



современное
БЕЛОРУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ

БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ

Под редакцией Алексея Бодрова
и Михаила Толстолюбенко

Современное богословие (Издательство ББИ)

Коллектив авторов
Богословие личности

«Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея»

2013

Коллектив авторов

Богословие личности / Коллектив авторов — «Библейско-богословский институт святого апостола Андрея»,
2013 — (Современное богословие (Издательство ББИ))

Понятие личности считается во многом достижением христианской мысли, тесно связанным с развитием триадологии и христологии в древней церкви. Святоотеческое богословие видело образец подлинной личности в отношениях между ипостасями Святой Троицы. Однако в последующие эпохи, особенно в западной мысли, личность все более ассоциировалась с представлением о независимом, автономном субъекте, и лишь в XX веке на первый план вновь вышла идея, что межличностные отношения конститутивны для личности, что вне таких отношений она в принципе невозможна. Эта книга посвящена богословскому пониманию личности в разных христианских традициях – православии, католичестве, протестантизме. Редакторы выражают надежду, что подобное многообразие в подборе статей позволит читателю получить более полное и разностороннее представление о той непростой теме, которая вынесена в заглавие книги. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

© Коллектив авторов, 2013

© Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея, 2013

Содержание

От редакторов	5
Нильс Грегерсен	7
Imago imaginis[3]: человеческая личность с богословской точки зрения[4]	7
Стефано Каприо	23
Религиозный опыт в русской и западной антропологии[78]	23
Конец ознакомительного фрагмента.	25

Богословие личности

Под редакцией Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко

От редакторов

Понятие личности считается во многом достижением христианской мысли, тесно связанным с развитием триадологии и христологии в древней церкви. Однако это понятие развивалось по-разному в греческом и латинском христианстве. На христианском Востоке представления о личности основывались на троическом богословии каппадокийских отцов, видевших образец подлинной личностности в отношениях между лицами (ипостасями) Святой Троицы. Этот образец имел непосредственное отношение к антропологии, поскольку человек сотворен по образу Божьему. Поэтому личность понималась прежде всего как то, что формируется на основе *межличностных отношений*. На Западе же глубокое влияние на представление о личности в средневековом богословии и философии оказала мысль Августина, проводившего аналогию между лицами Троицы и тремя свойствами человеческой души: памятью, умом и волей («быть, знать, хотеть»), в которых Августин усматривал образ Троицы в человеке. Поскольку этот образ обнаруживается не в отношениях между людьми, а в способностях человеческой души, августиновская концепция едва ли могла служить основанием для такого представления о человеческой личностности, которое придает первостепенное значение межличностным отношениям. Это имело далеко идущие последствия для западной мысли в целом.

В Новое время философия и богословие на Западе разрабатывали преимущественно индивидуалистические представления о человеке, делая таким образом основой личности субъективность. Центральными для конституирования личности считались ее «вертикальные» отношения с Богом, «горизонтальным» же отношениям между людьми отводилась в этом менее значительная роль. Лишь после имевшего место в XX веке «антропологического поворота» возникли направления в философии, рассматривающие человека в терминах межличностного общения и диалога (Макс Шелер, Мартин Бубер, Семен Франк, Эммануэль Левинас и др.). Эти идеи попали далее на почву богословия и стали развиваться представителями различных конфессий. Одним из наиболее заметных представителей богословия общения сегодня является митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас. Во многом полемизируя с современными западными авторами, Зизиулас строит свое богословие общения на основе восточнохристианской традиции, возвращаясь к идеям великих каппадокийцев и других выдающихся представителей православного богословия, в особенности Максима Исповедника. Важнейшие работы Зизиуласа «Бытие как общение»¹ и «Общение и инаковость»² переведены недавно на русский язык.

В основу данного сборника легли некоторые из докладов, представленных на международной конференции «Богословие личности в западном и восточном христианстве», проведенной 21–24 октября 2010 г. Библийско-богословским институтом св. апостола Андрея и монастырем Бозе (Италия). Помимо этого, в книгу включены посвященные теме личности статьи некоторых крупнейших богословов XX и начала XXI века, таких как Карл Ранер, Юрген Мольтман и упомянутый Иоанн Зизиулас.

¹ Митр. Иоанн Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, М.: СФИ, 2006.

² Иоанн Зизиулас, *Общение и инаковость: Новые очерки о личности и церкви*, М.: ББИ, 2012.

Авторы сборника представляют разные христианские конфессии (православие, католичество, протестантизм) и, соответственно, предлагают различные подходы к тем или иным проблемам. Однако редакторы сборника выражают надежду, что подобное многообразие (и даже некоторый разнобой) в подборе статей не станет препятствием для читателя данной книги, но, напротив, позволит ему получить более полное и разностороннее представление о той непростой теме, которая вынесена в заглавие сборника.

Нильс Грегерсен

*Imago imaginis*³: человеческая личность с богословской точки зрения⁴

1. Современные исследования личности

В современные дискуссии о человеческой личности вовлечены многие и разнообразные интересы. Во всех случаях описания человеческих характеристик идут рука об руку с предписаниями о том, как следует – или не следует – обращаться с человеком. В повседневной жизни апелляции к личности связаны с ощущением незаменимости и уникальности человека, требующих, со своей стороны, соответствующего признания. Личности – это нечто *большее*, чем просто заменяемые элементы социальной жизни. В ряду таких общих понятий идея личности играет центральную роль в общественных дискуссиях по вопросам этики и права, что явствует из таких дисциплин, как биоэтика и права человека⁵.

Но и в современной философии понятие личности явственно выступает в качестве т. н. «первичного понятия»⁶, которое следует выдвигать в качестве предварительного условия всякого обсуждения особенной природы человечества. Здесь понятие человеческой личности не только связывается с вопросом о том, *что* означает быть человеком и членом общества, но и с вопросами, *кто я такой* как отдельное человеческое существо и *как* я должен жить в соответствии с этим⁷. Вопросы *кто* и *как* относятся к экзистенциальному поиску того, как стать подлинно человеческой личностью, учитывая общие ограничения того, *что* значит быть человеком и – человеческим. Мы, в конце концов, всегда воплощенные существа, живущие в определенных социальных мирах. Человеческие существа – это не изолированные Эго, а всеобъемлющие Личности на пути к все большей полноте своих Я. Таким образом, личностность предполагает и то, кем мы уже стали, и ту совершенную самость (*selfhood*), которой мы еще не достигли⁸.

Тут один из щекотливых философских вопросов касается того, в какой степени мы должны определять человеческую личность по ее специфическим *способностям* (таким как разумность, ответственность, свобода и т. д.) и в какой степени человеческая личность определяется человеческим *сообществом*. Что касается второго, статус человека как личности необходимо зависит от признания его другими членами общества, т. е. более широким символическим сообществом. Этот спор между концепциями личности, ориентированными на способности и ориентированными на отношения, не просто академическая проблема, он имеет и немалое практическое значение, коль скоро наши имплицитные или эксплицитные понятия личности определяют, будет ли общество обращаться с людьми как с личностями даже в ситуациях, когда их способности ограничены, как, например, у детей, инвалидов или старых людей.

³ Образ образа (лат.). – *Здесь и далее под знаком * даются примечания переводчика.*

⁴ Доклад на международной конференции «Богословие личности в западном и восточном христианстве».

⁵ Mahowald, Mary B. 1995. "Person", *Encyclopedia of Bioethics*, rev. edition. New York: Simon & Shuster, vol. 4, 1934–1941.

⁶ Strawson, Peter. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen & Co.

⁷ Kelsey, David. 2009. *Eccentric Existence: A Theological Anthropology*, vols 1–2. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, vol. 1, 2.

⁸ Pannenberg, Wolfhart. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 233–235.

Сложные этические вопросы, подобные этим, продолжают бросать вызов нашим общепринятым понятиям о том, что такое личность. За последние десятилетия было выдвинуто немало предложений, как преодолеть противоречие между индивидуалистическими и социальными концепциями личности. Так, Тристрам Энгельхардт (младший) предложил важное различие между «личностями в строгом смысле слова» как индивидуальными носителями прав и обязанностей и «личностями в социальном смысле» как членами человеческой рода, с которыми следует обращаться соответственно, даже когда им на самом деле недостает характеристик разумности и моральной субъективности⁹. Хотя это определение все еще сфокусировано на индивидуалистической традиции, оно также включает человеческое общество как расширение индивидуальной личности.

