истины верующим. В литургическом цикле, в це-
 рковных службах (вечерне, утрене, литургии, часах) тео-
 логия становится песнью и поэмой; она не столько усваи-
 вается чисто интеллектуальным путем, сколько непосред-
 ственно переживается. Приобщиться к истине Церкви—зна-
 чит участвовать в ее образе жизни, в праздничном собрании
 верующих, в явлении нового человечества, победившего
 смерть.

Греческая философия и христианский опыт

Возможно, читатель сочтет излишним возвращение к
 этому вопросу. И все же для того, чтобы внести полную
 ясность, повторим еще раз: если Церковь в деле позна-
 ния истины отдает предпочтение живому опыту перед
 чисто интеллектуальным подходом, это вовсе не означа-
 ет, что она проповедует туманный мистицизм и эмоцио-

* Последняя цитата — из преподобного СИМЕОНА НОВОГО БОГО-
 СЛОВА: *Biblos ton ethikon*. — *Sources chretiennes*, 129, p.68-70.



нальную экзальтацию как средство спасения от мира. Равным образом и речи быть не может о каком-либо пренебрежении или недооценке рационального мышления. Не следует забывать о том, что ранняя Церковь родилась и развивалась в рамках эллинистической цивилизации, эллинизированной Римской империи. Между тем духовный климат, «психология» греческой культуры были несовместимы ни с темным мистицизмом, ни с наивными восторгами. Напротив, грек того времени, приобщаясь к новому опыту церковной жизни, искал ответ на вопросы и проблемы, поставленные еще античными мыслителями и подвергшиеся уникальному по глубине и силе анализу в рамках философской традиции.

Потребность греческого мышления выразить христианскую истину языком философии оказалась дерзким вызовом как для Церкви, так и для эллинистической культуры. Драматическое столкновение двух экзистенциально различных типов сознания, заведомо непримиримых между собой, породило крупнейшие ереси первых веков новой эры. Однако создание вероучительных догматов в ходе напряженных интеллектуальных и духовных поисков той эпохи продемонстрировало, что греческая философия способна выжить и найти свое место внутри христианского мира. В конце концов в судьбе двух враждующих сторон (эллинской философии и церковного опыта) с поразительной ясностью выразилась творческая сила жизни: противостояние обратилось в плодотворный синтез. Христианская Церковь сумела на основе собственного опыта ответить на вопросы греческого умозрения. С другой стороны, эллинская философия раскрыла все богатство своего понятийного языка и своей методологии, обосновав с их помощью новое понимание бытия, мира и человеческой истории. То был триумф греческой мысли, сумевшей не поступиться принципами логической точности формулировок и в то же время сохранить нерушимую верность христианской истине и апофатическому подходу к ее познанию. Таким образом был устранен разрыв в истории

философии: противоположности сошлись. Творцами этого синтеза были греческие отцы Церкви, деятельность которых продолжалась непрерывно со II по XV век.







Троичный Бог

Свидетельство Библии

Бог христианской Церкви есть Бог исторического опыта, в отличие от Верховного Существа умозрительных гипотез и абстрактных рассуждений. Именно церковный опыт свидетельствует о том, что Бог открывает Себя в истории не как простая Единичность, не как автономная Монада или индивидуальная Природа, но как Троица: Три Ипостаси, вполне различные в своей инаковости по отношению друг к другу, но обладающие общей Природой, Волей и Действием.

В еврейской традиции, зафиксированной в ветхозаветных книгах Библии, мы отчетливо видим неоднократные попытки приблизиться к тайне Троицы, выразить интуитивное предчувствие истины о Троичном Боге. Так, в описании акта творения, согласно которому мир был создан Божественным Словом—творческим волеизъявлением Бога, наблюдается удивительный факт, когда речь заходит о сотворении человека: этот замысел выражен в библейском тексте в форме множественного числа, как некое совместное решение нескольких лиц: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...» (Быт.1,26).

Другой пример: когда Бог является Аврааму возле дубравы Мамре, тот видит перед собою трех мужей, но без колебаний обращается к ним так, словно видит одного человека: «И явился ему Господь у дубравы Мамре,



когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул: и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер и поклонился до земли. И сказал: Владыка! Если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт.18,1-3).

Ветхозаветные предчувствия и образы обретают непосредственную очевидность Откровения в пространстве Нового Завета. Христос говорит ученикам о Боге—Отце Своем и о Духе Божиим—Параклете (Утешителе). Трое из учеников, Петр, Иоанн и Иаков, удостоились услышать глас Бога—Отца на горе Фавор и были осенены сияющим облаком, в котором явился Святой Дух. Также Иоанн Предтеча и его ученики слышали в момент крещения Христа в Иорданских водах глас Отца, подтвердивший Богосыновство Иисуса, и видели сошедшего на Него Духа в образе белого голубя.

Во всех подобных случаях речь идет о непосредственном чувственном опыте, не ограниченном, однако, ни какой-либо одной определенной формой явления Божества, ни строго заданными условиями его восприятия людьми. Вот почему этот опыт с таким трудом поддается словесному описанию и образному представлению: то Библия говорит о гласе, пришедшем с неба (Ин.12,28), то о схождении Духа Божия из отверзшихся небес (Мф. 3,16; Мк.1,10), то о светлом облаке, осеняющем учеников (Мф.17,5; Мк.9,7; Лк.9,34), то о порыве ветра и огненных языках, почивших на Апостолах (Деян.2,2-3).

В живом опыте и проповеди первой апостольской общины явственно выступает учение Самого Христа о Троичном Боге. Христос как Сын отличен от Отца: Он пришел в мир «во имя Отца» (Ин.5,43), чтобы творить волю Отца (Ин.4,34; 5,30) и соблюсти заповеди Отца (Ин. 15,10), чтобы прославить Отца на земле, открыть имя Его человекам и совершить дело, порученное Ему Отцом (Ин.17,4-6). Иисус обращается к Отцу с молитвой (Мф. 11,25; 26,39; Ин.17,1-26) и предает в Его руки дух Свой в момент смерти на кресте (Лк.23,46).

Но в то же время Христос утверждает: «Я и Отец—одно» (Ин.10,30), «все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16,15). Отец и Сын являют Собой нерасторжимое единство, оставаясь при этом двумя разными Личностями. Так, Христос молится Отцу о Своих учениках и последователях следующими словами: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... как Мы едино» (Ин.17,21-22).

Столь же явно Христос отличает и от Отца, и от Себя Самого третье Лицо—Святого Духа, Который есть Дух истины, Параклет-Утешитель. Сын предвещает ученикам, что Святой Дух «будет свидетельствовать о Мне» (Ин.15,26), что Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин.14,26), «наставит вас на всякую истину» (Ин.16,13). Однако как Сын «ничего не может творить Сам от Себя» (Ин.5,19), так и Дух истины «не от Себя говорить будет» (Ин.16,13), но, по словам Христа, «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин.16,14).

Знаменательно, что в новозаветном тексте сам способ выражения неоспоримо указывает на три разные личности, Три Божественных Лица, которые в то же время не существуют отдельно друг от друга. Лица Троицы не обладают обособленным бытием, не обнаруживают сущностной автономии. Напротив, из слов Христа явствует нерасторжимое единство жизни, воли и действия Бога-Троицы, Трех Божественных Лиц.

Таким образом, Отец—Тот, Кто порождает Сына. Следовательно, Отец есть Источник и Причина Его существования как Сына и Божественного Слова (Логоса). Но Отец является также Источником и Причиной существования Святого Духа. Если Сын представляет Собой Слово Божие, то Параклет есть Дух Божий, «Который от Отца исходит» (Ин.15,25), Который имеет Свое начало, Свой источник в Отце. Однако миссия Святого Духа в мире выражает совместную и единую волю Пресвятой Троицы, Ее общее действие. Об этом недвусмысленно

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>





ленно говорит текст Евангелия: «Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин.15,26); «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя... Духа истины» (Ин.14,16-17); «Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое» (Ин. 14,26).

Свидетельства Писания о единой воле и едином действии трёх Божественных Лиц равным образом относятся и к воплощению Слова, к рождению Богочеловека: Отец посылает в мир Сына, и Дух Святой участвует в его воплощении, «осеняя» Деву Марию.

Философский вызов

Библейские образы и выражения, относящиеся к Троице, не имеют ничего общего с философской проблематикой. Они нисколько не претендуют на разрешение теоретических вопросов, не содержат никаких терминов и понятий из области философии. В тексте Писания мы видим простое выражение опыта первой апостольской общины, с одной стороны, и высказывания Христа, проявляющие этот опыт,—с другой.

Между тем соблазны философского мышления подстерегали на каждом шагу человека эллинистического мира—того мира, в котором родилась и росла ранняя Церковь. Одна из ключевых истин христианства—вера в Троичного Бога—представлялась грекам настоящим безумием, вопиющей нелепостью, и стала тем камнем преткновения, о который споткнулась изощренная эллинская мысль. Бог, чтобы быть Богом, должен быть Бытием абсолютным и бесконечным. Если это справедливо, то каким образом возможно мыслить существование трех Абсолютов? Каждый из них для того, чтобы остаться Абсолютом, по необходимости должен ущемлять, ограничивать остальные, ибо Абсолют и множественность суть два про-



обращающие друг другу и потому несовместимые понятия.

Наиболее хитроумный и, на первый взгляд, устраняющий все противоречия ответ на сформулированный выше вопрос греческой мысли дал Савеллий, образованный римлянин, воспитанный в традициях эллинистической культуры и живший в начале III века. Савеллий считал, что Бог греческой философии, абсолютное и бесконечное Верховное Существо, ничем не отличается от христианского Бога. Три Божественных Лица, о которых свидетельствует исторический опыт Церкви, представляют собой не что иное, как три различных «роли», три разных модуса проявления и действия единого Бога. Так, в эпоху Ветхого Завета Бог открывает Себя и действует как Отец, в Новом Завете—как Сын, а в жизни Церкви—как Святой Дух.

Несомненно, предложенное Савеллием объяснение не было его собственным изобретением. Он всего лишь обобщил и придал окончательный вид тем богословским течениям, что возникли на Востоке и особенное распространение получили на Западе под именем *монархианства*. Монархианство (от греч. *monarchia*—единоначалие) пыталось примирить христианского Бога с требованиями рационального мышления: лишь один-единственный трансцендентный Принцип должен был представлять собой «Божество в собственном смысле слова». Вообще римское мышление не только обнаруживает очевидную склонность к рационализации и схематизации явлений, но и постоянно стремится ограничить себя самое жесткими рамками формальной логики. В частности, этим объясняется исключительно высокий уровень развития римского права.

Кроме того, Савеллий просто применил к Пресвятой Троице термин «лицо, личность» в том смысле, в каком он обыкновенно употреблялся в греческом и латинском языках той эпохи. Греческое слово *prosopon* (как и его латинский перевод: *persona*) означало не личность в современном ее понимании, но личину, маску, которую надевали во время представления театральные актеры.

Христианская Церковь решительно отвергла интерпретацию Савеллия. Особенно бурное неприятие она встретила на Востоке. Церковный опыт и Священное Писание утверждали реальное различие Божественных Лиц, экзистенциальную самостоятельность каждого из Них. Так, Они способны общаться между Собой, ссылаться друг на друга, при этом явно выступая как различные «ипостаси», неотждественные друг другу «самости». Предложенная же Савеллием теория «масок» отрицала как прямой смысл евангельских изречений Христа, так и живой опыт Церкви, свидетельствующий о личности Отца, личности Сына и личности Святого Духа.

Однако, несмотря на то, что савеллианство (учение Савеллия) было отвергнуто Церковью, оно продолжало существовать как теория и при этом находить себе последователей. Сильной стороной савеллианства была его приспособленность к логике человеческого мышления. Его концепция благодаря своему схематичному и упрощенному характеру, казалось, удовлетворительно объясняла учение о том, что Бог одновременно и един, и троичен.

В конце III века савеллианство распространяется в Ливии. Вызванные им дискуссии повлекли за собой вмешательство в теологические споры богословов и церковных деятелей крупнейшего города юго-восточного побережья Средиземного моря—Александрии. С этого времени в ходе богословских диспутов начинают широко употребляться термины греческой философии. Так, александрийцы говорили о единой Сущности Бога и трех Его *Ипостасях*: Отце, Сыне и Святом Духе.

В то же время на Западе отстаивали положение о единой *Ипостаси* Бога, исторически проявляющейся в трех *Лицах*. Результатом терминологической неопределенности было то, что александрийцы видели в западной формулировке пережиток савеллианской ереси, в то время как западные богословы усматривали в александрийском тезисе опасность тритеизма (учения о существовании трех различных Богов).





В самом разгаре этих споров, в начале IV века, появляется **арианство**. Раздоры, вызванные рождением нового учения, в течение нескольких десятилетий сотрясали Римскую империю. Арий, основоположник новоявленной ереси, был александрийским священником и ярким противником савеллианства. В своем стремлении отстоять взгляд на Отца, Сына и Святого Духа как на самостоятельные личности и в то же время сохранить верность принципам логического мышления Арий пришел к выводу, что в Божественных Лицах необходимо видеть не только различные Ипостаси, но и различные сущности.

Согласно этому учению, Сын не является *единосущным* (*homoousios*) Отцу, то есть не обладает той же сущностью, но представляет Собой сущность принципиально иную—«тварную», созданную Отцом, хотя и опережающую в порядке возникновения прочее творение.

Таким образом, Арий в полемике с Савеллием угодил в ту же ловушку формально-логических законов мышления, что и его противник. Правда, при этом он впал в противоположную крайность: отождествив единую Божественную Сущность с Отцом, он низвел Сына до уровня «твари».

Не будем углубляться далее в историю тринитарных споров. Сказанного достаточно, чтобы понять, сколь живо должна была ощущаться христианской Церковью необходимость дать свою философскую интерпретацию единства и троичности Бога. В конце концов эту задачу удалось решить греческим отцам Церкви, сумевшим использовать богатейшие традиции эллинской философии—прежде всего в плане терминологии и метода,—не отступив при этом ни на шаг от явленной в живом опыте религиозной истины.

Основная заслуга в разработке учения о Троице принадлежит, несомненно, трем великим Каппадокийцам: Василию Кесарийскому, Григорию Назианзину и Григорию Нисскому. Но необходимо отдать должное также более ранним христианским мыслителям, заложившим фундамент ве-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии



личественного здания тринитарного богословия: Игнатию Антиохийскому, Иринею Лионскому и Афанасию Александрийскому. Продолжателем традиций великих богословов и автором наиболее полного религиозно-философского синтеза является Максим Исповедник (VII в.). Его непосредственными предшественниками были Леонтий Византийский и Феодор Раифский, а крупнейшими последователями и систематизаторами—Иоанн Дамаскин и Фотий Великий. Вершина в развитии греческого богословия приходится на XIV век и связана с именами Григория Паламы, Нила Константинопольского и Николая Кавасилы.

Языковая «плоть» истины

Учение греческих отцов было принято и освящено Вселенскими Соборами в качестве определения церковной истины. Вообще, Церковь усматривает в миссии святых отцов аналогию тому, что совершила Пресвятая Богородица: как Пречистая Дева предоставила Свою плоть для того, чтобы могло вочеловечиться Божественное Слово, так великие отцы в святости и чистоте помыслов принесли свой удивительный интеллектуальный дар истине Откровения, облекшейся благодаря им в историческую «плоть» человеческого языка.

Однако здесь возникает вопрос: для чего отцам Церкви потребовалось прибегать к терминам греческой философии? Не затемнил ли философский язык Евангельскую истину, не сделал ли ее менее доступной для простых людей?

Подобные вопросы встают перед нами сегодня, когда философия и свойственный ей способ выражения стали достоянием относительно узкого круга специалистов, посвятивших себя так называемой «академической науке». Однако в святоотеческую эпоху ситуация была иной. Можно с уверенностью сказать, что в эллинском и эллинистическом мире со времен классической древности и

вплоть до византийского периода философские проблемы глубоко волновали все слои населения, вызывая страстные споры среди людей самых разных общественных классов и групп, самого различного культурного уровня. Реческая цивилизация на всем протяжении своей истории — и в дохристианскую и в христианскую эпоху — основывалась на абсолютном приоритете истины над прочими жизненными ценностями. Современная цивилизация, напротив, предпочитает истине пользу. Поэтому уже не философия, но политика будоражит общество сверху донизу. Естественно, нам сейчас трудно представить, что в святоотеческие времена простой народ мог с жаром обсуждать на улицах и в лавках проблему единой Божественной Сущности и трех Ипостасей. Наверное, рядовой византиец был бы не менее потрясен, услышав беседу между «ортодоксальным» рабочим-марксистом и его «товарищем»-троцкистом о понятиях прибавочной стоимости и накопления капитала.

Попробуем же изложить основные моменты Священного Предания (учения отцов Церкви и постановлений Вселенских Соборов) в отношении Троичного Бога, используя при этом простой и понятный современному человеку язык.

Сущность и ипостась

Бог церковного опыта одновременно Един и Троичен. Для выражения идеи Божественного единства Церковь преимущественно использует философское понятие единой сущности; чтобы подчеркнуть троичный характер Божества, она прибегает к понятию трех Ипостасей, или Лиц. Таким образом, христианский Бог единосущен (обладает одной Сущностью) и триипостасен (представляет Собой три Ипостаси, или Лица).



Мы пользуемся термином «сущность» — словом, означающим «участие в бытии», — со значительной долей условности. По-гречески «сущность» (oysia) восходит к причастию настоящего времени женского рода от глагола «быть» (eimi). Однако, говоря о Боге, мы имеем в виду не Его участие в Бытии, но само Бытие как таковое, всю возможную полноту существования и жизни. Вот почему апофатическая формула «сверхсущностная сущность», часто встречающаяся у отцов Церкви, точнее выражает истину о Боге.

Тем не менее, четкое различие сущности, с одной стороны, и ипостасей сущности, с другой, помогает отчетливее сформулировать и описать опыт Божественного Откровения. Возможно, мы лучше поймем разницу между указанными двумя понятиями, если обратим внимание на следующий факт: человек, созданный «по образу и подобию» Божию, также представляет собой *единую сущность* (и значит, *единосущен*) и *множество ипостасей*, или личностей (то есть, *многиипостасен*). Понятие единой сущности мы выводим из некоего набора свойств и отличительных черт, в той или иной степени присущих всем людям. Так, каждое человеческое существо обладает разумом, волей, способностью суждения, воображением, памятью и т.д. Все люди участвуют в бытии посредством указанных свойств, общих всему человеческому роду. Следовательно, все люди обладают единой природой, или сущностью*. Однако каждая конкретная реализация (ипостась) общей природы, то есть каждый человек, взятый в отдельности, воплощает в себе сущностные свойства особым и неповторимым образом. Каждый из нас говорит, думает, судит, фантазирует по-своему, отличаясь в этом от всех прочих людей; и поэтому всякий конкретный че-

* Оба термина, *природа* и *сущность*, обыкновенно употребляются как синонимы.

ск представляет собой абсолютно уникальную экзистенцию.

Таким образом, сущность, или природа, о которой идет речь—как в отношении человека, так и Бога,—не существует вне отдельных личностей, но только лишь благодаря им. Личности *ипостазируют* сущность, дают ей *ипостась*, то есть реальное и конкретное существование. Природа не обладает бытием иначе как в личностях; личности представляют собой *модус существования* природы.

Это не означает, тем не менее, что сущность есть просто абстрактное понятие (будь то «божественность» или «человечность»), образующееся в нашем сознании как некое резюме общих качеств и свойств. Да, мы говорим, что природа не существует вне своих конкретных воплощений в отдельных ипостасях. Тем не менее каждый из нас, людей, вполне реально ощущает разницу между своей личностью и своей природой, или сущностью. Часто мы осознаем в себе одновременное присутствие двух желаний, двух волевых импульсов, двух потребностей, каждая из которых требует удовлетворения. Одно из этих проявлений выражает наш свободный выбор, наше *личностное предпочтение*, в то время как другое представляет собой естественное, *природное* влечение. Оно может входить в противоречие с нашими сознательными стремлениями, выступая как некая безличная сила (наподобие инстинкта) и действуя помимо нашей воли и рассудка. На эту внутреннюю противоречивость человека указывает Апостол Павел в Послании к Римлянам: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего...» (Рим.7,15-23).

В свое время мы попытаемся рассмотреть глубже проблему «бунта» природы человека против его личности, проб-



личие между Которыми засвидетельствовано историческим опытом Церкви.

Здесь мы опять должны остановиться, чтобы ответить на вопрос: а что такое, собственно, «личность»? Что значит «личностное существование»? Трудно, а скорее всего и невозможно точно определить эти понятия. Даже в отношении человека, чья телесная индивидуальность являет зримо и непосредственно его «личность», личные элементы человеческой экзистенции,—даже в этом случае почти невозможно дать исчерпывающее определение того неуловимого «нечто», что лежит в основе личности, сообщает существованию *личностный* характер.

Обычно на поставленные вопросы отвечают приблизительно так: личностное существование отличают от всех прочих форм существования два момента: *самосознание и инаковость*. Самосознанием мы называем знание нашего присутствия в мире, уверенность в том, что я есть и должен быть, что я представляю собой особое бытие, обладающее особым характером, отличающим меня от всего существующего вне меня. Это отличие и составляет мою абсолютную инаковость, определяет мое существование как нечто единственное в своем роде, неповторимое и ни с чем не сравнимое.

Однако самосознание, ощущение своего «я», своей инаковости не является всего лишь порождением ума, результатом той деятельности мозга, которую мы называем «интеллектом». Сознание есть нечто гораздо большее, чем простая уверенность рассудка. Оно таит в себе такие слои, как подсознательное, бессознательное, «я», «сверх-я». Другими словами, существуют разные уровни сознания, выявляемые и исследуемые современной психологией. Всеми доступными ей способами наука пытается определить этот ускользающий от определения предмет, который мы зовем человеком,—определить, что есть человек помимо телесных функций, биохимических реакций,

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>





процессов возбуждения и торможения и прочих легко объективируемых моментов.

Психоанализ стремится раскрыть закономерности становления и созревания личности через изучение сновидений, ассоциативных связей, динамических стереотипов поведения, увязывая полученный материал с данными о детстве и семье человека. При этом обнаруживается, что процесс созревания «я» основан на личном отношении, на обращенности к другому. Конституирующим элементом человека является его способность повернуться лицом к кому-то или чему-то иному, способность прямо взглянуть на кого-то или что-то, словом, способность быть личностью, сказать себе и другому: вот я, а вот ты, и мы общаемся между собой, вступаем в диалог. Личность—не арифметическая единица, не один из элементов целого, не единичность-в-себе, она существует лишь как сознание человеком своей инаковости. Следовательно, личность предполагает встречу лицом к лицу с другим бытием, вступление в отношение.

Итак, лишь в непосредственной связи, встрече, контакте мы обретаем знание чьей-то личности. Никакая внешняя информация не в состоянии выразить неповторимое своеобразие другого человека, дать нам знание его «инаковости». Сколь детально ни пытались бы мы описать его, как бы ни старались передать тончайшие нюансы его внешности, темперамента, характера и другие отличительные черты и свойства, в любом случае наше описание будет соответствовать громадному количеству индивидуумов. Дело в том, что посредством «объективных» формулировок нашего повседневного языка в принципе невозможно исчерпать глубину человеческой уникальности. Отсюда становится очевидным огромное значение имени во взаимном общении и познании людей. Одно лишь имя в нашем языке способно, поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности.

Опыт личного отношения

Итак, мы попытались хотя бы приблизительно выяснить, что такое личность и каким образом она открывается познанию. Теперь мы можем утверждать, что Церковь обладает такого рода знанием через встречу и общение с Божественными Ипостасями. Вспомним, что личностный характер Бога впервые засвидетельствован в опыте Израильских праотцов: они встречаются с Богом «лицом к лицу», беседуют с Ним, предстоя Ему как Другому. Бог Израиля—истинный Бог, то есть истинно-Сущий, Живой Бог именно потому, что Он есть Бог личного общения с человеком. То, что находится за пределами возможности контакта, общения, отношения,—словом, «несоотнесенное»,—и есть несущее, каково бы ни было восприятие его нашим рассудком. Моисей на горе Хорив просит Бога открыть народу Израильскому тайну Своей Личности, назвав Свое Имя (Исх.3,13-14). «Я есмь Сущий»—был ответ. Теперь Моисей может сообщить сынам Израилевым, что это Яхве («Я—Тот, Кто есть») послал его к ним и велел поклоняться «Тому, Кто есть». Имя Божие—не существительное, называющее Бога в ряду других сущностей того же порядка, и не прилагательное, сообщающее Ему некое характерное качество. Это—*глагол*; это—звучащее в устах человеческих эхо того Глагола, того Слова, посредством которого Бог указывает на Себя Самого как на Сущего, единственного истинно-Сущего.

В опыте общения с Израилем Бог открывает Себя как Сущего, называет Себя этим именем и так устанавливает определенное личное отношение, договор с избранным народом. Для сынов Израилевых Бог есть Сущий не по необходимости (будь то необходимость онтологическая или логическая), но потому, что Он верен договору-завету, заключенному со Своим народом. Существование Бога засвидетельствовано Его верностью, то есть непосредственностью личного Божественного Откровения и прямым вмешательством в ход израильской истории.



Откровение жизни

В Новом Завете это Откровение обретает неизреченную глубину: Бог является истинно-Сущим, поскольку Он есть Отец. Следовательно, Он есть Личность не только по отношению к человеку, но и в самом Своем Бытии: Личность по отношению к Сыну и Духу. Божественные атрибуты имеют своим источником внутри-троичные отношения Отцовства, Сыновства и Исхождения. Не логические выводы из идеи Бога, не обязательные и необходимые качества Божественной Сущности в философском смысле, но существование Лиц-Ипостасей Троицы определяет собою указанные отношения.

Являя Себя как Сына Божия, Иисус открывает одновременно, что имя «Отец» глубочайшим образом выражает Божественную Личность—то, что Бог есть на самом деле: Творец и податель жизни; изначальная возможность взаимоотношения, *ипостазирующего бытие* (делающего бытие ипостасью). В Евангелиях через Христа раскрывается уникальный характер Божественного Отцовства: оно соответствует единственности Сына—Единородного и «Возлюбленного» (Мф.3,17), в Котором Отчее благоволение (Лк.3,22), Которого Отец возлюбил «прежде основания мира» (Ин.17,24). Любовь же есть высшее проявление свободы, достовернейшее свидетельство личностного существования, раскрытие сущности, или природы, не знающей никаких пут детерминизма.

Бог-Отец «порождает» Единородного Бога-Сына. Это значит, что Личность Отца ипостазирует собственное Бытие (Божественность) через любовь, связывающую Отца с Сыном. Единство Божественного Бытия (Единый Бог) не является логической необходимостью, но единством свободы и любви. Оно есть проявление общей воли (Ин.5,30) и общего действия (Ин.5,17-20) Отца и Сына, любящих и взаимопознающих друг друга (Ин.12,28; 13,31; 17,4).



Однако единственность Божественного Отцовства не исчерпывается бинарными отношениями Отца и Единородного Сына, а сами эти отношения не являются поляризацией жизни на две взаимодействующие силы. Единение Отца и Сына животворяще, оно и есть «истинная жизнь», вся полнота жизни; ибо Отец—не только Тот, Кто рождает Сына, но и Тот, от Кого исходит Дух Святой. Рассуждая логически, мы должны были бы сказать следующее: не будь рождения Сына, Бог являлся бы абсолютно трансцендентной Монадой. Равным образом, не будь исхождения Духа, Бог пребывал бы «замкнутым» в Своей внутренней жизни, не имеющей никакой связи с тем, что не есть Бог. Кроме того, отношения между Божественными Личностями, будучи причиной бытия твари, не смогли бы конституировать никакого образа, *модуса* ее существования.

Продолжая наши рассуждения, мы не дерзаем навязывать Божественной Истине схемы собственно человеческого мышления, но пытаемся выразить исторический опыт Откровения: через Святого Духа проявляется в истории действие Слова Божия, совершается воплощение Слова и создается Тело Слова—Церковь. Все эти деяния Святого Духа суть дарования жизни. Благодаря им тварь получает возможность вновь соединиться с Отцом, явившим Свой Образ и Свою Личность в Сыне. Откровение, сообщенное нам Словом в акте творения, в истории и в Священном Писании, свидетельствует, что Бог есть Отец всякой личностной экзистенции, согласной принять свое сыновство. Тварная личность может свободно реализовать во взаимосвязи с Богом то отношение дарования и принятия жизни, что соединяет Отца и Сына. Это усыновление Богу есть деяние Святого Духа. Исхождение Самого Духа от Отца превращает сыновство в силу, животворящую все существующее. Если мы соглашаемся признать Божественное Отцовство, то Духом усыновления «взываем: Авва, Отче! Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы—дети Божии... наследники Божии, сонаследники же Христу» (Рим. 8,15-17).



Животворящий принцип

Переходя от уровня действия к уровню существования, Церковь видит в Священном Писании свидетельство и откровение не только об образе Божественного действия, но и об образе Божественного Бытия. Мы уже говорили о том, что великие Каппадокийцы были первыми теологами, совершившими радикальный переворот в истории философской мысли. Но этот новый синтез греческой философии является прежде всего комментарием к библейскому тексту и сохраняет абсолютную верность как духу, так и букве Писания.

В чем состоит радикальный переворот, о котором идет речь? В отождествлении *ипостаси* и *личности*. Для Каппадокийских отцов личность есть *ипостась бытия*: именно личностное существование делает бытие реальностью. Впервые в истории бытие, то есть существование вообще, не рассматривается более как нечто самосущее; оно не подчинено ни умственным категориям (*логосу*), ни заранее заданным способам реализации (ипостасям). Сущее в его конкретных проявлениях не предопределено *сущностью*, приданной ему извне.

Простой пример пояснит, каким образом решала этот вопрос античная эллинская мысль, а позднее во многих случаях и западная философия.

Предположим, я хочу сделать нож для разрезания бумаги. Для этого мне необходимо вначале составить в уме *понятие* ножа, обдумать тот набор свойств (*логовов*), которыми должен обладать нож для бумаги. Другими словами, я должен четко представлять себе *сущность* будущего предмета. Сущность под названием «нож для разрезания бумаги» оказывается предшествующим, а изготовление самого ножа—последующим. В процессе создания предмета *ипостасируется*, то есть обретает реальное существование, заранее приписанная ему сущность.

Расширив приведенный пример, мы вынуждены будем признать, что все существующее есть ипостась (реализация) некоей универсальной Сущности. Именно она предшествует сущему и предопределяет собою модус и смысл (*логос*) бытия каждой вещи. Тогда Бог, если Он действительно Сущий, также по необходимости есть ипостась заданной сущности, которая реализуется в Его Бытии.

Другими словами, то, что существует *прежде* конкретных вещей (возможность существования, возможность бытия), представляет собой логическую необходимость, *логосы*, заданные сущности, или идеи, согласно которым реализуется (ипостазируется) всякая конкретная экзистенция, включая Бога. Платон вполне ясно учил о «мире идей-сущностей», содержащем в себе «логические модели» всех вещей и Бога в том числе.

Церковь, исходя из учения святых отцов, решительно отвергает подобную концепцию. В христианском богословии не сущность предшествует и предопределяет собою экзистенцию. То, что создает саму возможность существования, изначальную предпосылку бытия, есть личность. Личность предшествует всему как сознание своей абсолютной инаковости, или абсолютной свободы от какого бы то ни было предопределения, какого бы то ни было принуждения—будь то принуждение ума, способа существования или же природы.

Личный Бог является для Церкви источником и причиной бытия. Бог не есть некая заданная Сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостазирует Свое Бытие, Свою Природу—то есть образует Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождении Духа. Личность Бога-Отца предшествует и предопределяет Собою Его Сущность, но не наоборот. Бог вовсе не обязан, в силу Своей Природы, быть Богом; Он не подчинен необходимости существования. Бог *есть*, потому что Он—Отец, свободно утверждающий собственное бытие через рождение Сына и изведение Святого Духа. Он существует потому, что любит; любовь—выра-





жение свободы. Бог-Отец вечно, «в преизбытке любви», ипостазирует Свое Бытие в Троице, предопределяя смысл (*логос*) и модус собственного существования как любовь, как взаимное свободное единение Божественных Лиц.

Свобода и любовь

Из всего сказанного следуют чрезвычайно важные выводы. Итак, ни безличная логическая необходимость, ни добытийная Божественная Сущность, ни слепое влечение природной стихии не являются принципом, исходной точкой, источником и причиной сущего. Всякое существование становится реальностью лишь благодаря свободе Личности, поскольку эта Личность любит. Если это верно, то все те качества, что мы в состоянии приписать Богу в меру возможностей нашего разума и нашего языка, предстанут перед нами не как навязанные Божеству Его Природой или Сущностью, но как следствия *личностного бытия* Бога.

Так, Бог *нетварен* не потому, что Он должен быть нетварным по Своей Сущности, но потому, что Он является «истинной Личностью», истинным «Я», субъектом экзистенциального сознания, свободным от всякого детерминизма, связанного в том числе с происхождением, эманацией или же тварностью. Бог *вечен*, Его существование безначально и бесконечно, поскольку оно лично и Он Сам определяет принцип и цель Своего бытия. При этом следует иметь в виду, что под целью Божественного существования вовсе не подразумевается некая заданная сущностью программа, процесс реализации которой составлял бы временную протяженность.

Далее, Бог *безграничен и бесконечен*, поскольку Его личностное бытие есть единение в любви. Никакая система мер здесь неприложима. Бог существует не как автономная индивидуальность, но как любовь; именно поэтому Он не

носит разделения в Свое бытие через создание внутренней прерывности и, следовательно, поддающихся измерению величин. Напротив, Божественная экзистенция—это единение, не выразимое в категориях объема, конечности, ограниченности или протяженности.

Священное Писание удостоверяет, что «Бог есть любовь» (1Ин.4,16). Речь не идет о том, что Бог «обладает» любовью, что любовь является неким качеством, атрибутом Бога, но о том, что Бог—сама любовь, что образ Божественного бытия есть любовь. Божественная Троица представляет Собой в то же время жизненную Монаду, ибо триипостасная жизнь не сводится к задаче выживания, к задаче удержать собственное бытие, но динамично осуществляется как любовь, как нерасторжимое единство любви. Каждое из Лиц Троицы живет не для Себя Самого, но отдает Себя другим Ипостасям, так что все Три сопребывают в любви друг с другом. Жизнь Божественных Лиц есть взаимопроникновение (*perichoresis*), так что жизнь одного становится жизнью другого. Таким образом, бытие Бога осуществляется как со-бытие, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей.

