

# мет **α** парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



> выпуск **04** > 2014

> выпуск 04 > 2014

# мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург  
2014

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)  
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2  
М54

### Альманах издается

*при поддержке* Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора,  
Центра социально-консервативной политики и Фонда просвещения «МЕТА»

*при участии* Российского Православного Университета,  
Санкт-Петербургского Православного Института Религиоведения  
и Церковных Искусств

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки,  
выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением  
Президента Российской Федерации  
от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса,  
проведенного Обществом «Знание» России».*



ВСЕМИРНЫЙ  
РУССКИЙ  
НАРОДНЫЙ  
СОБОР



Российский  
Православный Университет



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ПРАВОСЛАВНЫЙ  
ИНСТИТУТ  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
И ЦЕРКОВНЫХ  
ИСКУССТВ ПРИ  
СТАВРОПИГИАЛЬНОМ  
ПОДВОРЬЕ ОПТИНОЙ  
ПУСТЫНИ  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ



Фонд  
просвещения  
МЕТА

### Учредители альманаха:

**Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев**

М54

**Метапарадигма:** богословие, философия, естествознание: альманах. —  
СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2014. — Вып. 4. — 136 с.

ISBN 978-5-91258-306-3

**РЕДАКЦИОННАЯ  
КОЛЛЕГИЯ:**

Волобуев  
Сергей Григорьевич,  
философ, политолог,  
заместитель декана  
факультета  
экономики и права РПУ

Казин  
Александр Леонидович,  
доктор философских  
наук, профессор

Кимелев  
Юрий Анатольевич,  
доктор философских  
наук, профессор,  
заслуженный  
деятель науки РФ,  
главный научный  
сотрудник ИНИОН  
РАН, декан факультета  
религиоведения РПУ

Посадский  
Сергей Владимирович,  
кандидат  
философских наук,  
координатор проекта

Рудаков  
Александр Борисович,  
политолог, руководитель  
Экспертного центра  
Всемирного Русского  
Народного Собора

Аркадий Северюхин,  
иерей, кандидат  
богословия, ректор  
Санкт-Петербургского  
Православного  
Института  
Религиоведения  
и Церковных Искусств

Соловьев  
Никита Александрович,  
кандидат физико-  
математических наук

**СТАТЬИ**

**006**

А. В. Северюхин  
**Антропологические представления  
в трудах святого апостола Павла  
и Климента Александрийского**

**022**

Кирилл (Зинковский)  
**«Между Богом и миром» —  
учение прп. Максима Исповедника  
о природе человеческой души**

**035**

Мефодий (Зинковский)  
**История термина «ипостась»  
и его богословское употребление**

**075**

С. В. Посадский  
**Философская антропология  
Л. А. Тихомирова в зеркале  
отечественного персонализма**

**099**

Д. Ю. Дорофеев  
**Антропология немецкой  
«онто-теологической традиции»  
(die onto-theologische Tradition)**

**119**

Ю. Е. Шувалов, А. В. Посадский  
**Общество, государство  
и право в социальной онтологии  
русского консерватизма**

**АВТОРЫ**

СЕВЕРЮХИН Аркадий Валериевич,  
прот., кандидат богословия

КИРИЛЛ (ЗИНКОВСКИЙ) Станислав Анатольевич,  
иером., кандидат богословия, кандидат  
технических наук

МЕФОДИЙ (ЗИНКОВСКИЙ) Евгений Анатольевич,  
иером., кандидат богословия, кандидат  
технических наук

ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,  
кандидат философских наук

ДОРОФЕЕВ Даниил Юрьевич,  
доктор философских наук, профессор

ШУВАЛОВ Юрий Евгеньевич,  
кандидат социологических наук  
член Высшего совета Партии «ЕДИНАЯ РОССИЯ»

ПОСАДСКИЙ Александр Владимирович,  
кандидат философских наук, профессор



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 04 > 2014

## Обзор материалов выпуска

А. В. Северюхин в статье «Антропологические представления в трудах святого апостола Павла и Климента Александрийского» на примере учения апостола Павла и Климента Александрийского рассматривает одну из основных тем христианской антропологии — преодоление парадоксальной раздвоенности человеческой воли, роковой расколотости человеческой личности через духовное преображение человеческого естества в соединении с Богом.

Статья иером. Кирилла (Зинковского) «“Между Богом и миром” — учение прп. Максима Исповедника о природе человеческой души» посвящена раскрытию антропологических взглядов преподобного Максима Исповедника на природу человеческой души и неразрывно связанных с ними представлений о предназначении человека как объединителя материального и духовного миров, о значении человека как онтологического центра созданного в гармонии мироздания, о человеческой сообразности Богу.