Другие понимают социальную взаимозависимость не просто как контекст личности, но как важнейшую составляющую бытия человеческой личности. Личности всегда участвуют в коллективной истории и, таким образом, находятся в конкретных социальных и культурных структурах. «Личности появляются после и до других личностей», – как это выразила Анетт Байер¹⁰. С этой точки зрения незаменимый статус уникальных личностей может сохраняться только в рамках сообщества личностей. Коль скоро личности всегда находятся в определенных условиях, интерсубъективность предшествует субъективности.

Далее я хочу показать, что богословские взгляды на человеческую личность должны с полным правом участвовать в современном обсуждении этих более общих проблем личности. В частности, я надеюсь показать, что богословскому взгляду на человеческую личность необходимо преодолеть противоречие между концепциями человеческой личности, ориентированными на способности и ориентированными на отношения. Говоря философским языком, христиане, с одной стороны, *интерналисты*, поскольку предполагается, что человеческие личности имеют внутреннюю жизнь с Богом, превосходящую ограничения человеческих сообществ, а с другой – *экстерналисты*, поскольку самими собой мы становимся лишь через воспитание в рамках общения с другими людьми и в общении с Богом.

2. Богословская антропология в свете «великодушной ортодоксии»

Если так, то христианское богословие призвано вступить в общие дискуссии о личности с непредубежденностью и с позиции, которую можно назвать «великодушной ортодоксией». Образ «великодушной ортодоксии» можно возвести к богословию кардинала Джона Генри Ньюмена, прежде всего к его пониманию интуитивной веры и ее постепенного прояснения, а также к постлиберальному богословию Ганса Фрая¹¹.

На мой взгляд, этот образ великодушной ортодоксии был разработан датским богословом Н.Ф.С. Грундтвигом (1783–1872)¹².

⁹ Engelhardt, H.T. 1986. *The Foundations of Bio-Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁰ Baier, Anette. 1985. *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. London: Methuen 1985, 85.

¹¹ Frei, Hans. 1993. *Theology and Narrative: Selected Essays*, eds. George Hunzinger and William Placher. New York: Oxford University Press, 208. См. также: Springs, Jason A. 2010. *Toward a Generous Orthodoxy. Prospects for Hans Frei's Postliberal Theology* (AAR Reflection and Theory in the Study of Religion). New York: Oxford University Press. Не так давно идею великодушной ортодоксии развивал лидер движения *Emerging Church* Брайен МакЛарен: McLaren, Brian. 2004. *A Generous Orthodoxy*. Zondervan: El Cajon, CA. Хотя я симпатизирую довольно многим взглядам МакЛарена, здесь я имею в виду не его понимание великодушной ортодоксии.

¹² Грундтвиг сочетал свое т. н. «церковное видение» (с его акцентом на литургии, особенно на таинствах крещения и евхаристии) с антропологическим убеждением, что вера, надежда и любовь выражают полноту живой человечности. Его труды в настоящее время вновь переводятся и на немецкий, и на английский языки. О Грундтвиге как о представителе «великодушного богословия» см.: Root, Michael. 2000. "Generous Orthodoxy: Regin Preter's Appropriation of Grundtvig". In: *Grundtvig in International Perspective: Studies in the Creativity of Interaction*, eds. A.M. Allchin, S.A.J. Bradley, N.A. Hjelm, and J.H. Schjøring. Aarhus: Aarhus University Press, 45–58.

Будучи от начала и до конца церковным богословом, он попытался ввести в лютеранское богословие как греко-православные, так и дореформационные латинские источники; не последнее место здесь занимает множество сделанных им самим переводов гимнов из православной и католической традиций. Богословие Грундтвига было основано на аксиоме: «Сначала – человек, потом – христианин». Однако датское выражение *Menneske først Christen saa* не только указывает на временную последовательность «сначала – потом», но может быть также истолковано как видение образа жизни христианина: «Будь христианином в согласии со своей человечностью». Этот взгляд Грундтвига был основан на строгом понимании человека как сотворенного по образу и подобию Бога и сложился под влиянием отца церкви Иринея. Но он использовал богословское понятие *imago Dei*¹³ в своем общем доказательстве того, что христианская традиция в целом и церковь в частности должна охватывать более общие культурные концепции человечности, одновременно подчеркивая, что человеческие существа сотворены по образу Христа как совершенной иконы человечности и как видимого образа Бога невидимого (Кол 1:15). С этой точки зрения, человеческая личность – это *imago imaginis*, образ совершенного человеческого бытия, осуществленный во Христе.

Дополнительная важность современного христианского размышления о человеческой личности может, следовательно, заключаться в его требовании раскрывать все более полный масштаб человеческой личности и в сопровождающем это требование памятовании о барьерах индивидуальности, учитывая неоптимальные условия внешних и внутренних ограничений («греха»). Люди – нечто большее, чем просто носители отдельных способностей, таких как разумность и свободная воля, но также и нечто большее, чем просто члены отдельных человеческих сообществ в рамках национальности, мировоззренческих предпочтений, религиозной ориентации и так далее. С христианской точки зрения, мы есть то, кем мы станем благодаря нашему участию в общении с Богом Отцом, Сыном и Святым Духом. Община Бога («Царство Божье») охватывает как твердых, так и слабых верующих, она, согласно Писанию, простирается к началам человеческого рода (Евр 11:1–3). Павел утверждал, что Бог не имеет никакого лицепрятия и что даже человеческая неверность не отменяет божественной верности (Рим 2:11; 3:3–4). В этом смысле, Бог сообщил людям личное достоинство как *неотъемлемый признак*, даже если наши личности несовершенны и искажены.

В общем, нет оснований для простого противопоставления подходов к личности, ориентированных на способности и на отношения. Во-первых, нужно иметь какие-то способности для того, чтобы быть в состоянии вступать в отношения с другими (именно люди, а не, скажем, гиппопотамы, соотносятся с Богом и с грядущей судьбой вселенной). Во-вторых, отношения могут как поддерживать, так и искажать личность (сильная личность может подавлять слабых, а ранимых людей могут травмировать слишком интенсивные отношения). Таким же образом, тот взгляд, согласно которому Бог сообщил людям личное достоинство как их неотъемлемый признак, нельзя просто противопоставлять подходам, ориентированным на способности либо на отношения, ведь как способности, так и отношения даны и поддерживаются Богом. Но главное – это то, что человек есть нечто большее, чем его способности и отношения в любой данный момент. При всех наших способностях (и их недостатке) и при всех наших отношениях (включая недостающие или искаженные отношения) большинство, из нас – еще не люди в полном смысле слова; мы еще только на пути к нашему полному личностному бытию, или к самости. Ибо мы приведены к общению с живым Богом, способности которого не ограничиваются человеческими стандартами и который продолжает устанавливать прочные отношения даже там, где связь между людьми еще лишена взаимности. В конечном счете, перспектива «великодушной ортодоксии» строится на доверии возможностям божественной щедрости¹⁴.

¹³ Образ Бога (лат.).

¹⁴ Gregersen, Niels Henrik. 2010. "Radical Generosity and the Flow of Grace". In: *Word – Being – Gift*, eds. Bo Kristian Holm

3. Общефилософские проблемы, связанные с человеческой личностью

Следует ожидать, что богословская антропология имеет много общего с философией – древней или новой¹⁵. Концепцию личности иногда представляли как христианское изобретение. Хотя в этом широко обсуждаемом взгляде и есть некоторая доля правды, исследователями античности он был подвергнут серьезной корректировке¹⁶. В такой крупнейшей богословской энциклопедии, как *Theologische Realenzyklopädie*, тезис об исключительно христианском происхождении идеи личности был справедливо представлен как eine *theologiegeschichtliche Legende*¹⁷¹⁸. Хотя это и верно, что сам термин *prosōpon* (позднее переведенный на латинский как *persona*) не фигурирует явно у дохристианских писателей, это еще не означает, что древние не имели понятия о том, что позднее было названо личностью¹⁹. В стоической традиции мы находим идею о том, что люди от природы снабжены общей разумной природой и являются уникальными индивидуумами (Цицерон, *Об обязанностях*, I, 107). Цицерон использовал много терминов для того, чтобы обозначить центральные аспекты человеческой личности, при этом предлагая (1) общую характеристику того, что является особенным в человеке, и указывая (2) на черты человеческой индивидуальности, которые не могут быть сообщены другим личностям. «Личность» определяет как то, что есть человек, а именно, разумное существо, так и то, кто есть та или иная личность. На этом фоне «личность» рассматривалась Цицероном (3) как моральный субъект, ответственный за свои поступки.