Если Бог есть истинная жизнь, а значит—источник, причина и начало тварного бытия, тогда бытие, существование и жизнь ни в коем случае не могут быть отторгнуты от любви. Поскольку любовь является образом Божественного бытия и поскольку этот образ бытия животворит всякую тварь, постольку для своего осуществления жизнь должна проявляться как любовь. В противном случае экзистенция не становится основанием жизни. Выбрать тот или иной путь—дело личной свободы. Только личность и только в акте свободы способна реализовать свою жизнь как любовь. Если личности-ипостаси предпочитают отказать от следования Божественному образу бытия, от жизненной полноты Троицы и выбирают другой путь, то их существование не достигает своей цели,

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



то єсть життя. І тоді останнім наслідком бунтливої свободи єсть смерть.

Істина про Трійчому Богові Церкви—не одна з особливих «релігійних» істин, не один з можливих відповідей на проблему Бога, який ми могли б оцінювати з точки зору «краще-гірше». Істина про Трійцю—це відповідь Церкви на питання життя і смерті, це виявлення таємниці нашого існування, нашої можливості досягнути справжньої життя, не підвладної часу і розпаду.



Мир

Научная концепция мира

Для человека, отрицающего или отодвигающего от себя метафизические вопросы, не верящего в опыт личного Божественного Откровения, мир и материальная действительность часто превращаются в некое убежище, где можно спрятаться от проблемы Бога. Такой человек обращается к данным физики, чтобы доказать ошибочность и недостоверность положений метафизики; он хватается за кажущуюся ясность количественных мер, чтобы избежать сложности качественных характеристик, определяющих нашу жизнь.

Действительно, знание, относящееся к физической реальности, представляется вполне объективным, легко контролируемым и доступным интеллекту каждого из нас. Физические явления носят чувственный характер, могут быть описаны с помощью системы количественных мер, подвергнуты математической обработке и истолкованы с точки зрения логики. Исторический опыт, особенно опыт последних двух столетий, доказал, что человеческий разум в состоянии подчинять себе природу—то есть раскрывать ее тайны и заставлять природные стихии служить потребностям и желаниям людей, чья жизнь становится таким образом более легкой, благоустроенной и приятной.

Так сложился в наши дни миф о науке как о единственном «эффективном» способе познания. Несомненно, благодаря ей человек сегодня исследует как бесконечное



космическое пространство, так и мельчайшие частицы материи; благодаря могуществу науки ему удалось сделать преодолемым любое расстояние на поверхности земли, победить многие болезни, увеличить продолжительность жизни. Поэтому современный человек легко впадает в гордыню и начинает приписывать науке и себе лично те блага, что ранее он долго и безуспешно пытался вымолить у Бога. Если еще не все наши проблемы решены, то это дело ближайшего будущего, думаем мы, уповая на высокие темпы научного прогресса. Издатели большинства популярных газет и журналов, люди с богатым воображением, поддерживают в своих еще более наивных читателях уверенность во всемогуществе науки и в том, что не сегодня-завтра она наконец-то ответит на все людские вопросы и запросы. Так, в Америке сейчас затрачиваются огромные суммы на исследования, цель которых состоит в достижении бессмертия. Утверждается, что еще несколько лет—и неслыханная победа науки над природой будет одержана! Для этого необходимо лишь найти способ быстрого охлаждения организма, сохраняющего таким образом способность к восстановлению жизненных процессов.

Без сомнения, это новое безличное божество, мифологизированная «наука», превратилось в наши дни в настоящий опиум массовой публики и является причиной ее невосприимчивости ко всему метафизическому.

Тем не менее мы должны признать, если хотим быть точными, что переоценка возможностей науки и поиски в области естественных наук аргументов в поддержку атеизма относятся в основном к минувшему веку. Сегодня пережитки этого симптома обычны не столько в исследовательских лабораториях, сколько в воображении далеких от науки масс. Из их невежества торгово-промышленные круги извлекают немалую выгоду, поддерживая миф о всемогуществе и чудесных возможностях «науки».

В нашу эпоху научный прогресс, несомненно, прояснил многие тайны окружающего мира и ответил на многочисленные вопросы, дожидавшиеся ответа в течение столетий. Но в то же время вполне выявился относительный характер нашего знания и весьма невысокий уровень позитивности так называемых «позитивных» наук.

Мы не можем сейчас вдаваться в детальный анализ этого утверждения. Однако напомним, что новейшие естественно-научные концепции, возникшие в течение нашего столетия, требуют отказаться от уверенности в непогрешимости знания, основанного на данных органов чувств или же на закономерностях формальной логики. Эта уверенность наиболее полно выразилась в геометрии Евклида и физике Ньютона. Но и та, и другая обнаружили свою ограниченность и недостаточность для объяснения природной реальности. Конечно, они вполне справедливы и полезны как способ интерпретации нашего непосредственного чувственного опыта, но непригодны для понимания явлений микро- и макромира.

Относительность научного познания истины природного бытия впервые была продемонстрирована Альбертом Эйнштейном. Обе теории относительности (специальная и общая) показывают, что научное наблюдение может привести лишь к относительным выводам, ибо сами эти выводы зависят от позиции и перемещений наблюдателя. В то же время согласно сформулированному Вернером Гейзенбергом принципу неопределенности исключается всякая возможность детерминизма из области микрофизики. Гейзенберг, кроме того, связал результат научного наблюдения не только с фактором «наблюдателя», но и с самим наблюдением—другими словами, с тем отношением, которое устанавливается каждый раз между наблюдателем и объектом наблюдения. Далее, исследование теплового излучения, осуществленное Максом Планком, и теория квантов Нильса Бора показывают, что поведение порции излучения отождествляется со структурой атома, то есть с тем способом, каким квант энергии является





доступным наблюдению. Мельчайшая «монада» материи или излучения, ведущая себя то как частица, то как волна, представляет собой перемещение энергий. Из этого следует, что самая основа («ипостась») материи есть энергия, что материя обладает конституирующими признаками излучения и что излучение есть в некотором смысле идеальная материя.

«Логическое» основание материи

В течение многих столетий философская мысль билась над вопросом: что такое материя? Самое простое решение заключалось в том, чтобы вообще обойти эту проблему. При этом одни философы объявляли материю существующей вечно и независимо ни от чего, другие же считали ее сотворенной Богом, но не объясняли, каким образом из нематериального, нетленного и вневременного могло возникнуть материальное, тленное и преходящее. В обоих вариантах решения проблемы (самобытие или Божественное творение) материя остается одинаково необъяснимой. Поэтому-то споры между идеалистами и материалистами, порой приводящие ко взаимному ожесточению, и представляются столь трагичными, что по сути обе стороны придерживаются произвольно выбранной точки зрения, лишь давая ей различные наименования.

В эпоху, предшествующую современным физическим теориям, в истории философии была сделана лишь одна попытка выявить логическое основание материи, и предприняли ее греческие отцы Церкви. Св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник рассматривали материю как явление энергетического порядка, базирующееся на «стечении», соединении «логических качеств». Мир, взятый как целое или же в любой из отдельных граней, есть осуществленный логос, энергия, лично сотворенная Богом. В книге Бытия говорится о том, что Он создал

все вещи посредством Слова: «И сказал Бог... И стало так» (Быт.1,9). Слово Божие не рассеивается, но ипостазуруется, «тотчас становится природой». Подобно тому, как поэтическое слово образует поэму—то есть новую реальность, внешнюю по отношению к своему творцу, но в то же время остающуюся порождением и проявлением речевой деятельности поэта, так и слово Божие (логос) динамично осуществляется в акте творения.

Обратимся вновь к тому же образу. Поэма, создание поэта, представляет собой некий набор слов (*логосов*). Но для существования поэмы просто набора слов явно недостаточно: необходимо связать их между собой, придать им соответствующую форму, выстроить в определенной последовательности. Связь между словами, образующими поэму, и есть новая реальность, отличная от самого поэта. Однако эта новая реальность являет личностные черты творца. Кроме того, она реализуется в жизни бесчисленное множество раз и всегда по-иному. Поэма—это логос, динамично осуществляющийся и действующий на протяжении различных эпох; каждое прочтение представляет собой неповторимый, особый жизненный акт, особую «логическую» связь, исходный момент новых творческих импульсов.

По словам Григория Нисского, ничто из того, что образует тело, не является «телесным»—будь то его форма, цвет, вес, плотность, состав, размеры, влажность или теплота. Все эти качества представляют собой некие «проявления» (*логосы*), которые при соединении и срастворении и становятся материей. На языке современной физики эта мысль Григория Нисского просто была бы выражена в других терминах: речь шла бы о длине волны, об электромагнитных полях, тепловом излучении, величине напряжения—другими словами, о различных количественных характеристиках энергий, о «логосах», которые и с точки зрения современной науки определяют то, что называется материей. Сегодня суть материального бытия принято выражать математическим языком: атри-





буты материи подчиняются логическим отношениям, качественные характеристики—количественным соответствиям. В поисках структуры материи современная физика не описывает тела, но скорее исследует энергетические состояния материи, выявляющиеся в ходе экспериментов. Разнообразие материальных форм исчерпывает себя на уровне атомов. Что же касается структуры самих атомов, то они отличаются друг от друга соотношениями положительно и отрицательно заряженных частиц, являющихся проявлением одной и той же реальности—энергии.

Используем ли мы язык отцов Церкви или же язык современной физики, вывод следует один: материальная реальность есть ипостазирование, осуществление энергии-логоса и доступна познанию человека постольку, поскольку логос составляет ее сердцевину. Человеческий логос открывает в лоне природы другой логос. Следовательно, познание природы всегда носит ана-логический или, лучше сказать, диа-логический характер. Логос представляет собой характерное свойство личности; в нем проявляется изначальная способность личностного существования к «ипостазированию» самого себя. Самосознание личности исконно и первично, оно есть выражение личностной свободы и неповторимости, ее самооткровения и творческой силы.

Итак, в сердце материального мира человек-личность встречает Личного Бога. Встречает не лицом к лицу, но обнаруживает сокрытого Бога так, как мы видим поэта за словами стихов или художника—за игрой красок. Ибо Он есть «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету» (2Кор.4,6). Но чтобы действительно познать Бога во всей Его личностной полноте, недостаточны даже ошеломляющие построения современной физической науки. Лишь в наших сердцах может сиять свет «познания славы Божией», и лишь «в лице Иисуса Христа» способен этот свет озарить и просветить нас (2Кор. 4,6). Единственное адекватное выражение личности в языке—это ее имя. Имя Божие дано нам в исторической личности Иисуса; это «имя выше всякого имени», ибо оно—слава и откровение Бога-Отца (Лк.2,9-11).



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://lib.kdais.kiev.ua>

«Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2Кор.4,6). Итак, Бог открывает нам Бога; Он снимает завесу со Своего лица и дарит нам познание Своей славы—познание, заключающееся не в абстрактных понятиях, но в имени, в личности. Это познание и есть Иисус Христос, слава и откровение Отца. Свет этого познания сияет в наших сердцах, в самых глубинах нашего «я»—там, где каждый из нас отождествляется лишь со своим именем и есть нечто иное по отношению к собственному образованию, характеру, наследственности, психологическим реакциям и социальной роли. Именно в наших сердцах имя Иисусово являет личностную ипостась Бога. Это откровение—самораскрытие представляет собой не что иное, как факт личного отношения, приятия и воззвания «из не-сущего в сущее».

Бог, являющий Себя в наших сердцах, есть Тот, Кто повелел «из тьмы воссиять свету», Кто сотворил «из не-сущего в сущее» идеальную первоматерию. Творческое Божественное волеизъявление становится материей, тварной энергией, носителем логоса—того Логоса, что озаряет наши сердца светом Богопознания. Первое высказывание Божественной воли: «Да будет свет!»—уже содержит в себе все потенции, необходимые для бытия твари, и прежде всего возможность существования мира и каждого из нас, «глиняных сосудов», в мире. Пусть даже произнесенное за миллионы лет до нашего появления на свет, Слово Божие объемлет собою суть бытия мира на всем его временном протяжении и может быть вновь услышано в самой глубине нашего «я». Именно там открывает Себя личностный субъект Божественного волеизъявления—Иисус, Бог-Слово.

Познание мира, согласно учению Церкви, неотделимо от познания Бога, а оно, в свою очередь, неотделимо от Личности Христа. Сама же Личность Христа, раскрывающаяся в волеизъявлении Логоса, пребывающего у начала времен и в глубине наших сердец, неотделима от

света Богопознания, благодаря которому мы становимся сынами Божиими и воскресаем к новой жизни.

Природные энергии

Говоря о Троичном Боге и способе выражения Его образа бытия в нашем языке, мы провели различие между реальностью, передаваемой словами «природа», или «сущность», с одной стороны, и реальностью, обозначаемой словами «личность», или «ипостась», с другой. В данный момент, обратившись к проблеме творения, мы используем слово «энергия», чтобы выразить через него понятие третьей реальности, отличной как от сущности, так и от ипостаси, но при этом тесно связанной с ними обеими и лежащей в основании сущего в той же мере, что и они.

Итак, богословие христианской Церкви интерпретирует всякое проявление и осуществление бытия исходя из двух основных различий: во-первых, оно отличает сущность, или природу, от личности, или ипостаси; а во-вторых, отделяет энергии как от сущности, так и от ипостаси. В этих трех фундаментальных категориях природы, ипостаси и энергий исчерпывающе выражено богословское понимание *способа существования* Бога, мира и человека.

Но что именно подразумевается под термином «энергия»? Имеется в виду способность природы, или сущности, выявлять свою ипостась, свое существование, делать его доступным познанию и причастности. Это определение станет яснее, если мы проиллюстрируем его примером из нашего непосредственного опыта, обратившись к энергиям человеческой природы.

Каждый человек обладает интеллектом, рассудком, волей, желаниями, воображением; каждый человек строит, любит, творит. Эти способности, как и многие другие, им подобные, присущи всем людям вообще, и пото-





мы говорим, что они принадлежат человеческой природе, или сущности. Это те свойства, или природные энергии, что отличают человека от всех других существ.

Однако общие энергии проявляются и реализуются в каждом человеке особым, единственным и неповторимым образом. Все люди обладают интеллектом, волей, желанием, воображением, но при этом каждый из нас думает, стремится, желает и фантазирует по-своему. Следовательно, природные энергии не только отличают род людской от прочих существ, но еще и выделяют в своих конкретных проявлениях каждого отдельного человека из среды ему подобных. Природные энергии представляют собой тот способ, каким являет, обнаруживает себя *инаковость* каждой человеческой ипостаси, то есть каждой человеческой личности.

Вне самовыражения естественных энергий не существует познания личностного своеобразия человека. Благодаря им мы обретаем возможность познать чужую личность через причастность к способу ее проявления (т.е. через причастие к тому, «как» она себя являет). Чем отличается язык Толстого от языка Достоевского или же любовь нашего отца от нежности нашей матери? Чем-то неуловимым, не поддающимся объективированным определениям, что может быть выражено лишь косвенно, с помощью образов и аналогий. Чтобы познать эту разницу, нам необходимо быть причастными к жизни другой личности. Выше уже говорилось о том, что для познания человека необходимо иметь с ним какие-то отношения. Уточним: отношение означает здесь не просто визуальное знакомство, но участие в природных энергиях человека, раскрывающих неповторимое своеобразие его личности. Выражение лица, речь, эмоциональные проявления и т.д.— вот ключ к познанию человека человеком.

Св. Максим Исповедник сделал очень важное наблюдение в этой области. Он отметил, что существуют два вида энергий с точки зрения их соотношения с естеством



действующего субъекта: энергии гомогенные и энергии гетерогенные. Гомогенные энергии проявляют себя как однородные, однотипные в отношении природы действующего субъекта. Энергии же, называемые гетерогенными, выявляются через сущности, принадлежащие к иному роду, нежели природа действующего лица. Например, человеческий голос с его модуляциями представляет собой словесную энергию, «гомогенную» естеству человека. Но эту же вербальную энергию могут выразить сущности, «гетерогенные» по отношению к человеку: письмо, краски, мрамор, звуки музыкальных инструментов и т.д.

Теперь становится понятным, каким образом возможно познание человеческой личности прямым или же косвенным путем. Путь прямого познания заключается в непосредственном общении, в том, что мы любим друг друга. Косвенное же познание осуществляется через прочтение чужой книги, прослушивание музыкального произведения, созерцание живописного полотна.

В обоих случаях знание другой личности оказывается неизмеримо более полным и глубоким, нежели любая «объективная» информация о том же человеке. Так, мы можем собрать все доступные нам сведения о жизни Ван Гога и прочитать все посвященные ему биографические труды. Но если мы и получаем какое-то представление о личности Ван Гога, о единственном и неповторимом образе его бытия, то лишь благодаря созерцанию его картин. Только здесь мы обнаруживаем тот *логос*, что отличает Ван Гога от любого другого художника. Если нам посчастливилось видеть достаточное количество работ мастера и затем мы сталкиваемся еще с одним из его полотен, то сразу же определяем: это Ван Гог! Происходит это потому, что в сочетании красок, линий и форм мы безошибочно различаем *инаковость* личностного логоса художника, уникальную манеру его творческого самовыражения.

Однако познание личности Ван Гога через его картины, хоть и неизмеримо превосходит по своей полноте

все биографические данные, остается познанием косвенным. Для прямого и непосредственного познания было бы необходимо установить личные отношения с самим художником, общаться и жить с ним одной жизнью, любить его и чувствовать его ответную любовь.

И все-таки мы хотим подчеркнуть еще раз: возможно узнать другую личность по проявлению ее логоса (ее экзистенциальной неповторимости) через гетерогенные сущности. Ван Гог по своей природе—человек, в то время как его картина—это полотно, покрытое красками. Но эти краски становятся тем логосом, что приоткрывает тайну личности, инаковость и уникальность человека по имени Ван Гог. Творческая энергия художника, плод его искусства, дарит нам возможность познания его личности.

Сделаем еще одно замечание, воспользовавшись тем же примером. Все мы, воспринимающие логос Ван Гога через созерцание его картин, *участвуем* в этом логосе также *лично*—то есть каждый своим особым, единственным и неповторимым образом. Но при этом множественность зрительского восприятия не раздробляет на соответствующее количество частей творческий логос Ван Гога, явленный в полотне. Выраженный лично, он остается единообразным и неделимым, допуская одновременно причастность себе любого числа зрителей. Картина (как и поэма, статуя, музыкальная пьеса, песня) представляет собой энергию человеческого существа—в данном случае художника. Это значит, что все мы, созерцающие одну и ту же живописную работу, получаем возможность равным образом, но каждый по-своему, ощутить свою причастность к неповторимому своеобразию одной и той же личности.

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>





Созерцание природы

Теперь мы можем более глубоко понять, что имеет в виду Церковь, определяя мир как результаты действия Божественных энергий, как проявление творческого логоса Бога (в Ипостаси Слова) через сущности, гетерогенные Божественной природе. Материальная реальность мира, осуществляющаяся в неисчислимом разнообразии видов или сущностей, представляет собой создание свободной, творческой личностной энергии Бога. Мир *существенно* (то есть по самой своей сущности) отличается от Творца, но в то же время он есть логос, высвечивающий личностную полноту Божества.

Отцы Церкви называют *созерцанием природы* изучение Божественного логоса, явленного в тварном мире; умение разглядеть личность Создателя в каждой грани создания, в красоте и премудрости мира. Сама материя представляет собой динамичное восуществление энергии, гетерогенной по отношению к Божественной сущности, — тварной энергии нетварного Бога. Таким образом, следует отличать сотворенную энергию, лежащую в основании материи, от несотворенных энергий, гетерогенных твари и гомогенных Творцу. Эта нетварная энергия и есть Благодать (лат. *Gratia*), то есть жизнь, дарованная Богом человеку, преподнесенная ему в дар (*vita gratuita*).

Мы познаем Лик Бога косвенным путем, вглядываясь в бытие мира, в логос сотворенных Божественной волей энергий, порождающих и оформляющих материальный космос. Но перед нами открыт и путь прямого, непосредственного Богопознания благодаря нетварным энергиям, в которых возможно причастие Богу. Эту возможность каждая человеческая личность реализует по-своему, Сам же Бог пребывает при этом простым и неделимым. Таким образом, Он позволяет нам участвовать в том, что принадлежит Ему «по природе» (не отождествляясь с самой этой природой или сущностью), дабы мы, по слову

Писания, «сделались причастниками Божеского естества» (2Пет.1,4).

«Посредник» — «микрокосм»

Согласно учению Церкви, существование и логос мира есть нечто большее, чем просто предоставленная человеку возможность косвенного познания Бога. Конечная цель не исчерпывается этим его вспомогательным назначением. Когда Церковь утверждает, что материя представляет собой энергию, а Вселенная—ее динамичное восуществление, предполагается некая цель, ради достижения которой и совершается «сущетворение».

Так, для греческих отцов мир есть энергия, поскольку он тварен, создан Богом. Тварное же, согласно святоотеческим представлениям, имеет источник и цель своего бытия вне себя самого—в отличие от нетварного бытия Божия. Бог заключает в себе собственную причину и цель и потому является единственным абсолютно и беспредельно сущим.

Когда мы говорим, что тварные сущности имеют исток и конечный смысл своего бытия вне себя самих, то хотим выразить следующую мысль: во-первых, мир создан Богом (то есть Бог—причина бытия мира), и, во-вторых, он создан с определенной целью. Природа тварных сущностей носит энергетический характер, так как само их существование тяготеет к тому, что было бы не просто сущим, но в чем мог бы реализоваться конечный смысл бытия этих сущностей.

Основываясь на Божественном Откровении, явленном в истории и в Писании, святые отцы так определяют цель творения: Бог создал мир, чтобы всякая тварь участвовала в Божественной жизни и славе, то есть в преизбытке Божественного бытия; чтобы Бог был «все во всем» (1Кор. 15,28). Бог есть полнота существования и жизни, и потому





Он желает, дабы все творение приобщалось к этой полноте и стало выражением Божественной жизни, того единения в любви, что составляет *образ бытия* Бога.

Однако процесс «существования» вовсе не представляет собой автоматического движения к конечной цели—участию в Божественной жизни; энергия, конституирующая материю мира, не есть слепая и автономно действующая сила, «подталкивающая» сотворенные Богом сущности к достижению экзистенциальной полноты. Приобщение тварной природы к жизни нетварного Божества не может быть следствием необходимости, но совершается как дело личностной свободы. Между тем единственной тварной сущностью, способной реализовать свою жизнь как свободу, является человек. Вот почему и Священное Писание, и святоотеческое Предание видят в человеке «посредника», способного привести весь созданный Богом мир к осуществлению его экзистенциальной цели, конечного смысла его существования. Между тем, чем мир является актуально, и тем, чем он призван быть, стоит человеческая свобода, которая только и может преодолеть разрыв между существованием мира и целью этого существования.

Выражаясь языком Церкви, человек призван быть *священником*—привести к Богу всю тварную природу, воссоединить с Божеством «персть» этого мира. Часто у отцов можно встретить определение человека как «микрокосма», ибо он объединяет в своем естественном составе элементы всей Вселенной. В результате грехопадения человека, его «противоприродного» искажения (как мы это увидим в следующей главе) элементы тварного космоса и в самом человеке, и вне его пришли в состояние раздробления и разделения. Тем не менее, даже после грехопадения человек остается личностным существом, логической и психосоматической ипостасью. Он сохраняет способность динамично реализовать в своей личности единство мира, восстановить цельность мирового логоса актом *личного* ответа на призыв Бога и тем привести тварь к соединению с нетварным бытием.



...шь человек способен выявить мировой логос как логос личностный, как благодарение, возносимое Создателю Его созданием; способен придать лежащей в основании мира энергии устремленность к достижению конечной цели тварного бытия. Вот почему, по словам Писания, «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим.8,19-22).

В наше время в результате неверного религиозного воспитания у многих людей сложилось представление о Церкви как о некоем орудии или средстве, способном обеспечить индивидуальное спасение каждого из нас. В понимании этих людей спасение—нечто вроде «выживания» в потустороннем мире после смерти. Между тем в действительности Церковь возлагает на каждого человека безмерную ответственность, а вместе с ней и неслыханную честь: привести к спасению весь мир, плоть которого есть наша плоть и жизнь которого есть наша жизнь. *Спасение* заключается, согласно учению Церкви, в освобождении от пут разложения и смерти, в преобразовании простого выживания в экзистенциальную полноту, в причастии твари образу нетварного бытия.

Аскетическая практика

Церковное учение о мире—это не набор умозрительных положений, не абстрактная теория, не «догматическая» интерпретация реальности, но динамичное знание, полученное тернистым путем *общения* с миром. Человек не в состоянии постигнуть истину об основах тварного бытия, если он подходит к явлениям природы как к нейтральным объектам, видя в них лишь орудия удовлетворения его собственных желаний и потребностей. При та-



ком ограниченном, «объективированном» и утилитарном подходе к миру мы можем достигнуть фантастических успехов в развитии наших «позитивных» наук и в сфере их практического применения, то есть в технологии, но мир по своей сути останется для нас непознанным, иррациональным («а-логичным»), как некий призрак, висящий над бездной небытия.

Всякий настоящий художник прежде всего выходит за пределы «объективного» восприятия мира. Живописец, например, пытается передать на полотне уникальность предмета, лица, пейзажа—так, как он сам его видит; и выражает в художественных образах то особое, неповторимое отношение, что возникает между его личностью и изображаемой реальностью. Его не интересует фотографическая точность, иначе он был бы «ученым», а не художником. Он потому и является художником, что стремится раскрыть даже в самых ничтожных предметах повседневного быта «сияние» уникального *логоса*, обращенного именно к нему. В свою очередь в самом восприятии этого логоса проявляется иной, личностный логос, ибо живописная манера всегда единственна и неповторима.

Однако существует и более высокая ступень подобного отношения к миру, его восприятия. Речь идет о том, что Церковь называет *аскезой*. Аскеза—это опыт отказа от свойственного человеку эгоистического стремления рассматривать все вещи как нейтральные объекты, предназначенные для удовлетворения его потребностей и прихотей. Путем самоограничения и подчинения общим аскетическим нормам мы преодолеваем эгоцентризм собственной природы и перемещаем ось нашей жизни, нашего «я» в сторону *личного взаимоотношения* с окружающим миром. Отношения же устанавливаются лишь после того, как мы действительно откажемся от внутреннего стремления к господству. И тогда мы начинаем уважать все, что видим вокруг себя, начинаем открывать, что мы окружены не просто объектами, безличными орудиями удовлетворения наших утилитарных потребностей,

но сущностями, то есть плодами творческой деятельности, свойственной Личности. Мы обнаруживаем личностный характер мирских даров, уникальность логоса каждой вещи и возможность взаимоотношения с ним; в нас открывается возможность единения в любви с Богом. Наши отношения с миром превращаются в опосредованную связь с Богом—Творцом и Художником мира, а истинная полезность мира для нашей жизни раскрывается тогда перед нами как возможность постоянного приближения к Истине, как все более глубокое познание, не доступное никакой «позитивной» науке.

Позволю себе вновь обратиться к конкретному примеру. Какой-нибудь тривиальный обиходный предмет—скажем, карандаш или авторучка—всегда находится у нас под рукой, и мы пользуемся им равнодушно и машинально, не придавая ему никакого особого значения; в случае потери заменяем его другим, и дело с концом. Но если та же самая вещь связана для нас с каким-либо дорогим воспоминанием—например, подарена любимым человеком, тогда ее ценность в наших глазах будет соответствовать глубине и силе наших чувств к человеку, о котором она напоминает. Каждый раз, когда мы берем эту вещь в руки, мы не просто используем ее по назначению, но словно через нее получаем помощь от любимого человека. Так предмет, нейтральный для других, становится фактом *отношения*, связи, личного общения, непоколебимым подтверждением любви. А ведь это лишь не совсем удачный пример из повседневной жизни! Мир же—не просто подарок на память, преподнесенный человеку Богом, но динамично реализующаяся полифония логосов, воплощающая любовь Творца в Его Творении. И к человеческой свободе обращен призыв привести в гармонию эту полифонию тварного мира актом приятия Божественной любви.





Использование мира

Церковная космология, постигаемая практически через аскезу, может рассматриваться как универсальный модус жизни и отношения к миру. Он проявляет себя не только в глубине нашего сердца или же в таинстве Евхаристии, но и более широко—в общественной жизни в определенные исторические периоды, являясь выражением человеческой цивилизации. Мы говорим о таком типе искусства, технологии, экономики и политики, в котором отражено уважение к миру, отношение к нему как к дару любви; в котором присутствует стремление познать неповторимый логос каждой вещи и удивительную способность материи воплощать отношения между Богом и человеком, благодаря чему тварное обретает возможность причастия к жизни нетварного.

Цивилизация такого типа процветала в эпоху, называемую византийской и пост-византийской. Здесь не место подробно разбирать, каким образом юридические институты Византии, экономические структуры и частная активность являлись выражением церковной космологии в практической жизни. Этой теме посвящена обширная литература. Скажем лишь, что было бы достаточно в подробностях изучить архитектуру любого византийского храма или же технику каменной кладки, чтобы непосредственно уловить дух этой цивилизации, то уважение к внутренней жизни материала, которое испытывает строитель, избегающий какого бы то ни было насилия над камнем, каких бы то ни было попыток подчинить материал произволу своих собственных замыслов. Используя природную материю, византиец при этом высказывает полное самоотречение, отказ от эгоцентрического тщеславия; он позволяет самому материалу выразить свой «логос», установить диалог с мастером—диалог, который сегодня не в состоянии воспроизвести никакая строительная техника.



Наша сегодняшняя цивилизация—антипод Византии, поэтому нам почти невозможно следовать этике византийского подхода к миру, в котором превыше всего стояла истина. Сегодня наши отношения с миром становятся все более опосредованными. Они осуществляются через машины, подчиняющие природу и ее стихии потребностям нашего разума, подавляющие всякое сопротивление материала навязанным ему рассудочным схемам. Это «индивидуалистическое давление» на природу представляется нам совершенно нормальным способом существования, вьвшимися в наши плоть и кровь: мы привыкли одним нажатием кнопки получать свет, тепло, прохладу, увеличение скорости, телесвязь и массу других незамедлительных выгод. Во всех этих вещах самих по себе нет ничего плохого. Напротив, они вполне хороши по своей сути, так как упрощают человеческую жизнь, облегчают бремя бытовых забот, которое еще недавно человек был вынужден нести, чтобы выжить. Но в то же время они высвобождают людскую ненасытность, эгоцентрическую инстинктивную жажду обладания, потребления, безудержного чувственного наслаждения.

Как бы то ни было, индивидуалистическое насилие человека над миром, осуществляемое с помощью современной техники, является практическим приложением той космологии, что считает природу нейтральной и безличной «средой», назначение которой—служить нуждам и желаниям человеческого рода. Здесь не осталось ни малейшего намека на личные отношения с миром, на реализацию жизни как единения в любви. Однако интенсивное внедрение в практику миропонимания, обладающего столь радикальным антихристианским характером, явно оказывается разрушительным для жизни и несет в себе угрозу гибели как природы, так и человека. Загрязнение окружающей среды, истощение энергетических ресурсов, отравленная атмосфера больших городов, гнивающие водоемы, бесплодные почвы, токсичные пестициды и прочие тревожные симптомы, среди которых живет сегодня



овек индустриального общества, являются признаками трагической ошибки, совершенной человеком в его отношениях с миром,—ошибки, стремительно приобретающей размеры смертельной опасности. То, что мы называем «прогрессом» и «развитием», оборачивается на деле насилем над природой и ее разрушением, а для людей—неизбежными страданиями и угрозой гибели.

В наши дни впервые необходимость уважения к миру и смирения в познании истины о мире, потребность в восстановлении справедливых отношений между миром и человеком становится буквально вопросом жизни или смерти.



Человек

Образ Божий

Согласно Преданию неразделенной Церкви и ее исторического продолжения—Православия, истина о человеке постигается через откровение истины о Боге. Нас не может удовлетворять описательная антропология, для обоснования которой достаточно данных современных гуманитарных наук; мы испытываем потребность в объяснении самого факта существования человека и в освещении тех граней нашего бытия, что не могут быть сведены к какой бы то ни было «объективной» интерпретации.

В письменной традиции Божественного Откровения, в Священном Писании Церкви, утверждается личностное существование Бога, а также создание человека *по образу Божию*. Другими словами, человек тоже существует как личность, хотя и обладает тварной природой. Эта первичная связь между Богом и человеком, устанавливающая самый *модус* человеческого бытия, отражена на первых страницах Ветхого Завета в поэтическом и символическом повествовании, к которому христианская мысль всегда возводила основные принципы церковной антропологии.

Так, мы читаем в книге Бытия о сотворении мира Богом в течение шести дней. Все основные элементы мира Бог создает одним лишь Словом. На шестой день после сотворения «зверей земных по роду их, и скота по роду его, и всех гадов земных по роду их» (Быт.1,25) Он приступил к созданию человека. Библейский текст



посредством своего образного языка представляет нам творение человека как исключительный по своему характеру Божественный акт. Речь идет не просто о творческом волеизъявлении Создателя, но прежде всего о некоем Божественном Совете, в котором христианская экзегеза всегда видела первое указание на троичность Бога: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле» (Быт.1,26).

Итак, речь идет не просто об очередной разновидности живых существ, населяющих землю, но о таком существе, которое Бог отличает от всей прочей твари как Свой образ в мире—то есть Свое явление, Свое непосредственное отображение*. Следовательно, человеку дано господство над миром не как «управляющему» или поставленному свыше «надсмотрщику», но как царю и вождю, призванному привести все творение к его последней цели (логосу).

Особый характер акта сотворения человека Богом дополняется, согласно Библии, еще одним исключительным действием: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2,7). Никакая другая тварь не была создана Богом «собственноручно». Материалом для человеческого тела послужил «прах земной», отсюда имя первого человека: Адам («сделанный из земли»). Но эта земная глина была сформована руками Самого Бога, Который затем вдохнул в нее собственное дыхание и тем возвел человека на уровень «души живой».