Иером. Мефодий (Зинковский) в статье «История термина “ипостась” и его богословское употребление» осуществляет исследование философского и богословского значения термина «ипостась» в античной и христианской мысли. Следуя автору, именно в христианской святоотеческой мысли этот термин приобретает качественно новое значение, ибо он вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом как бесконечный личный Дух, начинает обозначать абсолютное различие в абсолютном единстве Святой Троицы, привносящее таинственную динамику общения внутрь Божества. Автор подчеркивает, что только христианская антропология оказывается способной дать богословско-философское обоснование неповторимости, непреходимой ценности и целостности человеческих личностей, созданных по образу единосущных Божественных Лиц.

С. В. Посадский в статье «Философская антропология Л. А. Тихомирова в зеркале отечественного персонализма» анализирует философско-антропологические воззрения известного русского мыслителя, раскрывая их фундаментальный персоналистический смысл и глубинную связь с отечественной персоналистической философской традицией. Автор отмечает, что именно трихотомическая антропология, усматривающая духовную способность в качестве специфически определяющего начала человеческого существа, лежит в основании воззрений Л. А. Тихомирова на человека и является характерной чертой отечественного персонализма.

В статье «Антропология немецкой “онто-теологической традиции” (die onto-theologische Tradition)» Д. Ю. Дорофеев критически раскрывает «онто-теологические» основания немецкой философии в перспективе понимания инаковости и неоднородности Бога и человека. Следуя автору, генетическая фундированность немецкой философии и германского духа в целом средневековой немецкой мистикой и протестантизмом напрямую повлияла на спекулятивный характер немецкой философии, определяемый в целом как безличностный монизм, характерный линии мысли от М. Экхарта до М. Хайдеггера. В основе этой немецкой философско-культурной парадигмы, получившей наименование «онто-теологической традиции» (die onto-theologische Tradition) и исходящей из абсолютизации власти Бога и Бытия, лежит особая антропология, редуцирующая уникальную личностность конкретного человека к монистическому первоначалу. Автор статьи детально анализирует такую модель, видя ей альтернативу в личностной активности человека, открытого личности Бога, в православной богословской и философской мысли и практике.

Ю. Е. Шувалов и А. В. Посадский в статье «Общество, государство и право в социальной онтологии российского консерватизма» анализируют российский консервативный идеологический проект, усматривая в нем модель развития свободного плюралистического общества, основанного на высокой коммуникативной культуре, выраженной в уважении к базовым ценностным основаниям общественной жизни, созидающим общественную солидарность.



## Антропологические представления в трудах святого апостола Павла и Климента Александрийского

**А. В. Северюхин**

Антропология (учение о человеке) занимает особое место в христианском богословии. Вероучение христианское, как доктринальное, так и этическое, является указанием на смысл жизни и предназначение человека — это путь спасения, преобразование человеческого естества, то, что богословы именуют  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\eta\varsigma$ , обожением.

О центральной проблеме христианской антропологии — парадоксальной раздвоенности человеческой воли, разрушающей единство личности, говорил уже апостол Павел: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7.15). «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7.23–24).

При этом апостол Павел не ставил перед собой задачи создания некоей антропологической системы. Он просто обращался к человеку, неся ему слово о Христе Иисусе, Сыне Божиим и Спасителе мира, стараясь к каждому своему слушателю обращаться на понятном ему языке: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти, по крайней мере, некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его» (1 Кор. 9.22–23). Неся слово о спасении человека античному миру, пронизанному эллинской культурой, апостолу Павлу неизбежно приходилось оперировать не только эллинским языком, но и подчас эллинскими философскими понятиями.

Несколько позднее подобная же проблема встанет перед другим ранним христианским писателем — Климентом Александрийским. Климент жил и трудился в Александрии в эпоху бурного развития гностических учений. И так же, как в свое время апостолу Павлу, ему приходилось обращаться к александрий-

ским язычникам на языке их философских представлений. Это, во многом вынужденное, увлечение гностической терминологией часто ставилось в вину александрийскому богослову, заслужившему много упреков в «неправославности». Это суждение связано с именем свт. патриарха Фотия, который, впрочем, и сам не был уверен в справедливости возводимых на Климента обвинений и авторстве приписываемых ему «еретических текстов».