Поэтому можно сказать, что стоическая традиция была включена в позднейшую классическую дефиницию христианского философа Боэция (480–524), который в своем трактате *О двух природах: против Евтихия* (глава V) определил личность как «индивидуальную субстанцию разумной природы» (*naturae rationabilis individua substantia*) (PL 64, 1343C). Человеческая личность здесь определена с помощью способности к разумной деятельности индивидуального человека. Однако интересно отметить, что Боэций дал это определение в контексте христологического аргумента в поддержку личностного единства Иисуса Христа. Согласно Халкедонской формуле 451 года, Христос имеет две природы, но при этом только одну *persona* или *hypostasis*. «Без сомнения, личность Христа должна быть одна. Ибо, если бы он был двумя личностями, он бы не мог быть одним, но сказать, что было два Христа [божественный и человеческий], есть не что иное, как сумасшествие опрометчивого разума» (*О двух природах*, IV). Очевидно, Боэций был здесь заинтересован в защите идентичности Христа и поэтому хотел предотвратить разделение Божества и человечества в одной объединенной личности Христа. В этом употреблении термин «личность» может также обозначать (4) «характер» человека, даже если личность состоит из разных «элементов» и может развиваться на протяжении длительного периода времени. Но, несмотря на это, Боэций был знаком с более старой концепцией личности как театральной маски, через которую проходит звук (*personare*). Имеет ли слово *persona* этот латинский корень, как полагает Боэций (*О двух природах*, III), или же оно было произведено

and Peter Widmann. Tübingen: Mohr-Siebeck, 117–145.

¹⁵ В этом разделе я опираюсь на свою более раннюю работу, опубликованную в книге *Человеческая личность в науке и богословии*: Gregersen, Niels Henrik. 2000. "Varieties of Personhood: Mapping the Issues". In: *The Human Person in Science and Theology*, eds. Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees, and Ulf Görman. Edinburgh: T & T Clark/ Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1-17.

¹⁶ de Vogel, Christina. 1963. "The Concept of Personality in Greek and Christian Thought", *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 2, 20–60; Engberg-Pedersen, Troels. 1990. "Stoic Philosophy and the Concept of Person". In: C. Gill ed., *The Person and the Human Mind*. Oxford: Oxford University Press 1990, 109–137.

¹⁷ Богословско-историческая легенда (нем.).

¹⁸ Heinrichs, Johannes. 1996. "Person. Philosophisch", *Theologische Realenzyklopädie* vol. 26, 220–225.

¹⁹ Engberg-Pedersen, Troels. 1990. "Stoic Philosophy and the Concept of Person". In: C. Gill ed., *The Person and the Human Mind*. Oxford: Oxford University Press 1990, 109–110.

от персидского слова *persu* (также обозначающего маску), здесь не важно. Примечательно, тем не менее, то, что социальная ориентация содержалась также и в концепции личности Боэция. В конце концов, и личная идентичность более или менее обнаруживает себя в коммуникации с другими личностями. Это ведет к следующей черте личности – (5) публичным ролям, осуществляемым индивидуумом.

От всех этих пяти характеристик пролегает путь к чертам личности, которые выделялись как в Средние века, так и в Новое время, а именно, к превосходству людей над животными в отношении свойств (6) самотрансцендирования человеческой личности. Человеческая личность не только живет в своей естественной среде и не просто находит свое место в более обширном космосе, как в стоической концепции об *oikeiōsis*, или о «бытии дома во вселенной», посредством жизни в согласии с природой (*convenientia naturae*), т. е. с разумностью и благом как высшей реальностью²⁰. В христианской традиции человек движим стремлением стать более полной личностью через свое подобие Богу. Быть личностью – это не пред-заданная черта человечности, но результат процесса, в котором центральное место занимает отношение к Богу. Здесь христианская концепция личности может быть поддержана платонической традицией, в которой процессуальное подобие Благу (Платон, *Тез-мет*, 176 В: *homoiōsis theoi kata to dynaton*) есть главная цель. Эта самотрансцендирующая черта человеческой личности была особенно важна для христианских исследований в области совершенства и цели человеческой личности. Согласно Фоме Аквинскому, личность есть «самое совершенное в природе» и как таковая она обладает неотъемлемым «достоинством» (*Сумма теологии*, Ia 29 а 3).

Эта концентрация на отличительных особенностях и совершенстве человеческой личности не только воздействовала на протестантизм через влияние Иммануила Канта, но также, через томизм, оказала сильное влияние на католическую мысль двадцатого века в отношении моральных ресурсов личности. Папа Пий XII, например, понимал человеческую личность в рамках умозрительной модели субъекта, *трансцендирующего* объективные состояния в морально-религиозном акте: «Грандиозность человеческого поступка заключается именно в его трансцендировании самого момента, в который он совершается, для того, чтобы полностью управлять своей жизнью, вести ее к принятию позиции по отношению к абсолюту»²¹.

Даже при желании выделить социальную погруженность личности, этот элемент свободы и трансцендентности представляется центральным. Любое общество возлагает множество ролей на своих членов. Однако сам факт, что эти роли всегда устанавливаются людьми (и поэтому изменяются в том или ином направлении посредством стиля и исполнения роли индивидами), показывает, что некоторые идеи саморегулирующейся автономии не могут быть устранены из концепции личности. Как утверждает Вольфхарт Панненберг в своей *Антропологии в богословской перспективе*²², концепция человеческой личности предполагает полярность между социальными и субъективными чертами, которая объясняет гибкость человеческих состояний и поведения. В данном случае, для богословской антропологии это снова было бы не самой мудрой стратегией – выступать либо за концепции личности, ориентированные на способности, либо за концепции личности, ориентированные на отношения. Скорее, для богословской антропологии важнейшим является напряжение между обладанием специальными способностями и использованием их определенным образом по отношению к определенным окружающим средам.

В последующем, моя задача будет заключаться в рассмотрении двух попыток найти особые богословские ресурсы для того, чтобы расширить, а также подвергнуть критике стан-

²⁰ Ibid., 119.

²¹ Цит. по: Mahoney, John. [1987] 1990. *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 221.

²² Pannenberg, Wolfhart. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 217–218.

дартные представления о том, что это значит – быть человеческой личностью. Первой будет тринитарная модель, разработанная Иоанном Зизиуласом (митрополитом Пергамским), а второй – христологическая модель, которая, на мой взгляд, имеет более широкую поддержку в христианской традиции как Востока, так и Запада и которая в то же время более восприимчива к легитимным философским вопросам, которые мы описали выше.

4. Троица как модель человеческой личности: Зизиулас

В своей весьма влиятельной работе *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, изданной в 1985 году²³, Зизиулас проводит принципиальное различие между античной греко-римской и современной западной концепциями личности, с одной стороны, и святоотеческой концепцией личности, с другой стороны. Этим самым Зизиулас предполагает, что в римской мысли (как это засвидетельствовано, например, в трудах Цицерона) «*persona* – это роль, которую человек играет в своих социальных и правовых отношениях, моральная или “правовая” личность, которая ни коллективно, ни индивидуально не имеет ничего общего с онтологией личности»²⁴.

На этом фоне Зизиулас утверждает, что «личность и как концепция, и как живая реальность – есть исключительно продукт святоотеческой мысли»²⁵.

Мы уже увидели, что эта гипотеза не выдерживает критики по отношению к дохристианским источникам. Цицерон не указывает на человеческие личности, как на имеющие только несколько общественных ролей, но скорее как на разумных существ, которые участвуют в божественной рациональности, проявляющей себя в структуре физического космоса. В этом смысле характеристики, ориентированные на отношения, являются центральными и для стоической концепции личности. Не лишен проблем также и тезис Зизиуласа об абсолютной оригинальности концепции личности каппадокийских отцов (Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Назианзин). Как было детально показано Лукианом Турческу²⁶, каппадокийские отцы также обычно говорили о человеке как об индивидууме (*atomos*), вполне в согласии с неоплатониками их времени. Уникальность человеческих существ возводилась к их статусу как разумных существ (*logikoi*), наделенных свободой (*autokrates*) и независимостью (*adespoton*)²⁷. Эти общие человеческие черты, однако, всегда объединены особым образом в конкретных людях таким образом, что каждая личность соединяет в себе несколько характерных свойств (Григорий Нисский, *О различии между природой и ипостасью* 6, 4–6: *syndromēn tōn idiōmatōn*). Как было показано Турческу, этот взгляд находится в полном согласии с неоплатонической антропологией Порфирия²⁸.

Тем самым я не подвергаю сомнению основной тезис Зизиуласа о перевороте, произошедшем в концепции Божества. Как верно показано Зизиуласом, этот переворот произошел вместе с идентификацией «ипостаси» с «личностью» в учении о Троице, которая была осуществлена в рамках того, что Льюис Айрес²⁹ недавно назвал «богословской культурой Никей-

²³ Рус. пер.: Митр. Иоанн Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*. Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа, М.: СФИ, 2006.