С незапамятных времен для евреев и вообще для семитских народов дуновение в лицо другого человека имело

* Греческим словом *eikona* (образ, икона) переводчики Септуагинты (перевода Ветхого Завета на греч. язык) передают еврейский термин *tselen*, означающий буквально: явление, представительство, замена, равнозначность.

глубокий символический смысл. Это означает, что я передаю другому свое дыхание, то есть нечто в высшей степени внутреннее, интимное—мое самосознание, мой дух. В самом деле, дыхание есть основа жизни; признак, отличающий всякое живое и действующее существо. Любое чувство—будь то страх, гнев, радость или ярость—влияет на дыхательный ритм, что подтверждает существование связи между этой физиологической функцией и самыми глубинами нашего существа, нашего «я». Поэтому, когда в Библии говорится о том, что Бог «вдунул» вылепленному из глины человеку Свое собственное дыхание, таким образом утверждается придание человеку определенных признаков, свойственных Самому Божественному бытию. На библейском языке результат этой передачи выражается в том, что человек становится «душою живою».

Душа

Слово «душа» (psyche)—одно из самых сложных слов, существующих в языке Библии и христианской литературы. К этому добавляется путаница на семантическом уровне, так как древние греки употребляли это же слово в совершенно ином значении. Сегодня большинство людей понимают слово «душа» скорее в эллинском (прежде всего платоновском), нежели в библейском смысле. Им представляется, что наряду с кровью, лимфой, костным мозгом в человеке присутствует еще один элемент—нематериальный, духовный, отличный по своей сути от всех материальных составляющих тела. Он-то и есть душа—нечто тонкое и неопределенное, покидающее тело в момент смерти и отлетающее с последним вздохом «в мир иной».

Но это не библейское понимание души. Переводчики Ветхого Завета на греческий язык передали словом *psyche* (душа) стоящее в оригинале еврейское *perphesch*, имеющее несколько значений. «Душой» по-еврейски на-





зывалось любое живое существо, любое животное, хотя в основном Священное Писание употребляет это слово применительно к человеку. Здесь понятие души выражает способ проявления жизни в человеке; оно не относится к одной лишь духовной части человеческого существа в противоположность материальной, но обозначает человека как целое, как уникальную живую ипостась. Душа не просто обитает в теле, но выражает себя через тело, ибо оно—его плоть, сердце, другие органы—также соотносено с нашим «я», с нашим образом бытия. «Душа» означает то же, что и «человек», «некто», поскольку она есть печать жизни как во внешних, так и внутренних ее проявлениях. Однако если душа является признаком жизни, из этого вовсе не следует, что она представляет собой исток или причину жизни, как верили древние греки. Она скорее *носитель жизни*. Вот почему в Ветхом Завете душа очень часто отождествляется с проявлением земной жизни (она умирает, предается во власть смерти, но воскресает, когда жизнь вновь возвращается в мертвое тело). В Новом Завете, напротив, душа предстает как носительница вечной жизни. Это связано с тем, что *спасение души* понимается как открывающаяся перед жизнью возможность освободиться от власти разложения и смерти.

Отцы Церкви, комментировавшие Священное Писание, отнеслись с полным уважением к многозначности слова «душа» и не пытались свести его лишь к одному из множества значений. Они рассматривали душу и тело как два различных, но взаимосвязанных способа проявления образа Божия в человеке. Однако в то же время они избегали точных определений относительно библейского выражения «по образу Божию», чтобы предохранить тайну образа Божественного бытия и его отображения в человеческом бытии от опасности сухой рационализации.

Гораздо позднее, уже в эпоху Средневековья и в основном на Западе, когда христианская теология все же поддалась соблазну интеллектуализма, выражение «по образу Божию» было интерпретировано в «объективных» ка-

тегориях и отождествлено с определенными атрибутами, присущими «духовной природе» человека. Возобладавшая на Западе концепция человека испытала сильное влияние древнегреческой философии в ее порой чрезмерно упрощенной форме. Эллинское определение человека как «разумного животного» (лат. animal rationale) было использовано в смысле разделения и противопоставления души и тела, материи и духа. В таком понимании человек представляет собой существо прежде всего биологическое, к которому прилагается душа или, в другом варианте, душа и дух.

В рамках этой оппозиции понятие образа Божия относится лишь к одной из двух «частей» человеческой природы—духовной «части», то есть душе. Считалось, что телесная, материальная «половина» человека по определению не может воплощать в себе образ нематериального, духовного Божества. Индивидуальная душа человеческого существа рассматривалась как носительница печати Божественного образа в человеке, поскольку она обладает тремя основными атрибутами, характеризующими Самого Бога. Речь идет о разуме, свободе выбора и суверенитете.

Разум—свобода выбора—суверенитет

Не вдаваясь в пространные исторические экскурсы, ограничимся следующим замечанием: указанные три атрибута использовались также греческими отцами Церкви в их интерпретации «образа Божия», но относились при этом к *способу существования* человека, взятого как целое, не раздробляемое и не делимое на «части». Разум, свобода выбора и суверенитет представляют собой не просто «духовные» или «душевные» качества, но некое совокупное проявление модуса человеческого бытия. Человек же существует как личность, как личностная инаковость—инаковость прежде всего по отношению к собственной природе: несмотря на





тварность нашей природы мы обладаем способом существования, отличным от всего сотворенного. Нам дана возможность реализовать свою жизнь по образу жизни Божественной, и наивысшее выражение эта возможность находит именно в разуме, свободном выборе и суверенитете. В них проявляется, хотя и не исчерпывается ими, образ Божий в человеке; возможные затруднения в их использовании тем или иным конкретным индивидом не в состоянии упразднить личностного способа существования, дарованного человеческой природе.

Это рассуждение может показаться слишком абстрактным, но читатель сможет оценить его важность, если попытается на минуту встать на точку зрения, принятую западными теологами. Допустим, что разумом, свободным выбором и суверенитетом исчерпывается «образ Божий», что он ограничивается набором некоторых свойств, присущих душе или же «духовной природе» человека. В этом случае мы должны будем признать справедливыми и выводы, следующие из данного утверждения и представляющиеся поистине бесчеловечными. Так, если в результате психического заболевания или черепно-мозговой травмы у больного возникают нарушения в интеллектуальной и волевой сфере или же их полное расстройство, необходимо будет видеть в нем уже не образ Божий, но просто животное. Равным образом вообще нельзя будет считать человеческим существом ребенка, умственно неполноценного от рождения!

Христианский Запад зашел в конечном счете в тупик подобных воззрений (ниже мы увидим и другую непроходимую путаницу, вызванную западным учением об «абсолютном предназначении» человека), так как в западной духовной среде была ослаблена и постепенно все более игнорировалась истина о Лице—главная предпосылка приближения к христианскому откровению. Причем умаление истины о Лице—не результат случайного совпадения, особого склада ума или распространявшихся на Западе течений и тенденций (например, интеллектуализма и требования объективной достоверности), но следствие изначальной эти-

ческой неудачи: наступившего с какого-то момента бессилия «западных» реализовать и церковно выразить жизнь и ее проявления как событие общения. Отделив Церковь от троичного способа бытия, они преобразовали ее в «религию», которую каждый принимает индивидуально и индивидуально же решает, подчиняться ли ее догмам, организационным принципам и канонам. Таким образом, истина и жизнь из события *связи и общения* превратилась в антропоцентристский субъективизм. Истина сделалась подчиненным интеллектуальным требованиям субъекта знанием, а жизнь — также субъективным осуществлением утилитарных целей. Сам Бог стал пониматься как абсолютный Субъект, в сознании человека превратившийся в Объект — разумеется, трансцендентный, но все же подчиненный правилам силлогистики. Своим существованием Бог обязан заранее данной Сущности, в то время как Лица троичного откровения представляют собой просто *способы* (modi) проявления или «внутренние отношения» Сущности, ибо именно сущность — в силу логической необходимости — определяет единственность этого ставшего объектом Субъекта. Когда же Бог и человек понимаются как субъекты-индивидуумы, как сущности, поистине превышающие всякое возможное отношение и общение, — тогда одна из них «отображает» другую со всеми ее объективно данными свойствами-аналогиями. В результате мы впадаем в абсолютизацию и приписываем Богу качества, характеризующие человеческий субъект. В конечном счете все оказывается перевернутым: мы творим Бога «по образу и подобию» человека.

Личность

Мы сформулировали бы православное церковное понимание «образа Божия» в человеке так: Бог одарил человека способностью быть *личностью*, то есть реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия.





Сама Божественность Бога есть личностное существование, Троица личностных Ипостасей, Которые реализуют бытие Божие, Божественную природу как любовь, свободную от какой бы то ни было необходимости. Бог является Богом потому, что Он Личность и Его экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности. Он Сам, будучи Личностью, совершенно свободно определяет собственную природу, а не наоборот. Он *есть* потому, что *хочет* быть, и это волеизъявление осуществляется как любовь, как взаимообщение Трех Ипостасей. Вот почему «Бог *есть* любовь» (1Ин.4,16), и само бытие Его *есть* любовь.

Эту способность личностного существования и запечатлел Бог в человеческой природе. Природа эта тварна, она дана человеку Богом, и потому бытие людей, их сущность не может определяться их личной свободой. Но в то же время тварная природа не может существовать иначе, как личностная ипостась жизни. Каждое человеческое существо представляет собой личностную экзистенцию, способную «ипостазировать» свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и какой бы то ни было необходимости, то есть по образу существования нетварного Бога.

Скажем еще проще: Бог есть одновременно одна Природа и три Ипостаси; человек есть одновременно одна природа и множество ипостасей; Бог единосущен и триипостасен; человек—единосущен и многоипостасен. Различие природ, пропасть между тварным и нетварным может быть преодолена на уровне модуса существования, общего обеим природам, суть которого в личностном бытии. Эта истина явлена нам Божественным воплощением в Лице Иисуса Христа.

Человек есть образ Божий. Это значит, что каждый из нас обладает возможностью реализовать свою жизнь как личность и в этом уподобиться Христу; осуществить ее как любовь и свободу от естественной необходимости—и в этом последовать Божественным Лицам Троицы.

Таким образом, человеческая жизнь становится причастной вечности и нетлению, поскольку вечна и нетленна Божественная жизнь в ее троичной взаимопроникновенности и единстве.

Язык науки

Читатель, для которого непривычны все эти термины—«природа», «личность», «ипостась»,—может задаться более конкретными вопросами: если человек—образ Божий, то как этот образ отражен в нашем теле, душе или же духе? Что происходит с образом Божиим в человеке, когда тело его умирает и разлагается в земле и когда вместе с последним взглядом и последней улыбкой угасают признаки душевной и духовной активности?

Это кардинальные вопросы. Если они остаются без ответа, все наши рассуждения повисают в воздухе и оборачиваются пустой фантазией. Однако читатель должен, в свою очередь, согласиться с невозможностью ответить на эти вопросы языком физики и геометрии—то есть языком мер и весов. Здесь потребен иной язык, способный передать качественные различия вещей и живого опыта, характер личных взаимоотношений, знание, которое не может быть стопроцентно заверено органами чувств. Церкви удалось найти такой язык, позаимствовав его вначале у греческой философии, отчеканившей свою терминологию и способы выражения мысли в течение многовековых споров о смысле жизни и бытия. Однако язык Церкви не остался достоянием исключительно философствующего интеллекта, но выразился также в форме песнопения, гимна, богослужения, праздников и таинств. Сейчас мы затрагиваем одну лишь его философскую оболочку, но хотим подчеркнуть вновь и вновь: вся семантическая полнота этого языка может быть постигну-





та лишь в богослужебной практике Церкви, в живом опыте общения в Теле Христовом.

Итак, вернемся к нашему вопросу: что происходит с образом Божиим после смерти тела человека и прекращения жизнедеятельности души? Прежде всего нам необходимо попытаться определить понятие: что такое тело, что такое душа или дух и что из них лежит в основе человеческого существования, его самотождества и самосознания, его «я»?

Рационалистически мыслящий человек нашей эпохи склонен отождествлять эту экзистенцию—рефлектирующее самосознание, душу, «я»—с неким конкретным и доступным чувственному восприятию объектом, представляющим собой биологический полифункциональный организм. Его поведение и внутренняя жизнь зависят, согласно этому взгляду, от деятельности мозговых центров, в свою очередь предопределенной биохимической конституцией индивида или же его наследственностью, также имеющей биохимическую природу. Речь идет о хромосомах, о молекулах ДНК, содержащих в зашифрованном виде код будущего развития личности. Таким образом, в этой концепции не остается места ни для предположения о существовании души, ни для допущения, что после гибели биологического организма продолжает существовать «что-то» неподвластное смерти.

К несчастью, этот упрощенный взгляд (хотя и получивший в наши дни широкое распространение) оставляет громадные пробелы в понимании феномена человека—пробелы не меньшие, чем те, что существуют в вульгарном платонизме с его идеей «бессмертия души». Во-первых, биохимия, как всякая подлинная наука, занимается сбором и описанием фактических данных и не выходит за эти пределы даже в самых конкретных аналитических определениях. Так, она отмечает, что возможности биологического развития организма заданы хромосомным кодом половых клеток; она констатирует наличие органи-

ческих связей между нейронами и т.д. Но как только биохимия берется за формулировку недоказуемых метафизических положений, она переступает границы строгой научности. В частности, это происходит, когда биохимический состав хромосом и деятельность физиологических центров человеческого тела понимаются не как осуществление и проявление ипостасной инаковости человеческой личности, но как ее причина и конституирующая основа.

Почему мы считаем невозможным, чтобы личностное бытие, инаковость каждого уникального, единственного и неповторимого человеческого существа жестко определялась хромосомными различиями между людьми и характером деятельности «мозговых центров»? Почему роль биохимической конституции индивида и его физиологических процессов ограничивается, на наш взгляд, лишь *приведением в действие* и простым *проявлением* ипостасной инаковости каждого человека, не затрагивая основания и конституирующих признаков этой инаковости?

Ответ прост: потому что подобное расширительное толкование исключается самой логикой современной научной методологии. Если мы примем за истину, что состав хромосом и работа мозговых центров являются не просто рабочим механизмом и средством проявления личности, но ее причиной, то должны сделать вывод о том, что ипостасные свойства человека (личностное самосознание, «я», вообще психическая жизнь) жестко заданы биологической структурой и ее функциями. Другими словами, нам придется признать, что биологические начала и функции, лежащие в основании телесной жизнедеятельности человека, определяют и исчерпывают собой факт человеческого существования как целого, ипостась человеческого субъекта. Следовательно, никакой психогенетический фактор не в состоянии повлиять на автономные физиологические процессы.

Однако данное утверждение опровергается массой примеров из области другой «позитивной» науки—совре-



менной психиатрии. Когда страдающий анорексией младенец сам обрекает себя на смерть, это служит доказательством того факта, что его «душа» определяет само его существование в гораздо большей степени, нежели биологический регулирующий механизм. Даже при самом «позитивистском» истолковании полученного опыта современная психология и психиатрия доказали со всей определенностью и на многочисленных примерах, что жизнедеятельность наших биологических структур предопределяется тем, что мы называем «субъективностью», или «я» человека. Если же, несмотря ни на что, мы продолжаем утверждать, что «психогенная» анорексия младенца вызвана биохимическими реакциями, возникнет закономерный вопрос: в силу каких причин биологический фактор в некоторых случаях восстает против себя самого и оборачивается саморазрушением организма? Последовательная логика научного мышления не в состоянии удовлетворительно объяснить подобное противоречие.

Язык Церкви

Библейская и церковная антропология не противопоставляет себя ни фактическим данным, ни языку современной биологии. Наука не может нанести вреда церковной истине и потому должна вызывать беспокойство лишь у сторонников вульгарного платонизма, часто рядящегося в одежды христианства (прежде всего на Западе) и стремящегося подменить собой подлинно христианскую антропологию.

Действительно, если мы примем человеческое тело за некую самодостаточную целостность, а душу—за другую целостность и при этом только ее признаем носителем личностного начала, нашего «я», субъективного самосознания, в то время как телу отведем роль инертной оболочки или же орудия души, оказывающего на нее



лишь косвенное влияние, — в этом случае современная биология без особого труда разобьет наши построения, а язык ее окажется несовместимым с языком Церкви.

Однако подобный «платонизирующий» подход не имеет никаких корней ни в библейской, ни в патристической традиции. На вопрос о том, что представляют собой тело и душа человека согласно церковным воззрениям, мы ответили бы так: как тело, так и душа являются *энергиями*, присущими человеческой природе. Другими словами, они суть *способы ипостазирования* личности, ее самотождественности, ее самосознания. То, что есть каждый конкретный человек, — это его истинное существование, или ипостась, его внутреннее «я», благодаря которому он представляет собой некий экзистенциальный факт, не тождественный ни телу, ни душе. Они всего лишь высвечивают истинное «я» человека и являются энергиями, проявлениями, способами выражения личностной ипостаси.

Напомним: православное богословие определяет энергии как общие свойства человеческой природы, через которые, однако, осуществляется и выражается единственность и неповторимость каждой конкретной человеческой ипостаси. Всем людям присущи одни и те же телесные и психические свойства: дыхание, пищеварение, обмен вещества, рассудок, интеллект, воображение. И тем не менее именно конкретные формы проявления этих общих функций и отличают решительным образом каждое человеческое существо от прочих людей. Это отличие выражается как в чисто телесных или же чисто душевных чертах (например, в отпечатках пальцев или комплексе неполноценности), так и в их взаимопроникновении: взгляде, слове, выражении лица, жестах и других подобных способах самовыражения личности, в которых бывает так сложно определить границу между физическим и психическим.

Итак, человеческое «я», его ипостась не идентифицируется ни с телом, ни с душой, но действует, обнаруживает



себя в телесных и психических функциях. Вот никакая физическая ущербность, никакая психическая неполноценность или повреждение рассудка не в состоянии лишить человека его внутреннего «я», сделать человека не-человеком, уничтожить его как экзистенциальный факт.

Кроме того, наш непосредственный опыт говорит, что так называемое «тело» не является чем-то раз и навсегда данным и неизменным, но представляет собой динамичный процесс, гармонию функций, осуществляющуюся как непрерывное движение (так мы безоговорочно можем принять выводы современной биологии со всеми ее будущими дополнениями и уточнениями в том, что касается описания биохимических реакций и прочих механизмов, лежащих в основе телесных функций). Равным образом то, что мы называем «душой», также представляет собой динамический функциональный процесс, в котором находит свое выявление и выражение живая человеческая экзистенция. Психические функции носят различные наименования: рассудок, воображение, логическое мышление, творческая способность, любовное стремление и т.д., а также сознание, подсознание и область бессознательного. Здесь мы тоже без всяких затруднений принимаем выводы и язык психологии и психоанализа, а также их возможные дополнения в будущем, если будет соблюдено одно условие: наука не должна выходить за рамки своей компетенции, памятуя о собственной относительности и описательности.

Итак, независимо от характера используемого нами языка мы можем сделать следующий вывод: индивидуальность человека—как телеснобиологическая, так и психологическая—не пребывает в статическом состоянии, но осуществляется *динамическим* путем. Интенсивность этого динамического осуществления идет по нарастающей, достигает апогея, и затем постепенно снижается, вплоть до конечного «исчерпания» психосоматических энергий, приводящего к смерти. Напротив, то, что человек есть по



самой своей сути—его ипостась,—не подвержено процес-сам созревания, старения и умирания.

Согласно учению Церкви, человек как личностная экзистенция «пред лицом» Бога—то есть «образ Божий» в человеке—не может быть локализован в какой-то определенной временной точке или промежутке времени. Несмысленный младенец, зрелый муж, умерший в расцвете физических и душевных сил, дряхлый старик или же «умалишенный»—все они в равной степени *личности* пред Богом. Происходит это потому, что человеческая ипостась, его «я», его самосознание основаны не на психосоматических свойствах, но на отношении человека с Богом; на том, что Бог любит каждого из людей единственной любовью, «называющей несуществующее как существующее» (Рим.4,17), конституирующей и поддерживающей инаковость личности. Человек есть личность и образ Божий в той мере, в какой он способен отозваться на обращенный к нему Божественный призыв, полный любви. Посредством психосоматических функций любой из нас может свободно распоряжаться этой способностью, отвечая согласием или же отказом на призыв Бога и тем самым приводя свое существование либо к жизни, которая есть связь с Богом, либо к смерти, то есть к разрыву с Богом.

Божественный призыв, ипостазирующий личность, не зависит от действенности психосоматических функций, а также от тех или иных научных интерпретаций, касающихся их происхождения и развития. Человек есть благодаря призыву Бога, обращенного к нему лично; поэтому церковную истину не могут поколебать ни теория биологической эволюции, ни физиологическое сходство вида *homo sapiens* и обезьяны. В конце концов коренное отличие человека от обезьяны заключается не в большем совершенстве психосоматических функций, но в его способности отвечать на призыв, обращенный к нему Богом. В библейском образе сотворения человека и его последующего одушевления Божественным дыханием речь идет не



о биологическом происхождении людей, но о происхождении их сознания и самосознания, их личностной свободы. Совпадает ли этот акт с появлением человека как биологического вида, или же личностный «образ Божий» был запечатлен на одном из звеньев эволюционной цепи—не так уж важно для библейской и церковной антропологии: истинность ее от этого не умаляется.

Жизнь после смерти

В свете церковной антропологии делается понятной и естественной христианская вера в бессмертие человека, в «жизнь после смерти». Многие религиозные и философские системы провозглашают «бессмертие души», однако вера Церкви радикально отличается от них тем, что понимает бессмертие не как некое непостижимое в своем роде «выживание» после гибели тела, но как преодоление смерти через личностное отношение между человеком и Богом. Согласно церковному учению, смерть есть разлучение с Богом, отрицание связи с Ним, отказ от реализации своего существования как единения в любви. Может ли человек достигнуть вечной жизни своими силами, уповая лишь на экзистенциальные возможности, обусловленные тварной природой и, следовательно, не содержащие ни своего начала, ни своей цели в самих себе? С исчерпанием психосоматических ресурсов человека приходит к концу и способность нашей тварной природы поддерживать собственное существование.

Когда Церковь утверждает веру в жизнь вечную, речь вовсе не идет о некоем будущем «состоянии», в котором та или иная часть человека—его «душа» или «дух»—способны выжить после гибели тела. Вера Церкви есть убежденность в том, что наше существование обусловлено не естественной природой с ее психосоматическими свойствами, но связью

Богом, Его любовью к каждому из нас. Вера в жизнь вечную есть уверенность в неизменности Божественной любви, конституирующей наше бытие независимо от телесной и психической деятельности организма.

Итак, вера в бессмертие является не идеологическим воззрением, основанным на определенных аргументах, но актом доверия, выражением наших упований и жажды жизни, утоляемой лишь Божественной любовью. Именно Он, дарующий нам уже здесь и сейчас благодать жизни, несмотря на упорный отказ человеческой природы реализовать себя как истинное бытие, то есть как самоотречение и единение в любви,—именно Он обещает каждому из нас преизобилие и полноту жизни, предстояние лицом к лицу и воссоединение с Ним после того, как с последним вздохом наше мятежное естество прекратит сопротивление Божественной любви.

Каким образом устанавливается это новое отношение с Богом и посредством каких сил—человеку знать не дано. Но нам дарована вера, доверие к Божественному Откровению, утверждающему неизменно *личный* характер связи между Богом и человеком. Я чувствую, что пред лицом Божиим всегда буду оставаться самим собой—таким, каким Он меня знает и любит. Я сохраню свое имя и обрету возможность беседовать с Ним, как Моисей и Илия на горе Фавор. Прочее да будет почтено молчанием.

Различие полов

В тексте Библии, рассказывающем о сотворении человека, истина о запечатленном в нем образе Божиим дополняется описанием различия полов, разделения человеческого существа на мужское и женское: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт.1,27). Церковная экзегеза видела в этой фразе выражение связи между





образом Божиим в человеке и любовным влечением, в силу которого люди реализуют свою жизнь в единении с противоположным полом. Это влечение также представляет собой конститутивный элемент жизни, модус жизни, позволяющий человеку создавать новые личностные ипостаси, плодиться и размножаться, и наполнять землю (см.Быт.1,28).

Однако существует и другое описание сотворения человека, содержащееся во второй главе книги Бытия (стихи 4-25). Филологи считают его более древним. Согласно этому тексту, создание человека не сопровождалось с самого начала разделением на два противоположных пола. Сначала Бог творит мужчину, получающего соответственно имя мужского рода: Адам. Однако это имя указывает лишь на тварную природу человека («сделанный из земли»), вовсе не имея в виду его пол. Именно в этого целостного первочеловека вдунул Бог дыхание жизни и сделал его «душою живою». Следующее затем разделение полов совершается Богом с единственной целью—удовлетворить человеческую потребность в общении: «Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт.2,18). После этого Бог выполняет свое намерение посредством особого творческого акта—своего рода второго творения: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его... И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт.2,21-22).

В этом тексте осознание человеком реальности пола есть одновременно и первый опыт самосознания—перед лицом существа, созданного из его ребра. Адам дает самому себе имя, соотношенное с существованием подруги. Отныне он не просто Адам, но ish (муж), в то время как та, что «взята от мужа», получает название ishsha (жена) (Быт.2,23). В соответствии с критериями церковного истолкования, мы должны видеть в образе целостного первочеловека выражение нераздельного единства его природы. Однако естественное подобие «по кости и пло-

ти» (см.Быт.2,23) недостаточно для обеспечения такого природного единства, в котором человек предстал бы как образ Троиственного Бога. Тринитарная модель жизни—это отнюдь не единство на уровне естества, но соединение в любви свободных и отличных друг от друга ипостасей. Таким образом, различие полов обусловлено необходимостью выразить в рамках тварной природы образ жизни нетварного.

Обратившись к жене, Адам предрекает: «Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт.2,24). Общение мужчины и женщины с самого начала должно быть актом свободы, осуществляющимся в единстве естества. Природная связь с родителями разрывается, чтобы дать место новому отношению. Оно знаменует собой свободный выбор и добровольную преданность мужчины и женщины друг другу, что приводит не просто к совместной жизни, дружбе, нравственной и духовной близости, но и к слиянию по плоти, то есть единству жизни, буквально: со-существованию. Таков образ, согласно которому в рамках тварной природы реализуется тринитарная модель жизни.

Итак, различие полов в библейской перспективе имеет в виду в первую очередь не цели и потребности природы (хотя оно и берет начало в природе человека и является ее проявлением). Напротив, единение по естеству есть результат свободы по отношению к природе, есть плод любви, связующей личности. Другими словами, у людей действие любви проявляется не так, как у животных, где оно подчинено исключительно естественной необходимости продолжения рода. В пророчестве Адама, объясняющем цель и назначение сексуального различия, такая необходимость даже не упоминается. Единственное, на что направлена свободная привязанность человека к лицу противоположного пола, это единение по природе: «И будут одна плоть». Но даже и в первом тексте, описывающем сотворение человека





(Быт.1,26-29), возможность плодиться и размножаться предстает как результат особого *благословения* Божия (Быт.1,28), то есть как специфический дар Бога человеку, а не как естественная потребность, аналогичная животному инстинкту размножения. Лишь грехопадение человека, неудача в попытке реализовать свою жизнь согласно троичному образцу извратит этот порядок вещей и приведет к тому, что различие полов станет выражением не Божественного способа бытия, но жесткой природной необходимости продолжения рода.

Любовное влечение

Сексуальное различие берет начало в человеческой природе, но не отождествляется с ней. Напротив, оно есть выражение человеческой ипостаси, то есть одна из естественных *энергий*, о которых речь шла выше; один из *способов*, благодаря которым становится возможной экзистенциальная реальность природы, единственность и неповторимость конкретной личности. Психологическая наука свидетельствует, что эротическое влечение проявляется в человеке не только в том возрасте, когда оно может служить продолжению рода. В действительности с первых мгновений жизни младенец испытывает эротическую тягу к матери. Это чувство конституирует изначальную возможность жизненной связи—возможность, встречающую человека при вступлении его в мир людей, в жизненное пространство общения; возможность, формирующую человеческую личность.

Без различия полов и связанного с ним эротического влечения связь между людьми, их общение, любовь и желания не поднимались бы, возможно, выше уровня привычки, стереотипа поведения, чисто психологического комфорта. Благодаря этому различию сексуальное влечение становится движущей силой и предварительным усло-



вием жизни, условием осуществления и проявления жизни в ее личностной ипостаси. Человеческая личность даже с точки зрения своего биологического происхождения есть плод взаимного влечения двух других человеческих существ. Однако этим дело не ограничивается, поскольку формирование и самовыражение нашего «я» также вытекают из возможности связи, общения, *эротической соотнесенности*. Связь младенца с матерью носит эротический характер не потому, что направлена на продолжение рода, но поскольку представляет собой конститутивный элемент жизни. Мать передает ребенку жизнь—не в метафорическом или символическом, но в самом что ни на есть буквальном смысле. Она дает ему пищу, то есть жизненную субстанцию, а также ласку и нежную привязанность; от нее младенец научается произносить первые слова, обретая тем самым возможность общения. Она дарует ему ощущение личного присутствия, без которого ребенок никогда не смог бы войти в мир людей, мир символов и слов, имен и экзистенциального самоотождествления.

Таким образом, связь между различием полов и сотворением человека «по образу Божию» не является ни случайной, ни метафорической, ни аналогической. Человек представляет себе Бога как личность, личностную экзистенцию. Но личность тем и отличается от биологического индивида, что не обусловлена природой; она реализует себя через отношение, через эротическое общение. Благодаря сексуальному различию мы получаем возможность осуществить свое природное бытие как личностную экзистенцию, с тем, чтобы в ней смогла выразиться личностная соотнесенность—конститутивный элемент ипостаси и сила, объединяющая само человеческое естество.

Также не случайно, что отношения между Богом и человеком (отношения, по преимуществу являющиеся проявлением личностной ипостаси) всегда мыслились в образах эротических отношений между мужчиной и женщиной. За



неверность Богу и идолопоклонство пророки обвиняют «Дочь Сиона» (Израиль) в прелюбодеянии (Иер.13,27), в том, что она обесчестила свой брак с Богом (Ос.2,23) и свое звание «возлюбленной» Божией (Рим.9,25). Отношение Бога со Своим народом, с каждым из его членов, представляет собой таинство брака, таинство любви: в этом единственное объяснение (по крайней мере, для церковной экзегезы) того факта, что откровенно эротическая поэма, «Песнь песней», была включена в состав книг Ветхого Завета.

Однако «эротические» отношения Бога с Израилем— всего лишь прообраз того единения Бога с человечеством, которое было достигнуто в лице Христа и в Его Теле—то есть в Церкви. «Тайна сия велика»,—пишет апостол Павел в Послании к Ефесянам (Еф.5,32). На эту тайну указывают евангельские притчи образами, связанными с брачной символикой. В Новом Завете Христос называется женихом Церкви и каждой человеческой души. Для Бога каждая человеческая личность—возлюбленная. В частности, в Евангелии от Иоанна «жизнь вечная», даруемая нам Христом, сопровождается предикатом «знать», «познать», что соответствует еврейскому слову, обозначающему брачные отношения между мужчиной и женщиной: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17,3).

В святоотеческой традиции Сам Бог, в Своей внутри-троичной сокровенной жизни, определяется как «всеполнота эроса», нерасторжимого *эротического* единства: «Любовь есть сам эрос, ибо написано, что Бог есть любовь» (Максим Исповедник). Этот эрос проявляется как экстаз; в нем находит выражение эротический Божественный порыв, конституирующий внеположные Богу сущности: «Он, Творец всех вещей... от преизобилия любовной благости изливается из Себя... и таким образом любит и вожделеет. И нисходит с недостигаемой высоты к тому, что пребывает во всем» (Дионисий Ареопагит). Единственный доступный человеку

способ описать опыт своей причастности к этому эросу и возникающих при этом отношений с Богом заключается опять-таки в проведении параллели с отношениями между полами: «Твоя любовь зиждется на мне, как любовь женщин» (Ареопагит). Аскетическая литература в поисках модели для выражения Божественной любви к человеку также обращается к любви человеческой, более того—любви плотской, а не к идеалистическим представлениям, порождаемым ностальгическим платонизмом: «Пусть телесная любовь станет для тебя образом вожделения к Богу» (Иоанн Лествичник). «Как безумно влюбленный вожделеет к своей возлюбленной, не так ли Бог склоняется к душе, жаждущей покаяния?» (Нил Синайский). «Блажен вожделеющий к Богу с той же силой, с какой безумно влюбленный вожделеет к своей возлюбленной» (Лествичник)*.

Если эрос в привычном для нас понимании выражает прежде всего слепое инстинктивное влечение чувственности вместо того, чтобы освободить личность от принудительной природной необходимости и превращать жизнь двоих людей во взаимное дарение любви, это происходит потому, что мы знаем эрос в его искаженной форме—форме греха, то есть экзистенциальной неудачи. В результате эрос отклоняется от своего подлинного назначения. Тем не менее даже в состоянии греха и падения он создает возможность физического единения двух личностей и рождения новых человеческих ипостасей. Дело в том, что в нем сохраняется нечто от того *любовного влечения*, что запечатлено в нашей природе как *образ Божий*. Благодаря этому влечению возможно соединение не только различных ипостасей, но и разных природ, в ре-

* См. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. Scholia eis to Peri theion onomaton, 4, 17. — P.G. 4, 268-269; CORPUS AREOPAGITICUM. Peri theion onomaton, IV. — P.G. 3, 712 AB; Ibid., 709 C; ЛЕСТВИЦА, слово 26, 31; НИЛ СИНАЙСКИЙ. Письма. — P.G. 79, 464; ЛЕСТВИЦА, слово 30, 5.





матических энергий, но благодаря любви Божией, «животворящей мертвых и называющей несуществующее, как существующее» (Рим.14,17), благодаря Его любовному призыву, превращающему нашу жизнь в общение с Богом.

Все это вовсе не означает умаления нашей природы в пределах Царства Божия, но выражает изменение *способа ее ипостазирования*. Отныне естество становится ипостасью (то есть обретает конкретное существование) благодаря не своим собственным функциям и энергиям, но призыву, обращенному к нему Божественной любовью. С этого момента мы более не нуждаемся в природном разделении на два противоположных пола для того, чтобы реализовать нашу экзистенцию как ипостась жизни—другими словами, как ипостась любви и общения.

На эту новую реальность указывают евангельские слова, удостоверяющие, что в Царстве «истинной жизни» упраздняется как сексуальность сама по себе, так и сексуальные различия: «Чада века сего женятся и выходят замуж, а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых не женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк.20,34-36).