В то же время такие почитаемые Церковью христианские авторитеты, как Александр Антиохийский и св. Александр еп. Иерусалимский, имели о Клименте очень высокое мнение. Терминологические же разночтения в эпоху Климента не были редкостью. Так, например, небезызвестный субординатизм апологетов никогда не препятствовал их церковному почитанию.

Итак, дабы избежать скоропалительных выводов и упреков, нам представляется важным сравнить некоторые антропологические представления апостола Павла и Климента Александрийского (а также Ветхого и Нового Заветов), с тем чтобы лучше понять атмосферу времени, в котором творили христианские учителя, и причины, заставлявшие их прибегать к той или иной терминологии для выражения своих взглядов.

## **Антропологический язык Ветхого Завета**

Вопрос о внутреннем «противостоянии» ума и тела волновал многих философов еще в дохристианскую эпоху. Учение Платона о теле как о некоей темнице души — яркий тому пример. Но эпоха Нового Завета привнесла в мир нечто радикально новое — Откровение воплотившегося Слова. «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1.14).

Свои взгляды на природу человека христианство черпало, прежде всего, из своего собственного Откровения, отчасти же, будучи продолжением Ветхозаветной традиции, из библейских источников. Отсюда возникает ряд сложностей, связанных в первую очередь с «антропологическим языком» Ветхого и Нового Заветов.

Образ человека, как предстает он в Ветхом Завете, отличается удивительной целостностью и единством. Священное Писание пользуется характерным антропоморфическим языком для описания человека, весьма образным и поэтическим. При этом библейские антропологические термины достаточно расплывчаты. Для наших целей полезно будет привести важнейшие из них с краткими пояснениями, как они даны в известных работах Н. W. Robinson<sup>1</sup>.

Наиболее употребительные библейские термины, как выясняют исследования Н. W. Robinson, следующие: Neshah, Nephesh, Ruach, Leb, сюда же можно отнести термин Basar.

Слово Neshah встречается в Ветхом Завете двадцать четыре раза, преимущественно в смысле *Vis vitalis* (3 Цар. 17.17; Иов. 27.3 и др.), но иногда используется и в значении моральной (духовной) жизни (Иов. 26.4; 32.8; Притч. 20.27 и др.).

Слово Nephesh использовано 754 раза, опять-таки с разным значением: 283 раза в смысле жизненного начала (3 Цар. 9.10), 249 раз означая мудрость (Притч. 2.10) и 223 раза в персоналистическом порядке, указывая на «я» человека (Иез. 4.14). Это слово означает жизнь, конкретную саму по себе (Быт. 6.17), прежде всего жизнь

<sup>1</sup> Н. W. Robinson. *The Religious Ideas of the Old Testament*. London: Duckworth, 1913; *The Christian doctrine of man*. Edinburgh, 1913.

естественную, связанную с телом (Быт. 9.4; Лев. 17.11). Очевидно, эта жизнь способна становиться душой, определенным образом действуя в человеке (2 Цар. 1.9). Nephesh в особенности имеет отношение к чувственным желаниям и, в некоторых случаях, указывает на религиозное стремление к Богу (Пс. 42.2). Nephesh означает скорее жизнь индивидуальную (Иов. 32.18) или же такую, которой индивидуум живет сам (Быт. 2.7).

Слово Ruach встречается в Священном Писании 378 раз: 39 раз в значении *vis vitalis*, т. е. тождественно с Nephesh (Иез. 27.5–8); 134 раза оно означает влияние, вдохновение (1 Цар. 16.14); 131 раз — в смысле ветра, дуновения (Исх. 10.13) и, наконец, 74 раза относится к нравственной сфере — ревность, страсть и т. п. (Быт. 26.35; Агг. 1.14). Ruach означает в особенности орган духовной жизни (Исх. 25.31) и воли (Ис. 19.3), но может быть и жизнью, исходящей от Бога, жизнью, которая произрастает внутри и является в делах.

Слово Leb или Lebab (сердце) встречается в Ветхом Завете 851 раз и означает то физический орган (29 раз), то внутреннюю жизнь (237 раз), то волю (195 раз). Leb есть также и вместилище страстей. Это прежде всего внутренний центр человека, противоположный телесному и внешнему (1 Цар. 16.7). Leb может означать и возвышенную мораль (Быт. 20.5), и религиозность (1 Цар. 12.20; 12.24; Иез. 11.19), определять деятельность и поведение человека (Быт. 6.5; Исх. 36.2). В ветхозаветной концепции именно сердце, а не плоть или тело, является источником греха (Быт. 6.5; 8.21; Иер. 17.9). Leb может охарактеризовать человека как личность (Пс. 21.27; Притч. 23.15–17), а может быть понято как «седалище жизненной психической силы». Итак, сердце означает прежде всего естественный центр психосоматической личности.