²⁴ Zizioulas, John D. [1985] 1997. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 34.

²⁵ Ibid., 27.

²⁶ Turcescu, Lucian. 2002. "Person' versus 'Individual' and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa", в: *Modern Theology*, vol. 18, 527–40.

²⁷ Grègoire de Nysse. 2000. *Discours catéchétiques*, R. Winling ed. (*Sources chrétiennes* 453). Paris: Éditions du Cerf, 168.

²⁸ Защита Зизиуласа Аристотелем Папаниколау в ответ на критику Турческу не ставит под вопрос эти находки. См.: Papanikolaou, Aristotle. 2004. "Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu" в: *Modern Theology*, vol. 20:4, 601–607.

²⁹ Ayres, Lewis. 2004. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University

ского богословия». Что было действительно революционным по отношению к дохристианской мысли, так это то, что само бытие Бога стало рассматриваться как находящееся в общении. Божественные личности (*prosōpa* = *hypostaseis*) определены как существующие в отношениях, в общении. «Без концепции общения было бы невозможно говорить о бытии Бога»³⁰. Таким образом, Отец есть Отец только по отношению к Сыну, Сын есть Сын только по отношению к Отцу, Дух есть Дух только по отношению к Отцу, от которого он исходит (Ин 15:26). Только во взаимной самоотдаче и перихорезисе божественных личностей Бог существует как Бог. Следуя традиции, Зизиулас при этом наделяет Отца особой функцией источника (*aitia*) личностности Сына и Духа, а поэтому и божества, ведь иначе пришлось бы ссылаться на непостижимую *ousia*³¹ божественного общения как на источник личностных характеристик Отца, Сына и Духа. В этом случае божественные личности имели бы только опосредованный онтологический статус, находясь в субординации изначальному принципу *ousia*. Точнее, Зизиулас указывает на два взаимосвязанных онтологических тезиса тринитарного богословия: «(а) Личность больше не есть придаток к бытию, который мы *добавляем* к конкретному существу лишь после того, как мы установили ее онтологический статус. Она сама в себе есть *ипостась бытия*. (б) Существа больше не возводят свое бытие к бытию самому по себе, поскольку бытие больше не является абсолютной категорией само по себе, но к личности, именно тому, что *конституирует* бытие, тому, что позволяет существам быть существами»³².

Я считаю, что этот анализ проливает свет на интересующий нас вопрос. Действительно, каппадокийские отцы проложили новый путь для концепции божественной личностности. Божественная сущность (*ousia*) никогда не существует абстрактно, но реальна только в троединном взаимоотношении между Отцом, Сыном и Духом. Божественные «личности», таким образом, больше не являются дополнением к непостижимому бытию (*ousia*) Бога, но определяют три онтологических образа существования (*tropoi hyparxeos*), которые конституируют бытие Бога. Божественные образы бытия Бога (*hypostaseis*) совпадают с божественными образами бытия в личностях Отца, Сына и Святого Духа (ср. *prosōpa* = лат. *personae*).

Эта новая каппадокийская концепция божественного бытия-в-общении, тем не менее, никогда не применялась по отношению к человеческой личности, как это утверждалось Зизиуласом. Природа трех божественных личностей, находящихся в общении, не может быть непосредственно расширена до более общей онтологии человеческой личности. Уже католический историк вероучения Базил Штудер безоговорочно списал со счета эту возможность, сказав, что «если кто-то пытается тем или иным образом сравнить личностное общение и личностное развитие людей с божественной жизнью Отца, Сына и Духа, то лучше посоветовать этому человеку не вводить [тринитарную] концепцию в это уравнение»³³.

Подобное предостережение было позднее высказано православным богословом, озабоченным попытками использования тринитарной концепции личности в качестве непосредственной модели человеческой личности³⁴. Аналогии и внушительные параллели не должны ослеплять нас в отношении остающихся различий. Человеческие личности всегда воплощены, ограничены в возможностях и подчинены рамкам индивидуальной истории жизни. Такие характеристики не встречаются в каппадокийском учении о Троице.

Press.

³⁰ Zizioulas, John D. [1985] 1997. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 17.

³¹ Сущность (греч.).

³² Ibid., 39.

³³ Studer, Basil. 1982. "Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre". *Theologie und Philosophie* 57, 177. Ср. Volf, Miroslav. 1998. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 199.

³⁴ Panagopoulos, Johannes. 1993. "Ontologie oder Theologie der Person? Die Relevanz der patristischen Trinitätslehre für das Verständnis der menschlichen Person". *Kerygma und Dogma* 39, 2-30.

На этой стадии Зизиулас вводит в свою антропологию принципиальное различие. Он противопоставляет биологическую и экклезиологическую ипостаси людей³⁵. Ипостась биологического существования начинается с рождения и заканчивается смертью. Хотя такое биологическое установление хорошо само по себе, оно трагично по своим последствиям. Ибо даже самое лучшее человеческое «стремление к экстатическому трансцендированию индивидуальности»³⁶ связано грехом, поскольку наши попытки к самотрансцендированию остаются в рамках желания исполнить онтологические потребности биологического существования. Такие биологические потребности существуют до нашей личности. В конечном счете скорее онтология управляет личностью, чем наоборот: «Онтологическая природа предшествует личности и диктует свои законы (с помощью “инстинкта”), таким образом уничтожая свободу в ее онтологическом основании»³⁷. Напротив, в ипостаси экклезиологического существования мы определены нашими взаимоотношениями с Богом и, таким образом, освобождены через крещение от бремени тварности³⁸. Как пишет Зизиулас:

С этого времени человек может осуществиться благодаря Христу, может утвердить свое существование как личное не на основании непреложных законов природы, но на основании отношений с Богом, которые идентифицируются с тем, чем обладает в свободе и любви Христос с Отцом как Сын Божий. Это усыновление человека Богом, идентификация его ипостаси с ипостасью Сына Божья есть сущность крещения³⁹.

Можно использовать некоторые примеры самого Зизиуласа: «Церковный человек» преодолевает ограничения для любви путем преодоления «эксклюзивизма» семейной жизни, в которой муж обладает эксклюзивным правом на любовь своей жены – «факты понятные и “естественные” для биологической ипостаси»⁴⁰. Церковь, согласно Зизиуласу, несомненно освобождает человека от оков для божественного мира творения.

Только в церкви человек способен выразить себя как кафолическая личность. Кафолическость как характеристика церкви позволяет личности стать ипостасью, не впадая в индивидуальность⁴¹.

Бытие в общении с Богом смещает центр человеческой личности от ее стремления к самоутверждению, поскольку семья, родственники и близкие друзья рассматриваются как принадлежащие порочному кругу воплощенного и связанного с самим собой. Зизиулас, может быть, прав в том, что такое смещение личностного центра может сделать человеческую личность более цельной. Однако я нахожу проблематичным то, что Зизиулас описывает историю отношений Бога с человеком, как начинающуюся только в крещении. Но согласно Ветхому Завету, все люди созданы по образу и подобию Бога (Быт 1:26–28) и в этом качестве известны Богу (Пс 138:13–18), и в Новом Завете Отец Иисуса Христа обозначен как «один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех» (Еф 4:6). Зизиулас прав в том, что человеческие неудачи и недостатки многочисленны, но, тем не менее, восприятие людей как желанных Богом воплощенных существ, всегда ограниченных в своих возможностях, относится к центральным убеждениям христианской веры. Мы помещены в сердцевину мира, сотворенного самим Богом; живя в определенных биологических и культурных сферах, мы призваны помо-

³⁵ Zizioulas, John D. [1985] 1997. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 50–65.

³⁶ Ibid., 50; 52.

³⁷ Ibid., 53.

³⁸ Опасность гностицизма очевидна в таких фразах, как эта: «Личность как абсолютная онтологическая свобода нуждается в ипостасной конституции, лишенной онтологической необходимости, ее ипостась неизбежно должна быть укоренена или установлена в онтологической реальности, которая не страдает тварностью». Ibid., 54.

³⁹ Ibid., 56.

⁴⁰ Ibid., 57.

⁴¹ Ibid., 58.

гать другим тварям в этих средах обитания. В этой ограниченности нет ничего трагичного или грешного. Напротив, ограниченность биологического и социального существования есть часть нашей тварности, она формирует тот базис, на основании которого мы трансцендируем наши состояния.