Воскресение, отменяющее как супружество, так и смерть, есть воскресение «из мертвых». Оно предполагает отречение от естественного, автономного способа формирования нашей ипостаси, добровольную или вынужденную смерть индивидуума, черпающего свое ипостасное бытие из источника природных сил и энергий. Необходимо вмешательство смерти для того, «чтобы смертное поглощено было жизнью» (2Кор.5,4). Именно на эту смерть добровольно отваживаются монахи. Они отказываются от брака—естественного пути самоотречения в любви—и стремятся к ипостазированию зрота и плоти по образу Царства Божия. Их цель—обрести ипостасное бытие через послушание и аскезу, совершающиеся в отречении от природы. Тогда единствен-



ным источником существования и жизни становится любовный призыв, обращенный к человеку Богом.

В этом смысле монахи предстают как провозвестники Царства Божия—того Царства, что сокровенно пребывает в лоне Церкви. Что до нас, наиболее многочисленных представителей рода людского, мы нуждаемся в «помощнике» противоположного пола (Быт.2,18) для достижения—по образу Креста Христова—смерти и воскресения, которых монахи достигают более радикальным образом. Оба пути—монашество и брак—равным образом признаны и почитаемы Церковью, поскольку ведут к общей цели: «истинной жизни», не зависящей от пространства, времени, тления и смерти.

Грехопадение

Сознание грехопадения, поставившего человека на гораздо более низкий уровень существования, нежели тот, к которому он ощущает себя призванным, не является исключительным достоянием иудео-христианской традиции. Это общечеловеческое чувство выражено в различных мифах и символах почти всех известных религий; благодаря ему в большинстве философских систем сформировалось основное проблемное ядро.

Во всяком случае несомненно, что в христианстве представление о грехопадении является не просто одним из аспектов антропологии, но ее основной осью, или ключом, необходимым для понимания человека, мира и истории. Истина о грехопадении, с одной стороны, и обожении человека—с другой, определяет границы бытия Церкви, придает смысл ее существованию и ее исторической миссии.



В том, что касается темы грехопадения, Церковь строит свое учение в основном на истолковании определенных ветхозаветных текстов. Описание сотворения человека на первых страницах книги Бытия дополнено рассказом о первородном грехе—рассказом, поразительным по образности, семантическому богатству и точности символических архетипов.

Мы читаем в книге Бытия, что после сотворения человека «насадил Господь Бог рай», то есть прекрасный сад, Эдем. Образ сада присутствует во всех ближневосточных религиях как символ счастья—возможно, по контрасту с сухостью и бесплодием пустынь, преобладающих в этих краях. Безводная пустыня—это, несомненно, символ смерти, в то время как орошающие райский сад реки и украшающая его пышная растительность являют собою образ жизненного изобилия.

Именно в этом (по определению Писания) «саду наслаждений» поселяет Бог первого человека, чтобы он мог «возделывать его и хранить его» (Быт.2,15). На начальном этапе человеческой жизни «возделывание» не означает «труд»—принудительную обязанность, необходимую для выживания, но представляет собой органичное продолжение Божественного творческого акта, раскрытие творческой способности, присущей человеку как образу Божию и, следовательно, как личности.

Одновременно Бог дает человеку в пищу плоды всех райских деревьев (Быт.1,29). Жизнь людей в раю не была «спиритуализированной» и идеалистически-«возвышенной», как это часто представляется моралистам. С первых мгновений жизнь человека обусловлена принятием пищи, непосредственным приобщением к материи мира. Человек может существовать лишь в прямой и органичной связи с миром, с его материей. Речь идет не об интеллектуальной и спекулятивной связи: человек не просто зритель, наблюдатель, истолкователь мира, но существо, непосредственно познающее мир через пищу, ус-

ваивающее и преобразующее материю мира в плоть своего собственного тела. Лишь в этой органической сопричастности миру реализуется человеческая жизнь.

Специфическим моментом состояния человека до грехопадения является то, что принятие пищи, обеспечивающее поддержание жизни, не просто создает реальную связь и общение с миром, но также реальную жизненную связь с Богом. Именно Он дарует человеку пищу, все эти плоды и злаки земные, как предварительное условие жизни. Каждое вкушение пищи есть дар Божий, благословение Божие—то есть проявление отношения Бога к человеку, реализация жизни как отношения. Эта существовавшая в раю связь между человеком и его Творцом носит не моральный или религиозный характер, то есть реализуется не посредством соблюдения закона или совершения жертвоприношений и молитвословий. Напротив: то, что воспринимается как реализация отношения и общения с Богом, есть сама жизнь человеческая в своей непосредственной данности, то есть вкушение пищи—еда и питье.

Мы вновь встречаемся с таким пониманием в Евхаристии Церкви, где общение человека с Богом—общение в «Плоти Христовой»—вновь реализуется через принятие пищи. Человек вкушает пищу—в виде ее существенных элементов: хлеба и вина,—и это вкушение становится общением, одновременно ипостасным и Бого-человеческим: он вкушает Тело и Кровь Христовы. Эта пища является жизненной, а ее принятие—Божественным Причастием. Человек существует не благодаря пище как таковой, но потому, что благодаря ей возможно его отношение и общение с Богом. Пища есть дар Божественной любви, поскольку истоки нашей жизни и личностного бытия—не в способности природы поддерживать эфемерное существование за счет питания, но в нашем общении с Богом. Однако это общение неизбежно выражается в естественном акте вкушения хлеба и вина. Причастность жизни по образу Царства представляет собой не переход в

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>





«икую» жизнь, но обретение нетленности в этой жизни, реализующейся как общение через вкушение пищи. Вот почему Царство Божие часто уподобляется в Новом Завете трапезе, приготовленной Богом: «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем» (Лк.22,30).

Бог даровал первым людям возможность жизни—«истинной жизни», нетления и бессмертия, дав им материальный мир и пищу, через которые они могли вступить в общение с Ним. Но жизнь как отношение и общение есть в любом случае плод свободы. Не существует истинного единения в любви, которое было бы обязательным или навязанным извне. Это означает, что в райском состоянии первые люди обладали возможностью и другого употребления свободы—возможностью разорвать экзистенциальную связь с Богом и перейти на автономное существование, черпающее жизненные силы лишь в собственной тварной природе.

Эта возможность выражена в библейском тексте через символ «древа познания добра и зла» (Быт.2,9 и 2,17)—также одного из райских деревьев, но исключенного из адресованного человеку благословения Божия: через вкушение его плодов нельзя причаститься Богу. Это дерево воплощает не что иное, как возможность человека усваивать пищу и, следовательно, реализовать свою жизнь, но не в единении с Богом, а независимо, помимо Бога—то есть питаться исключительно ради самосохранения, ради биологического выживания. В этом случае человек существует уже не как личность, чья жизнь ипостазирована в отношениях любви, но как природный индивидум, как экзистенциальная монада, живущая лишь за счет собственных сил и энергий, собственных функций, присущих твари.

Бог запрещает первым людям вкушать плоды «древа познания добра и зла». Означает ли это, что Он желает уберечь людей от столкновения с этическими дилеммами и удержать их в одномерном нравственном пространстве? Здесь необходимо сделать одно уточнение: термины «добро» и «зло» передают в данном контексте нечто иное,

чем связанные с ними в современном языке относительные понятия. Это не отвлеченные категории, указывающие на правила морали, или же юридические нормы, отделяющие «социально полезное» от «социально вредного». Здесь, как и вообще в Священном Писании, терминами «добро» и «зло» обозначается возможность жизни, с одной стороны, и удаление от жизни, то есть вероятность смерти—с другой. Бог разъясняет это первым людям, предупреждая: «А от древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт.2,17).

В приведенных словах Бога—не угроза кары, но предупреждение и предостережение. Если люди вкусят от «запретного» плода, они не просто уклонятся с правого пути или же нарушат установление, данное им «свыше». Дело в другом: в результате окажутся нарушенными предварительные условия жизни, что повлечет за собой смерть. То будет попытка реализовать жизнь не в соответствии с конституирующим ее способом бытия (то есть тринитарным образом единения в любви), но диаметрально противоположным способом, то есть лишь за счет тварных и, следовательно, эфемерных возможностей собственной природы. Этот способ основывается на представлении, что индивидуальная природа содержит в самой себе собственную причину и цель.

Итак, «добро» и «зло» не просто образуют здесь понятийную оппозицию, когда «зло»—не более чем простое отрицание «добра», но противопоставляются друг другу в более глубоком смысле. Речь идет о «хорошем» («добром») и «плохом» («злом») *способах* реализации жизни: вот дилемма, перед которой очутились первые люди. «Злой» способ соблазняет возможностью автономии, при которой тварь якобы содержит в самой себе свою причину и цель—другими словами, возможностью самостоятельно вознестись в ранг божества, само-обожитья. Но это ложная надежда, самообман, принимающий отрицание жизни и путь к смерти за подлинную жизнь. Биб-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://ljb.kdajs.kiev.ua>





лейский текст выражает справедливое желание Бога отвратить людей от познания смерти, ибо это познание не обратимо и, будучи однажды приобретенным, не поддается запоздалым попыткам ограничить его трагические последствия.

Тем не менее, первые люди предпочли «зло», то есть путь смерти. Указание библейского текста на Божественное предупреждение подчеркивает тот факт, что выбор был сделан сознательно, что люди были полностью осведомлены о его последствиях. Однако тут присутствует одно смягчающее обстоятельство: люди были соблазнены ко злу змеем—этим архетипическим символом зла. Церковная герменевтика усматривает в образе змея самого дьявола, или Сатану, который являет собой личностную, духовную экзистенцию, подобную Ангелам Господним, сотворенным прежде мира и призванным служить Богу,—но экзистенцию мятежную, отрекшуюся от жизни, осужденную умножать в мире смерть, которую она первая выбрала добровольно.

Прежде всего змей соблазняет женщину. Здесь символика также не случайна. На языке жизненных символов, обычном в Священном Писании (языке архетипов, а не понятий), женщина есть образ *природы*, естества, в противоположность мужчине—*логосу*. В этом противопоставлении природы и логоса, женского и мужского начал, отражено не ценностное различие, но человеческий опыт относительно естественного пути реализации жизни. Природа обладает «женской» предрасположенностью к воплощению жизни, но для этого ей необходимо семя логоса. Без соединения мужского и женского жизнь невозможна. Без вмешательства слова (логоса) природа—не более чем возможность, отнюдь не экзистенциальный факт; но и слово, не воплощенное в естестве,—всего лишь абстракция, лишенная ипостасной реальности.

Итак, именно женщина первой поддается соблазну изменить путь жизни—поддается как раз потому, что воп-

ощаает в себе не чисто умозрительную, но вполне реальную, естественную возможность жизни. Слова, с которыми змей обращается к ней, обнажают логику извращения «добра» со стороны падшего логоса, стремящегося обмануть природу, извратить самую возможность жизни: «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть; только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (Быт.3,1-3). Тогда змей не настаивает более на своей грубой клевете и решительно отказывается от нее—однако, для того, чтобы тут же перейти к следующей уловке: «И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт.3,4-5).

Здесь библейский образ обретает завершенность: перед этим искушением—стать «как боги» и достигнуть само-обожения—женщина не в силах устоять. Природа решается на попытку жизненной автономии; первые люди возгораются жаждой независимости и экзистенциальной самодостаточности.

Последствия грехопадения: нагота

Так свершилось грехопадение человека. Говоря о грехопадении, мы имеем в виду не просто понижение ценностного уровня, но изменение образа бытия, извращение жизни. Библейский текст обрисовывает этот экзистенциальный перелом и его последствия в емких и точных образах.

Первым следствием греха явилось ощущение наготы: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясание» (Быт. 3,7). Между тем вплоть до момента грехопадения «были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт.2,25).





Что же означает это ощущение наготы, этот стыд наготы, сопровождающий грех? В нем выражается осознание того факта, что устремленный на меня взгляд принадлежит не любящему и любимому существу, к которому я питаю полное доверие, но чужому. В этом взгляде нет любви; чужой человек смотрит на меня лишь как на объект собственных желаний и вожделений. Своим взглядом он словно «объективирует» меня, превращает в некое безличное существо, лишая меня моей неповторимой, глубочайшей единственности. Ощущение наготы означает разрыв личного отношения, отрицание любви, потребность в самозащите от опасности, которую с этого момента воплощает в моих глазах другой человек. И я защищаюсь стыдом, я прикрываю свою наготу, чтобы сохранить собственную личность, чтобы укрыться от чужого взгляда и не превратиться в объект, служащий удовлетворению чужой эгоистической похоти.

До грехопадения все человеческое тело являло собою личностную неповторимость; в нем выражался динамический призыв к жизненному единению, к самоотдаче в любви. Ощущение и стыд наготы, напротив, возникают в тот момент, когда жизнь перестает стремиться к самоосуществлению в любви и целью ее делается индивидуальная самодостаточность—удовлетворение потребностей и вожделений индивида. Вот почему после грехопадения лишь истинный эрос вновь превращает наготу в выражение доверия и высшей самоотдачи, избавляя ее от бремени стыда. «В подлинной любви душа скрывает тело»,—говорил Ницше, при всем своем воинствующем атеизме никогда не терявший чувства истины. С другой стороны, христианский святой, Исаак Сирин, дополняет эту мысль: «Любовь не знает стыда... Любовь не ведает стыда по природе и забывает о сдержанности»^{*}.

^{*} Преподобный ИСААК СИРИН. Та еyрeтhenta asketika, слово 58.

Ощущение наготы и стыд наготы—наиболее ясное свидетельство того искажения, которое претерпела человеческая природа в результате грехопадения. Образ Божий, запечатленный в человеке, оказался униженным и извращенным (однако не был разрушен совсем). Этот образ выражается в личностном, троичном образе бытия, в личностной любви, которая только одна и может воссоединить жизнь, волю и энергию естества. Если же любовь личности подчиняется (хотя бы частично) индивидуалистической потребности автономного природного существования, то она превращается в инстинкт, неразумное влечение, слепую страсть. В результате природа дробится на множество индивидов, каждый из которых живет лишь для себя—индивидов, вероломных по отношению друг к другу и оспаривающих друг у друга право на жизнь.

Чувство вины

Другое следствие греха, выраженное языком библейских образов,—чувство вины и связанная с ним попытка самооправдания. Первые люди слышат шаги и голос «Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня», и их охватывает страх—страх настолько сильный, что они поспешно скрываются «от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт.3,8). Тогда Бог призывает Адама, допытываясь о причинах его испуга, и тот ссылается на свою наготу. Даже перед лицом Бога он теперь чувствует себя нагим, даже взгляд Бога кажется ему угрозой, посягательством на его индивидуальность. Господь перестал восприниматься Адамом как близкий и возлюбленный, а отношения с Ним утратили любовный и жизненный характер. Сам Бог превращается в глазах Адама в «чужого», в «иную» экзистенцию, одним своим присутствием грозящую умалить индивидуальную автономию человека. «Не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?»—вопрошает Бог. В ответ Адам спешит





переложити відповідальність на жінчину: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел». Тогда Бог обращается к Еве: «Что ты это сделала?»—и та, в свою очередь, оправдывается: «Змей обольстил меня, и я ела» (Быт.3, 11-13). Совершенный грех проявляется в этих попытках самозащиты, в стремлении переложить ответственность на другого и оправдать самого себя.

Если ощущение наготы и стыда обнаруживает утрату личного образа бытия, то желание избавиться от ответственности и самооправдаться, связанные с чувством вины и страха, являются, скорее всего, признаками тревоги и тоски, вызванных потерей истинной, или вечной, жизни. Это страх смерти. Мы приходим к такому выводу не произвольно, но опираясь на критерии церковной интерпретации библейских образов. Зададимся вопросом: чего боится Адам, прячась от лица Божия? От чего он защищается, сваливая ответственность за грех на жену? Что это—страх какой-либо внешней угрозы, предчувствие объективной опасности? Но ведь у него отсутствует опыт подобных переживаний и, с точки зрения логики, страх должен быть ему столь же неведом, как и ребенку, тянущему руку к огню.

Обычно моралисты отвечают на эти вопросы очень просто: Адам преступил заповедь Бога и теперь боится кары. Однако сами понятия преступления и наказания порождены опытом человеческой жизни в мире после грехопадения. Если же мы возведем их в абсолют и примем за единственное объяснение Адамова страха, то столкнемся с новыми вопросами, ставящими нас в тупик: каким образом мог Адам испытывать страх перед Богом, Которого он знал до сих пор как «безумно любящего» людей и дарующего им жизнь? Если даже людям, любящим истинной любовью, свойственно прощать и зыбывать все ошибки любимого существа, то неужели любовь Божия оказалась бы бессильнее человеческой? Неужели любовь Бога слабее, чем любовь нежного отца, снисходительной матери, пылкого влюбленного? Разве

Бог не в состоянии исполнить того, чего требует от нас: столько раз прощать должникам, сколько потребуется—пусть даже «до седмижды семидесяти раз»?

Да, но ведь Бог еще и справедлив, отвечают моралисты: Он должен отправлять правосудие, карать за совершенное преступление. Но уместно спросить: откуда они взяли это «долженствование», которому подчиняют Самого Бога? Что это за необходимость, что ограничивает Божественную любовь и, следовательно, Божественную свободу? Если такая необходимость существует, то Бог перестает быть Богом. По крайней мере, это не Бог христианской Церкви. «Справедливый» Бог, небесный жандарм, строго следящий за соблюдением обязательных даже для Него Самого правовых норм,—не более, чем плод греховного человеческого воображения, проекция человеческой потребности в индивидуальной безопасности среди тех конфликтов, что несет с собою совместная жизнь. Как бы ни изощрялись моралисты в попытках логически согласовать Божественную любовь со справедливостью, их силлогистические построения грозят обрушиться в любое мгновение. Святой Исаак Сирин говорит: «Как одна песчинка не сравнится по весу с большим количеством золота, так необходимость справедливого воздаяния несравнима с Божественным милосердием». Бог библейского Откровения и церковного опыта не есть Бог правосудия: «Не говори, что Бог справедлив, ибо Его справедливость не явствует из твоих поступков... Где же тогда справедливость Божия? Сказано, что Бог милостив к грешникам и нечестивым».

* Ibid., слово 58-60.





Трагедия твари

Эта фундаментальная истина, пережитая и удостоверенная церковным опытом, по видимости противоречит многочисленным библейским текстам, в которых говорится о Божием наказании или угрозе наказания: вспомним потоп, погубивший на Земле все живое, за исключением обитателей Ноева ковчега; огонь и серу, разрушившие Содом и Гоморру; язвы фараоновы; Давида, наказанного за свой грех смертью Авессалома; а в Новом Завете— преобладающий образ будущего Суда и воздаяния, отделение праведных от грешных, угроза адских мук, сопровождающихся «плачем и скрежетом зубным». К этим библейским примерам можно добавить разнообразные стихийные бедствия, которые люди склонны рассматривать как Божие наказание, как свидетельство его гнева: землетрясения, наводнения, эпидемии и т.д.

Однако Церковь не смешивает эти библейские образы с выраженной в них истиной как таковой. Истина заключается в факте грехопадения, юридическое истолкование которого оказывается неадекватным, как мы старались показать читателю. Грехопадение есть извращение жизни, затрагивающее не только человеческую свободу, но увлекающее за собой весь тварный мир, поскольку конечная цель его существования может быть достигнута лишь через посредство человеческой свободы. Следовательно, извращение жизни означает деформацию и разрушение нормального образа жизнедеятельности. Во всех библейских примерах Божественной кары, во всех обрушивающихся на человека стихийных бедствиях Церковь видит последствия искажения мирового порядка и регулирующих жизнь твари законов; последствия удаления тво-

* По-гречески *theomenia* (стихийное бедствие) означает буквально *гнев Божий*.

рения Божия от «истинной жизни». В результате человеческого восстания между тварным и нетварным разверзлась пропасть. Эти трагические следствия греха были выражены педагогическим языком Писания (прежде всего Ветхого Завета, обращенного к «народу жестоковыйному») в образе, единственно доступном восприятию грешного человека: образе разгневанного Бога, карающего за преступление.

Однако Бог—вовсе не карающий судья. Просто Он с последней серьезностью относится к человеческой свободе и результатам осуществленного человеком свободного выбора. Он не уничтожает плоды этого выбора, как бы ни были они горьки, ибо вмешаться значило бы разрушить истинность личностной свободы человека во всем ее истине космическом масштабе. Единственное, в чем проявляется вмешательство Божие,—это в преображении кары, добровольно наложенной человеком на самого себя, в спасительное педагогическое деяние, кульминационным моментом которого стало воплощение Самого Бога. Бого-человеческая плоть Христа приняла на себя все последствия бунта человека—«вплоть до смерти крестной»—ради того, чтобы преобразить их в средство общения с Отцом и, следовательно, в возможность вечной жизни.

С этого момента перед человеком вновь открылся путь выбора между жизнью и смертью, между преобразованием смерти в жизнь, по примеру второго Адама—Христа, и упорством в смерти, в адской муке нелюбви. При этом речь не идет о простой отмене последствий греха, что оказалось бы губительным для человеческой свободы. Церковь видит в Адамовом первородном грехе (во всем его космическом и «диахроническом» значении, связанном с извращением человеческого духа) глубочайшую трагедию, в которой открывается в то же время безграничность личностной свободы и вселенское измерение личности. В конечном счете речь идет об откровении Божественной «славы», неизмеримого величия образа Божия, запечатленного Самим Творцом в человеческой природе. Церковь усматривает откровение этой





истины и в трагедии грехопадения—истины, придающей смысл существованию тварного мира. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим.8,19 и 22). Космическая драма, начавшаяся в саду Эдема, не была ошибкой в Божественных планах. Этот мир, с его стихийными бедствиями, войнами, эпидемиями, несправедливостью, смертью; мир, в котором раздаются стоны невинных жертв и крики пытаемых детей; мир, поистине орошенный слезами и кровью,—этот мир не то место, где торжествует справедливость. Но в глазах верующего именно здесь, в мире, торжествует человеческая свобода, благодаря которой люди, с Божией помощью, шаг за шагом, продвигаются все дальше по пути обожения. «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас... что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим.8,18 и 21). Ошибкой Бога было бы как раз обожение человека и мира помимо действия тварной свободы, ибо принудительное обожение—нечто столь же нелепое, как и Бог, лишенный свободы: полный абсурд и бессмыслица.

Страх смерти

Попытаемся понять теперь природу страха, заставившего Адама скрываться от лица Господа. Этот страх, как мы старались показать, не есть результат виновности в юридическом смысле, то есть ожидание кары, но потеря того «дерзновения к Богу», о котором говорится в Писании (1Ин.3,21): разрыв отношений с Ним, осознание свалившейся на человека ответственности за свою жизнь, теперь уже отделенную от Бога; первый опыт экзистенциального одиночества, влекущий за собой и первое прикосновение к смерти. Страх Адама и есть страх смерти.

Исходя из совершенно иных предпосылок, современный психоанализ пришел к выводу, что первый опыт виновности и страха человек приобретает в момент рождения, когда прерывается его непосредственная связь с материнским телом. Если это действительно так, то гипотеза психоанализа довольно близка библейскому образу Адамова страха. Первое ощущение (пусть даже бессознательное) «предоставленности самому себе» есть также и первое предчувствие смерти и глубочайшего одиночества—другими словами, ощущение человеком невозможности обрести источник жизни в чем-либо ином, помимо себя самого. Складывается впечатление, что в самой нашей природе заложен некий инстинкт различения между образом жизни и образом смерти, то есть инстинкт, благодаря которому мы отличаем путь «истинной жизни», путь общения и сопричастности, от смертельной «обезличенности» существования. Если это верно, то первичный страх Адама—не просто образ и символ, но реальность глубочайшего душевного переживания, отмечающего момент появления человека на свет.

Диалог в раю между Богом и первыми людьми заканчивается Божественным пророчеством относительно второстепенных последствий греха. Вот они:

во-первых, непримиримая вражда пролегает отныне между женщиной и змеем, между человеком и дьяволом. Своей кульминации вражда достигнет при одном из потомков Евы, который поразит змея в голову—средоточие его силы,—в то время как змей лишь сможет ужалить его в пятах. В этом потомке Евы Церковь видит Христа; поэтому впервые звучащее здесь предсказание о будущей победе Христа над Сатаной воспринимается как *Протоевангелие* Священного Писания, то есть как первая весть о спасении;

во-вторых, умножатся скорби женщины; плоть ее обретет восприимчивость к болезням. Она по-прежнему остается подательницей жизни, но жизнь превращается от-





ныне в воспроизведение естества, а не личности. С этого момента женщина будет рожать детей в муках, поскольку каждые роды означают раздробление единой телесной природы, умножение числа автономно существующих смертных индивидов. Супружеские отношения, в которых ранее воплощался образ тринитарной любви, резко изменятся: «И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт.3,16);

в-третьих, приобщение человека к жизни, его связь с землей, природой, добывание пищи (основы жизни)— все это, равным образом, станет для него источником непрестанной скорби. Взаимоотношения человека с материей мира не могут носить отныне личностный характер, то есть быть взаимоотношением со Словом Божественной любви, строящим мир. Мир становится нейтральным объектом, сопротивляющимся усилиям человека, которые тот предпринимает, чтобы заставить мир служить своей потребности в индивидуальном выживании. Земля произрастит «тернии и волчцы»—таково пророчество Божие. «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт.3, 18-19).

Кожаные одежды

Библейское повествование о грехопадении заканчивается изгнанием людей из Эдемского сада; отныне им закрыт доступ к «древу жизни», к бессмертию. Вместе с тем этот трагический исход сопровождается некоторым деянием Бога, в котором раскрывается Божественная любовь—любовь, стремящаяся преодолеть необратимость падения, поставить пределы порожденному им злу, придать относительный характер непоправимому. Речь идет о «кожаных одеждах», привлекавших особое внимание христи-

ских экзегетов: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт.3,21).

В церковной интерпретации кожаные ризы, в которые Бог одел первых людей, символизируют нашу биологическую ипостась, облекающую личностную инаковость человека. До грехопадения все биологические энергии проявлялись и действовали в человеке исключительно как выражение образа Божия: именно он конституировал личностную инаковость и способ осуществления жизни через единение в любви. После грехопадения ипостась человеческого субъекта становится биологической, и природные психосоматические энергии служат поддержанию жизни, сведенной к индивидуальному выживанию. Человек не утратил окончательно личностных свойств, не перестал быть образом Божиим, но отныне этот образ скрыт «кожаными одеждами» безрассудства, подверженности тлению и смерти.

Однако это смертное одеяние свидетельствует одновременно о безмерной любви Божией к человеку и о провиденциальном характере этой любви. Облачая человеческую личность в биологическую ипостась, Бог учитывает последствия греха: естественные психосоматические энергии ипостазируют уже не личностную жизненную экзистенцию любви, но смертную индивидуальность и ее эфемерное существование. Поэтому, допуская смерть как результат «разоблачения», Бог ограничивает ее действие рамками биологической индивидуальности, устанавливая предел извращения жизни и ее подверженности тлению—дабы зло не было увековечено.

Таким образом, смерть разрушает не самого человека, но его тленное облачение. Она не в силах посягнуть на его *личность*, призванную Богом к бытию; все, на что она способна—это разрушить обманчивую жизненную ипостась, биологическую индивидуальность, в которую человек был облачен вследствие грехопадения. Смерть, это порождение греха, обращается против его кажущегося торжества, проявляющегося в автономии биологического





индивидуума. Смерть разрушает грех, губя тленную оболочку и высвобождая экзистенциальные возможности человеческой личности.

Итак, даже после грехопадения перед личностью человека открыт путь к тому, чтобы реализовать себя как *ипостась жизни*—не биологической, эфемерной, смертной, но нетленной и вечной жизни. Эта новая экзистенциальная возможность будет явлена Самим Богом, воплощение Которого станет предпосылкой спасения и обновления человеческого рода.



Иисус Христос

Возмутительная несообразность

Имя Иисуса Христа, разделяющее надвое человеческую историю, представляет собой наибольшую несообразность, с которой доводилось сталкиваться нашему рассудку. Бог становится человеком! Подобное соединение непостижимо с точки зрения логики и во всяком случае недоступно «позитивному» познанию.

Апостол Павел первым заметил, что, по крайней мере для греков, понятие Богочеловечества есть истинное безумие (1Кор.1,23). Греки научили человечество правильно мыслить; они разработали метод познания, основанный на *определении*: все вещи, все существующее в мире определяется своей *сущностью*, то есть совокупностью признаков, благодаря которым каждая вещь есть то, что она есть. Например, цветок потому и цветок, что у него имеется стебель, лепестки, чашелистики, тычинки и пестик; он не может оставаться цветком и в то же время обладать ногами, крыльями, глазами или голосом. Так и Бог, чтобы быть Богом, должен пребывать бесконечным, беспредельным, всеведущим и всемогущим, ни от кого и ни от чего не зависящим в Своей жизни и действии. Невозможно оставаться Богом и одновременно обладать ограниченным материальным телом, нуждаться в кислороде для дыхания и в пище для утоления голода, чувствовать усталость, потребность в сне, претерпевать душевные и физические страдания.



ВЕРА ЦЕРКВИ

Оппозиция греческого мышления понятию Богочеловечества динамически выявилась в лоне самой христианской Церкви. Ее наиболее характерным выражением стали две крупнейшие ереси—*несторианство* и *монофизитство*, в течение нескольких столетий возмущавшие христианский мир и представлявшие собой две тенденции или два постоянных соблазна для христианского сознания.

В несторианстве* обнаруживается тенденция к тому, чтобы видеть в Иисусе Христе лишь человеческую природу, то есть человека, конкретного индивидуума, которому Бог даровал особые, исключительные свойства. Подобная точка зрения все еще дает о себе знать. Очень многие люди отзываются о Христе с благоговением, но видят в Нем не более чем учителя нравственности, основателя замечательной по своим качествам религии, или же социального реформатора, направившего человечество на путь небывалого этического прогресса.

Монофизитство** же выражает тенденцию к тому, чтобы видеть в лице Христа исключительно Бога, вмешавшегося в человеческую историю. Подразумевается, что человеческий облик Бога был кажущимся, то есть что Христос—всего лишь «призрак» человека, но не истинный человек по своей природе, или сущности. Эта тенденция проявляется в лоне христианства до наших дней в форме философского и морального *дуализма*. Его сторонники хотели бы сохранить непреодолимую пропасть между Божественным и человеческим, духовным и материальным, вечным и преходящим, священным и профанным... Для человеческого мышления это было бы так удобно!

В этой связи уместно вспомнить о наблюдении психиатра Игоря Карузо. Он видит в обеих вышеупомянутых ересь проявление двух основных тенденций, или побуж-

* Основатель — Несторий, патриарх Константинопольский (380-451).

** Основатель — Евтихий, константинопольский священник (378-454).

дений, человеческой психики. Каждая из них в случае абсолютизации приводит к «еретическому» мировоззрению, носящему наименование невроза. Карузо усматривает исторические следствия невротических отклонений в многочисленных проявлениях абсолютизированного антропоцентризма или столь же абсолютизированного идеалистического отношения к жизни и к истине. В самом деле, мы можем ясно различить присутствие несторианского духа в рационалистическом оптимизме, в «эффективности» морализма, в переоценке роли исторической критики, в научной демифологизации метафизики, в абсолютизации политики и социальных институтов, в представлении о приоритетной роли производственных отношений. Равным образом можно усмотреть монофизитскую реакцию в пуританском идеализме, в презрении и недоверии к человеческому естеству, к телу и его функциям; в страхе перед любовью и сексуальной жизнью, в мифологизации и «мистицизме», культивируемых в отношении непогрешимых властей.

Итак, с помощью этих врожденных и противоположных друг другу тенденций человеческой психики Церковь стремится словесно определить данную в опыте истину о воплощении Бога в исторической личности Иисуса Христа. В течение четырех веков, на третьем, четвертом, шестом и седьмом Вселенских Соборах, Церковь отстаивала истину Божественного воплощения от попыток извратить ее, представить в виде некоей интеллектуальной схемы, претендующей на официальное признание. Христос ересей—это либо нравственный образец совершенного человека, либо абстрактная идея невоплощенного Бога. В обоих случаях человеческая жизнь не претерпевает никаких существенных изменений; живое человеческое тело по-прежнему обречено тлению, а индивидуальные или коллективные «улучшения» жизни—не более чем обман, бессмыслица или лживая надежда.





Но не за абстрактную метафизику и не за неприкосновенность нравственного образца боролась Церковь в течение четырех столетий. Она боролась за спасение даже не «духа», но тела человека. Наше тело—плоть, а не один лишь дух,—может ли оно воссоединиться с Богом «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно?» Может ли человеческая природа в единении с природой Божественной конституировать единый факт жизни? Если да, то смерть не существует. Как пшеничное зерно ложится в землю, чтобы, взойдя, стократно умножиться ко времени жатвы, так и тело погребается, дабы осуществилась полнота человеческой жизни.

Четыре столетия борьбы потребовались для того, чтобы наше тело было спасено от абсурда смерти; чтобы обнаружилась способность земного праха к воссоединению с Божественной жизнью, при котором тленное облачается в нетленное. Потребовались стойкость и героизм для того, чтобы наш повседневный условный язык обрел силу выражения жизненной динамики в том виде, в каком ее открывает нам воплощенное Слово; чтобы наряду с речью та же истина могла быть передана кистью художника—передана не фигурально и не символически, но в рисунке и красках, выражающих красоту и славу человеческой плоти, ставшей нетленной. Четыре века потребовались для того, чтобы истина могла зазвучать в пластическом «песнопении» архитектуры, в камне и глине, ибо творение архитектора объемлет собою Того, Кто необъятен, и воплощает Того, Кто бесплотен, и потому оно оправдывает собою существование и красоту всей твари. Церковь боролась за то, чтобы все та же истина выразилась в гимне поэта и в мелодии композитора, в искусстве, подчиняющем себе смыслы вместо того, чтобы рабски склоняться перед ними, и раскрывающем через это подчинение тайну жизни, торжествующей над смертью.