Вторая глава книги Бытия содержит рассказ о том, как, создав человека из персти земной, Господь «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2.7.) Этот материальный, земной элемент во многих местах Ветхого Завета передан словом Basar (плоть). При этом Basar может означать как тело, так и личность. Причина ясна: тело не нечто внешнее для человека, но всегда его тело, которое ему дано и за которое он в ответе. Тело предоставляет человеку первичный опыт самосознания, а также опыт взаимодействия с внешними силами. Таким образом, внутреннее и внешнее оказывается неразрывно связано в Basar.

Однако ни Nephesh, ни Ruach, ни Leb не находятся в радикальном противопоставлении плоти. И дихотомия, и трихотомия чужды Ветхому Завету. Уже позднейшая традиция толкования Священного Писания говорит о двусоставности (тело и душа, жизнь и дух) либо о трехсоставности человека (тело — душа, жизнь — дух, сердце). Но на самом деле образ человека, данный в Ветхом Завете, представляет собой полное единство. Правда, в дальнейшем в раввинистической среде, и особенно среди последователей Кумранской общины, много внимания было уделено проблемам предсуществования, бессмертия души, но вопрос антропологии стал одним из важнейших.

## **Антропологический язык апостола Павла**

Несомненно, и Ветхий и Новый Заветы прежде всего видят в человеке Образ Божий. «Муж... есть образ и слава Божия» (1 Кор. 1.3). Однако когда апостол Павел начинает говорить о человеке, уложить его мысль исключительно в рамки иудейской антропологии оказывается невозможным. Мысль Апостола, охватывая все пространство Ветхого Завета, черпает вдохновение в Откровении Христа и простирается до современного ему эллинизма.

По свидетельству самого апостола Павла, он «жил фарисеем» (Деян. 26.5) по строжайшему среди своего народа исповеданию. С другой стороны, будучи по рождению римским гражданином, он не мог не нести в себе отпечаток эллинской культуры. Одно владение греческим языком предполагало определенный уровень знакомства с эллинизмом. Конечно, «родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе ревнитель по Боге» (Деян. 22.3), святой Павел придерживался, прежде всего, традиционных антропологических представлений иудейской среды. Библейский взгляд был намного ближе ему, чем отвлеченный человек Платона. Однако и последний, как мы увидим далее, был ему хорошо знаком. Какие же антропологические термины использует Павел в своих посланиях?

1. **Σῶμα**. Слово σῶμα означает, прежде всего, «тело» как живой организм — человека или животного (Марк. 5.29; Рим. 1.24). Однако апостол Павел может употребить σῶμα также и в отношении растений, и даже звезд: «Есть тела небесные и тела земные» (1 Кор. 15.40). В пятнадцатой главе первого послания к Коринфянам, поясняя тайну воскрешения мертвых, Апостол использует образ зерна, всеваемого в землю, которое должно, «умерев», ожить в новом теле: «Безрассудный! — восклицает Павел. — То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет, и когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или какое другое; но Бог дает ему тело как хочет, и каждому семени свое тело» (1 Кор. 15.36–38).

«Понятие σῶμα может быть формой (εἶδος) в аристотелевском смысле. Форма (εἶδος) есть в одно и то же время и (ἐντελέχεια) возможность, осуществляющаяся через собственную энергию», — замечает немецкий лютеранский пастор, доктор Феодор Симон в книге «Психология Апостола Павла»<sup>2</sup>. Таким образом, в словах апостола Павла о воскресении мертвых можно увидеть отчасти даже и такое аристотелевское представление. Однако очевидно, что для Апостола характерно, прежде всего, подчеркивание соматичности (телесности) и целостности человека, и под σῶμα он понимает не столько форму или материальное тело, сколько всю человеческую личность в целом, человека.

Можно встретить у апостола Павла и указание на многосоставность тела: «Тело же не из одного члена, но из многих» (1 Кор. 12.14). Наряду с этим апостол Павел иногда использует слово σῶμα в значении, в котором в Ветхом Завете использовалось слово basar (а в некоторых случаях передает термином σάρξ). «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? — вопрошает Апостол. — Итак, отниму ли члены от Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? (ἐν σῶμά ἐστιν)». Ибо сказано: «Два будут одна плоть» (1 Кор. 6.15–16). Здесь слова «тело» и «плоть» — синонимы.