Давайте на этом месте вернемся к Григорию Нисскому. Для него уникальность человечества заключается в его полноте. Люди заключают в себе аспекты как физического и биологического существования (*kosmos aisthetikos*), так и духовного мира (*kosmos noētos*). Этот взгляд зависит от особого акцентирования Григорием способности Бога быть связанным со всем, что существует. Григорий, вероятно, первый христианский мыслитель, который утверждал, что Бог есть бесконечная реальность и, в силу этого, должен быть одинаково близок как к материальному, так и к духовному миру⁴². Более раннее богословие, как, например, богословие Оригена, следовало интуиции греческой философии, что Бог, будучи совершенным, не может быть бесконечным, поскольку бесконечность (*to apeiron*) предполагает нечто аморфное, что по своей природе не может быть разумным, поскольку оно не поддается определению и рациональному распознаванию⁴³. Но, в отличие от Аристотеля и Платона, Григорий Нисский утверждает, что Бог бесконечен и поэтому остается тайной для любого конечного субъекта познания. Даже в вечной жизни воскресения конечные существа, которые тогда будут в полноте участвовать в божественной жизни, будут бесконечно переходить «от славы к славе» в безмерной глубине божественного существования (См. *Жизнь Моисея* Григория Нисского).

Однако акцент Григория на божественной бесконечности имеет последствия и для его понимания человеческого существования в крови и плоти в нынешнем эоне, ибо в этом случае можно утверждать, что Бог находится в такой же близости к земному миру плоти, как и к высшему духовному миру:

По Божьей премудрости происходит некое смешение (*mixis*) и срастворение (*anakrasis*) чувственного с умственным, так что все в равной мере бывает причастно прекрасному и ни одно из существ не остается без удела в наилучшем естестве⁴⁴.

Для Григория история двух первых глав книги Бытия отражает божественный план спасения (*oikonomia*), чтобы через людей «земное могло быть поднято к божественному и единая благодать единого достоинства (*homotimon*) наполнила бы все творение, и долнее естество смешалось бы с естеством надмирным (*pros ton hyperkosmion sunkirnamenēs*)»⁴⁵. Люди, таким образом, пользуются привилегией объединять в микрокосме человеческой личности эстетический и умообразный миры. Согласно Григорию, статус полноты людей, одновременно телесных и духовных, вызвал зависть падших ангелов, которые были существами, обладающими богатством знания, но не имеющими твердого основания в чувственном творении Бога.

На этом фоне простое противопоставление биологической и эклизиологической ипостасей не выглядит соответствующим антропологии полноты Григория Нисского. То, что делает человека особенным, это не наши свойства самотрансцендирования как таковые (которые

⁴² Это центральный тезис Мюленберга: Mühlenberg, Ekkehard. 1966. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Его находки были лишь незначительно модифицированы Гельдхоном: Geljon, Albert-Kees. 2005. "Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria". *Vigiliae Christianae* (2005), 59: 243–261.

⁴³ Ориген, *О началах* II.9.1: *Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconprehensibile erit*. Также в: *Против Целса* IV.63. Ориген утверждает, что зло есть нечто неопределимое. Напротив, Бог создал благое творение согласно с «числом и мерою» (*numero et mensura*), ср. Прем 11:21. Ориген интерпретировал «числа» как относящиеся к разумным существам, *rationales creaturae* или *logikoi*, в то время как «мера» была соотнесена с телесной материей, *materia corporalis*, как полем потенциальности для новых существ, устроенным божественным провидением для будущих нужд спасения.

⁴⁴ Григорий Нисский, *Большой катехизис*, 6. Gregory of Nyssa. 1994 [1892], "The Great Catechisms". In: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, eds. Philip Schaff and Henry Wace. Edinburgh: T & T Clark, vol. 5, 480. Греческий текст в: Grégoire de Nyse. 2000. *Discours catéchétiques*, R. Winling ed. (*Sources chrétiennes* 453). Paris: Éditions du Cerf, 172.

⁴⁵ *Большой катехизис*, 6. Ibid., 480 (греч. 174).

могут быть найдены и в ангельском мире), но именно смешение (*krasis* или *mixis*) нашего биологического и социального воплощения и наших взаимоотношений с Богом.

Эти напоминания из предания не предназначены для того, чтобы сказать, что Зизиулас ошибается в том, что он говорит положительного об особых отношениях Бога и верующих, но лишь для того, чтобы подвергнуть критике дихотомию, которую Зизиулас устанавливает между биологическим и экклезиологическим существованием. В нижеследующем я имплицитно перенимаю некоторые важные наблюдения Зизиуласа, касающиеся особой роли Иисуса Христа как образа цельной личности. Христос есть реализация полноты личности человека, а также и манифестация во времени и пространстве всеохватности Бога как общения Отца, Сына и Святого Духа. В особенности я хочу сфокусироваться на концепции вселения-обитания (*inhabitation*) Христа в верующих.

5. *Imago imaginis*: вселение-обитание Христа в человеческой личности

В первой истории творения (Быт 1–2:4а) присутствует указание на то, что люди с самого начала были созданы как «мужчина и женщина», т. е. для отношений, отмеченных партнерством, сотрудничеством, принятием инаковости и радостью телесного, а также духовного взаимодействия. Забота о потомках тоже является частью устройства человека. По крайней мере Бог благословил биологическую конституцию Адама и Евы: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт 1:28). И поэтому не удивительно, что понятия *imago* и *similitudo* снова появляются в контексте генеалогического семейного древа в Быт 5:1–2, что, таким образом, подразумевает связь между *imago Dei* и изначальным благословением человеческой сексуальности в Быт 1:26–28.

До сих пор характеристики отношений воплощенной личности кажутся центральными в повествовании о творении. Быть человеком означает быть воплощенным в моральном пространстве взаимодействия, взаимного внимания, сотрудничества и ответственности. Здесь мы замечаем взаимное укрепление естественных и духовных свойств. Точно так же, как брак соединяет секс, любовь и общение, так и работа в культурной сфере включает взаимодействие с почвой и прахом, из которого изначальны были созданы люди (Быт 2:7). Чувство уникальности человека предвосхищено и в табуировании убийства. Сразу же после возобновления Божьего благословения Нюю сказано: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт 9:6).

В Новом Завете, напротив, только Иисус Христос объявлен *imago Dei*. Иисус Христос назван «образом Бога невидимого, рожденным прежде всякой твари» (Кол 1:15). «Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1:19–20). Обитание Бога в Христе подразумевает здесь сотериологическое видение, которое ни в коем случае не имеет частного характера. Полнота Бога, которая пожелала обитать в тварном бытии Иисуса, также хотела привести «все» к примирению – как на земле, так и на небе.

Для Григория Нисского самым существенным было то, что в событии воплощения Христос объединяет в себе как телесные, так и духовные части творения. Его новое понимание божественной бесконечности, таким образом, имело непосредственные последствия для его христологии. Теперь можно было утверждать, что Бог одинаково близок как к земному миру плоти, так и к высшему духовному миру:

Совершенно неприступное [божественная тайна] не то, что для иного [духовные существа] доступно, а другой [воплощенные существа] приблизиться к нему не может, – напротив, оно в равной мере превосходит все существующее. Поэтому земля не далее по достоинству, и небо не ближе, и существа, обитающие в каждой из этих стихий, в этом отношении не раз-

нятся между собой, как если бы одни касались недоступного естества, а другие не могли бы приблизиться к нему⁴⁶.

Бог находится в контакте с людьми в их телесном существовании не менее, чем в их духовных порывах. На основании своей концепции бытия и присутствия Бога, основанной на бесконечности, Григорий может также утверждать, что воплощение божественного Логоса в Иисусе вовсе не является парадоксом. Скорее, оно являет то, что он сам называет глубинной логикой божественной любви (*Большой катехизис*, 27). Сама телесность есть знак божественной щедрости и заботы о людях, так как все творение Бога было создано благим, что значит – для благой цели.

Как и до него Афанасий (*О воплощении*, 4), Григорий говорит о божественной *philanthropía* по отношению к человечеству (*Большой катехизис*, 15; 20). Более того, именно эта филантропическая любовь Бога объясняет события воплощения во времени и пространстве. «То, что Божеству следовало родиться в нашей природе, не должно казаться странным для умов тех, кто воспринимает все слишком узко»⁴⁷. Напротив, это следует логическому порядку, что «вступившему в единение с нашей природой, конечно, следовало принять это смешение [божественной и человеческой природы] во всех свойствах»⁴⁸. Потому что только таким образом божественная природа может проникнуть в искаженную грехом и слабостью человеческую природу, очистить ее изнутри и снаружи и исцелить от хрупкости и телесного разрушения. «Там, где была болезнь, явилась врачующая сила», – как утверждает Григорий⁴⁹.