Кенозис

На возражение греков о невозможности соединения в одно целое двух различных природ, или сущностей, святоотеческая теология и Вселенские Соборы отвечают так: это возможно постольку, поскольку речь идет о Боге и человеке, ибо обе эти природы имеют один и тот же, личностный, *способ существования*. Мы уже видели, что, согласно церковному опыту, Божественный модус бытия есть личностная инаковость и свобода от какого бы то ни было естественного детерминизма. Личность предшествует Сущности, ипостазирует ее, то есть превращает в ипостась, в конкретную экзистенцию. Образ этого Божественного модуса бытия и был запечатлен в самой глубине человеческой природы. Наше естество, хотя оно и тварно, также может реализоваться лишь в личностной неповторимости, в свободе по отношению к тварной ограниченности и природному детерминизму. Человек был создан не только «по образу», но и «по подобию» Божию (Быт.1,26). Личностный модус бытия открывает перед ним тот путь жизненной свободы, что свойствен Самому Богу,—путь *вечной жизни*, не ограниченной естеством. Первый Адам отверг эту возможность, и тогда Бог Сам вмешивается в историю. Он делает это не для того, чтобы помешать людям уподобиться Ему, но чтобы Самому уподобиться людям. Личностная потенция человеческой природы полностью осуществилась в великом таинстве ипостасного соединения с Божеством—соединения, непосильного для человека даже до грехопадения.

Однако Бог соединился не с той безгрешной природой, которой обладал бы Адам в случае беспрепятственного движения по пути уподобления Богу. Нет, историческая личность Иисуса Христа—это конкретная человеческая индивидуальность, разделившая, наряду с другими людьми, последствия грехопадения. Это индивидуальность





ограниченная, конечная, подверженная всем превратностям тварного бытия. Лишь однажды на горе Фавор Христос обнаруживает истинное следствие единения человеческой природы с Божественной: преобразование человека в «славу» Божию. За исключением этого момента, на протяжении всей земной жизни Христа Божественная жизнь в Нем оказывается сокрытой. Церковь учит о кенозисе Бога*, о добровольном отказе Христа непосредственно явить миру Свою Божественность: Он «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба» (Лп.2,7) и умалив Себя до соответствия нашему «уничтоженному телу» (Лп.3,21).

Этот кенозис Божества в лице Христа есть результат личностной Божественной свободы, свободы воплотившегося Сына и Слова Божия. Кенозис не умаляет и не искажает истинного соединения двух природ во Христе. Не подчиненный никакой сущностной, или природной, необходимости, Бог может ипостазировать в Своем Лице не только собственное бытие (собственную Сущность, или Природу), но и бытие человеческое. При их ипостасном соединении в единой Личности сохраняются природные свойства обоих естеств. Однако эти свойства вовсе не обязательно должны выявляться актуально. Вот почему Христос в состоянии предотвратить проявление как «славы» Своего Божества, так и материальности Своего человеческого тела, например тяжести, в результате чего Он может свободно ходить по воде. Если бытие ипостазирруется только в Личности, тогда никакая природная необходимость (Божественная или человеческая) не ограничивает экзистенциальное проявление личностной свободы.

* Греч. kenosis означает в этом случае то смирение и самоуничижение — вплоть до смерти,— которому Бог, воплотившись, подвергся добровольно.

«Неслитно» и «нераздельно»

Бог присоединяет к Себе человеческую природу, делая ее причастной к Своему естеству. При этом в единой экзистенции, в единой личности ипостазуруется способ бытия, общий обеим природам. Эта Личность—воплощенное Слово, второе Лицо Святой Троицы, «ставшее плотью»; Единородный Сын Бога-Отца: Иисус, Христос (помазанник) Божий.

Обе природы соединяются во Христе «неслитно» и «нераздельно». Они не смешиваются между собой; их различие не упраздняется. Как Божество, так и человечество Христово сохраняют присущие им свойства в лоне единой и неделимой экзистенции, в единой Личности Христа. Церковь исповедует Христа как совершенного Бога и совершенного человека; ни человеческое, ни Божественное Его естество не претерпевает, соединившись, никакого искажения, изменения или же умаления. Все эти формулировки, однако, рискуют показаться чистыми абстракциями, если мы забудем о том *способе*, каким личность ипостазурует природу (реализует ее как экзистенциальный факт), а также о способе соединения природ. Необходимо помнить, что природа может реализоваться лишь в образе личностной ипостаси, что вне личности она просто не существует. Личность же ипостазурует природу тем, что воссоединяет в единственной и неповторимой экзистенции, в собственной инаковости и свободе все природные энергии: волевою, интеллектуальную, сексуальную, творческую и т.д. Естество открывается нашему познанию лишь как экзистенциальное событие, то есть лишь через посредство своих энергий, экзистенциально явленных в личности. Природа вне энергий есть просто абстракция, просто отвлеченная «сущность», не существующая реально. Но и личность вне ипостазуруемой природы—не более, чем абстрактный «принцип».





Опасность интерпретации соединения двух природ во Христе как всего лишь умозрительного «принципа», относящегося к лишенным всякого реального существования логическим сущностям, обнаружилась в Церкви в связи с ересью монофелитства и моноэнергизма. Сторонники этой ереси признавали соединение двух природ во Христе—человеческой и Божественной, но мыслили его таким образом, что в результате этого соединения в личности Христа присутствует лишь одна воля и энергия.

Между тем наличие одной воли и одной энергии свидетельствует о существовании и одной единственной природы: ведь вторая природа, не проявленная как экзистенциальный факт, есть тем самым нечто несуществующее! Если во Христе действует только Божественная воля и энергия—значит, Его человечество в действительности не ипостазировано. Тогда Он—всего лишь «призрак» человека, не обладающий реальным бытием; тогда человеческая природа не может считаться ни воспринятой, ни исцеленной Божеством.

Церковь видит во Христе воплощенное Слово Божие. В этом конкретном экзистенциальном факте ипостазирована как Божественная, так и человеческая природа. В единой экзистенции, в ее личностной инаковости и свободе соединяются и действуют энергии обоих естеств. Личность предшествует природе, во-существляет ее, воссоединяет естественные энергии и проявляет их, оставаясь свободной по отношению к ним. Так, свобода Христа как Личности не зависит от энергий двух природ. Она подчиняет их себе, при этом соподчиняя их друг другу таким образом, что воля человеческая не противоречит и не противопоставляет себя всемогущей Божественной воле, но покоряется ей.

Следовательно, первенствование Божественной воли во Христе не есть результат природной необходимости, оно не навязано человеческому естеству всемогуществом Божества. Это дело личного свободного выбора Христа,



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

который Церковь противопоставляет выбору Адама. Первый человек отказался от возможности реализовать свое бытие (личностное существование природы) по образу Троицы: жизнь как единение в любви и самоотречение в любви. Адам, обладая личной свободой (проявления и направления естественных энергий, конституирующих экзистенцию), предпочел направить волевую энергию своей природы не по пути жизни, но по пути смерти. Это означало иссякновение жизни, сведение ее к индивидуальному выживанию, к изолированному ограниченному существованию ради самого себя. Природа, приобретая экзистенциальную автономию, действует как жизненная *необходимость*, как инстинктивное стремление выжить, самоутвердиться, продлить самое себя. Естество отделяется от возможности личностного бытия; природные энергии—от личностной свободы, от личностного способа проявления, превращаясь в экзистенциальную самоцель, в естественную необходимость. Личность подчиняется природе, условиям тварного бытия, и приходит этим путем к смерти как к последней природной неизбежности, господствующей над тварью.

Напротив, второй Адам—Христос—свободно подчиняет Свою человеческую волю воле Божественной, воле истинной жизни, проявляющейся в послушании Отцу, в самоотдаче любви. Божественная воля во Христе есть единая воля Святой Троицы, воля к жизни, любви и свободе—свободе от какой бы то ни было необходимости; свободе, равнозначной вечной жизни. Именно этой воле к свободе, в которой жизнь реализуется как самоотдача и смирение в любви,—именно ей подчиняет Христос Свою природную человеческую волю; именно это смирение восстанавливает и исцеляет природу человека. Она не связана более необходимостью самосохранения твари, ее отчаянными усилиями удержать свое эфемерное существование, неизбежно кончающееся смертью. Отныне есть Личность, воссоединяющая природные энергии человека в свободном жизнеизъявлении; отныне наша природа участ-



вует в жизни Троицы через волю Сына. Тварность, материальность нашей природы не препятствует ее ипостасному, экзистенциальному единению с Божеством, потому что не естество само по себе с его энергиями (материальностью или же нематериальностью, духовностью), но ипостасирующая его личность конституирует реальное существование человека.

Совершенный Бог и совершенный человек

Поразительно, сколь тщательно искала Церковь наиболее точные определения, касающиеся Личности Христа. Эти усилия были направлены не на исчерпывающее словесное описание соединения Бога с человеком либо его логическое обоснование, но на предохранение этой истины от какого-либо неверного истолкования. Любое искажение повлекло бы за собой сомнение относительно возможности участия человека в претворении смертного и тленного в нетленное, совершающемся в результате воплощения Слова.

Мы называем воплощение Бога в Личности Христа «воплощением» Бога. «Мы говорим о Боге, ставшем человеком, а не об обожествленном человеке».* Говоря о Христе, мы не должны упоминать вначале о человеке, с которым соединилось Божество, ибо не существовало никакой предшествующей человеческой ипостаси, с которой впоследствии соединился бы Бог-Слово. Божественный Логос Сам создал для Себя живую плоть «из чистой крови Девы», и, Сам будучи Ипостасью, воплотился благодаря этому чудесному зачатию. Восприятие человеческой природы Словом осуществилось в соответствии с тем, как природа проявляет

* Преподобный ИОАНН ДАМАСКИН. Точное изложение православной веры, III, 47.

себя в качестве экзистенциального факта: исходным пунктом его стала утроба женщины, где зарождается и развивается живая плоть, носительница ипостаси-личности.

Мы говорим сейчас о воплощении Сына и Слова Божия, второго Лица Святой Троицы. Из этого вовсе не следует, что Слово отделяется от остальных Лиц, которых воплощение нисколько не затрагивает. Напротив, Церковь видит в вочеловечении Логоса результат общего действия Божественных Ипостасей. Не следует понимать это так, что Отец и Дух воплощаются вместе с Сыном. Различие Ипостасей остается в силе; из них одно лишь Слово облекается плотью. Но воля и действие Троицы не разделяются после воплощения; единство Бога, внутритроической жизни не нарушается. Эта гармоническая целостность жизни, воли и действия Божества осуществлена во Христе, в Его Богочеловечестве: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол.2,9).

Итак, мы исповедуем во Христе совершенного Бога, но также и совершенного человека. Всецелое Божество соединилось в Его Лице со всецелым человечеством; все без исключения свойства и энергии всеобщей человеческой природы были восприняты Христом. Инициатива этого соединения исходила, разумеется, от Того, Кто воспринял нашу природу, чьи действия были *единичными* по ипостаси и *троичными* по способу проявления воли и благоволения. Однако воспринятая человеческая природа не была пассивной. Воплощаясь, Бог не насилует наше естество, не использует его как инертный материал для осуществления Своей воли. Человеческая природа в результате свободного личного выбора дает свое согласие послужить вочеловечению Бога. Она предает себя Богу *всецело* в неповторимой личности конкретного человека (ибо природа только и может существовать в личностной ипостаси). Речь идет о Деве Марии, свободно избравшей послушание воле Божией. Таким образом, Ее согласие сделало возможной встречу человеческой воли с Божест-





венной в акте воплощения Слова: «Се, раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» (Лк.1,38).

В этих словах—выражение самоотдачи и самозабвения, принятие Божественной воли и абсолютное доверие к Его любви. Никакого эгоизма, никакого стремления к личной выгоде. Мария соглашается зачать и родить Христа из одного лишь послушания Богу; она отдает себя исполнению Божественной воли. И потому зачатие Христа не обусловлено никакой естественной необходимостью или целесообразностью; никаким вожделением, страстностью, эгоистическим стремлением к наслаждению или же инстинктом продолжения рода. Из автономного биологического процесса материнство превращается в событие личного порядка, связанное с добровольным согласием, добровольным послушанием Богу и упованием на провидение Божие. Именно благодаря свободе по отношению к естественной необходимости Пресвятая Богородица остается Девой и после рождения Иисуса.

Соединение Бога с человеком, воплощение Слова представляет собой, выражаясь языком Церкви, явление «сверхъестественное». Прежде всего это означает, что обе стороны—Бог и человек—действовали одинаково свободно, независимо ни от какого «естественного» детерминизма. В лице Пресвятой Девы Марии были упразднены пределы естества, а вместе с ними принципы и условия, определяющие жизнь твари в ее оторванности от нетварного. Но и нетварное, воплощаясь во чреве Девы, преступает границы Своего способа бытия и начинает существовать по образу твари: вневременное входит в поток времени, бесконечное становится конечным, вечное обращается в младенца, бестелесное обретает ограниченную телесную индивидуальность. Для нас, людей, «сверхъестественное» означает освобождение от тварной ограниченности и от власти необходимости, подчинившей себе наше бытие после грехопадения. Для Божества «сверхъестественное»—это свобода, пристекающая из трансцендентности по от-

ношению к любому детерминизму. Для Бога «сверхъестественное» действие означает, что Он «снисходит до нашей природы, то есть что Он уничижается до природы низшей, которой Он ранее не обладал». Именно в этом двойном преодолении естества Церковь усматривает единственный экзистенциальный факт абсолютного характера — Личность Бога и Его образ, запечатленный в личностной человеческой экзистенции.

Богоматерь

Церковь признает в личности Пресвятой Богородицы единственное творение в лоне всего созданного Богом мира (как материального, так и духовного), в котором вполне была достигнута конечная цель тварного бытия: все-совершенное единение с Богом, максимальная реализация всех жизненных возможностей. Согласие Марии на воплощение Сына — не просто согласование человеческой воли с Божественной. Речь идет о единственном в своем роде экзистенциальном факте взаимопроникновения жизни нетварной и жизни тварной. Пресвятая Дева была сочтена достойной участвовать своей природной энергией (энергией воли, но также и материнства) в единой энергии Божества, то есть в самой Божественной жизни. Ее естество, ее кровь, биологическая жизнедеятельность ее тела отождествились с жизнью воплощаемой Ипостаси Божественного Логоса. Бог-Слово как Ипостась стал как бы «совладельцем» тела Марии, в ее утробе обретая Свои человеческие плоть и кровь — из ее плоти и крови. Так в непостижимом таинстве Боговоплощения соединились в некоем взаимодействии естественная энергия Пресвятой

* Преподобный МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. Scholia eis to Peri theion opomaton, P.G. 4, 229 C.





Девы—тварная и нетварная жизнетворящая энергия Пресвятой Троицы.

Таким образом, Богоматерь не просто «предоставила» свой биологический организм Богу-Слову. В самом деле, любая мать не «предоставляет» свое тело ребенку, но выстраивает из собственной плоти и крови новую человеческую экзистенцию. Она же дает младенцу и «душу», передавая ее вместе со своим молоком, словами, нежностью и лаской. Церковь настаивает на том, что Сын Божий воспринял в Своем воплощении не просто человеческую плоть, но «плоть, одушевленную разумной и мыслящей душой», как и любой человеческий младенец. Христос воспринял нашу природу вкупе со всеми составляющими и выражающими ее телесными и психическими энергиями. Следовательно, роль Богоматери не ограничивалась построением Христовой плоти, но распространялась и на то, что мы могли бы назвать формированием души, человеческой психики ее Сына, поскольку мать стоит у истоков первоначального душевного опыта ребенка, у истоков его познания мира, его первого лепета, его постепенного вхождения в мир имен и символов, в мир людей.

Будучи Матерью Бога, Дева Мария в своем существовании отождествила жизнь тварную с жизнью нетварной, воссоединив собою творение с Творцом. Отныне каждое существо и весь созданный Богом мир в целом обретают в ней путь к «истинной жизни», доступ к экзистенциальной полноте. «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, ангельский собор и человеческий род». Язык церковной поэзии прилагает к Пресвятой Деве всевозможные образы из мира природы именно для того, чтобы выразить ощущение универсального обновления тварного мира в лице Богородицы. Ее называют «небом», «благодатной землей», «нерушимой скалой», «камнем, напоющим жаждущих жизни», «цве-

* Преподобный ИОАНН ДАМАСКИН. Ibid., III, 46.

тущим лоном», «плодородной почвой». Несравненное семантическое богатство православной иконографии выражает эти же образы зрительно—как в рисунке, так и в цвете. На иконах Богоматерь изображается то сидящей на троне Царицей, держащей на коленях Младенца, то молящейся, то нежно обнимающей Ребенка, то лежащей на ложе после Рождества Христова или же своего Успения. Дева Мария—это новая Ева, воссоединяющая нашу природу не в «протиеостественной» автономии и смерти, но в причастности Божеству и жизни вечной. Ее личная воля восстанавливает для всего тварного мира его изначальную экзистенциальную цель, возвращает смысл и надежду нетерпеливому ожиданию твари. Когда верующие, взыскав спасения, взывают о помощи к Богородице, они просят не о юридическом посредничестве, но стремятся соединить свою собственную слабеющую волю с животворящей волей Той, которая ответила «да» спасительной любви воплощенного Бога.

Исторический контекст

Принимая на Себя человеческую природу, Бог вступает в поток времени, в определенный момент человеческой истории. Иисус Христос—лицо историческое. Он рождается в конкретную эпоху и в конкретном месте от матери, генеалогия которой восходит также к совершенно определенному израильскому племени, к царскому роду Давида. Следовательно, Сам Иисус—иудей по рождению, включенный в социальные условия эллинистического мира Римской империи, подчиненный государственно-политическим структурам оккупированной римскими войсками Иудеи.

Само Его имя представляет собой синтез двух языков и двух традиций, образующих историческое обрамление Его эпохи, а позднее—историческую плоть ранней Церкви: Иисус—еврейское имя, Христос—греческое. Сло-





во «Иисус» происходит от греческого *Iesoys*—эллинизированной формы еврейского имени «Иешуа», восходящего к глагольному корню со значением «спасать», «приходить на помощь». «Христос» (греч. *Christos*)—субстантивированное прилагательное от глагола *chrio* (помазывать) и означает «помазанник», «получивший помазание» (греч. *chrisma*). В иудейской традиции помазание обычным или ароматизированным растительным маслом было зримым знаком того, что помазанник—царь или священник—избран Богом для служения национальному единству или же для посредничества между народом и «Богом сил». Но Помазанником (Христом) Божиим в собственном смысле называли Мессию, о котором пророчествовало Писание, и потому слово «Христос» отождествилось в конце концов в семантическом плане со словом «Мессия». Соединяя основное имя—Иисус—с обозначением избранничества—Христос, Церковь одновременно указывает на историческую личность и дает истолкование событию воплощения.

Евангелист Лука намечает исторический контекст своего повествования, сообщая о проповеди Иоанна Предтечи и параллельно описывая начало общественного служения Христа. Он начинает с того, что указывает год правления римского императора: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря...» (Лк.3,1). Эта историческая вежа вполне достаточна для определения точной хронологии. Но Лука уточняет свою датировку с дотошностью опытного историка, словно предвидевшего последующие сомнения в историчности Иисуса. Для этого евангелист перечисляет местных правителей: «... когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилине» (Лк.3,1). Но и это ему кажется недостаточным, и он упоминает также религиозных правителей Израиля: «при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк.3,2).

Тщательность Луки в отношении точной датировки событий оправдает себя много веков спустя, когда в послеренессансной Европе, на волне атеизма, будут предприняты попытки доказать мифичность и неисторичность Личности Христа и тем самым с легкостью разрешить проблему Богочеловека, объявив ее «несообразностью» и «безумием». Несколько поколений исследователей XIX и XX веков проведут обширные и многообразные изыскания относительно исторической достоверности Евангелий. Датировки, упоминания конкретных лиц, известных исторических деятелей эпохи, географических названий, хронология параллельных событий подвергнутся проверке в процессе филологического и исторического анализа текстов. Результаты будут сопоставлены с данными археологических открытий. Христианская апологетика привлечет в качестве научного материала упоминания о Христе в нехристианской литературе, подтверждающие Его историчность. Речь идет о сочинениях Плиния Младшего (ок.112), Тацита (ок.115), Светония (ок.120) и о более ранних свидетельствах, таких, как, например, знаменитый отрывок из Иосифа Флавия (ок.93), хроника Фаллу-са Самаритянина, написанная в Риме (ок.60), или письмо сирийца Мара Бар Сарапиона (73). Различными путями историческое исследование придет к выводу о несомненной историчности Иисуса Христа, оставляя в стороне, однако, вопрос об истолковании события, воплощением которого является эта личность.

В качестве второй «линии обороны» западный рационализм последних двух столетий выдвинул утверждение о «мифологизации» исторической личности Христа первоначальной христианской общиной. «Логика» этой интерпретации примечательна. Она исходит из того, что почти всю доступную нам информацию об исторической личности Иисуса Христа мы черпаем из раннехристианских текстов: Евангелий, Деяний и Посланий апостолов. Однако данные





этих источников представляют Иисуса исключительно в идеализированном виде, что связано с задачами проповеди — доказать соответствие Личности Христа мессианским ожиданиям, религиозным устремлениям и миссионерским притязаниям первоначальной общины. Следовательно, существует различие между «историческом Иисусом» и «Христом апостольской проповеди», представленной в Евангелиях. Для преодоления этого разрыва и восстановления исторической истины об Иисусе необходимо очистить евангельские тексты от сомнительных элементов — признаков «идеализации» — и сохранить лишь материал, признанный исторически достоверным. Естественно, возникает проблема: на основании каких критериев следует предпринять «чистку» текстов Евангелий и каковы ее пределы? Споры относительно этого практического вопроса породили множество школ, направлений и методов интерпретации, прежде всего в протестантском мире. Все они исходили из критического отношения к евангельским текстам, выраженного более или менее отчетливо, порой вплоть до полного отрицания «сверхъестественного элемента» вообще — отрицания чудес и воскресения Христова.

Весь этот комплекс проблем представляет собой, несомненно, следствие определенной гносеологии, характерной для западноевропейского человека и вообще для человека западной цивилизации. На предыдущих страницах нашей книги мы уже упоминали о специфической особенности «позитивного» познания: оно всегда требует неоспоримых доказательств, благодаря которым каждый из нас мог бы обладать абсолютно надежным знанием. Такая установка предполагает индивидуалистическое отношение к жизни, стремление к индивидуальным гарантиям, к насильственной авторитарности; она предполагает в качестве фундамента цивилизации «права индивидуума», то есть образ жизни, прямо противоположный церковному. Мы уже видели, что последние изыскания самих «позитивных» наук (как естественных, так и гуманитарных — истории и антропологии) приводят к гносеологическому выводу о невозможности «чистой по-



зитивной науки» в полном смысле слова. Однако стремление западного человека к обладанию исчерпывающим знанием на индивидуальном уровне и к удовлетворению этой потребности в рамках своих субъективных познавательных способностей вряд ли может остановиться перед препятствием теоретического характера. В действительности эти претензии порождены определенным духовным климатом и образом жизни в целом. В сравнении с церковным способом реализации жизни как динамичного самоопределения и единения в любви, речь идет о поистине *еретическом* образе подлинного бытия.

Надо сказать, что в рамках самой западной теологии в результате многочисленных углубленных исследований была выявлена несостоятельность противопоставления «исторического Иисуса»—«Христу апостольской проповеди» и доказана историческая достоверность Евангелий. Для западного человека апологетическая уверенность в исторической надежности евангельских текстов является прежде всего педагогической ценностью, так как может поддержать веру «слабых душ». Однако возможности апологетики в этой области ограничены: она в состоянии доказать, что евангельские повествования—не мифы, а подлинные, должным образом засвидетельствованные события; но она не способна их истолковать, выявить их истоки и цели. Никакая апологетика не может удостоверить Богочеловечество Христа, Его победу над смертью и обновление твари, свершившееся в исторической Личности Иисуса. Евангельская проповедь вне истины о воплощении Бога и обожении человека остается лишь прекрасным, но прежде всего утилитарным моральным учением, а ссылки на чудеса Христовы—не более чем «сверхъестественной странностью», по сути своей необъяснимой.



Спор об источниках истины

Решительно выступив против объективированного «авторитета» римского католицизма, протестантизм объявил Библию *единственным источником христианской истины*. Библия содержит в полном и окончательном виде всю полноту Божественного Откровения. Ее текст непосредственно сообщает нам слово Божие как объективную данность, благодаря которой наша вера и восприятие слова Божия не нуждаются ни в посредничестве, ни в дополнительном откровении.

В ответ на протестантскую абсолютизацию авторитета Библии римско-католическая контрреформация выдвинула положение о *двух источниках* христианской истины: Священном Писании и Священном Предании. Хранительницей и выразительницей Предания выступает «коллегия епископов», но лишь через посредство своего «непогрешимого» главы—римского папы, «видимого главы Вселенской Церкви» (*visibile caput totius Ecclesiae*). Таким образом церковное Предание обретает подлинную авторитетность как совокупность формулировок и толкований Божественного Откровения и включает в себя деятельность и материалы Вселенских Соборов, труды святых отцов, литургическую практику, церковную символику, жизненные правила.

Будь то исключительно Писание (*sola Scriptura*) или Писание, объединенное с Преданием, речь в обоих случаях идет об источнике или источниках, откуда отдельный человек черпает «объективную истину». В этом выражается потребность западного человека во внешнем авторитете, потребность ощущать себя собственником неопровержимой истины, даже если за нее приходится платить подчинением идолу «непогрешимости». При этом неважно, идет ли речь об авторитете *сверхъестественного откровения или естественных наук*, о боговдохновенности текстов Писания или трудов Маркса и других идеологов, о «непогрешимости» Ватикана,

Москвы или любого другого «престола». История западного человека уподобляется диалектике покорности и бунта, в которой бунт означает каждый раз лишь смену авторитета и, следовательно, смену верховной власти, в то время как конечная цель всегда остается прежней: индивидуальная уверенность в обладании истиной. Чтобы доказать законность власти папского престола и «непогрешимость» папы, использовались различные средства: кровопролитные «священные войны», суды инквизиции, пытки, принятые в качестве метода дознания на процессах еретиков. Для этой же цели прибегали к историческим фальсификациям. Так была создана легенда о том, что Петр, предположительно первый римский епископ (факт, не подтвержденный никакими историческими свидетельствами), обладал первенством над остальными апостолами и завещал его своим преемникам на Римском престоле. Утверждалось также, что Константин Великий предоставил папе право управления Западной Римской империей («Константинов дар»); что древнейшие каноны называли папу носителем не только высшей церковной, но и политической власти («Исидоровы декреталии»). Получила известность легенда о Киприане Карфагенском, епископе III века, провозгласившем первенство Римского папы, и множество других фальшивок.

Со своей стороны, протестанты также извели моря чернил на доказательства боговдохновенности Писания, на обоснование тезиса о том, что Бог непосредственно открывает Себя людям лишь в библейском тексте. Считалось, что авторы Библии были всего лишь пассивными посредниками, не оказавшими никакого влияния ни на композицию, ни на стиль, ни даже на пунктуацию текста, что их единственная функция заключалась в предоставлении своей руки для механической записи слова Божия под диктовку Святого Духа. Лишь подобное рационалистическое истолкование боговдохновенности Писания обеспечивало непроверяемую и сверхъестественную гарантию непогрешимости библейского авторитета и давало верующим уверенность в том, что можно разом приобщиться к истине—стоит лишь открыть Библию.

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>





В таком духовном климате любые попытки научно-критического подхода к Писанию или к Преданию подрывали самое основание веры—подчинение авторитету. Западный человек должен был отныне выбирать между атеизмом и оскотлением своего рассудка или же идти на компромисс, принимая урезанный вариант евангельского текста, очищенный от всех элементов «сверхъестественного», годный лишь для использования в морализаторских целях или для нужд политической борьбы.

Жизнь и практика единой Церкви и ее исторического продолжения в богословии и духовности Православия не знают ни одного, ни двух источников непогрешимого авторитета. Не следует понимать это так, что они принижают или недооценивают значение и ценность Священного Писания и Священного Предания. Просто Православная Церковь не отделяет истину от ее воплощения и опытного переживания, от реализации жизни «согласно истине». Прежде всяких формулировок истина есть *факт*: историческое воплощение тринитарного образа «истинной жизни», тело Христова, Церковь. Жизненный факт, конституирующий Церковь, предшествует и Писанию, и Преданию, как Богочеловечество Христа предшествует Его учению. Не будь Христос реальной жизненной ипостасью, евангельское слово осталось бы просто моральным учением, возможно, замечательным, но неспособным избавить род людской от смерти.

Писание и Предание выражают Божественную истину и данное людям Откровение, но не исчерпывают его. Слова «истина» и «откровение» не означают в понимании Православной Церкви некоего «дополнения» к нашему знанию, в котором сообщалось бы нечто, недоступное привычным нам методам познания. Это не «параграфы веры», которые мы должны принимать априори, так как они даны нам «сверхъестественным» путем и поэтому никому не позволено их оспаривать. Церковь соотносит истину и Откровение не с человеческим знанием, но с Богом—то есть с Тем, Кто открывает Себя людям как «ис-



тинная жизнь». Другими словами, жизнь проявляется как экзистенциальный факт, доступный человеку, а не как набор понятий, в которых человеческое сознание тщится этот факт описать. Истина и Откровение представляют собой, по учению Церкви, образ бытия Божия, воплощенный в исторической Личности Христа. Христос освободил нашу жизнь от рабства смерти. Он есть «путь и истина и жизнь» (Ин.14,6) и остается «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр.13,8) как путь и образ бытия Своего тела—Церкви.

Таким образом, мы приобщаемся к истине и Откровению не просто через чтение Священного Писания и «символических» текстов Предания, но находим подтверждение этим текстам в нашей причастности церковному образу бытия, на пути к осуществлению жизни согласно троичной модели. Мы преобразуем индивидуальный подход к текстам в акт единения в истине—той истине, которую они нам возвещают. Вне этого единения, вне церковного образа бытия нет ни истины, ни Откровения; есть лишь религиозное знание—не лучшее и не худшее, чем любой другой вид знания. Но чтобы познать слово Священного Писания, необходимо обратиться к его воплощению в Церкви—теле Христовом, к его бытованию у святых и у наших духовных отцов, «порождающих» нас в лоне соборной церковной жизни.

Чтение Писания, практикуемое в единой Церкви, а затем—в Православии, представляет собой культовое действие, то есть акт сопричастия телу Церкви. Мы приобщаемся слову апостолов, свидетелей и первых последователей веры в Богоявление—слову тех, кто слышал, видел и осязал Бога, явленного в исторической Личности Христа. Мы вступаем в общение с апостолами, читая их тексты не просто как историческую справку, но видя в их свидетельствах подтверждение жизненности евхаристического единства Церкви. Каждое евхаристическое собрание представляет собой реальное проявление евангельского слова: жизнь людей—живых и отошедших,—осуществляе-



мая по образу троичного единства и неподвластная смерти. Каждый раз, когда во время Евхаристии мы слушаем чтение апостольского слова, оно несет нам Радостную Весть—Евангелие, подтверждающую наш непосредственный евхаристический опыт.

Итак, апостольское свидетельство, запечатленное в Евангелиях, есть слово Христово не потому, что Христос механически продиктовал его посредством «Божественного вдохновения», но потому, что апостолы описали опыт своей жизни рядом с Ним, ту жизненную связь со Христом, которая объединяет в единое целое и евхаристическую общину. Апостольские тексты представляют собой словесное выражение этой связи: как указание на пределы и предпосылки единения Бога с человеком, так и изложение самих событий—«знаков», раскрывающих образ бытия, основанный на таком единении.

Когда мы вместе со всей Церковью видим в Евхаристии чудо освобождения жизни от всякой природной необходимости, тогда описанные в Евангелиях чудеса Христовы предстают перед нами как частные проявления того же чуда. Если свершилось главное чудо, если тварь обрела способность существования *по образу* нетварного бытия, то никакое другое чудо уже не является невозможным: границы естества преодолены, ограниченность твари и ее подчиненность естественной необходимости упразднены. Отныне «слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают» (Лк.7,22). Евангельские повествования о чудесах Христовых—не апологетические доказательства, основанные на логике и нацеленные на укрепление веры в Божочеловечество Христа, но «знамения», указания на событие, переживаемое Церковью во время каждого «преломления хлеба»: жизнь обретает нетленность, смертное становится бессмертным, как то подобает Божеству.



Добровольная смерть

Христос соединяет в Своем Лице Божественную природу с человеческой. Как Бог, Он есть Тот, Кто воплотился ради нас, как человек—Тот, Кто умер и воскрес. Не будь воскресения и победы над смертью, было бы неполным и воплощение Бога. То была бы теофания (Богоявление), не затрагивающая человека, не имеющая никакой связи с экзистенциальной судьбой каждого человеческого существа, с его жизнью и смертью.

Таинство смерти и воскресения Христова переживается Церковью как путь и средство, благодаря которым каждый из нас может приобщиться к Божественной жизни, к бессмертию и нетлению. Следует определить, пусть даже с помощью условных понятий нашего повседневного языка, что мы подразумеваем, говоря о «пути» и «средстве».

Смерть Христа была добровольной. Он Сам «предал Себя» на смерть (Еф.5,25); она не являлась для Него неизбежным следствием тварной природы, существующей за счет своих собственных сил и возможностей и потому постепенно слабеющей, теряющей психосоматическую энергию вплоть до полного ее истощения. Христос предает Себя смерти, одновременно отказываясь от всякого стремления к автономному существованию по образу твари. Для него жизнь и бытие неразрывно связаны с Отцом и возможны лишь при условии безоговорочного предания Себя воле Отца («в руки Твои предаю дух Мой»).

Мы, будучи людьми, подвержены смерти, потому что после грехопадения наша ипостась, наше «я» существует за счет тварных энергий человеческой природы. Она же не в состоянии обеспечить непрерывность автономного бытия, и потому наша жизнь со временем умалется и, наконец, угасает. Однако, Ипостась Христа источником своего бытия имеет не человеческое тварное естество, но нетварную Бо-



жественную природу, существующую по свободному благоволению Отца и свободному ответному движению сыновней любви. Само рождение телесной индивидуальности Христа не есть результат автономного стремления к увековечению тварной природы: родился «не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога». Следовательно, лишь «сверхъестественное» (с точки зрения твари) рождение могло гарантировать плоти Христовой свободу от тления и смерти.