Неоднократно Апостол употребляет слово «плоть» в уничижительном смысле. Так, в 1 Кор. 5.5 он говорит о блуднике, которого решает «предать сатане во измождение плоти» (см. также Рим. 8.5–13; 2 Кор. 7.1; Гал. 3.3).

В некоторых случаях человек — не обладатель σῶμα, а человек и есть σῶμα. «И если я раздам все имение мое, — говорит Апостол, — и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13.3). Здесь очевидно прослеживается связь «я — тело». Подобно и в 1 Кор. 6.15: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы», и в 1 Кор. 12.27: «Вы тело Христово, а порознь μέλη члены».

<sup>2</sup> Феодор Симон. Психология Апостола Павла / пер. с нем. еп. Георгия. М., 1907. С. 8.

Таким образом, иногда σῶμα можно перевести как Я или другим личным местоимением. Μέλη может означать и отдельные части, объемлемые в целое как σῶμα, также и отдельные люди в крещении становятся μέλη, объемлемые в σῶμα — тело Христа.

Вместе с тем σῶμα может и не иметь значение материального тела, благодаря более точному разделению между телом плоти (смертным телом (Рим. 6.12), телом душевным (1 Кор. 15.44)), предназначенным к смерти, и телом духовным: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15.45). Здесь Тело душевное противопоставляется «телу воскресения», называемому σῶμα πνευματικόν, или «телу славы» — τῆς δόξης.

В стихах с 40 по 43 15-й главы первого послания к Коринфянам прослеживается взаимосвязь между терминами σῶμα и δόξα с характерной заменой на δόξα. Поскольку плоть (σάρξ) для христианина мертва, упразднена (Рим. 8.2), она исключена из участия в Царствии Божиим: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствие Божие, и тление не наследует нетление» (1 Кор. 15.50). В то же время преображенная, т. е. изъятая из власти, σάρξ является носителем воскресшей жизни. Таким образом, речь у Павла идет не о высвобождении Я в платоническом смысле из уз телесной темницы, а об освобождении σῶμα от власти σάρξ, о преображении в тело славы (σῶμα пневматическое, т. е. в управляемое πνεῦμα). Непримируемая в античной философии противоположность духовности и телесности здесь устраняется в ожидании σῶμα πνευματικόν (1 Кор. 15.44).

Подводя итог сказанному, отметим, что для апостола Павла σῶμα есть человек, насколько он существует как объект для самого себя, насколько он может дистанцироваться от самого себя, и, кроме того, насколько он может быть объектом власти извне.

**2. Ψυχή.** В Новом Завете ψυχή может означать как источник низшей жизни (Мф. 6.25), так и жизни высшей, религиозной (Деян. 14.22). Нередко в соответствии с библейскими представлениями Павел видит в ψυχή естественную жизнь индивидуума (Рим. 11.13; 16.4; 1 Фес. 2.8), как бы жизнь в общем, включая и жизнь вечную. Ψυχή является носителем этой жизни (2 Кор. 12.15). Это же слово у Павла может означать просто живое существо в его реальной жизни и страдании (1 Кор. 15.44). Для Павла ψυχή — прежде всего ветхозаветная nephesh, сила естественной жизни или сама естественная жизнь... «Поэтому безжизненны инструменты, которым дает голос только живое человеческое дыхание» — ἄψυχα φωνῆν δίδοντα (см. 1 Кор. 14.7).

Примечательно, что, обращаясь к коринфянам, Павел использует слово ψυχή в контексте их представлений. Так, в 1 Кор. 15.45 цитируется Быт. 2.7: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, где ψυχή ζῶσα означает живого человека. Однако смысл сюда вкладывается иной, нежели в Ветхом Завете, поскольку ψυχή ζῶσα определяется здесь своей противоположностью: πνεῦμα ζωοποιού. То есть земная сила жизни противопоставляется божественной силе вечной жизни (подобно тому, как это происходит и в Гнозисе). Поэтому прилагательное ψυχικός может иметь смысл более низменного, ограниченного, преходящего (1 Кор. 2.14; 15.44; 15.46). Таким образом, термином ψυχή Павел указывает на человеческую личность в ее сознательном действии в волевом аспекте.

**3. Νοῦς.** Слово это используется для обозначения жизни сознательной и, в особенности, интеллектуальной. Νοῦς есть по преимуществу свойство ума — разумность.

Отсюда действие νοῦς есть νοεῖν (действие ума есть понимание, знание).