Эта сильная концепция общего контакта Бога с творением посредством Духа и божественного Логоса и соответствующее понимание воплощения во Христе как вовлечения Бога в телесные и духовные связи творения образуют богословский фон для рассуждений Григория и других отцов церкви о вселении-обитании (*inhabitatio*, *oikeiōsis*) Христа в верующего. Уже упомянутые понятия *krasis* и *mixis* (обозначающие смешение информационного и материального аспектов природы) оказались под влиянием стоической космологии, помещенной в христианский контекст. Также и термин *oikeiōsis* происходит из стоической космологии и этики, где задача людей была обозначена как «жизнь в соответствии с природой»⁵⁰. В христианском усвоении этого понятия, однако, роли перевернуты. Тут не люди призваны жить в соответствии с природой или космическим Логосом, но это сам божественный Логос входит в тварное состояние человечества.

Как было показано в весьма полезном исследовании Карстена Лемкюлера⁵¹, можно проследить путь концепции вселения-обитания от святоотеческой традиции к средневековой и к традиции Реформации. Григорий развивает эту идею, особенно в своем *Толковании Песни Песней*. Здесь он отмечает двоякое вселение-обитание, происходящее между Христом и христианином в соответствии со схемой Ин 15:5: «Я в нем и он во Мне». Как пишет Григорий:

Кто бы ни входил в кого-то, он также принимает на себя того, в кого он входит, как сказал Логос: “Кто пребывает во Мне, и Я в нем” [Ин 15:5]. Соответственно, человеческая личность, которая принимает в себя Логос, становится вместилищем бесконечного⁵².

Идея вселения-обитания бросается в глаза и у Фомы Аквинского. Уже в своем богословии творения Фома ставит вопрос: *An deus in rebus sit?* («Присутствует ли Бог в сотворенных

⁴⁶ *Большой катехизис*, 27. Ibid., 497.

⁴⁷ *Большой катехизис*, 25. Ibid., 494–495.

⁴⁸ *Большой катехизис*, 27. Ibid., 496.

⁴⁹ Ibid., 497.

⁵⁰ Engberg-Pedersen, Troels. 1991. *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.

⁵¹ Lehmkuhler, Karsten. 2004. *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁵² Григорий Нисский, *Толкование Песни Песней*, 14; Цит. по: Lehmkuhler, Karsten. 2004. *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 57.

вещах?») (*Сумма теологии*, Ia a 8). Основываясь на предположении, что причина чего-то другого всегда будет присутствовать в ее следствиях, он дает положительный ответ на этот вопрос. Вопрос о различных вариантах «бытия в» встает также в контексте его богословия Троицы, в частности, Сына и Отца (*Сумма теологии*, Ia 42 a 5). Интересным образом, описывая перихорезис между божественными личностями, Фома отказывается прибегать к аристотелевским категориям (*Комментарий к «Физике» Аристотеля*, 210a) восьми способов «бытия в» (палец на руке, часть в целом и т. д.). Варианты бытия в другом должны быть описаны, по мнению Фомы, исключительно в понятиях их общей природы, их особых отношений и происхождения.

Но, как показано у Лемкюлера, Фома допускает использование общефилософских понятий для обозначения взаимодействия между Богом и человеком, как это проиллюстрировано примером вселения-обитания Христа в верующем. Фома, в соответствии с более широкой догматической традицией, подразумевает здесь, что Бог и только Бог может обитать в человеческой личности. В контексте, в котором Фома утверждает, что антихрист не может присутствовать в грешниках в той же мере как Бог во Христе (в воплощении) или в верующем (во вселении-обитании), он утверждает принцип Геннадия, что «только Троица достигает глубин разума»⁵³.

Тот путь, каким Христос вселяется-обитает в христианине, таким образом, принципиально отличается от демонической одержимости. Определенно, демоны (как и ангелы) могут влиять на людей, но не обитать в личности. В случае демонической одержимости, демон вселяется в человеческую личность, разрушая ее человечность. Но Христос утверждает, а не разрушает человеческую природу, в соответствии с общим принципом: *gratia non tollit sed perficit naturam*⁵⁴.

Конечно, между ипостасным единством Иисуса Христа и вселением-обитанием Христа в верующем существует гораздо больше глубинной близости. Первое отличается от второго, поскольку *unio personalis*⁵⁵ естественно и совершенно, а участие людей в бытии Бога всегда частично и происходит только по благодати:

В воплощении человеческая природа не описывается как делящая некоторое подобие с божественной (*participasse similitudinem aliquam divinae naturae*), но как соединяющаяся с божественной природой (*conjuncta ipsi naturae divinae*) в личности Сына. Сама реальность, конечно, гораздо выше любого участвующего ее подобия⁵⁶.

Фома проводит различие между естественным единством и единством по благодати, что, восходя по крайней мере к Афанасию (*О воплощении*, 4–5), имеет глубокие корни в предании. Но более внимательный анализ показывает, что Фома вносит два жестких и, возможно, не таких уж и полезных ограничения реальности вселения-обитания Христа. Первое ограничение связано с основополагающим принципом божественного совершенства, которое играет важную роль в богословии ангельского доктора: природа Бога проста и как таковая самодостаточна. Это значит, что вселение-обитание, которое происходит в верующем, в конце концов не может быть действительно частью бытия самого Бога. Это относится даже к личностному единству Христа. Единство, совершенное схождение Сына Бога, есть нечто, что полностью реально лишь для тварного мира, но не реально в рамках жизни самого Бога, поскольку отношения Бога с творением реальны только в нашем, слишком человеческом, способе мышления. Как пишет Фома Аквинский:

⁵³ ST IIIa 8 a 8 ad 1 (Thomas 1974, vol. 49, 80–81): Non autem dicitur [об антихристе] *in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem, quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in libro De Eccles. Dogm.* [by Gennadiis, *Patrologia Latina* (ed. Migne), vol. 58, 999]; *sed per malitiae effectum*.

⁵⁴ Благодать не разрушает природу, а улучшает ее (лат.).

⁵⁵ Личностное единство (лат.).

⁵⁶ *Сумма теологии*, IIIa 2 a 10 ad 1. Thomas Aquinas. 1974. *Summa Theologiae. Latin text and English translation*, ed. Liam G. Walsh. London: Blackfriars, vols 1-60, 76–77.

Как отмечено в *Prima Pars*⁵⁷ [*Сумма теологии*, Ia 13 a 7], любые отношения между Богом и тварью реально существуют только в творении, поскольку эти отношения осуществляются посредством изменения твари. Они не существуют в божественной реальности (*non est in Deo realiter*), так как они не происходят вследствие какого-либо изменения в Боге, но только в нашем способе мышления (*secundum rationem tantum*). Таким образом, мы должны сказать, что это единство [ипостасное единство Иисуса Христа] находится не в божественной реальности, но только в нашем способе мышления. Однако в человеческой природе, которая есть нечто тварное, оно действительно существует. И таким образом, необходимо сказать, что это единство есть нечто сотворенное⁵⁸.

Теизм совершенного существа Фома более ограничен, чем основанная на бесконечности концепция Бога Григория. Другое ограничение имеет скорее антропологическую природу и связано с учением Аквината о благодати, в особенности с его различием тварной и нетварной благодати (как изложено в *Сумме теологии*, Ib 23 a 2). Благодать, по Фоме, всегда имеет сверхъестественное происхождение, но в то же время необходимо допустить, что в верующем существует и тварная благодать как предпосылка (*dispositio*) для вселения-обитания Христа и для самоотдачи Духа в нетварной благодати (*Сумма теологии*, Ib 112 a 2)⁵⁹. Эта тварная благодать есть то, что Фома называет новым качеством души (*qualitas animae*). Данный взгляд философски мотивирован аристотелевским принципом: «Никакая форма не может существовать, не будучи расположенной в материи» (*nulla forma potest esse nisi in materia disposita*). Он также мотивирован и богословски, поскольку Фома придерживался позиции, что для человека должно быть возможным стяжание добродетелей еще до восприятия Христа и Духа. Фактически разделение между тварной и нетварной благодатью означает, что вселение-обитание не может произойти только благодаря одному Христу, но, как и почва для семени, должно быть подготовлено тварной благодатью.

Именно против этой идеи «качества человеческой души» как человеческой подготовки к вселению-обитанию Христа восставал Мартин Лютер, используя ресурсы как греческих отцов, так и Августина. В отрывке из своих *Лекций по Посланию к Галатам* (1535) Лютер описывает Христа как совершенную личность (*maxima persona*), которая «погружена» во все. Этот взгляд основывается на убеждении, что Христос решил стать величайшим грешником, чтобы истинно присутствовать в теле церкви, состоящем из самих по себе не оправданных грешников.