Но любящей воле Бога предстояло еще преобразовать навязанную человеческой природе грехом всеобщую неизбежность смерти в столь же всеобщую возможность причастия к нетленному и бессмертному образу бытия. Ради этой цели Христос по доброй воле принимает смерть, чтобы претворить последнее следствие человеческого бунта в свободу любви и в послушание Отчей воле, то есть в образ нетварного бытия. Отныне каждый человек в состоянии обратить неизбежность смерти в свободное отречение от автономного существования и последовать за Христом. Выбор Христа противоположен выбору Адама; Он основывает наше бытие не на функциях смертной природы, но на личной связи с Отцом. В лице Христа человеческое естество обрело возможность вступить в такое отношение с Богом, в каком Сын пребывает с Отцом—в этом смысл «усыновления», о котором говорит Павел (Еф.1,5; Гал.4,5). Отныне мы спасаем свою жизнь, добровольно «теряя» ее (Мф.16,25), «умирая» со Христом; «с Ним и оживем» (2Тим.2,11) и обретем жизнь вечную. В этом смысл *аскезы*, которую Церковь определяет как подражание кресту Христову. В этом свидетельство мучеников, в образе которых аскеза обретает свой подлинный смысл: жизнь—не биологическое выживание, но связь с Богом, отречение от претензий на автономное существование, реализация бытия как единения в любви.

Все сказанное вовсе не означает, что для Христа смерть была лишена страданий и ужаса, неизбежно переживаемых каждым человеческим существом при разрыве между личностной ипостасью и способом ее природного существования.

Христос не просто умирает; в Его умирании вся глубина трагедии смерти, все последствия грехопадения для человеческой природы и для бытия тварного мира. Преданный на смерть Своими братьями, Он принимает ненависть и гибель от тех, кто видел от Него лишь любовь и благодеяния. Христос обречен на мучительную и позорную казнь, какой обычно подвергали преступников, совершивших тяжчайшие злодеяния. Распятый между двумя разбойниками, Он умирает в невыразимых страданиях, ибо смерть на кресте наступает в результате удушья, вызванного длительным неестественным положением грудной клетки и всего тела. Эта страшная смерть—величайшее доказательство Его любви к нам.

«Выкуп» и «искупление»

Самопожертвование Христа, дар Его любви к людям, явился «выкупом», цель которого—«искупление» каждого смертного человеческого существа. Со времен первоапостольской общины Церковь пытается выразить и описать опыт спасения, дарованный нам крестной смертью Христовой. При этом она вынуждена прибегать к образам и категориям нашей повседневной жизни, искаженной последствиями грехопадения; поэтому для правильного понимания церковной истины, выраженной языком несовершенного мирского опыта, необходимо по мере возможности очистить библейские образы от всех индивидуалистических, интеллектуализированных и утилитарных наслоений—словом, от всех элементов, связанных с подавлением жизни.

Мы говорим об усыновлении, примирении, выкупе, искуплении, оправдании... В обычной жизни эти слова связываются, как правило, с юридической практикой, с деловыми отношениями, с понятиями индивидуального успеха и субъективного самоутверждения. Церковь, напротив, обоз-





начает в этих терминах жертвенную любовь Бога к человеку, восстановление живительной для твари связи с нетварным бытием, отказ от индивидуалистической экзистенциальной автономии, нескончаемое возобновление жизни как единения в любви. Следовательно, многое зависит от способа интерпретации этих образов: рассматриваем ли мы их с позиций нашего повседневного опыта или же в перспективе церковного понимания.

Ошибочное, искаженное понимание церковной истины об упразднении смерти крестом Христовым обозначилось на Западе с первых веков нашей эры и затем оказывало все более заметное влияние на духовный климат Запада. С именами Тертуллиана, Августина, Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского связаны основные этапы формирования и утверждения этой концепции, вплоть до провозглашения ее официальным учением Западной Церкви на Тридентском соборе (1545-1563). Речь идет о юридической интерпретации библейских образов—«выкупа», принесенного Христом на кресте ради «искупления» людей из рабства греха и смерти,—образов, соотносенных с опытом падшего, обуреваемого страстями человека.

Согласно западной интерпретации, первородный грех есть нарушение и преступление «справедливого порядка», установленного Богом, и, следовательно, представляет собой также оскорбление Божественного величия. Масштабы виновности определяются в соответствии как с рангом оскорбленной стороны (то есть Бога), так и с правовыми нормами человеческого общества. Бесконечное величие и справедливость Бога требуют и бесконечного искупления совершенного против Божества преступления. Однако конечность человеческого существа не позволяет ему выполнить условие бесконечного искупления, даже если все человечество в целом будет принесено в жертву ради удовлетворения Божественной справедливости. Вот почему Сам Бог в лице Своего Сына берется принести безмерный выкуп, дабы справедливость была удовлетворена. Христос был осуж-

ден на крестную смерть вместо грешного человечества, чтобы открыть ему доступ к благодати. В более позднем учении, развитом Лютером и Кальвином, речь идет уже не только о Божественной справедливости, но и о *гневе Божиим*, который смогла утолить лишь смерть Христа на кресте.

Эта теория породила неисчислимое множество искажений церковной веры. В таком понимании свобода Божественной любви оказывается подчиненной жесткой необходимости свирепого эгоцентрического «правосудия», требующего садистского удовлетворения. Бог Церкви, Отец и «возлюбленный» человеческой души, превращается в неумолимого и грозного судию, наслаждающегося (по мнению Августина) зрелищем страданий грешников в Аду.

Последовательные волны атеизма, ознаменовавшие духовную жизнь Запада последних столетий, а также буртарские порывы к освобождению от власти «Бога-садиста» римской юридической традиции представляют собой явления, тесно связанные с теорией «удовлетворения Божественного правосудия смертью Христа». В них выражается установившаяся в сознании западного человека взаимозависимость между христианской истиной и непреодоленным комплексом вины. Западная концепция искупления искажает церковное понимание грехопадения как трагедии, как экзистенциальной катастрофы человека; она видит в первородном грехе лишь юридическое преступление, подлежащий наказанию проступок, источник виновности и необходимости оправдания на уровне отдельного индивидуума. В самом деле, психика грешного человека испытывает даже своего рода потребность в чувстве вины и часто стремится его спровоцировать, с тем чтобы через объективированное, несомненное «искупление» обрести эгоцентрическое удовлетворение в переживании индивидуального «оправдания». Схема «виновность-искупление-оправдание» представляет собой типичную черту всякой «естественной религии». Она есть выражение особенностей человеческой психики, упорно держащейся за индивидуалистическое понимание бытия и пы-





тающейся избавиться от смерти за счет собственных заслуг. Заслуги эти, в результате, приобретают вынужденный характер—как меновой эквивалент некоего трансцендентного «выкупа».

При подобном подходе сама Церковь превращается в морализаторскую религию, призванную обеспечить устойчивость бытия отдельного индивидуума. Крест Христов перестает воплощать и являть нам Радостную Весть о спасении—отказ от экзистенциальной автономии ради триумфа жизни; приятие смерти, в котором окончательно сокрушается экзистенциальное сопротивление индивидуального начала и существование человека устремляется уже не к тварным природным истокам, но к личной связи с Богом, Отцом и Подателем жизни.

Крест Христов обратился в преимущественный символ Церкви, видимый знак христианской веры не только как напоминание о Стастях Господних, ценою которых был умиловлен гнев Божий. Христиане осеняют себя крестным знаменем, выражая таким образом добровольный отказ от индивидуальной самодостаточности и жертвенное предание своей жизни в руки Отца и Бога. «Все чувственные вещи должны пройти через крест,—пишет св.Максим Исповедник,—и все умопостигаемые вещи должны пройти через погребение». Все явления жизни, все доступное нашему индивидуальному чувственному восприятию и столь же индивидуальному теоретическому познанию, все, чем мы обладаем (как нам кажется) в силу наших собственных способностей,—все это должно быть распято и погребено, предано смерти как твердыня нашей эгоистической самоуверенности, дабы стать единением и самоотдачей в любви.

Вот почему христиане крестятся не только во время молитвы, но «перед всяким делом», осеняя крестным знаменем «хлеб, который собираются вкушать, и чашу, из

* МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. *Kephalaia theologika*, 67.— P.G., 90, 1108 B.



якої збираються пити; входя в дом и выходя из дома... ложась спать и пробуждаясь».

Каждое обстоятельство, каждое явление повседневности отмечены знаком живительной смерти, знаком покорности Отчей воле, то есть воле самой жизни. В самом деле, крест—это не просто сентиментальное или морально-педагогическое напоминание о событиях прошлого, но символ и знак приятия образа бытия Христова, который есть жизнь. Поэтому крест как проявление жизни—той жизни, на которой зиждется Церковь и упование верующих,—не случайно ставится на могилах усопших, удостоверяя таким образом вхождение их в «Царство живых».

Воскресение

Христос воскрес на третий день после погребения. Текст Писания, а также иконография и церковная гимнография представляют воскресение Господне косвенным путем, через посредство таких образов, как пустая гробница, Ангел, отваливший камень от ее входа, сброшенные погребальные пелены. При этом, в отличие от описания воскрешений, совершенных Самим Иисусом, отсутствует какое-либо указание на конкретный момент, в который мертвое тело Христа вернулось к жизни. Однако нет недостатка в свидетельствах о явлении Христа «во плоти» после его воскресения: Он предстает перед женами-мироносицами, перед учениками по дороге в Эммаус, на иерусалимской вечере и на берегу Тивериадского озера.

Согласно опыту и учению Церкви, воскресение Христово отлично от тех воскрешений, что Он Сам совершал во время Своей земной жизни. Слово Божие восстанавливает

* См. ОРИГЕН. *Eis ton Izekiel*, 9, 4.— P.G. 13, 801 A; КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ. *Katecheseis*, 13, 36.



жизнедеятельность в мертвых телах Лазаря, сына вдовы из Наина или дочери Иаира, как восстанавливает, при совершении других чудес, частные биологические функции: возвращает зрение слепому, слух и речь—глухонемому и способность ходить—паралитику. Тем не менее, тела воскресенных остаются смертными и тленными, все эти люди в конечном счете не избежали смерти, ибо и после воскресения над ними тяготели последствия грехопадения. Чудеса воскресения, описанные в Евангелиях, служат в глазах людей неоспоримым доказательством Божественного всемогущества, то есть Его свободы от каких бы то ни было естественных ограничений. Это могущество, однако, в состоянии преодолеть законы природы, но не может изменить *образ ее бытия*. Такое превращение невозможно навязать извне; оно может быть лишь результатом свободного выбора, актом личной свободы. Как уже подчеркивалось выше, именно личность ипостазирует жизнь и бытие, реализуя их либо как природную самодостаточность (подчиня существование нуждам тварного естества), либо как жизненную связь и единение в любви с Богом (освобождая природу от смерти и тления). Но любовь нельзя навязать извне.

Именно этот акт свободы и был совершен Христом на кресте и экзистенциально явлен в Его воскресении. Своей покорностью Отчей воле «вплоть до смерти» Христос привел человеческую природу к совершенному отказу от всяких претензий на экзистенциальную самодостаточность, преобразовав естественное бытие в сопричастность Божественной любви и свободное подчинение Его воле. Отныне наше естество, имея источником своего существования единение с Богом, более не умирает. Несмотря на свою тварность, оно живет теперь по образу нетварного бытия. Воскресшее тело Христово есть тело материальное, тварное по природе, но отличие его от прочих воскресенных тел в том, что отныне оно существует по образу нетварного, то есть свободно от всякого подчинения естественной необходимости. Оно осязаемо, доступно



чувственному восприятию, состоит из «плоти и костей» (Лк.24,39); оно способно усваивать пищу, как любое другое тело (воскресший Христос ест рыбу и сотовый мед перед глазами учеников: Лк.24,42-43), да и язвы от гвоздей видны на руках и ногах вполне отчетливо. Но, с другой стороны, это же тело входит в дом, двери которого заперты (Ин.20,19), становится невидимым в Эммаусе после преломления хлеба (Лк.24,31) и в конце концов возносится на небеса (Лк.24,51; Мк.16,19), утверждая в славе Божественной жизни «прах» человеческой плоти.

Преображение образа бытия, которое претерпела человеческая природа Христа после воскресения, также обозначено в Евангелиях косвенно, ибо невозможно определить и описать его в «объективных» категориях нашего повседневного опыта. Библейский текст указывает на некое изменение: Христос после воскресения—Тот же, известный нам «Сын человеческий», но явившийся «в ином образе» (Мк.16,12). Мария Магдалина, встретившая Христа в саду возле гробницы, принимает его за садовника; путники, идущие в Эммаус,—за обыкновенного прохожего. Ученики, ловившие рыбу в Тивериадском озере, встречают Учителя на берегу, но им и в голову не приходит, что это Он. Прозрение во всех этих случаях наступает внезапно, как вспышка света, но вначале никто не узнает воскресшего Христа. В чем же отличие этого нового состояния, сделавшее Его неузнаваемым? Тут явно есть нечто, о чем не говорится прямо, но что ощущалось при непосредственном контакте: если связь с Ним была ограничена Его видимой индивидуальностью, то, возможно, Ипостась Его, освободившаяся от индивидуальной самодостаточности, оказалась в первый момент неузнаваемой. Мы не в состоянии выразить в словах этот опыт; позволим себе лишь предложить свою интерпретацию: тело воскресшего Христа представляет собой человеческую природу, свободную от какой-либо ограниченности и необходимости; это нормальное человеческое тело из плоти и костей, однако жизнь его основана не на биологичес-



ких функций, но на ипостазировании истинного, реального бытия благодаря личной связи с Богом—единственным источником подлинной жизни.

Со-воскресение человеческого рода

Воскреснув из мертвых, Христос воскресил вместе с Собою Адама и весь род людской, то есть каждое человеческое существо. Наш индивидуализм мешает понять эту экзистенциальную связь между человеком и всем человечеством, между личностью и всеобщей природой. Каким образом универсальная человеческая природа оказалась, в лице Адама, отрезанной от источника жизни и как во Христе и со Христом эта же самая природа воскресает и животворится? Философские категории вряд ли смогут помочь нам разобраться в этих событиях. Между тем, именно здесь сосредоточена тайна греха и спасения, познать которую необходимо, если мы хотим понять трагический смысл человеческой истории.

«Как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15,21-22). Апостол Павел настаивает на том, что единая природа человека сосредоточена в одной личности, но указывает на это лишь в образно-символической форме, говоря о разделяющей «преграде», разрушенной «Кровию Христовою» (Еф.2,13-14), о «дикой маслине», привившейся к доброму корню (Рим.11,17). Тем не менее, настойчивость, с которой Павел подчеркивает факт уничтожения смерти—смертью же, позволяет нам предложить свою интерпретацию его символики. Можно сказать (невзирая на бедность нашего языка), что личная свобода Христа свободным приятием смерти приводит человеческую природу к целостному отказу от автономности бытия. Поскольку смерть каждого отдельного человека представляет собой неизбежную расплату за экзистенциальную автоно-

мию, постольку Божественная любовь принимает каждую смерть так же, как она приняла жертву Сына Божия: как отказ твари от сопротивления Божеству, как ее согласие на воссоединение с Богом.

Итак, в Личности воскресшего и во плоти вознесшегося на небеса Христа Бог воспринимает «всякую плоть», составляющую в момент смерти претензии на независимость существования. Бог соединяется с каждым человеком и животворит его. Смерть, «последний враг» (1Кор. 15,26), предстает отныне как триумф Божественной любви, как вступление в Царство жизни. Так происходит, «ибо знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный... И как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранены от Господа,—то... желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2Кор.5,1,6,8).

Но и прежде наступления биологической смерти, входящей, «чтобы смертное поглощено было жизнью» (2Кор. 5,4), всякий добровольный отказ человека от экзистенциальной автономии представляет собой повторение и подражание подобному самоотвержению распятого Сына Божия—перед лицом Божественной любви. Сама плоть, облекающая нас, хоть и не перестает черпать свое бытие и жизнь из собственных биологических функций, принадлежит к тому же естеству, что и плоть воскресшего Христа—сопричастница жизни Троицы. В Его Лице наша единая природа вступает в отношения с Богом, аналогичные отношениям между Отцом и Сыном. Отчая любовь к Сыну воплощенному не есть субъективное переживание, но жизнетворящая и сущетворящая энергия, источник всякого бытия. Равным образом наша тварная ипостась соединяется с потоком жизни, пронизывающем нашу природу благодаря ее ипостатическому единению с Божеством в Лице Христа. Происходит это тогда, когда индивидуальная человеческая плоть вынужденно (с приходом смерти) или добровольно (при крещении, аскезе или мученичестве) отказывается от упорного стремления к автономии. Следовательно, как Бо-





«Естественная любовь сотворила Словом все существующее в мире, так через воплощенное Слово эта любовь обновляет все тварное бытие, делая его нетленным.

«День восьмой»

Церковь ожидает «воскресения мертвых и жизни будущего века». Этот мир тления и смерти завершит однажды свой жизненный цикл не для того, чтобы погрузиться во мрак изначального небытия, но чтобы явиться «в ином образе», чтобы воскресшая плоть Христова предстала в своем универсальном, космическом масштабе и мир открылся бы как плоть Бога, «да будет Бог все во всем» (1Кор.15,28).

Речь идет о «восьмом дне» творения: в противоположность «неделе, погруженной в поток времени», день восьмой «напоминает об образе бытия, внеположном природе и времени». На смену времени, образованному последовательностью преходящих мгновений, придет иное время—время всеохватного единения в любви, совершающееся в бесконечном динамичном преобразении «от славы в славу» (2Кор.3,18). Как бы мы ни пытались сейчас описать эту будущую славу, слова наши останутся лишь бледным намеком на эту реальность, ибо «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1Кор.13,12).

Именно в пространстве «восьмого дня» проявляется реальность Воскресения, единения Бога со «вселенским Адамом»—со всеми людьми без исключения. Но и тогда это единение, уничтожающее естественную дистанцию между Богом и человеком, ни в коем случае не нарушит

* МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. *Kephalaia theologika*, I, 51.—P.G. 90, 1101 С.

свободы человеческой личности. Так, по словам святого Максима, соединение с Богом явится для «достойных» (то есть для принимающих любовь Бога) «божественной и непостижимой радостью», в то время как для «недостойных» (отвергающих возможность любви) оно обернется «невыразимым мучением». Там, в «пространстве восьмого дня», не будет иного жизненного качества, кроме любви судящей и любви оправданной.

В лоне Церкви нам дано заранее отвесть хлеба «восьмого дня», закваска для которого ставится в день сегодняшней. Тело Церкви—не что иное, как «начаток» и «залог» будущей славы; здесь мы приобретаем к житнетворной пище, преобразуя (в Евхаристии, аскезе, богослужении) индивидуальное выживание в общение любви. Мы существуем благодаря имени, дарованному нам Церковью,—имени, являющему нашу личную ипостась и привлекающему любовь святых, Богоматери, Христа. Не отделяя ныне живущих от усопших, мы совместно приносим наше благодарение («Евхаристию») Господу, ибо на Его любви основано наше бытие. Не только в день всеобщего воскресения мертвых, но и сейчас любовь Божия есть источник существования и жизни всех людей, живых и умерших: «Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя, а живем ли—для Господа живем, умираем ли—для Господа умираем. И потому, живем ли, или умираем,—всегда Господни» (Рим.14,7-8).

Каким образом существует, несмотря на тварность природы, личная ипостась умерших, пока не наступит день воскресения мертвых? Почему человеческая ипостась не погибла до воплощения Христа и Его нисхождения во ад? Как проявляется личностная свобода после исчезновения биологической индивидуальности? Ответ на все эти вопросы следует искать не в логических построениях, неспособных

* Ibid., IV.— P.G. 90, 1312 C.



...сть рамки нашого повсякденного опыта, но в опыте доверия к Богу и самоотдаче Божественной любви. Наш индивидуальный разум контролирует индивидуальный доступ к жизни, понятой как индивидуальный способ существования. Вера в Бога предполагает изменение образа бытия, и потому язык веры не имеет ничего общего с индивидуализмом в познании, с интеллектуальной самодостаточностью отдельного человека. Язык веры есть язык хвалы, возносимой в честь любви Божией, язык, призывающий Божественное милосердие. «Безумная» любовь Божия конституирует нашу личностную ипостась и никогда не оставляет ее в одиночестве небытия. Вне признания и приятия этой любви смерть представляет собой чудовищную и необъяснимую бессмыслицу; для верующих, напротив, она есть высший, последний порыв доверия и самоотдачи Богу, «называющему несуществующее, как существующее» (Рим. 4,17).

Церковь

Призыв—собрание

Первая община учеников Христа известна в истории под именем Церкви (*ekklesia*),—именем, являющим ее внутреннюю сущность.

По-гречески «эkkлeсия» (от глагола *ek-kalo*—призывать) означает собрание людей вследствие призыва, приглашения. Первые ученики Христа сознавали себя призванными Учителем к объединению в *собрание*, т.е. в Церковь. Они не были ни последователями новой «религии», ни приверженцами какой-либо новой идеологии или социальной доктрины. Объединяли их не отвлеченные «принципы» или «ценности», но верность призыву, радикальным образом изменившему их жизнь, преобразовавшему фрагментарные частицы-индивидуумы в единое тело Церкви. Первохристианское собрание—не просто кучка людей, временно и случайно оказавшихся вместе. Эти люди живут постольку, поскольку составляют Церковь, единое живое тело, и участвуют в его жизни как «братья» и «сестры», вышедшие из одного и того же материнского лона. Они—*члены* единого органического живого тела.

Аналогичное сознание обнаруживается в народе Израильском на протяжении его истории. Израиль также представляет собой не объединение последователей определенной «религии», пусть даже наилучшей и наиболее





истинной, но прежде всего народ «призванных»—народ, который Живой Бог, явленный в непосредственном историческом опыте, призвал к выполнению конкретной миссии. Не теоретические убеждения и не религиозные верования, но призыв Бога собирает и объединяет двенадцать колен Израилевых в избранный народ, чья связь с Богом скреплена особым заветом, или союзом. Это сознание отражено в греческом слове *synagoge* (буквально «собрание»), обозначающем собрание израильской общины. Как *ekklesia*, так и *synagoge* являются переводом одного и того же еврейского термина *gahal*. Тем не менее, значение этих двух слов различно: ученики Христа выбрали первое из них для обозначения своей собственной общины, прилагая второе исключительно к собранию иудеев.

Церковь также представляет собой избранный народ, «новый Израиль», облеченный особой исторической миссией—возвещать миру Новый Завет-союз, заключенный Богом с людьми «во Христе Иисусе». Единство этого нового «народа Божия» отныне не зависит от какого-либо этнического фактора. Церковь есть община, открытая «для всех языков». Она основана на Новом Завете с Богом—Завете, запечатленном жертвенной Кровью распятого Христа. Принадлежать к этому народу, быть членом тела Церкви—значит совершать акт принятия Нового Завета: участвовать в *преломлении хлеба и благословении чаши*, то есть в Евхаристической трапезе.

Сегодня многие, похоже, забыли об этой основополагающей истине, определяющей и выявляющей Церковь: Церковь есть собрание вокруг Евхаристической трапезы. Не учреждение, не религиозный институт, не иерархическая административная структура, не здания и служебные конторы, но народ Божий, собравшийся ради преломления хлеба и благословения чаши,—вот что такое Церковь. Некогда «рассеянные чада Божии» (Ин.11,52) ныне собраны в живом единстве церковного тела. В Деяниях апостолов мы встречаем первое письменное указа-

ние на исходный принцип, конституирующий Церковь: верующие в апостольскую проповедь постоянно пребывают «в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитве» (Деян.2,42). «Все же верующие были вместе и имели все общее; и продавали имущества и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого; и каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян.2, 44-46).

Пасхальная трапеза

Но и Евхаристическая трапеза, образующая и являющая Церковь, не есть некое абстрактное установление, выдуманное учениками Христа. Как Сам Христос, восприняв человеческую природу, обновил и очистил ее, так и Церковь преображает историческую плоть своего времени.

Евхаристическая трапеза следует за еврейской Пасхой и является ее продолжением. Слово «пасха» означает «переход». Для иудеев Пасха была важнейшим праздником года, напоминающим о переходе через Красное море и освобождении Израиля из египетского плена. Ежегодно вечером накануне торжественного дня каждая еврейская семья собиралась за праздничной трапезой и старейший в семье поднимал наполненную вином чашу, вознося Господу молитву в знак благодарения («евхаристии»). Старейшина благодарил Бога за милости и обетования, дарованные Им праотцам Израиля и всему еврейскому народу, в том числе за чудесный переход через Красное море и освобождение из египетского рабства. Глава семьи делал первый глоток из чаши, которая затем шла по кругу, дабы все присутствующие могли пригубить благодарственного вина.





ВЕРА ЦЕРКВИ

Христос праздновал с учениками еврейскую Пасху в Иерусалиме, накануне Своего ареста и казни. Однако смысл Тайной Вечери—не в напоминании о Ветхом Завете, заключенном между Богом и избранным народом, не в воспоминании о верности Господа этому союзу, подтвержденной многочисленными чудесами. Христос придает пасхальной трапезе новое значение—значение Нового Завета. Отныне Пасха символизирует уже не переход одного избранного народа от рабства к свободе, но переход всего рода человеческого от смерти к жизни. «Во плоти» Христовой и «в Его крови» уничтожена преграда, воздвигнутая между тварью и Творцом. Тварное теперь может существовать по образу нетварного—по образу «истинной жизни».

Плоть и кровь Христа принадлежат тварному миру, но такому миру, который не имеет ничего общего с бунтом против Божественной любви. Тело Христово—тварная экзистенция, существующая как приношение Богу, как нечто неразрывно с Ним связанное, как выражение бесконечной благодарности животворящей любви Отчей. Потому и Евхаристическая трапеза Церкви—хлеб и вино—есть также творение, принесенное в дар Господу, по образу бытия плоти Христовой.

Под хлебом и вином, символами всякой пищи и всякого проявления жизни, Церковь подразумевает весь тварный мир и возвращает его Богу; она вручает жизнь твари любящей воле Отца и приносит Ему благодарение за эту экзистенциальную возможность, осуществленную Христом.

«Сие творите в Мое воспоминание»,—сказал Христос, разделяя между учениками хлеб и вино во время Тайной Вечери (Лк.22,19).

«Воспоминание» означает в Библии не просто ссылку или указание на минувшие события, но переживание и возобновление непосредственных отношений, то есть событие жизни. Евхаристическое причащение хлебом и вином является восстановлением и обновлением связи между тварным

и нетварным, осуществляемым посредством «плоти и крови» Христовых. Хлеб и вино Евхаристии—не нейтральные предметы, предназначенные утолять голод и жажду и обеспечивать индивидуальное выживание человека в мире, но творение Божие, благодаря которому мы входим в жизненосную связь с Отцом. Тварь соединяется с жизнью Творца, через Тело и Кровь Христа, как утверждает Он Сам: «Примите, ядите: сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк.14,22;24).

Обновление жизни

Церковь есть Трапеза, акт вкушения пищи и питья. Еда и питье составляют основу человеческого существования, тот способ, каким человек приобщается к жизни. Этим же способом совершается искажение жизни и введение в мир смерти—через вкушение плода «от древа познания добра и зла». Первый человек отделил процесс питания, обуславливающий возможность жизни, от единения с Богом; он вкусил от запретного плода из эгоистической прихоти, чтобы утвердить свою самость, и предпочел реализовать жизнь не как отношение и общение, но как индивидуальное выживание, как экзистенциальную автономию.

В Евхаристической трапезе Церковь подходит к проблеме жизни прямо противоположным образом, нежели тот, что избрали первые люди. Для Церкви вкушение пищи—не способ продлить земное существование, но возможность реализовать жизнь как приношение Богу и общение с Ним. Это изменение образа бытия происходит не в результате простого следования этическим предписаниям—заповедям, не вследствие эмоционального возбуждения или мистического опыта, но благодаря акту вкушения пищи, преобразованного во взаимный обмен жизнью, совершающийся в любви, в отказе от мятежной экзистен-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>





ВЕРИ ЦЕРКВИ

циальной автономии. Наше участие в Евхаристической трапезе есть общение с нашими братьями и с Богом: мы разделяем общую жизнь и выражаем готовность реализовать ее как любящие и любимые существа. Вот почему в церковной Евхаристии открывается образ тринитарного бытия, образ «истинной жизни», Царства Божия.

Именно потому, что осуществление и проявление Царства Божия в Евхаристии не сводится ни к нравственному, ни к мистическому аспектам, оно недоступно естественному восприятию. Царство Божие есть дар, обновление жизни и ее возможностей; дар, который мы получаем через общение «во плоти и крови» Христовых, в подлинном единстве тварного и нетварного. Само наше существование, наша личностная инаковость—не самосущие величины, но также дар; и обретаем мы его, как и дар вечной жизни, через изменение образа бытия. Бог, Дух Святой—вот животворящая нас сила и начало всякой жизни; это Он дарует нам бытие и ипостазуирует нашу личность как экзистенциальный ответ на призыв Его «безумной» любви. Он же обновляет и нашу тварную природу, воздвигнув «нового человека», соединив Божество и человечество «во плоти» Христа.

Обновление жизни твари действием Духа-Утешителя есть то, что созидает Церковь и приобщает нас к Церкви. Говоря об обновлении жизни, мы не имеем в виду ни моральное «совершенствование» человека, ни его «юридическую реабилитацию», но событие столь же реальное, как и само создание нашей жизни, как сотворение существующего. Учения Христа, повторения, «имитации» Тайной Вечери недостаточно для осуществления Церкви как «нового творения»: необходимо животворящее «сошествие» Святого Духа на человеческую плоть, подобно тому «нисхождению» Духа на Деву, благодаря которому смогло осуществиться воплощение Христа. Это деяние Духа-Утешителя, образующее «новую плоть», Церковь пережила исторически в день Пятидесятницы. Но столь же реально это происходит во время каждой Евхаристической трапезы, когда хлеб и вино претворяются в Тело

и Кровь Христовы. Наконец, для каждого из нас сошествие Святого Духа есть отправной момент нашего личного приобщения к Церкви в событии крещения.

Пятидесятница

После воскресения и вознесения Христа Его ученики, «человек около двадцати», собрались в Иерусалиме, «где все они единодушно пребывали в молитве» (Деян. 1,14;16). Однако это собрание еще не представляло собой Церкви; то была просто кучка испуганных, сбитых с толку людей, объединенных лишь общими воспоминаниями и общими смутными ожиданиями. Несколькими днями ранее они спрашивали Учителя, не освободит ли Он «во время сие» народ Израильский от римского ига и не восстановит ли «Царство Израилю» (Деян.1,6). Даже после воскресения их ожидания, похоже, не шли далее вполне земных стремлений и притязаний.

Радикальное изменение состояния учеников произошло в день Пятидесятницы. Лука, приступая к описанию этого события, использует язык аналогий: «при наступлении дня Пятидесятницы» ученики вновь собрались на вечерю в Иерусалиме, и «все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились» (Деян.2,1-2). Слуховые ощущения сопровождались зрительными образами: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого...» (Деян.2,3-4).

Если эти события и можно описать, то лишь языком аналогий: однако произведенное ими изменение в учениках Христовых, «исполнившихся Духа Святого», было вполне конкретно и очевидно для всех: «И начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян.2,4). Внезапно ученики заговорили на языках всех племен и





народов, собравшихся в Иерусалим на празднование Пасхи. Каждый из присутствующих в толпе слышал из уст апостолов свою родную речь, и «все изумлялись и дивились» (Деян.2,7). Апостолы, люди простые и необразованные, по замечанию Луки, и вдобавок вплоть до последнего момента мучимые страхом, начали проповедовать толпе «о великих делах Божиих» с мастерством и мудрой проникновенностью опытных ораторов. Теперь они знали, в чем их призвание и в чем смысл завещанного им учения; им стало ясно значение как уже свершившихся событий, так и той жизненной перспективы, которую они раскрывали перед людьми своей проповедью. Апостолы призвали присутствующих к покаянию и крещению, дабы все они также получили «дар Святого Духа» и тем самым приобщились к Пятидесятнице—эта возможность с тех пор открыта для каждого из нас. «Итак охотно принявшие слово... крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч; и они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба» (Деян.2,41-42). В то же время «много чудес и знамений совершилось чрез Апостолов в Иерусалиме» (Деян.2,43): исцеление больных и одержимых бесами, и даже воскрешение из мертвых—например, воскрешение Тавифы в Иоппии.

Сошествие Святого Духа—это не какое-то магическое дополнение к способностям и дарованиям человека, но высвобождение жизненных потенций, в котором нет ничего алогичного и «сверхъестественного». «Излияние» Духа на человеческую природу преобразует не логос ее (то есть то, чем природа является), но способ ее существования, путь ипостасного самоопределения. Восприятие дара Духа Божия означает, что необходимость биологической наследственности и индивидуальной автономии перестает определять наше ипостасное бытие. Органическим следствием именно этой свободы от естественной необходимости и власти причинности являются все чудесные «знамения» в жизни Христа и апостолов—«знамения», постоянно переживаемые Церковью и ее святыми.

Исцеления расслабленных, глоссолалия (говорение на языках), богословская мудрость и все прочие дары (харизмы) суть плоды возрождения человека «в Духе Святом». Как при рождении человека первые проявления жизни—первый вздох и первый плач, а позднее первая улыбка и первые слова, которые начинает выговаривать ребенок,—воспринимаются как нечто удивительное и чудесное, но одновременно и как нечто самоочевидное, так же чудесны, но и самоочевидны плоды возрождения человека «в Духе Святом». Если эти плоды не всегда явны, это происходит не потому, что людям дается «разное количество» духовных дарований—«ибо не мерою дает Бог Духа» (Ин.3,34), но потому, что различна степень нашего сопротивления смерти, совершаемого нашей свободой.

Экзистенциальное изменение

Пятидесятница (сошествие Святого Духа) есть начало и основание Церкви—не основание очередного института, но начало «новой твари»: возможности вечной жизни, открытой Богом перед человеком. Вот почему Пятидесятница, или сошествие Святого Духа,—не единичное событие, свершившееся раз и навсегда, но непрерывающееся событие, конституирующее Церковь.