Слово νοῦς, как известно, чуждо Ветхому Завету. Оно заимствовано у греков (νοῦς παθητικός и νοῦς ποιητικός как господствующее начало у стоиков). В Новом Завете, помимо посланий апостола Павла, слово νοῦς встречается еще у Луки (Лк. 24.45) и дважды в Откровении (Откр. 13.18 и 17.9). Апостол Павел использует это слово для обозначения разумного начала в человеке. Рассуждая о молитве, он говорит: «... когда я молюсь на [незнакомом] языке, то хотя дух мой и молится, но ум (νοῦς) мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14.14–15). Так νοῦς сближается с понятием дух (πνεῦμα): «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном Духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1.10), и в некоторых случаях замещает его (1 Кор. 2.16).

**4. Πνεῦμα.** Слово πνεῦμα означает главным образом то же, что и ruach в Ветхом Завете — дух жизни (Мф. 27.50), который продолжает существовать и за гробом (1 Петр. 3.19). В Новом Завете и, особенно, у Павла πνεῦμα не столько указывает на реальность сверхприродную, сколько показывает человека во всей его неповторимости и глубокой тайне.

Павел использует это слово для обозначения преимущественно имманентных действий, таких, например, как знание: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божьего» (1 Кор. 2.11). Πνεῦμα может означать и расположение духа: «Чего вы хотите, — вопрошает коринфян Павел, — с жезлом придти к вам, или с любовью и духом кротости?» (1 Кор. 4.21). В иных случаях оно может нести в себе оттенок чувства (так, Апостол говорит о своих сотрудниках: «Они мой и ваш дух успокоили» (1 Кор. 16.18)) или значение особого образа мыслей (1 Кор. 2.11). Но чаще всего πνεῦμα указывает на внутреннюю суть человека, часто противопоставляемую σάρξ. Так, коринфский блудник подвергается наказанию, «чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5.5).

Душа (ψυχή), так же как и σάρξ, находится в некотором противостоянии к πνεῦμα. «Душевный человек ψυχικός άνθρωπος не принимает того, что от Духа Божия τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ, — учит апостол Павел, — потому что он почитает это безумием, и не может разуместь, потому что о сем надобно судить духовно πνευματικῶς» (1 Кор. 2.14). Как сердце leb (καρδία) в Ветхом Завете, πνεῦμα в Новом представляет центр личности человека, способный вдохновляться от Бога (1 Кор. 5.4).

Наконец, этот термин характеризует образ поведения человека, принявшего верою Дух Божий: «Мы приняли не духа мира сего πνεῦμα τοῦ κόσμου, а духа от Бога τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2.12).

**5. Καρδία.** Сфера чувств и эмоций находится за пределом сознания человека. В психологии ее часто называют сферой подсознательного. В Новом Завете она, как правило, передается словом καρδία (Рим. 10.6; Мф. 24.48; Лк. 12.45; 1 Петр. 3.4). Сердце является носителем важнейших жизненных функций природных, чувственных (Деян. 4.17; Иак. 5.5). В первом послании к Коринфянам апостол Павел использует слово καρδία для описания знания, которое по смыслу близко к эмпирическому. «Не видел того глаз, — говорит он, — не слышало ухо

и не приходило то на сердце (ἐπὶ καρδίᾳ) человеку, что приготовил Бог любящим его» (1 Кор. 2.9).

Сердцу у апостола Павла придан также волевой аспект: «Не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, который осветит сокровенное во мраке и обнаружит сердечные намерения τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν, и тогда каждому будет похвала от Бога» (1 Кор. 4.5).

Сердце способно формировать личные решения: «Кто непоколебимо тверд в сердце своем ἐν τῇ καρδίᾳ, ... решился в сердце своем соблюдать свою деву, то хорошо поступает» (1 Кор. 8.37). Личные решения, в свою очередь, тесно связаны с совестью человека.

Понятие совести в Ветхом Завете чаще передавалось словом *leb*. *leb* относилось как к нравственному опыту человека, так и к опыту целого народа, призванного к Богообщению. У греков слово *συνείδησις* (переводимое на русский язык как совесть) имело несколько иной оттенок, более указывая на осознание человеком своего проступка. И апостол Павел замечает, что «свидетельство совести способствует усовершенствованию личности» (см. 1 Кор. 10.28). *Καρδιά* есть нечто сокровенное, глубоко личностное, но тайны сердца (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας) могут быть обличены и обнаружены харизматическим духом пророков (1 Кор. 14.25).