Христос не только находился среди грешников, но по своей свободной воле и по воле Отца он захотел сообщить себя (*communicare*) плоти и крови тех, кто были ворами и грешниками. Поэтому он погрузился во всех (*submersus in omnia*)⁶⁰.

Лютер воображает разговор, происходящий между Отцом и Сыном, в котором первый побуждает второго быть посланным в глубины человеческого существования, чтобы соединиться с грешниками, используя их собственные понятия:

«Будь Петром предателем; Павлом гонителем, богохульником и противником; Давидом прелюбодеем; грешником, который съел яблоко в раю; разбойником на кресте». Одним словом, будь личностью всех людей, тем, кто совершил грехи всех людей⁶¹.

Согласно этому взгляду, Христос – это единственная действительно кафолическая личность, и, согласно Лютеру, невозможно правдиво говорить о кафоличности церкви, без того чтобы не признать, что сама церковь состоит из грешников, которые до сих пор коснеют в

⁵⁷ Первая часть (лат.).

⁵⁸ *Сумма теологии*, IIIa 2 a 7. Ibid., 68–69.

⁵⁹ Ср. Lehmkuhler, Karsten. 2004. *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 90–99.

⁶⁰ Luther, Martin. 1963. “Lectures on Galathians” (1535). *Luther's Works*, eds. Jaroslav Pelican and Walter A. Hansen, Minneapolis: Fortress Press, vol. 26, 280.

⁶¹ Ibid.

своих стремлениях стать кем-то особенным в области телесного себялюбия, социальных амбиций или душевных стремлений.

Вопрос тогда заключается в том, как интерпретировать этот взгляд. В учебниках фразу Лютера о том, что христиане в одно и то же время являются праведниками и грешниками (*simul justus et peccator*), сердце богословия Лютера, иногда представляют следующим образом: все люди фактически являются грешниками и не имеют никакой праведности сами по себе. Тем не менее христиане, которые верят в Слово Евангелия, живут под благодатью, поскольку Бог благодаря Христу (*propter Christum*) не считает их грехи, но позволяет праведности Христа платить за неправедность верующих. Этот взгляд справедливо рассматривался с некоторой подозрительностью католическими богословами, поскольку божественная благосклонность (*favor Dei*) кажется чисто внешней по отношению к жизни христианина. Поэтому Лютер рассматривается, как это случалось, как одичавший позднесредневековый номиналист, как богослов, не имеющий места для богословия освящения.

Однако чисто внешний или юридический взгляд на оправдание не соответствует тому, что на самом деле говорит Лютер. Даже интерпретаторам в XX веке пришлось признать, что Лютер говорит не только о Христе *pro nobis*⁶², но и о Христе *in nobis*^{63 64}. Особенно финская лютеранская школа, основываясь на трудах Туомо Маннермаа⁶⁵, указывала на тот факт, что взгляд Лютера на спасение влечет за собой продуктивное представление о единении (*unio*) между Христом и верующим. Этот взгляд ярко выражен в проповедях Лютера о крещении и евхаристии 1519 года, а также в других его проповедях и комментариях. Вдохновясь диалогами с православными общинами в Финляндии и России, Маннермаа и его коллеги обнаружили стойкий христологический мотив вселения-обитания в трудах Лютера, иногда даже выражаемый Лютером при помощи понятия *theosis*⁶⁶, т. е. постепенного процесса (*magis et magis, die in diem*⁶⁷) на пути уподобления образу Бога во Христе. Мотив единения и обожения, в свою очередь, основан на вере Лютера в то, что сам Христос присутствует в вере, надежде и любви. В *Лекциях по Посланию к Галатам* 1535 года он даже мог сказать: «Тот, кто имеет веру, есть абсолютно божественный человек (*fidelis plane est divinus homo*), сын Бога, наследник вселенной. Он победитель мира, греха, смерти и дьявола»⁶⁸. Конечно, Лютер продолжал сражаться против мнения, что христианин способен развивать в себе самом праведность, но он был убежден, что христианин переполнен даром Христа, который вселяется в него как изнутри, так и снаружи. Как сказал Павел, уже живу не я, но живет во мне Христос (Гал 2:20). Это сотериологическое видение вновь основано на важнейшем убеждении в том, что во Христе обитает полнота божественной природы. Как изложено в одной из проповедей, входящих в состав *Сборника церковных проповедей* (1525):

Так мы исполнены «всей полнотой Бога» [ср. Кол 2:9]. Эта фраза, которая следует еврейской манере выражаться, означает, что мы исполнены во всех смыслах так, что он делает нас полными, и изливает через нас и в нас (*uberschuttet*) все дары и благодать, и исполняет нас своим Духом, который делает нас бесстрашными. И он освещает нас своим светом, его жизнь живет в нас. Его блаженство благословляет нас, и его любовь пробуждает любовь в нас. Одним

⁶² За нас (лат.).

⁶³ В нас (лат.).

⁶⁴ Wolf, Ernst. 1965. "Die Rechtfertigungslehre als Mitte und grenze reformatorischer Theologie". In *Peregrinatio II: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*. München: Chr. Kaiser Verlag, 11–21.

⁶⁵ Mannerman, Tuomo. 2005. *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*, ed. Kirs Stjerna. Minneapolis: Fortress Press; Braaten, Carl E. and Robert W. Jenson eds. 1998. *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

⁶⁶ Обожение (греч.).

⁶⁷ Все больше и больше, изо дня в день (лат.).

⁶⁸ Luther, Martin. 1963. "Lectures on Galathians" (1535). *Luther's Works*, eds. Jaroslav Pelican and Walter A. Hansen, Minneapolis: Fortress Press, vol. 26, 247.

словом, во всем, что он есть и что он может делать, он полностью и действенно работает в нас так, чтобы мы могли быть полностью обожены (*vergottet*) – имея не лишь только малую часть Бога или просто некоторые его части, но имея полноту⁶⁹.

Этот акцент на потоке божественной благодати (божественная благодать сначала и до конца) объясняет, почему Лютер считал различие между тварной и нетварной благодатью настолько глубоко проблематичным. В этом ключевом моменте Лютер мог опираться на греческих отцов более, чем обычно предполагалось. И у греческих отцов вселение-обитание Христа и участие в божественной жизни было выражено многими способами, такими как *methexis*, *methochee*, *metalepsis*, *koinonia*, *sunousia* и так далее. Следовательно, сегодня общепризнано, что мы находим у Лютера два взаимосвязанных представления об оправдании, одно из которых связано с внешней благосклонностью, а другое – с присутствием Христа в глубине личности христианина.

Однако до сих пор остается спорным, как следует понимать связь между «внешней» *gratia*⁷⁰ Бога и «внутренним» *donum*⁷¹ Христа. Основываясь на сочинении Лютера *Против Латомуса*⁷², обычно говорят, что *donum* зависит от *gratia*, внутренняя жизнь Христа – от внешней благодати. И действительно, когда Лютер отвечает на страх запутанного верующего об уверенности в спасении, он ссылается на «два безмерно сильных основания, и таких надежных основания, что грех, который остается в них [верующих], не должен вести их к проклятию». Первое из них – это тот благодатный факт, что сам Христос уже искупил человеческие грехи (Рим 3:25). Следовательно, «они спасены в его благодати (*gratia*), не потому, что они веруют или обладают верой или даром (*donum*), но потому, что это в Христовой благодати они имеют все это»⁷³. Но «второе основание – это дар (*donum*), который они получили [Христом, присутствующим в верующем], через который они не следуют плоти и не служат греху. Однако первое основание в его благодати сильнее и важнее, ибо если второе и значит что-то, то делает это лишь благодаря силе первого»⁷⁴.

Суть этого аргумента заключается в следующем. Когда речь идет об уверенности в спасении (поскольку «мы должны быть уверены»⁷⁵), внешняя благодать важнее просто потому, что она относится к силе уже совершенного искупления на кресте Христовом. В то же время мы всегда остаемся новичками, когда дело доходит до того, чтобы преодолеть грех при помощи присутствия Христа. Но для Лютера одно дело – ответить на беспокойный поиск уверенности, а другое дело – объяснить, как совершается оправдание грешника. Тут, кажется, Лютер строит свою аргументацию совсем наоборот, поскольку это именно благодаря обитанию Христа в верующем благодать Бога на божественном суде принадлежит и мне. Вопреки тому, что часто выдается за мнение Лютера, на самом деле он – в только что процитированном отрывке – говорит, что благодать Бога *pro nobis* следует присутствию Христа *in nobis*. Благодать тут следует дару Христа, который есть сам Христос как присутствующий и действующий в вере христианина:

Спутник (*comes*) этой веры [*fides Christi*] и праведности [*iustitia Christi in nobis*] есть благодать или милость, благорасположение (*favor*) Бога против гнева, который есть спутник (*comes*) греха, так что тот, кто верует во Христа, имеет милостивого Бога⁷⁶.