Евхаристия есть трапеза, вкушение пищи и питья. Однако для того, чтобы акт приема пищи стал средством приобщения к жизни, а не просто обеспечивал эфемерное выживание, необходимо действие Святого Духа, преобразование тленной пищи в пищу нетленную, в возможность вечной жизни, во «врачевство бессмертия». Во время каждого Евхаристического собрания Церковь, обращаясь к Богу Отцу, призывает Святого Духа для совершения этого экзистенциального изменения: «Ниспошли Духа Твоего Святого на нас и на эти подлежащие дары, и сотвори





«Этот хлеб—пречистым Телом Христа Твоего, а вино в этой чаше—пречистой Кровью Христа Твоего, преобразив их Духом Твоим Святым». Община, собравшаяся вокруг святых даров, скрепляет этот призыв (по-гречески *эпиклесис*) утвердительным восклицанием: «Аминь!» Это короткое слово, которым человеческая свобода говорит «да» Божественной любви, выражает в литургии коллективное признание Нового Завета с Богом, всецелую ему приверженность и благословение, получаемое от Господа. Утверждение Евхаристической общиной призывания Святого Духа совершается «во Христе», Который есть «Аминь», свидетель верный и истинный» (Откр.3,14): «Ибо все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «аминь»,—в славу Божию, чрез нас» (2Кор.1,20). Мы просим Отца о ниспослании Святого Духа, произнося «аминь». «Аминь» же—Сам Христос, само совершенное послушание животворящей воле Божией.

Экзистенциальное изменение, совершающееся при сошествии Святого Духа во время Евхаристии, не касается исключительно объектов или же отдельных людей, но затрагивает взаимосвязь между людьми и предметами—ту связь, посредством которой человек приходит к Богу и вручает Ему все творение; которая претворяет бытие как людей, так и вещей в евхаристическое приобщение Богу, в сопричастность полноте троичной жизни. Мы призываем Святого Духа «на нас и на предлежащие здесь дары» именно для того, чтобы свершилось преобразование жизни, чтобы жизнь обрела нетленность, чтобы и сами дары, и всякий причастившийся им человек претворились в новую тварь, неподвластную смерти,—претворились в Тело Христово.

Животворящее сошествие Духа преобразует не природу людей и вещей, но образ существования природы. Человек остается существом тварным, как и дарованные ему хлеб и вино. Но это тварное естество призвано к бытию и удостоено образа бытия, при котором источником жизни оказывается возвращение к Богу и самоотдача

в руки Божественной любви, а не эфемерные свойства тленной природы. Жизнь основана на единении с Богом—единении тварной плоти, тела и крови Христовых, с нетварным Словом Божиим. Человечество Христа не было кажущимся, ограниченным лишь областью чувств и моральных норм, но образом своего бытия во всем уподобилось плоти человеческой. Следовательно, в акте Евхаристии человек посвящает Богу не просто свои чувства или нравственные поступки, но способ осуществления самой жизни—пищу, поддерживающую существование людей. Совершая литургическое приношение Богу хлеба и вина, этих символов жизни, человек тем самым отказывается от претензий на них как на свою собственность, признавая их даром Божественной любви: «Твое, от Тебя полученное, Тебе приносим». В ответ на это приношение Святой Дух претворяет образ бытия как выживания в образ бытия как нетленной жизни. Итак, пища человека, хлеб и вино, предстают в Евхаристии как возможность вечной жизни, то есть единства тварного и нетварного, жизненного воссоединения твари с космической плотью Бога-Слова, с Телом и Кровью Христовыми. В церковной Евхаристии происходит то же, что и при «сошествии» Святого Духа на Богородицу, что ждет и весь тварный мир по «устроению полноты времен, когда все небесное и земное соединится под главою Христом» (Еф.1,10): тварь становится сопричастной нетварному, хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христа; собрание Церкви являет собою Царство Божие.

«Пресуществление» и «символ»

Христианскому Западу никогда не удавалось выразить жизнь языком, свободным от рассудочных схем, от необходимости установления «объективной истины». Отрицая динамику жизни, он оставался приверженцем «объек-





ивности» понятий-сущностей и всегда определял бытие через объективные атрибуты сущности. Для западного сознания было невозможно понять, каким образом две различные сущности, или природы (тварная и нетварная), могут быть причастны *единому способу существования*. Поэтому они и не могли рассматривать церковную Евхаристию как *экзистенциальное событие*, как изменение именно способа существования, не влекущего за собой изменения сущностей, или природ.

Итак, католики говорят о *пресуществлении* (trans-substantiatio) хлеба и вина Евхаристии. Предложенные дары (хлеб и вино) *пресуществляются*: меняют свою сущность, обретают иную природу. «Через благословение хлеба и вина сущность хлеба целиком претворяется в сущность плоти Христовой, а сущность вина в сущность Его крови» (Тридентский Собор, Sess.XIII, cap.4), в то время как чувственные свойства хлеба и вина остаются неизменными лишь по видимости, превратившись во «внешние случайные признаки» (accidentia).

Однако это изменение сущности не связано с экзистенциальным событием, с превратностями человеческой жизни и смерти. Оно не затрагивает и не проясняет *способа жизни*—тленного или нетленного, смертного или бессмертного, но представляет собой рассудочно выведенное и поддерживаемое эмоциональной верой «сверхъестественное» (в конечном счете магическое) изменение природы объекта. Также «сверхъестественно» и спасение, приобретаемое через причастие пресуществленным дарам. Евхаристия здесь не изменяет *способа существования* человека, не преобразует его из индивидуального в церковно-тринитарный. Потому и Церковь не отождествляется с Евхаристией и Царством, но сводится к институциональной оправе для «присвоения» индивидуумом сверхъестественного пресуществления. Так римский католицизм вводит и поддерживает индивидуалистическую религиозность, а также отделение Церкви от мирян, сведение ее



к чисто административной иерархии, что в корне противоречит апостольской истине и церковному опыту.

Естественным следствием этого оказывается стремление католиков дематериализовать (как это и происходит) Евхаристические дары, так как совершающееся пресуществление интерпретируется ими символически: хлеб причастия—не обычный хлеб, который люди едят каждый день; он заменяется некоей «хостией»*, пресной и голой схемой. При этом мирян не допускают к причащению из Чаши, потому что вкушение вина опасно и противоречит идее пресуществления.

Протестантизм с первого мгновения отверг идею пресуществления, но сделал это исходя из той же западной убежденности в «объективности» сущностей. Для протестантов невозможно изменение сущности, или природы, Евхаристических даров: хлеб остается по природе хлебом, вино—вином. Если мы все же причащаемся плоти и крови Христа, это происходит потому, что хлеб и вино выступают как *виды, символы и образы*, или как *средство, орудие и залог* «духовного» причастия и общения в вере с Господом. Здесь также отсутствует связь с экзистенциальным событием и жизненной реальностью. Христос присутствует в Евхаристии не Своей телесной сущностью, пребывающей на небесах, но лишь Своей животворящей силой, которая передается исключительно тем, кто подходит к причастию с верой. Не разделяющие веры причащаются простым хлебом и вином и, разумеется, «в осуждение».

Таким образом, вместо тезиса о «сверхъестественном» пресуществлении протестантизм вводит более обособленное с точки зрения разума представление о преимущественном значении субъективного опыта, усиливая за-

* *Hostia* — облатка, которой причащают во время мессы (первоначально lat. *hostia* — жертвенное животное, жертва). (Прим. ред.)



мыкание человека в индивидуалистической религиозности. Истина Церкви становится абстрактной и второстепенной, так как общение со Христом в Евхаристии есть событие субъективной готовности и веры и даже не предполагает необходимости института Церкви как посредницы в претворении даров. Библейское обетование спасения наглухо отделяется от экзистенциальных превратностей человеческой жизни, конструируется в качестве умственной категории «оправдания» и переживается как индивидуальная психологическая достоверность, как эмоциональная экзальтация, из чего следует практический вывод о необходимости морального «улучшения», то есть улучшения характера и внешних привычек. Сама истина о Троичном Боге в отрыве от евхаристического опыта церковного *способа существования* сводится к абстрактной догме, не связанной с жизнью и надеждой человека.

Таинства

Согласно апостольской и святоотеческой традиции, а также ее историческому продолжению в Православии, Церковь являет и реализует себя в событии Пятидесятницы, возобновляющемся во время каждого Евхаристического собрания.

Вся жизнь верующего, каждый аспект его существования представляет собой подготовку к принятию или самоприобщению дарам Святого Духа, претворение жизни. Это новое творение берет начало в акте, посредством которого мы вступаем в Церковь и становимся членами Тела Христова—в крещении и миропомазании.

Мы становимся членами Церкви не через принятие определенных умозрительных принципов или этических установлений, но прежде всего через действие вполне телесное: через трехкратное погружение в крещальные во-

ды, то есть реальное чувственное подтверждение того, что мы следуем за Христом в смерти и воскресении. Новообращенный член Церкви «погребается» как ветхий человек и «воскресает» после троекратного погружения в воду к новой жизни—жизни по образу троичного бытия. Это добровольное погребение оказывается для твари (вслед за Христом) началом нового, нетленного существования, не подверженного разложению и уничтожению. В воде, символе и лоне жизни, восстанавливается и обновляется наше естество.

Именно в воде изначально зародилась жизнь, совершилось впервые непостижимое для рассудка отделение живой природы от инертной материи. Так и в крещальных водах возникает новая жизнь, утверждается коренное различие между личностной ипостасью и индивидуальным выживанием, ограниченным смертью. Епископ или священник призывает Святого Духа, преобразующего зрительный образ погребения и воскресения в экзистенциальное событие: «Совлеки с него ветхого человека и обнови его в жизни вечной, и исполни его могущества Святого Духа, воедино со Христом, дабы он не был более чадом плоти, но чадом Твоего Царства».

Именно здесь, в чувственной области, в жизни естества, совершает Святой Дух Божий преобразование образа нашего бытия, прививая тварный черенок к нетварному дереву. Если природное рождение означает появление очередной биологической монады, подверженной закону дряхления и смерти, то крещение *возрождает* наше существо (1Пет.1,3), придает ему личностную неповторимость, выраженную в имени—неповторимость живой ипостаси, чье бытие основано на приобщении Богу, Отчей любви. Человек перестает быть просто индивидом, принадлежащим к определенному биологическому виду; одним из звеньев цепи, одной из единиц, составляющих множество. Отныне он сопричастен единству святых, сопричастен жизни Троицы: каждый из нас получает имя того или иного святого, каждый динамически реализует в своей личности откровение Божественной любви.





В первоначальной Церкви Святой Дух сообщался новокрещеным через апостолов: «Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян.8,17). Эта непосредственная личная передача дара Святого Духа всем возрожденным к новой жизни через крещение ныне осуществляется в Церкви через таинство *миропомазания*.

Через миропомазание новокрещеный член Церкви не только приобщается к жизни обновленной твари в Теле Христовом, но и получает печать личного усыновления, печать личностной и неповторимой связи с Пресвятой Троицей—связи, осуществляющейся благодаря непосредственному присутствию Святого Духа в самой глубине его существа, в его ипостасной сердцевине.

Ныне таинство Святого Духа совершается не через возложение рук, но через помазание миром, наподобие того, как совершалось помазание израильских царей в ветхозаветные времена. Смысл помазания на царство заключался в изменении не природы самого помазанника, но существа его взаимоотношений с народом: царь воплощал в своей личности идею и глубинную суть жизни, понимаемой как сопричастность и единение; и в то же время был как бы прообразом ожидаемого Мессии, «Помазанника («Христа») Божия», который должен освободить Израиль и восстановить жизнь во всей полноте Божественных обетований. Равным образом Церковь видит в неповторимости каждой человеческой личности, получившей миропомазание, возможность обновления и проявления истинной жизни в Духе Святом и по образу Христа, освободившего и восстановившего жизнь в полноте Божественного образа бытия.

Евхаристия, крещение и миропомазание представляют собой способы постоянного возобновления и проявления Пятидесятницы, то есть нисхождения Святого Духа, конституирующего Церковь. Эти способы получили наименование *таинств* (греч.mysterion). Кроме трех перечи-

сленных выше, существуют также таинства исповеди, священства, брака и елеосвящения (соборования). Семь таинств — семь возможных путей органичного включения нашего индивидуального бытия в жизнь единого Тела Церкви, и в то же время — семь способов самоосуществления и проявления Церкви, в которых находит выражение новое творение, совершаемое Святым Духом.

Обозначая эти способы сообщения Духа как таинства, мы не стремимся приписать им некий оккультный характер, но хотим подчеркнуть тот факт, что динамическое включение в жизнь Церкви не исчерпывается феноменологией чувственных символов. Для этого недостаточен язык нашего повседневного быта и науки. Для того, чтобы познать реализующиеся в Церкви жизненные потенции, необходимо непосредственное и всецелое, «кафолическое», участие человека в церковной жизни.

В соответствии с западной концепцией Церкви — концепцией институционалистской и бюрократической — многие верующие воспринимают сегодня таинства как сакральные формализованные действия, посредством которых священник передает пастве «сверхъестественную» (магическую, по существу) благодать или оправдание, или абстрактное «благословение». После всего сказанного выше нет нужды лишний раз повторять, что подобная концепция весьма далека от жизни и ее динамического возрождения в нетленности и бессмертии, даруемых Святым Духом Божиим — Духом, Который зиждет Церковь.

Церковная иерархия

В наше время многие люди — очевидно, под влиянием вышеупомянутой западной концепции — отождествляют Церковь исключительно с клиром, то есть с епископами, священниками и диаконами, отделяя, таким образом, верующих от тех, кто «совершает» церковные таин-





ЦЕРКВИ

ства. Нам следует рассмотреть, насколько реально подобное противопоставление, каким образом возникли в Церкви особые функции клириков и какова их связь с истинной веры—с провозвестием истинной жизни.

Обратимся к нашему первоначальному определению: Церковь есть прежде всего Евхаристическая трапеза, вкушение хлеба и вина. В христианской Евхаристии, как и за еврейской пасхальной трапезой, кто-то должен благословить чашу с вином и вознести благодарственную молитву. Эта роль отводится старейшему в семье (греч. *presbyteros*) или председательствующему в собрании. Во время Тайной Вечери за пасхальной трапезой председательствовал Сам Христос, а после Пятидесятницы Его место заняли апостолы. Они возглавляли Евхаристическую трапезу и возносили благодарственную молитву, преломляя хлеб и благословляя чашу с вином. Когда впоследствии они оказались рассеянными по свету, то основали почти во всех областях известного тогда мира Церкви «по городам», то есть местные евхаристические собрания, председательство в которых сохранялось (по крайней мере, на первых порах) за апостолами.

О том, как происходило образование первых христианских общин, мы знаем из свидетельств Луки («Деяния Апостолов») и Павла («Послания»). Исходным моментом рождения общины всегда была проповедь. Придя впервые в какой-нибудь город, каждый из апостолов направлялся в иудейскую синагогу или на городскую площадь, агору, где публично проповедовал «новое учение» о воплощении Бога и спасении человека. Те из слушателей, кто проявлял особый интерес к новому учению и хотел узнать о нем больше, собирались затем, как правило, в частных домах, где апостолы излагали евангельские истины более полно и подробно. В этом тесном кругу верующие готовились к принятию крещения и «дара Святого Духа» из рук апостолов—единственных, кто мог сообщить его. Новокрещенные тотчас объединялись в Евхаристическую об-



щину, то єсть в містню Церквю, возглавляемую апостолом-основателем.

Однако странствия Апостолов не прерывались с рождением новой Церкви, так как Благоую Весть следовало принести и в другие города. Тогда основатель общины, вынужденный покинуть ее, выбирал одного из верных и через возложение рук сообщал ему особый дар—харизму «старшинства» в местной Церкви. Функции главы общины заключались в том, чтобы «председательствовать» за Евхаристической трапезой, совершать крещение и сообщать «дар Святого Духа» —словом, быть духовным отцом верующих в деле их возрождения и «возрастания в благодати и познании». В новозаветных текстах эти первые возглавители местных Церквей названы епископами (греч. episkopos—букв. «наблюдатель») или пресвитерами («старейшинами»). Похоже, эти два термина употреблялись как синонимы, поскольку и тот, и другой обозначали одно и то же лицо— «председателя» единого Евхаристического собрания, то єсть местной Церкви.

Тем не менее, исходя из подлинных исторических свидетельств апостольских времен, можно сделать вывод об изначальном существовании в каждой местной Церкви «совета пресвитеров»—своего рода вспомогательного органа при главе Евхаристической общины. Так, если община сильно разрасталась и одновременное присутствие всех ее членов на едином Евхаристическом собрании становилось невозможным, «председатель» мог разделить верующих на несколько собраний и поставить во главе каждого из них пресвитера, при этом удерживая за собой «наблюдение» над всей совокупностью собраний. Отсюда его наименование—епископ местной Церкви. Отдельные собрания стали общинами верующих определенной территории—церковными «приходами». Пресвитеры совершали Евхаристию как представители епископа и от его имени каждый раз при возношении Святых Даров поминая своего епископа, который оставался отцом верующих, носителем благодати, преемником апостолов и Самого Христа.



Разделение верующих на приходы и совершение Евхаристии пресвитерами нисколько не разрушало единства местной Церкви, не отрицало существенной единственности Евхаристии и единого тела Церкви, возглавляемой одним епископом «по образу и вместо Христа». Епископ—не просто преемник Христа и апостолов в смысле передачи юридических прав и не просто символ присутствия Христа в общине. «Дар Святого Духа», обретенный епископом через рукоположение, сообщает ему способность (независимо от его личных качеств) осуществлять евхаристическое единство Церкви, возможное благодаря присутствию в ней Самого Христа. При этом единство означает в церковном понимании вовсе не «сплоченность», «согласие» и «единодушие» отдельных людей как элементов общей структуры, но изменение *образа бытия*, преобразование индивидуального выживания в общине любви, в жизнь вечную.

Евхаристия—не культово-религиозный ритуал, а совершающие ее епископ («по образу и вместо Христа») и священники («по образу и вместо» епископа) не образуют «клира» как обособленной от остальной массы верующих касты, чье «посредничество» необходимо для умиловления Божества. Они воплощают в себе преобразующее жизнь единство общины, они—«отцы», «рождающие» людей для жизни бессмертной и нетленной, единой и в то же время разделенной между всеми, как в лоне семьи. Вовсе не случайно ранняя Церковь уподобила соединяющие общину узы семейному родству: председательствующий в Евхаристическом собрании назван отцом, члены Церкви—братьями. Различие заключается в том, что в семье единство жизни определяется родством по крови, выступающим как естественная охранительная взаимозависимость, в то время как жизненное единство Церкви есть плод свободы.

Подлинное единство и истинная свобода выражаются в совместном противостоянии жизненным трудностям и невз-

годам. Благотворительная деятельность Церкви осуществлялась под руководством особых лиц—*диаконов* (букв. «служители»). С первых дней жизни Церкви в ней сложился институт диаконов (Деян.6,1-7), избираемых народом и рукополагаемых апостолами на служение («*диаконию*») бедным, больным и прочим членам общины, нуждающимся в заботе и поддержке. Диаконы не совершают, даже от имени епископа, ни Евхаристии, ни других таинств. Они принимают некоторое участие в Евхаристической литургии, но основное их предназначение—помощь нуждающимся. Следовательно, для осуществления этой задачи необходимо особое посвящение, особый духовный дар. И в самом деле: в Церкви помощь страждущим есть проявление истины и жизни, а вовсе не признак утилитаристского альтруизма.

Благодать, получаемая диаконами через рукоположение, дается им для служения динамическому распространению Евхаристии на совокупную жизнь Евхаристического Тела: для того, чтобы преобразовать служение практическим потребностям выживания в «подлинную жизнь» как общение в любви согласно троичному прообразу бытия. Забота и попечение о неимущих в Церкви есть органическое следствие преобразования индивидуумов в личности, причастные жизни единого живого тела в качестве его членов. «Страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1Кор.12,26). Мы в Церкви заботимся о неимущих не для того, чтобы победить и устранить бедность, болезни и нужды, не ради сражения со злом, не потому, что рационалистически программируем «улучшить» или облегчить условия выживания, но единственно из любви. В этом наше коренное отличие от всех видов государственного попечения и моралистической «филантропии». Оно упраздняется, если мы отвергаем истину Церкви, если видим в ней лишь «религию» и институт, отвечающий благочестивым настроениям и эмоциональным потребностям. В этом случае дело церковного милосердия используется как доказательство полезности «института», соперничающего с государственными органами





социального обеспечения, и утопическим альтруизмом моралистов. Тогда благодать церковной диаконии остается необъяснимой: диаконское служение сводится к вокальному украшению литургии, совершаемому низшими чинами иерархии священства, младшими служащими епископской канцелярии.

Соборы. Первенство. Власть

Церковь обладает определенной организационной и иерархической структурой, которая призвана служить выявлению и реализации Церкви, то есть совершению Евхаристии. Какое-либо иное предназначение административных структур невозможно или, по крайней мере, не могло бы оказаться преобладающим, ибо привело бы к искажению и извращению церковной истины, церковной самоидентичности. Внутренняя организация, административное деление и иерархия функций в Церкви имеют единственный источник и цель — совершение Евхаристии. Кроме того, они служат динамическому «продолжению» Евхаристии, преобразению жизни верующих, а также являются формой самовыражения Церкви, ее свидетельства о вере, обращенного во внешний мир.

Предварительными условиями для совершения Евхаристии являются собрание верующих, получивших крещение, и присутствие «председателя» собрания—епископа либо его представителя, пресвитера. При наличии крещеных верующих единственное, что необходимо для создания Церкви,—присутствие епископа-предстоятеля.

Первые епископы рукополагались апостолами; что же касается преемственности епископского служения, то этот вопрос оказался, должно быть, первой сложнейшей организационной проблемой, с которой пришлось столкнуться Церкви.



Апостоли передали першим єпископам дар євхаристического претворення життя, отриманий ними безпосередньо від Христа. Передача цього дара (*харизми*) совершалась через хиротонію, то єсть возложеніє рук, і призиваніє животворящого дієвства Святого Духа. С уходом покоління апостолів єдинственными носителями цього дара оказались уже рукоположенніє єпископи. Без особлих отвлечених мудрствованій установилась практика рукоположенія кожного нового єпископа не менше чим трима єпископами сусідніх областей. Вывиженіє кандидатур осущестлялось членами «вдовствующей» общини или єпископами смежных діоцезов; или же єпископ местной Церкви сам предлагал своего преемника, но рукополагать избранника могли исключительно єпископы в количестве не менше трех человек.

Собрание трех єпископов с целью рукоположенія четвертого оказалось исходным пунктом формирования нового церковного органа, получившего наименование собора, или *синада*. Изначально собор представлял собой явление литургическое, связанное с Евхаристией, для него совещательные функции вовсе не являлись главными: трое (и более) єпископов собирались прежде всего для совместного совершения Евхаристии. Однако при этом возникала проблема первенства ввиду того, что лишь один из єпископов, в качестве «председательствующего» совершает *приношение Даров* и возносит *благодарение* Господу. Кому же из собравшихся на собор єпископов принадлежит первое место? Кто возглавит совместную Евхаристическую службу?

Также и в этом случае церковная практика последовала, без особлих размышлений, обычаю эпохи и историческим обстоятельствам: первенство было признано за єпископом крупнейшего города области, ее административного и культурного центра. Такой центр обыкновенно назывался митрополией («город-мать»); отсюда дополнительный титул єпископа митрополии—*митрополит*. На митрополита возлагались некоторые особые функции: так,



помимо председательства на местном соборе, он должен был выступать арбитром при разрешении споров и конфликтов между епископами, а также между епископами и подчиненными им пресвитерами.

Институт митрополий получил последовательное и полное развитие после окончания гонений и признания христианства официальной религией Римской империи (*religio imperii*). Одновременно шел процесс формирования соборов как таких церковных институтов, в которых иерархия внутри епископата обрела свой окончательный вид. К концу V века епископы четырех крупнейших административных и культурных центров империи—Рима, Константинополя, Александрии и Антиохии—получили титулы *патриархов* и «первенство чести» перед остальными митрополитами. Кроме того, митрополит Иерусалима также именовался патриархом ввиду особой исторической миссии города. Таким образом, сложилась *пентархия* («пятивластие») патриархов, которой суждено было служить структурной основой церковной жизни на протяжении всего периода единого и неделимого «все-ленского» христианства.

Вместе с тем различие «чести» и административных функций, возникшее между митрополитами и патриархами, ни в коей мере не затронуло сущности епископского служения. Независимо от географической протяженности и политического значения епископии, от наличия или отсутствия дополнительных титулов митрополита или патриарха, епископ остается прежде всего главой и «председателем» Евхаристического собрания.

Вот почему любой собор—поместный (собор епископов определенной территории) или вселенский (объединяющий епископов всей христианской ойкумены) признавал равноправными голоса и мнения всех его участников, не проводя никакого различия в этом отношении между патриархами, митрополитами и просто епископами. Патриарх Рима или Константинополя («нового Рима») и епископ самой маленькой и незначительной области пользовались равным правом

голоса, а их точки зрения в принципе обладали равным весом.

Каждый из участников собора представляет не какую-либо часть населения, географическую область или политическую силу и не свою личную точку зрения, которая может быть в большей или меньшей степени продуманной и обоснованной; на соборе епископ выступает свидетелем живого опыта возглавляемой им Евхаристической общины; он—носитель этого опыта, подлинность которого и есть истина католической (вселенской) Церкви, полнота и осуществленность провозглашаемой Церковью истины. При этом неважно, идет ли речь об общине крупного города или скромного селения, об опытном достоянии немногих или же значительного числа людей.

Как мы уже видели ранее, соборы сформулировали определения, *пределы* церковной истины, то есть ее границы, или контуры. Истина, однако, не исчерпывается формулировкой, ибо представляет собой не теоретическую «систему» и не «трансцендентную идеологию», но должна быть пережита и экзистенциально реализована в жизненной динамике Евхаристической общины.

Если же на соборе отдельные епископы или все собрание в целом высказывает взгляды и принимает решения, расходящиеся с евхаристическим опытом, такой собор объявляется ложным, а епископы подлежат низложению, так как судьей и хранителем церковной истины является в конечном счете народ—носитель евхаристического опыта «истинной жизни». История знает случаи, когда собор, созываемый в качестве вселенского и претендующий на универсальную значимость для всего христианского мира, отвергался народом и получал наименование «разбойничьего» или псевдособора. В то же время другие соборы, гораздо менее претенциозные по своим целям, были признаны вселенскими, ибо выраженная и сформулированная ими истина носила подлинно вселенский, католический характер.





А ЦЕРКВИ

Эти исторические факты: отрицание всякого возведенного в ранг закона авторитета и всякого непогрешимого властного начала в Церкви—остаются совершенно непонятными и труднообъяснимыми сегодня, когда вся наша цивилизация—наш образ жизни—предполагает подчинение заранее данной непогрешимости законов, идеологий, структур и программ, а также отстранение народа от управления в важнейших для его жизни областях.

Эта авторитарная цивилизация—порождение западно-европейского средневековья. Именно тогда начал набирать силу и достиг кульминации с окончательным отколом Запада от Востока (1054) процесс отделения истины Церкви от события Евхаристии и совокупного опыта церковного народа. Истина была отсечена от живого опыта и превратилась в абстрактное учение, в непреложную «догму», а носителем догмы стал институт священников, клир. Событие Церкви подверглось отождествлению с иерархией клириков, с административной организацией духовенства и превратилось во властную структуру, в конечном счете—в государство. Таким образом, для христианского Запада представляется немислимым вселенский собор епископов, подлежащий утверждению и принятию всем церковным народом, так как для западного исторического сознания, а также умственного и душевного склада истина связана с властью, с «объективным» и «законным» насилием, перед которым народ склоняет голову и подчиняется—или же против которого восстает и сметает власть предрержащих.

Многовековая религиозная традиция сформулировала эти интеллектуальные и психологические особенности западных христиан, выработала у них безусловную потребность в некоем объективном авторитете для определения истины—потребность в непогрешимой кафедре или богодухновенном Писании, призванных служить психологическим гарантом индивидуального обладания истиной. Это и привело западное христианство к трагической диалектике подчинения и бунта, рабской покорности и рево-



люционного восстания, наложившей печать на всю новейшую европейскую историю.

Однако, согласно традиции единой христианской Церкви и ее исторического продолжения в Православии, истина веры не может быть отождествлена с «непогрешимыми» институтами и структурами власти, не потеряв при этом самой своей сущности. Дело в том, что авторитет и власть дают нам «объективную» уверенность в обладании истиной, и поэтому воздвигают своего рода крепость вокруг человека, не давая ему вырваться из плена греха и отделяя его от церковного образа бытия. Самоутверждение индивидуальности нашего «я» тем полнее и «непроницаемое», чем непосредственнее срачиваются авторитет и «непогрешимость» с институтами и иерархическими структурами Церкви.

Традиция единой Церкви и Православия воспринимает истину веры как событие Евхаристии: преобразование индивидуального выживания в жизнь, которая есть разделенный всеми дар любви и самоотдачи; в отказ от эгоизма—ради того, чтобы обрести источник нашего бытия и личностной неповторимости в том факте, что мы любим и любимы. Мы должны *потерять*, чтобы *сберечь*, по словам Евангелия,—потерять нашу душу (Лк.9,24). Истина Церкви в том, чтобы «потерять» всякую самоуверенность и самодовольство, переходящие по своей сути,—потерять ради обретения жизни в ее непрерывном осуществлении, в деянии, совершаемом в свободе. Подменяя динамику жизненного свершения окаменевшими институтами с их подавляющей внутренней неподвижностью, мы добровольно меняем жизнь на смерть, истину—на иллюзию или ошибку.



Религиозное отчуждение

Бог воспринял человеческую плоть, чтобы сделать ее нетленной и бессмертной. Это восприятие представляет собой экзистенциальное событие, образующее Церковь как *Тело Христово*. Но плоть—это не только тело человека, но и весь комплекс связей, обеспечивающих его сохранение и выживание, а также удовлетворение его самых разнообразных потребностей. Истину и жизнь Церкви составляют все эти связи и отношения, преобразованные в Евхаристию и общение любви. Церковь воспринимает и преобразует целостную человеческую жизнь, всю биологическую, историческую и культурную «плоть» человека.

С утверждением христианства в качестве «официальной религии» Римской империи (*religio imperii*)^{*} Церковь воспринимает и «плоть» массовой религиозности, то преобразая ее, то подчиняясь ей. Преображение или подчинение суть фазы в диалектике человеческой свободы—*гибели и спасения*, греха и святости человека. По мере осуществления церковной истины, жизненный центр которой—в евхаристическом преображении твари, в истории появляются высочайшие образцы богословского и литургического творчества, святоотеческой мудрости, святости; непревзойденные шедевры иконописи и храмового зодчества; происходит подъем монашеского движения с его бескомпромиссностью по отношению к существующим структурам власти. По мере же того, как мы, люди (клирики и миряне), ставим церковную истину в зависимость от естественной потребности в «религии» и метафизически утверждаемся в своем индивидуализме, в истории происходит подчинение Церкви целесобразности религиозного «установления» и «авторитета»,

* 27 февраля 380 года при императоре Феодосии Великом.



стремлению к «эффективности», близоруким устремлениям общественной морали или политической конъюнктуры.

С утверждением христианства в качестве «официальной религии» вместо титулов епископов и пресвитеров начинают применяться религиозные священнические наименования «архиереев» и «иереев»; складывается сложная административная иерархическая структура; вводятся должности и титулы, никак не связанные с евхаристическим происхождением церковных служений, такие, как «архиепископ», «экзарх», «архимандрит», «протосингел», «архидиакон». Клирики подражают императорским чиновникам в помпезности официальных обращений; в простодушной тяге к преувеличениям устанавливаются торжественные величания в соответствии с градацией священного достоинства: «Ваше Преосвященство», «Ваше Святейшество», «Ваше Преподобие», Великий Эконом и множество подобных громких титулований.

Параллельно с этим начинаются громкие споры за первенство среди епископов и епархий, раздоры между «знаменитыми престолами» Рима и Константинополя, Константинополя и Александрии, Александрии и Антиохии. Тот факт, что вселенское первенство ассоциировалось с имперской идеей, привел впоследствии к подчинению Римской Церкви политическим амбициям франков, а затем и к великому расколу христианского мира. Та же самая взаимосвязь между имперской идеей и первенством епископских кафедр выразится позднее и в национально-государственных притязаниях славянских народов, результатом которых будут претензии Москвы — «Третьего Рима» и самочинное умножение количества патриархов. На протяжении последних двух столетий идея *religio impregii* вновь обретает историческую плоть в образе государственных национализмов, подчиняющих поместные Церкви критериям этнического сознания, а также интересам существующих политических режимов и правительств.



Все это (и многое другое, аналогичное) составляет «религиозную» часть исторической плоти Церкви — часть временную, переходящую, не связанную с Евхаристической истиной, конституирующей Церковь как возможность «жизни вечной» по ту сторону времени и пространства. Но это различие неведомо людям, судящим о Церкви по ее историческим неудачам, несовершенствам внешних структур или с помощью такого критерия, как этическая оценка ее членов и высших иерархов. Они пытаются путем количественного анализа исторических данных делать выводы о преобладании положительных или отрицательных сторон в исторической жизни Церкви.

Люди, судящие о христианстве по его моральной «отдаче» и исторической полезности, не знают ни того, что есть Церковь, ни ее истины. Они рассматривают Церковь как «религию», как институт, призванный удовлетворять «метафизическим потребностям народа», и поэтому подходят к ней с меркой «улучшения» нравов и условий нашего смертного бытия. Они и не подозревают, что дело не в эфемерных «улучшениях» и неудачах, а в другом: в каждом Евхаристическом собрании смертная человеческая жизнь преобразуется в жизнь бессмертную и нетленную. И возможность этого преобразования не может быть упразднена ни недостойнством отдельных лиц, ни грехами мирян и клириков, ни интригами высоких церковных чинов: достаточно хотя бы малой закваски — членов Церкви, сознательно участвующих в Евхаристии.

Евангелие предупреждает, что Церковь — Царство Божие — подобна «неводу», захватывающему «хорошее и худое» (Мф.13,47-48); «полю», где растет и пшеница, и плевелы (Мф.13,25). Святые и грешники в равной мере являются членами Церкви: праведные, непорочные, аскеты — и вместе с ними разбойники, блудницы и мытари. Все мы объединяемся в Церковь не потому, что хотим усовершенствовать наши «добродетели» или «исправить» наши характеры, но потому, что жаждем жизни, свобод-



ной от разрушения и смерти. Мы знаем, что как праведники, так и грешники равно смертны: наш общий *грех* есть смерть—событие, в котором наша физическая индивидуальность, физическая ипостась однажды исчезает в земле (ведь «грех» означает не нарушение законов или предписаний, но *глобальную неудачу*, провал в осуществлении цели, или предназначения, нашего бытия). Мы приходим в Церковь потому, что жаждем жизни как полноты любви. Нас интересует не добродетель смертного человека, но вечность человека раскаявшегося.