В других посланиях Павел указывает на сердце как место, где происходит «воссияние Бога» (2 Кор. 4.6; Еф. 1.18). Однако поскольку язычники закрыты от Бога, их сердца «обезумели» и «помрачены» (Рим. 1.21). В сердце также совершается и истинное послушание (Рим. 6.17), и искреннее прощение (Мф. 18.35). Итак, словом *καρδιά* в достаточной полноте выражена мысль о человеке как о личности в его живом отношении к Богу и миру.

Многообразии антропологических терминов, которые мы сейчас рассмотрели, не говорит, однако, о каком-то конструктивном, многослойном строении человека в библейских текстах. Как мы уже отмечали, человек здесь всегда действует как единое целое, полнота, личность, ответственная перед Богом и всем, что ее окружает. Черпая свое Я из глубин сердечных, являя свою телесную форму окружающему космосу, человек Библии предстает как живой и действующий в своей жизни душевной, сострадающая, надеясь, веря и любя.

## **Антропологические представления Климента Александрийского**

Начиная разговор об антропологии Климента Александрийского, необходимо отметить, что учение этого александрийского богослова находится в гораздо более тесной связи с представлениями эллинской философии, чем богословие апостола Павла. В своих антропологических построениях Климент гораздо более склонен использовать философские термины и представления, нежели наиболее философичный из священных новозаветных писателей.

Человек в построениях Климента прежде всего разделен на душу — *ψυχή* и тело — *σῶμα*. В своей книге «Строматы» Климент упоминает о намерении написать особый труд, посвященный душе. К сожалению, если эта книга и была написана, до нас она не дошла. Поэтому систематического учения Климента о душе мы не имеем, а то, что нам известно, оставляет ощущение некоторой непоследовательности и недосказанности. Прежде всего это касается вопроса о составе души. В трудах александрийца можно встретить рассуждения о двухчастном, трехчастном и даже десятичастном строении души. «Душе свойственны три силы, — рассуждает Климент в книге «Педагог», — способность познавательная, называемая разумом: это —

внутренний наш человек, господствующий над миром явлений, внешнему человеку повелевающий и составляющий предмет особого промысла Божия. Вторую часть души составляет та, которой гнев приписывается; это — сила животная, сосед диких желаний. Третья сила — это способность желательная; она многообразнее»<sup>3</sup>. Подобное трехчастное строение души можно найти у Платона, который различал разумную, раздражительную и пожелательную части души. (Однако в то же время у Платона встречается и двухчастное деление души на разумную и неразумную.)

Часто Климент использует в своих текстах антропологические термины Священного Писания, краткий обзор которых был сделан выше. В первую очередь он отмечает в человеке различие плотского и духовного начал (см. Гал. 5.17). Например, в книге «Строматы» говорится о разделении между духом повелевающим и духом повинующимся.

Известно, что у стоиков было принято деление души на восемь частей. Оно включало пять чувств, затем владычественную часть или разум, способность продолжения рода и дар слова. Нечто похожее встречаем у Климента. В книге «Строматы», говоря о символизме чисел два и десять, Климент замечает: «Но декада присутствует ведь и в самом человеке. Именно: пять органов чувств, способность членораздельной речи, репродуктивная способность, восьмое — сила, вдохнутая в него при творении, девятое — разум (руководящая часть души) и десятое — отпечаток, который оставляет Святой дух в душе верящего»<sup>4</sup>. Таким образом, к «восьми частям» стоиков Климент добавляет еще две: «τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικὸν καὶ τὸ διὰ πίστεως προσυϊνόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα», понимая под первым скорее плотской дух (πνεῦμα πλασθέν), а под вторым — особое запечатление Святым Духом.

И все же с большой долей уверенности можно говорить о Клименте как дихотомисте. И трехчастное, и десятичастное деление души у него может быть легко сведено к двухчастному. Так, в пятой книге «Стромат» Климент прямо говорит, что неразумная часть души разделяется на то, что питает страсти, и на пожелания. Подобным же образом первые восемь элементов десятичастной души представляют собой πνεῦμα σαρκικόν — плотской дух, а девятый элемент являет собой в соединении с десятым разумную часть души.