⁶⁹ Luther, Martin. 1883ff. *Werke. Kritische Ausgabe* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger). Bd. 17/1, 438.

⁷⁰ Благодать (лат.).

⁷¹ Дар (лат.).

⁷² Luther, Martin. 1958. "Against Latomus" (1521). *Luther's Works*, ed. George W. Forell. Minneapolis: Fortress Press, vol. 32, 133–260.

⁷³ Luther, Martin. 1883ff. *Werke. Kritische Ausgabe* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger). Bd. 11, 114.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 111.

⁷⁶ Ibid., 105.

Для того, чтобы выбрать наиболее подходящее слово для перевода *comes* (которое обозначает нечто, следующее в комплекте с чем-то другим), и для того, чтобы со всей серьезностью воспринять основной аргумент Лютера (божественная благодать следует за самосообщением Христа верующему так же, как и божественный гнев следует за грехом), важно, чтобы *comes* было понято здесь как нечто, следующее за чем-то первичным, а не просто как «компаньон» или «партнер», как в стандартном переводе латинского текста в *Luther's Works*⁷⁷. Для Лютера фактический процесс оправдания совершается Христом, который обитает в верующем с момента крещения, и благодать Бога следует за этим. Одно дело – процесс, посредством которого Христос свершает примирение с грешником (тут первенство имеет *donum*), другое дело – как можно найти необходимую эпистемологическую уверенность в благорасположении Бога (тут первенство имеет *gratia*).

Если это так, то мы не должны просто противопоставлять основанное на отношениях понимание христианской личности и онтологическое понимание присутствия Христа в верующем, так же как и в философских дискуссиях мы не можем просто противопоставлять интерналистское и экстерналистское понимания сознания. Вывод, скорее, заключается в том, что то, что является внешним по отношению к человеческой личности, и то, что присуще ей изнутри, не может быть разделено. Сбалансированный богословский взгляд на человеческую личность должен быть способен включить как внешний, относящийся к отношениям, так и внутренний аспекты личности, такие как отношение к Богу и вселение-обитание Христа в верующем.

Перевод с английского Станислава Павлова

⁷⁷ См. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1975, p. 374, col. 1: «Свита, эскорт друзей, родственников, ученых, благородной молодежи и т. д., которая сопровождает должностное лицо в провинциях» или «прислуга известных людей».

Стефано Каприо

Религиозный опыт в русской и западной антропологии⁷⁸

1. Антропология, христианская догматика и современный вопрос

Интерес к человеку и его опыту веры, столь ярко выраженный в латинской и в особенности августинской традиции, кажется подчас отодвинутым на второй план в восточном догматическом построении, прочно стоящем на определениях первых Вселенских соборов и на своих тринитарных и христологических перспективах. Русская антропологическая мысль берет начало из этого же наследия веры, в особенности из духовной системы Григория Нисского, используя ее в антропологическом смысле через пересекающую сферу сотериологии, которая уже у отцов каппадокийцев предоставляла концептуальные средства, необходимые для борьбы с арианской ересью и апполинаризмом и для построения никео-халкедонского символа веры. Сотериология в действительности представляет собой динамический аспект самой христологии, обращая взор от протагониста к получателю спасительного действия, то есть к человеку. Подобное восстановление позволяет принять византийский синтез и его развитие в более широких масштабах, выходя из своего рода теоретической клетки, которая видит православную догму в исключительно «мистическом» измерении веры, и возвращая ее культурной жизни современности, уклоняясь, таким образом, от критической депортации кантианства и принимая антропоцентрический вызов Фейербаха и позитивизма.

На одной из замечательных страниц *Исповеди* Августин размышляет о вопросах, с которыми человек обращается к земле, звездам, ко всему миру: «Мое созерцание было моим вопросом; их ответом – их красота. Тогда я обратился к себе и сказал: “ты кто?” И ответил: “человек”» (*Исповедь* X,6,9)⁷⁹. Для Августина понимание человека происходит из сознания его своеобразия и отличия от вещей: «И люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд – а себя самих оставляют в стороне» (*Исповедь* X,8,15)⁸⁰. Именно это сознание приводит к Богу. Волнение сердца есть признак этой потребности в бесконечном, и поэтому оно успокаивается только в Боге. Фейербах вернется к вопросу, поставленному Августином: укажет, что сознание есть причина коренного отличия между человеком и вещами, и признает, что бесконечная открытость человеческого сознания является исходной точкой религии; но отметит, что сознание это есть не что иное, как сознание себя, самосознание, и придет к заключению, что «Сознание бога есть самосознание человека, познание бога – самопознание человека. Бог есть откровение внутренней сути человека, религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его сокровенных помыслов, открытое исповедание его тайн любви»⁸¹. Там, где епископ Гиппонский говорит о Боге как о Боге близком, более близком нам, чем сама наша душа, для Фейербаха речь идет о том, что в религии нет ничего отличного от того, что кроется в человеческом сознании. На первый план выходит центральное положение субъекта, с его вниманием к разуму как абсолютному критерию истины: это так называемый «антропологический

⁷⁸ Доклад на международной конференции «Богословие личности в западном и восточном христианстве».

⁷⁹ Блаженный Августин, *Исповедь*, М.: Гендальф, 1992. С. 265.

⁸⁰ Там же. С. 269.

⁸¹ Л. Фейербах, «Сущность христианства. Вступление», в: его же *Собрание сочинений*. В 2 т. Т. 2, М.: Наука, 1995.

перелом». История понимается в современной форме «историчности», определяющей всякий аспект человеческого опыта. Сам Бог, конкретизированный как данность человеческого разума, будет обречен на исчезновение: ни кантианская концепция Бога, рассматриваемого как постулат практического разума, ни концепция Шлейермахера⁸², видящего его как основу религиозного чувства, присутствующего в каждом человеке, как кажется, не склоняются к другому заключению. «Смерть Бога», предсказанная Ницше⁸³ как начало новой эпохи, завершит этот процесс. Утверждения Гегеля⁸⁴ относительно метафизической страстной пятницы и Хайдеггера⁸⁵ об онтоотеологии как сокрытой сущности западной метафизики и о смерти Бога как ее неизбежном исходе станут подтверждением этому.

Очевидно, что этот «антропологический перелом» мог войти в богословие только ценой радикального истолкования, которым западное богословие обязано, прежде всего, К. Барту⁸⁶ и в целом диалектическому богословию. Утверждением субъективности Бога Барт отстаивает коренное отличие между Богом и человеком: это отличие должно оставаться фундаментальным и признаваться таковым, в том числе и для тех богословских попыток, которые идут дальше Барта, в направлении лучшего синтеза между Богом и человеком. Утверждение отличия привело, с одной стороны, к новому выдвижению центральности деяния Бога, то есть откровения и эсхатологии; а с другой – пыталось установить отношения с разумом на основе того факта, что вера не может заставить определять свое основание тем, что находится за пределами собственного предмета, не может заимствовать у других критерии собственного знания. Бартианское возражение остается существенным: Бог является предметом богословия, а не человек. На этом можно построить более внимательный к современным проблематикам и потребностям дискурс о человеке. Действительно, вопрос о человеке является основным: он ставится не столько как локальная проблематика человеческого знания, сколько как глобальная сфера его значения и его ценности, способная определять основное отношение к существующему. Антропология стала культурным синтезом нашего времени.

2. Свойства русской религиозной антропологии

Русская религиозная антропология оказывается особенно продуктивной для ростков экзистенциализма, присутствующих уже в размышлениях девятнадцатого века, не ускользнувших от такого великого протагониста русского религиозного возрождения начала прошлого века, как Бердяев, и, следовательно, по полному праву включенных в то культурное наследие, которое образует основу нового постатеистского возрождения русской философии и богословия. Эпистемология веры как идентификация сознания реального и спасение как участие в богочеловеческом опыте Христа являются солидным вкладом в переосмысление положения человека в раздробленном, многообразном и глобализированном мире, который является самым настоящим актуальным вызовом постмодернизма.

⁸² См. Schleiermacher F. *Der Christliche Glaube*. 1821.

⁸³ См. Nietzsche F. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. 1888.

⁸⁴ См. Hegel G. W. F. *Glauben und Wissen*. 1802.

⁸⁵ См. Heidegger M. *Sein und Zeit*. 1927.

⁸⁶ Карл Барт, *Церковная догматика*. В 5 т. Т. 1–3, М.: ББИ, 2007–2013.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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