В Церкви сила наша «совершается в немощи» (2Кор. 12,9). Великая сила Церкви—это наши исторические беды и наши грехи. Почему грехи мы называем силой? Прежде всего потому, что познание наших собственных неудач и немощей, как и уважение к неудачам и слабостям ближнего, есть основная предпосылка свободы, есть отрицание тоталитарного права требовать «совершенства». Если кто-либо осмелится «согрешить» в политической партии, институированной идеологической системе или в бизнесе, ему неизбежно придется искупать (порой кровью) нарушение «предписаний» или «распоряжений центра» или же причиненный интересам деловых партнеров ущерб. Сегодня, в этом мире, в этой цивилизации, где все охотятся за удачей, точностью и «совершенством», только в Церкви существует последняя возможность человеческой свободы— «право» на неудачу и бессилие.

Но сила Церкви совершается в немощи главным образом потому, что только признавая человеческую немощь, мы можем претворить жизненную возможность в любовь Бога, «воскрешающего мертвых». Замкнутость в самодостаточности, удовлетворенность своей добродетелью, своими достижениями и здравомыслием не оставляют нам возможности для самоотречения и самопреодоления, высвобождающего животворящую силу любви. Поскольку мы ожидаем осуществления жизненных целей (достижения спасения, праведности, бессмертия) от религиозности, морали, эффективности наших законов, постольку мы от-



Далее мы от возможности «истинной жизни». Напротив, индивидуальные грехи любого из нас в совокупности с каждым проявлением человеческой несостоятельности в Церкви—в порочных епископах, «разбойничьих» соборах, политических спекуляциях церковной истиной—приводят нас в отчаяние, которое оказывается в высшей степени плодотворным, так как эти явления подтверждают утопичность моралистических мечтаний и религиозных приязаний на «обновление» человека.

Жизнь вечная, провозглашаемая Церковью, начинается там, где кончаются экзистенциальные возможности твари, то есть исчерпывает себя тенденция к автономному существованию и претензии на индивидуальное обладание жизнью. Спасение от смерти возможно благодаря связи с нетварным; это дар, *благодать*, а не следствие нашей природы. Спасение становится возможным тогда, когда природа освобождается от необходимости экзистенциальной автономии, от стремления к самосохранению. Тогда перед человеком открывается путь к тринитарному образу бытия—к преодолению в любви своей индивидуальной ограниченности.

Таково свидетельство Церкви, нашедшее свое историческое воплощение по преимуществу в *мучениках* и *аскетах*. Конкретное свидетельство мучеников и их исторических последователей—аскетов окончательно запечатлевает образ церковной жизни, предохраняя истину Церкви от искажений. Жизнь—не индивидуальное выживание, но самоотдача в ее высочайшем проявлении, вплоть до смерти—самоотдача в «безумной любви» к Божественной Личности, явленной в Иисусе Христе.



Православие

Апофатизм и формализм

В современном языке слово *ортодоксия* (греч. «православие», «правоверие») означает приверженность какой-либо догме, какой-либо идеологии, принимаемой буквально, и соответствует более или менее понятию консерватизма, упорного следования сложившемуся порядку вещей. Ортодоксом мы называем человека, хранящего верность изначальным формулировкам того или иного учения и не допускающего в них никакого изменения, в отличие от тех, кто в процессе развития уклоняется от исходного смысла далеко в сторону.

Таким образом, любая догматическая идеология — религиозная, социальная или политическая — заключает в себе возможность своей собственной ортодоксии. Например, говоря о лютеранской, фрейдистской или марксистской ортодоксии, обычно имеют в виду консервативную и, как правило, бесплодную приверженность букве учения Лютера, Фрейда или Маркса — приверженность, противостоящую позднейшей интерпретации и творческому развитию первоначальных идей.

Большей частью мы заводим речь об ортодоксии, сталкиваясь с людскими претензиями на непогрешимое следование истине. В этом факте выражается потребность людей во всеобщем признании и в уважении к унаследованным ценностям, а также к хранящим и представляющим их лицам. В результате ортодоксия оборачивается



ним способом оправдания не столько консервативных идей, сколько придерживающихся консервативных взглядов людей, и нередко оказывается своего рода психологической маской, прикрывающей нерешительность и духовное бесплодие. Кто не способен или не отваживается на создание чего-либо нового в своей жизни, тот фанатично цепляется за ортодоксию того или иного сорта, обретая в ней источник своей значимости, авторитета и даже власти, выставляя себя хранителем и распорядителем истины, защитником формы, толкователем буквы. В конечном счете эти люди превращают так называемую ортодоксию в прокрустово ложе, на котором подвергают ампутации саму жизнь ради приспособления ее к требованиям догмы.

Вышеизложенная интерпретация ортодоксии и сопутствующих ей признаков является следствием определенного понимания истины и возможностей ее достижения. Согласно этой концепции, человек способен добиться индивидуального обладания истиной и превратить ее в объект своего господства.

Чтобы сделать из истины объект обладания, необходимо придать ей определенный и окончательный характер, отождествить ее с определением, с буквой формулировки, внутри которой истина должна быть заключена в неподвижные границы. Отождествление с определением объективирует истину, превращает ее в предмет обладания и господства со стороны рассудка. Таким образом, приверженность к ортодоксии, к изначальной и неуклонной объективации представляет собой способ обладания истиной.

Подобная концепция истины и возможностей ее достижения является не просто характерной чертой, но основанием нашей современной «западноевропейской» цивилизации, взятой в самом широком смысле, и не имеет никакого отношения ни к Церкви, ни к церковному Православию.



Апофатизм церковной истины, о которой шла речь на предыдущих страницах, исключает всякое «объективированное» понимание ортодоксии, или православия. Истина не исчерпывается определением, представляющим собой не более, чем ее границы, пределы, ее «предохранительную оболочку». Реальность, не опровергнутая реальностью же, есть истина. Жизнь, не упраздненная смертью, есть истина в последнем смысле. Вот почему познать истину возможно не через заучивание формулировок, но лишь через сопричастность истине, сопричастность истине жизни, опытной очевидности.

Ересь и кафоличность

В истории Церкви термин «православие» появляется для того, чтобы отличать истину от *ереси*, однако и то, и другое—как ересь, так и православие—соотносятся не с теоретическими принципами, но с событиями жизни. Ересь есть отделение от церковной общины определенной группы, которая оказывается не связанной с местным Евхаристическим собранием. Она представляет собой фактический отказ от церковного образа бытия, то есть единения и общения в любви.

Православие, напротив,—это истина *кафолической* Церкви, явленной и реализованной в каждом местном Евхаристическом собрании. Каждая местная Церковь представляет собой Церковь кафолическую, событие и опыт кафоличности, поскольку она воссоединяет и воплощает в себе всецелую (кафолическую) истину веры, совершенство истины, то есть полноту жизни «во Христе», все жизненные дары, подаваемые Святым Духом.

Тексты первых веков христианства свидетельствуют с полной очевидностью о том, что именно кафолическая Церковь является критерием Православия, а не наоборот

есть не Православие является критерием католической Церкви). В самом деле, Православие предполагает участие в католической Церкви, а не слепую приверженность теоретическим формулировкам. Факт и опыт католичности предшествуют любым умозрительным определениям. Определения появляются лишь в связи с ересями, вынуждающими Церковь зафиксировать в теоретических положениях свой опыт истины. Истина в ее жизненной подлинности предшествует умозрению как по времени, так и по сути; она обретается не в интеллектуальных формулировках, представляющих собой ее оболочку и охранительные пределы, но подтверждается причастностью к опыту католической Церкви.

Критерий Православия

Необходимо, однако, констатировать, что ересь обнаруживает себя не только как жизненный факт (то есть схизма*), но и как теоретическое учение. Еретики учат об «истине», не подтверждаемой опытом и верой католической Церкви. Именно несоответствие опыту и вере католической Церкви и есть критерий отличия ереси от Православия. Несмотря на все усилия объективировать этот критерий в соборных определениях и писаниях отцов Церкви, он по-прежнему предполагает динамичную неопределенность жизни и непосредственность опыта.

Законченные формулировки истины и динамичная неопределенность опытного ее переживания не могут быть совмещены на уровне логического мышления, но могут гармонично сочетаться в плане жизненной реальности и ее ипостасного проявления, то есть личности. Вот почему кри-

* Греч. слово *schisma* означает раскол, разрыв. (Прим. ред.)



териер церковного Православия оказываются опыт и вера католической Церкви, воплощенные в личностях святых. Христианские святые выделяются не особыми моральными качествами, но тем, что в них обнаруживает и проявляет себя истина. Критерий истины—церковная католичность, а мера католичности—осуществление жизненных даров в личностях святых.

Подобные критерии различения Православия и ереси представляют собой вопиющую и недопустимую несообразность с точки зрения рационалистического мышления: ведь они оставляют без объяснения многие моменты церковной истории или, по крайней мере, затрудняют так называемое «логическое» их объяснение. Например, часто еретики пользовались численным перевесом, но тем не менее именно Церковь меньшинства была признана в конце концов католической. Мы говорим о том, что судьей в вопросах правоты веры выступает народ, объединенный в Церковь, однако критерий для вынесения суждений не носит ни объективного, ни окончательного характера и не определяется большинством голосов. Случалось, что ересь добивалась не только численного преобладания, но и утверждалась на длительный срок, в течение которого выдавала себя за подлинную церковную истину. И все же Православие в конечном счете побеждало, даже если хранителем его оставался один-единственный человек. Императоры боролись с Православием, подвергая гонениям сторонников правой веры; представительные епископские соборы высказывались в еретическом антиправославном духе. Имело место и обратное: мирские правители или обладающие властью священнослужители силой утверждали догматическое, буквалистское православие, будучи в то же время трагически отделенными от православной истины. И все же, несмотря ни на какие покушения «извне» или «изнутри», Православие в конце концов выстояло—по крайней мере, оно отстаивало себя в течение многих столетий как живое веросознание наро-



явленное в опыте и в свидетельствах апостолов и
СВЯТЫХ.

Каким же образом удалось сохранить верность этому неопределенному критерию, отличающему Православие от ереси? На чем основывалось истолкование как вышеупомянутых его признаков, так и многих других подобных им, если не существовало объективного и непогрешимого мерила истины? Ответ мы находим в том упорстве, с каким Церковь отождествляла истину с жизнью, а жизнь с ее единственным ипостасным проявлением—с личностью. Церковь отказывается подменять непосредственность опыта и личного отношения интеллектуальными схемами, нравственными предписаниями или структурами власти, призванными служить мирскому господству. Таким образом, Православие обретается или утрачивается, как обретается или утрачивается любой жизненный дар: настоящая любовь, произведение искусства, озарение на путях познания.

Это обретение или потеря остаются недоступными для «объективных» критериев науки и историографии—так же, как недоступна для них реальная жизнь языка, подверженного историческим изменениям, творческой художественной обработке и наполнению различной социальной семантикой.

Вклад древних эллинов

Во всяком случае, не следует забывать, что Церковь исторически возникла и развивалась в лоне эллинского или эллинизированного культурного мира, в котором существовало понятие об истине, в корне отличное от требований «объективности». От Гераклита до неоплатоников познание воспринималось как процесс со-участия: «Там, где мы все согласны между собой, мы имеем дело с ис-

тиной; но там, где наши индивидуальные суждения расходятся, мы ошибаемся» (Гераклит). Познание может быть истинным лишь тогда, когда оно находит подтверждение в общем опыте, когда через «приобщение» к нему мы входим в общение с другими людьми, которых мы понимаем и которые понимают нас: когда между нами устанавливается гармония благодаря совместно пережитому опыту.

Следовательно, путь к истине—не в индивидуальном познании, но в его социальном подтверждении, в событии причастности к общему разуму (*koinos logos*). Вне этой гносеологии, ориентированной на динамику общественной жизни, мы не поймем ни греческой философии, ни греческого искусства, ни такого социального явления, как полис—идеал древнегреческой демократии.

Церковное Православие сформировалось и определилось как апофатическое в благоприятной культурной среде, которая почти во всех своих проявлениях соответствовала критериям апофатического познания. Кроме того, крупнейшие ереси первых восьми веков христианства—крупнейшие по продолжительности и числу сторонников—никогда не задевали фундаментальной исторической предпосылки Православия—апофатизма церковного богословия. Этим объясняется тот факт, что ни одна из упомянутых ересей не оказалась исторически жизнеспособной (незначительные группы монофизитов, сохранившиеся до наших дней, являют собой не более, чем фанатичную приверженность определенной терминологии и языку). Им не удалось ни подавить, ни исказить тот образ бытия, социальный характер и динамику истины, которые служили основанием и организующим принципом эллинского и эллинистического мира.





Служение Запада

Первым еретическим искажением веры, не только уцелевшим в ходе истории, но и радикальным образом изменившим ее курс, был отказ от фундаментальной предпосылки Православия, а именно—от апофатизма истины. Учение, предполагающее такой отказ, постепенно утвердилось в Западной Европе, где развивается и в наше время на основе новой концепции познания и критериев истины. Западное вероучение ведет к схизме, представляющейся исторически непреодолимой, ибо речь идет в конечном счете об ином образе бытия, то есть о цивилизации, априори несовместимой с динамикой церковного Православия.

Отказ от апофатизма в познании восходит, несомненно, к юридическому духу римской традиции. Рим явился колыбелью юриспруденции в ее развитой и систематической форме. Между тем практика юридических оценок и формулировок неизбежно порождает склонность к объективации казусов, к замене динамической жизненной неопределенности жесткими схемами и моделями. Уникальность реального события воспринимается через призму его соотносительности с объективной типологией правовых отношений, действительность опыта удостоверяется обращением к схематическому определению.

Первый важный этап теоретического обоснования отказа от апофатизма связан с именем Августина (354–430). Августин не получил образования на эллинский манер и даже не знал греческого языка. Он изучал главным образом право по трудам Цицерона, Тертуллиана и Амвросия Медиоланского и позднее перенес свойственный юридической науке дух строгой объективности на область гносеологии. Как система законов укрепляет объективные и действенные гарантии социальной гармонии, так определения истины,



неизбежно схематичные, но зато общедоступные, обеспечивают эффективность познания, выступая как своего рода «право» истины.

Так впервые в истории истина была отождествлена с ее определением, а познание (то есть обладание истиной)—с индивидуальным усвоением формулировок. Истина оказалась оторванной от динамики жизни, была сведена к чисто рассудочному моменту, к правильному способу рассуждения. В трудах Августина уже обозначаются фундаментальные следствия этого радикального изменения в учении об истине—следствия, ставшие в дальнейшем основанием социальной и культурной жизни Запада. Правильное мышление подменяет собой динамичную неопределенность жизни; жизнь втискивается в рамки «логики» (ratio), логика возводится на уровень высшего авторитета—будь то моральные нормы или же требования общественной и политической практики. Морализм и тоталитаризм, эти два типичных порождения западноевропейской цивилизации, берут свое начало в мысли Августина.

Тем не менее, богословские воззрения и нововведения Августина могли бы остаться просто набором разрозненных «еретических» суждений, которые заслоняет его вдохновляющий личный пример обращения и нравственного преобразования, если бы в IX веке, при Каролингах, не была вновь «открыта» значимость его еретического учения. Претензии Карла Великого на воссоздание Западной Римской империи, полностью независимой от эллинизированного Востока, вынудили его прежде всего к поискам иного культурного фундамента, ибо в ту эпоху такой культурный фундамент был предпосылкой политического единства. Исторические данные единодушно свидетельствуют в пользу того, что труды Августина были использованы в деле формирования новой, чисто латинской культурной базы, лишенной какого бы то ни было греческого влияния.



Именно в трудах Августина наметились те религиозно-особенности западного христианства, которые привели в 1054 году к великому расколу между Западной и Восточной Церквами. Речь идет не просто о формальных еретических заблуждениях, не просто о юридическом и рационалистическом духе, способствовавшем формированию этих различий. Своеобразие августиновской концепции гораздо глубже: оно заключается в преобладании религиозного элемента в ущерб элементу церковному. Действительно, участие в истине Церкви предполагает отказ от индивидуализма и преобразование бытия в единение любви согласно тринитарной модели «истинной жизни». Религиозность, напротив, всегда индивидуалистична: она «улучшает», утешает, удовлетворяет и защищает индивида. Августин утверждает, что Церковь есть религия, которая посредством логических доводов убеждает индивидуальный интеллект, помогает сохранению самообладания и индивидуальной нравственности, предоставляет каждому отдельному человеку защиту и гарантии, благодаря высшему авторитету.

Схизма 1054 года открывает путь наиболее радикальному изменению христианства на всем протяжении его истории—превращению его в религию. Вот почему в конце концов развитие особенностей западного христианства породило не просто новую империю или новую преходящую ересь, но иной тип цивилизации, ранее неизвестный истории.

Эпоха схоластики — следующий этап в развитии специфических отличий Западной Церкви. В это время с поразительной быстротой было освоено наследие Августина. Менее чем за два столетия (XII и XIII века) схоласты довершили радикальный переворот в области критериев и предпосылок церковного богословия с тем, чтобы стереть с них самый след эллинизма. Они отказались от апофатизма теологических определений и от примата жи-

зни и ее ипостасного проявления в личности, взятой в своей экзистенциальной инаковости и свободе. Они обратились к древнегреческой онтологии (предполагающей первенство понятия сущности, сущностную и логическую заданность бытия, его «абсолютное предопределение») и усвоили эту онтологию, отвергнутую греческими отцами Церкви, отбрасывая в то же время античную гносеологию, признанную отцами. Следуя августиновской концепции, схоласты пытались исчерпать процесс познания возможностями индивидуального разума и определяли истину как «совпадение понятия с его предметом». Следовательно, познание оказывается истинным в силу одного факта такого совпадения, а истина становится интеллектуальным достижением.

Богословская ревизия, осуществленная схоластами, их нововведения и схематизированные построения ориентированы на все то же радикальное преобразование веры, что уже свершилось на уровне живого опыта: на переход от церковности к религиозности. Искусство той эпохи еще более красноречиво, чем теоретические формулировки, свидетельствует о совершившейся в Западной Церкви мутации, превратившей ее в религию. Когда в начале XII века в культовой архитектуре возник готический стиль, он выразил (несомненно, в гениальной форме) те изменения, что уже осуществились в сфере культа. Позднее, начиная с XIII века, церковная иконография окончательно уступила место религиозной живописи (способствуя тем самым развитию индивидуального эмоционального восприятия и вообще расцвету индивидуализма), и в этом факте отразился переворот, который произошел в путях постижения жизни и мира.





Историческое изменение

Схоластический рационализм в пору его расцвета — не просто богословское направление или философская система, но замкнутая догматическая идеология, институционально воплощенная в Римско-Католической Церкви. Эта идеология стремится к окончательному и исчерпывающему истолкованию исторической и физической реальностей, руководствуясь «аксиомами», «принципами» и «законами» рационалистической позитивности. Объективный рационализм обеспечивает авторитет идеологического института, а он, в свою очередь, оправдывает рационалистические ухищрения.

Это двойное соотношение нашло политическое выражение в теократической концепции универсального суверенитета папы, сосредоточившего в своих руках всю полноту духовной, законодательной, юридической и политической власти (*plenitudo potestatis*). Фома Аквинский приписывал этой власти откровенно метафизический характер. Именно он провозгласил в своей *Summa Theologiae* (1266-1272) принцип папской непогрешимости (*infallibilitas*), освятив таким образом функции римского первосвященника как источника безошибочных суждений, пользующегося абсолютной привилегией «повелевать» не терпящей возражения истиной. Несколькою годами ранее, в 1233 году, папа Григорий IX ввел институт святой Инквизиции (*Inquisitio*); применив на практике свою привилегию непогрешимости. Позднее, в 1252 году, Иннокентий IV благословил папской буллой применение пыток в качестве полезного метода дознания на процессах еретиков и тем самым подал всем последующим тоталитаристам пример относительно того, как надлежит нейтрализовать оппозицию в интеллектуальной среде.

Реформация, развернувшаяся три века спустя и стоившая громадного числа жертв, решительно заговорила о многих аспектах исторического искажения спасительной христианской вести, но не смогла нащупать корень или



первопричину этого искажения. Дело в том, что Реформация не подвергла пересмотру ни онтологию, ни гносеологию римского католицизма, сохранив слепую приверженность теологии Августина и просто заменив авторитет римской курии «непогрешимостью» священных текстов.

От Августина до Фомы Аквинского и позднее, вплоть до Кальвина, на Западе сформировалась новая концепция церковной ортодоксии. Отныне ортодоксия означает согласие с доминирующей институционализированной идеологией— доминирующей в силу своей логической, социальной и метафизической непререкаемости. Ортодоксия значит также верность букве идеологических формулировок, поскольку они гарантируют индивидуальное обладание истиной. Наконец, она означает покорность структурам власти, выражающим и обеспечивающим ее авторитет.

Характерно, однако, что Запад сам по себе не претендовал на звание православного; он предпочел именоваться католическим (вселенским), вкладывая в этот термин смысл количественно-географический и централизаторско-организационный. Слово «православие» («ортодоксия») сохранилось для обозначения Восточных Церквей, оставшихся верными преданию, богословию и практике церковной жизни, унаследованным от Апостолов и святых отцов.

Однако верность греческого и эллинизированного христианского Востока изначальному церковному православию очень скоро лишилась конкретного исторического воплощения, автономного в политическом и культурном отношении.

В начале XIII века орды западных крестоносцев завоевывают православный Восток и подчиняют его латинской иерархии (1204). В последний раз эллинизм ценой величайших усилий отвоевывает Константинополь, свой исторический центр, но силы его оказываются непоправимо подорванными.



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

После следует турецкое завоевание (1453), и эллинистический мир на четыре столетия погружается в тягостное молчание, под игом жесточайшего варварства. В политическом и, в значительной степени, культурном отношении греки исчезают с исторической сцены. Церковное православие, однако, уцелело, несмотря на периодические гонения со стороны турок и попытки насильственной исламизации христианского населения, приведшие к появлению новых христианских мучеников. В результате Православие органически отождествилось с самосознанием и культурной самобытностью народа, стало неотъемлемой составляющей народной жизни, отличая греков как от турок, исповедующих другую религию, так и от инославного Запада.

В течение этих четырех веков мученичества единственной исторической связью между европейским Западом и греческим Востоком были миссионерские посольства, приходившие одно за другим и упорно стремившиеся обратить православных в католицизм или протестантизм. Исторические потрясения величайшей важности, пережитые Западом и в буквальном смысле слова изменившие ход человеческой истории, дошли до поработенных греков лишь как отдаленное эхо мощных взрывов, и потому об этих фактах невозможно было судить и исторически их оценивать с помощью критерия жизненного опыта и истины православного Предания.

Не будет преувеличением сказать, что в эти четыре столетия молчания православного Востока на Западе рождался новый мир. Вспомним, хотя бы бегло, о развитии естественных наук и техники, о великих географических открытиях и хлынувшем в Европу потоке богатств, о радикальных философских идеях и связанном с ними политическом и социальном либерализме; об экспансии буржуазного класса и революциях, призванных обеспечить его права; о новой концепции государства и власти, о

рождении капитализма и переходе к машинному производству.

Существенный элемент всех этих исторических преобразований заключается в том упорстве, с каким европеец стремился к господству над природой и историей с помощью своих собственных сил и возможностей, не испытывая при этом никакой потребности ни в метафизических аргументах, ни в религиозных оправданиях. Растущее неприятие авторитета Римской Церкви и, наконец, полное разделение религиозных и светских аспектов жизни представляют собой фундаментальные черты «Нового времени» европейской истории. Августиновская традиция и схоластика выработали представление об интеллектуальной автономии индивидуума, которой европейский человек и овладел впоследствии всецело, отвергнув самое упоминание о метафизике и всякую зависимость от нее. Западноевропейская цивилизация, базирующаяся на вполне ясной и общепринятой религиозной основе, предстает после Ренессанса XIV и XV веков если и не радикально антирелигиозной, то по крайней мере несущей на себе характерную печать полярных оппозиций—таких, как трансцендентное и секулярное, вера и знание, священное и «мирское», авторитет и исследование, откровение и опыт, подчинение и своеволие.

«Озападнивание» Востока

Отзвук исторических событий, происходящих на Западе, достигал поработанного греческого мира в основном по одному каналу: через просвещенных соотечественников, которые учились в университетах Европы, поддерживали связь с европейскими центрами и имели возможность наблюдать за западными духовными течениями и общественными переменами. Все они без исключения выражали безграничное восхищение тем, что происходит на





де. В противоположность господствовавшему на Востоке мраку рабства, нищеты и невежества, Европа была «просвещенной»: там был «свет» цивилизации, прогресс, превосходство. Образованные греки того времени чужды не только какой-либо критики, но и сдержанности по отношению к Европе, вызывающей у них чувство признательности и преклонения.

Только когда на Западе ясно обнаружились атеистические идеи, проявилась некоторая сдержанность и противодействие—в основном со стороны церковных кругов—по отношению к «новым идеям», а также к наукам (преимущественно точным), порождающим эти идеи. Но это противодействие не было вызвано различием Эллинизма и Запада, церковного православия и ереси. Оно представляло собой типичный симптом идеологического и социального консерватизма, вполне сходного с консерватизмом клира и религиозных фанатиков самого Запада, и не предполагало противопоставления различных критериев и ценностных ориентиров в подходе к достижениям цивилизации.

Отношение образованных греков к Западу не ограничивалось безрассудным энтузиазмом и безграничным восхищением «светом» Европы, но проявлялось и в столь же безрассудном заимствовании идей, критериев и всего умственного склада западного человека. Речь идет о феномене всеобщего «озападнивания» греческого мышления при полнейшем неведении скрытых возможностей эллинской культурной традиции, ключевых различий между греческой и западной онтологией и гносеологией и социально-политических последствий этих различий.

«Озападнивание» духовной элиты поработенной Греции сказалось на исторических событиях XIX столетия: греческое государство, возникшее в результате освободительного восстания 1821 года, создавалось как точная копия институтов и структур западноевропейской жизни и находилось под непосредственным контролем европейских государств. Вмес-

те со всеми прочими институтами—политическими, административными, образовательными—фактически подверглись озападниванию и структуры церковной жизни, а также предпосылки теологического развития. Таким образом, повторилось то же, что ранее, в XVIII веке, имело место в православной России в период реформ Петра Великого: православный народ подвергся давлению западного способа организации церковных структур вместе с сопутствующим ему отчуждением богословия и благочестия.

Православие и Запад сегодня

Обзор исторических условий, в которых проходило «озападнивание» стран восточного Православия, позволяет нам обозначить важнейшие проблемы, связанные с интерпретацией, жизнью и свидетельством нынешнего Православия. Противостояние между Православием и Западом утратило свой ярко выраженный характер и даже перестало быть очевидным. Запад ныне не стеснен никакими географическими границами и присутствует повсюду, став первой в истории цивилизацией поистине глобального масштаба. Слово «цивилизация» означает здесь конкретные теоретические предпосылки идеологического или догматического плана, сознательно или бессознательно выражающиеся в образе жизни, в образе повседневного бытия.

Сегодня даже в так называемых православных странах существует «западная» цивилизация: повседневная жизнь строится здесь согласно исторически сложившейся на Западе модели, на основании западной метафизики, восходящей к Фоме Аквинскому и Августину. Таким образом, Православие оказывается сведенным лишь к индивидуальным убеждениям, оставляющим в стороне практику жизни, историческое воплощение истины: Православие превращается в некое абстрактное учение, в бесплотную





догму, в рутинное следование внешним культовым формам.

Все сказанное справедливо в отношении «объективных» данных, характеризующих проблему. Однако жизнь не исчерпывается феноменологией симптомов. Действительно, динамика церковной истины может замереть на какое-то время, Православие—хранить молчание в течение многих десятилетий и даже столетий. Однако отсутствие конкретной исторической динамики и актуального свидетельства Православия, воплощенного в конкретной культурной «плоти», вовсе не означает, что семена церковной истины погибли, а заключенный в них живительный сок иссяк. Где-то подспудно жизнь теплится в них, и настанет день, когда погребенное семя пробудится и взломает придавившую его скалу.

Отсюда следует вывод: главный вопрос, изучению которого современное поколение православных христиан должно посвятить себя—это вопрос внутреннего противостояния церковного Православия и западной цивилизации. В конечном счете нам необходимо принять эту реальность со смирением, подобающим христианам, и искать того способа разрешения конфронтации, который ипостазирован и явлен в личностях святых. Не будем забывать о том, что критерием Православия является церковная кафоличность, а мера кафоличности—исполнение даров жизни в лице святых.

Противостояние между Православием и Западом не сводится ни к абстрактному теоретическому антагонизму, ни к историческому соперничеству различных институтов. Вот почему оно не может быть преодолено посредством братских усилий по примирению, предпринимаемых разделенными христианскими Церквями. В первую очередь важны не богословские расхождения сами по себе, но их прямые следствия для жизни и исторического действия. По крайней мере, православное сознание должно суметь ответить на вызов западного атеизма и нигилизма, бук-

важно подвергнувших обстрелу (что вовсе не случайно) христианство, превращенное на Западе в «религию». Критика религии со стороны Просвещения, либерализма, марксизма, фрейдизма, атеистического экзистенциализма и научного агностицизма—эта критика, с ее неумолимой точностью, представляется исторически оправданной. И тут возникает вопрос: какой жизненный ответ и какую жизненную динамику может противопоставить этой критике православное церковное сознание?

Противостояние кажется чудовищно неравным: с одной стороны—мощное давление жестких структур цивилизации на жизнь людей, с другой—православное сознание, едва теплящееся в литургической практике и богословских рассуждениях.

В действительности речь идет о зерне, погребенном и умершем в земле: вот что представляет собой Православие наших дней. Но в самой этой смерти—надежда и вера православных христиан. Задача православного свидетельства сегодня заключается в различении между животворным погребением «пшеничного зерна» и безнадежной и необратимой коррозией, открыто разъедающей структуры еретической цивилизации.

Сегодня западная цивилизация зашла в тупик, и это проявляется не только в теоретическом плане, но и в отчаянии и абсурде повседневного образа бытия. Эта цивилизация с ее «равновесием страха», рассудочными программами по обеспечению «всеобщего благосостояния», токсичными отходами, с ее ожирением, вызванным безудержным потреблением, с ее тоталитаристскими идеологиями, поработавшими человека,—эта цивилизация несет в себе опасность глобальной катастрофы, грозящей уничтожить все живое.

И тем не менее, будучи поверженной в самую пучину смерти, Церковь продолжает ожидать воскресения мертвых. Как православная литургическая традиция сохранилась и живет, пусть даже скрыто, в неизвестных при-





ходах и диоцезах; как богословское свидетельство не умолкает благодаря сбереженному в культе образу истинного бытия—так и культура, противоположная западной цивилизации, продолжает подспудно жить, и универсальное Слово, спасительное для человека, готовится прозвучать со всей силой.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие <i>Мишеля Ставру</i>	5
От автора	23
Знание «позитивное» и знание метафизическое	25
Проблема Бога	31
Религиозное чувство	31
Поиски истины	33
Личное отношение	35
Выбор цели и пути	36
Вера	39
Апофатическое познание	45
Догмат и ересь	45
Границы опыта	46
Апофатизм	47
Образно-символический язык	48
Греческая философия и христианский опыт	49
Троичный Бог	53
Свидетельство Библии	53
Философский вызов	56
Языковая «плоть» истины	60
Сущность и ипостась	61
Личность	64
Опыт личного отношения	67
Откровение жизни	68
Животворящий принцип	70
Свобода и любовь	72



мир	75
Научная концепция мира	75
«Логическое» основание материи	78
Природные энергии	82
Созерцание природы	86
«Посредник»—«микрокосм»	87
Аскетическая практика	89
Использование мира	92
Человек	95
Образ Божий	95
Душа	97
Разум—свобода выбора—суверенитет	99
Личность	101
Язык науки	103
Язык Церкви	106
Жизнь после смерти	110
Различие полов	111
Любовное влечение	114
Грехопадение	121
Последствия грехопадения: нагота	127
Чувство вины	129
Трагедия твари	132
Страх смерти	134
Кожаные одежды	136
Иисус Христос	1392
Возмутительная несообразность	
Кенозис	139
«Неслитно» и «нераздельно»	143
Совершенный Бог	145
и совершенный человек	
Богоматерь	148
Исторический контекст	151
Спор об источниках истины	153
Добровольная смерть	158

«Выкуп» и «искупление»	165
Воскресение	169
Со-воскресение человеческого рода	172
«День восьмой»	174
Церковь	177
Призыв—собрание	177
Пасхальная трапеза	179
Обновление жизни	181
Пятидесятница	183
Экзистенциальное изменение	185
«Пресуществление» и «символ»	187
Таинства	190
Церковная иерархия	193
Соборы. Первенство. Власть	198
Религиозное отчуждение	204
Православие	209
Апофатизм и формализм	209
Ересь и кафоличность	211
Критерий Православия	212
Вклад древних эллинов	214
Заблуждение Запада	216
Историческое изменение	220
«Озападнивание» Востока	223
Православие и Запад сегодня	225





Готовится к печати
и выйдет в свет в 1993 году

Оливье КЛЕМАН
ИСТОКИ. Богословие отцов Древней Церкви.
Пер. с французского

Книга современного православного богослова, профессора Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже, ученика Владимира Лосского, посвящена святоотеческому богословию, сложившемуся в течение первого тысячелетия христианской истории.

Автор излагает учение Церкви словами авторитетных христианских мыслителей, подвижников и поэтов, привлекая обширный материал церковной письменности: основную часть текста составляют выдержки из творений греческих, латинских, сирийских писателей и богословов.

В книге рассматриваются догматическое учение, учение о Церкви, антропология, аскетическая традиция, церковная эстетика. Целью авторского комментария является истолкование сложных богословских тем для современного читателя. В качестве приложения помещен краткий именной патристический справочник.

ЛР № ОЗОО17 от.4.07.91г.

Заказ 5086 Тираж 15 000

Производственно-издательский комбинат ВИНТИ
110010, Люберцы 10, Московской обл., Октябрьский пр-кт, 403