## Исключительность человека в творении

Идеал христианина для Климента есть уподобление Педагогу-Логосу, к духовному сходству с Которым он призывает стремиться. Люди, в понимании Александрийца, есть чада Божии, занимающие между прочих дел Творения место почетнейшее и безопаснейшее и даже исключительное и уникальное. Ибо, говорит Климент в «Педагоге», «Все остальные вещи Бог произвел Своим всемогущим словом, а человека сотворил собственноручно и вдохнул в него нечто такое, что одному Ему, Богу, свойственно...»<sup>5</sup>. Итак, Сам Бог вдыхает в лицо человека дыхание жизни, через что человек оказывается выделенным из общего разряда тварных существ: «Человек, рукой Божией и по образу Божию сотворенный, Самим Богом созданный, собою представляет, значит, существо, Богу любезное или из-за самого себя, или же он создан из-за чего-либо другого. Если человек любезен Богу из-за самого себя, — рассуждает автор, — то безусловно благой Бог решил относительно человека в Своем совете, значит, нечто доброе, и очарование любви в человеке, значит, есть нечто такое, что мы называем дыханием Божиим. Если же предположить, что человек лю-

<sup>3</sup> Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. Кн. 3. Гл. 1.

<sup>4</sup> Климент Александрийский. Строматы. М., 1996. Кн. 6. Гл. 16.

<sup>5</sup> Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. Кн. 1. Гл. 3.

безен Богу из-за чего-либо другого, то Бог, значит, и сотворил человека не из-за чего-то другого как из-за этого чего-то; значит, творение человека не могло быть совершенным: потому что тогда оно не могло бы дойти до мысли о своем Творце... Без людей Бог не создал бы и тех вещей, которые Он сотворил ради людей»<sup>6</sup>. Творение человека произошло самым наисовершенным образом. Господь первоначально сокровенную в Нем одну волю Свою выполнил в совершенстве через внешний акт творческого своего всемогущества, так что «человек сам в себе, значит, состоит причиной своего бытия. И Бог видел, кого имеет в человеке; и человек стал тем, чем сделать его благоволил Бог. Нет ничего такого, чего Бог не мог бы привести в исполнение. Следовательно, человек — творение Божие, любезен Богу непременно из-за самого себя»<sup>7</sup>.

В рассуждениях Климента о происхождении человека находим удивительно глубокие прозрения. Первым среди александрийцев он начинает учить о Логосе как принципе творения. «Согласуясь с прологом евангелия от Иоанна, — пишет прот. Иоанн Мейендорф, — александрийская традиция понимала божественное Слово как предсуществующий принцип, в котором было сотворено все и которое от века и вечно содержит в себе все разнообразие мира. В этом смысле можно говорить о том, что Бог “заранее знал” обо всем»<sup>8</sup>. «Мы же существовали уже прежде создания сего мира, — утверждает Климент, — потому что сотворение нас решено было Богом гораздо ранее самого сотворения нас, и, следовательно, уже ранее своего сотворения мы существовали в мысли Божией»<sup>9</sup>.

Ряд этих богословских построений найдет свое завершение в творениях прп. Максима Исповедника: «Мы верим, что логос каждой сущности и каждой власти, составляющей горний мир, логос людей и логос всего, — и перечислить этого невозможно, — чему Бог дал бытие, Бог, который в своей абсолютной трансцендентности невыразим и непостижим, будучи выше любой твари и любого тварного различия и особенности, — этот же самый логос выражается и умножается пригодным для Добра образом во всех существах, исходящих из него, по аналогии с каждым логосом, и в Нем содержится средоточие всех предметов»<sup>10</sup>.

Продолжение в трудах последующих христианских богословов найдет и представление Климента о ценности в очах Божиих всей совокупности тварного бытия. Сама же традиция рассматривать понятия «спасение» и «Царствие Божие» в общекосмическом контексте также берет начало у александрийского богослова. «Поэтому Царство Небесное есть не только цель нашего спасения, но и реальность, предполагающая, что мы должны любить все творение и заботиться о его спасении. Мы призваны любить и спасать все вокруг: нашего ближнего, природу, культуру...»<sup>11</sup>.

## Представления Климента о грехопадении

Хотя природа человека высока и божественна, но вследствие грехопадения человек впал в нижеестественное состояние, — таково убеждение Климента. Грехопадение радикально изменило движение природных сил в человеке, который с тех пор несет в себе отпечаток того, что позднее блаж. Августин назовет первородным грехом.

<sup>6</sup> Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. Кн. 1. Гл. 3.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Иоанн Мейендорф. Введение в Святоотческое богословие. Киев, 2002. Ч. 3. Гл. 5. С. 288.

<sup>9</sup> Педагог. 1. 3.

<sup>10</sup> Иоанн Мейендорф. Введение в Святоотческое богословие. Ч. 3. Гл. 5. С. 290.

<sup>11</sup> Там же.

Первородный грех, по мнению Климента, состоял в том, что прародители отделились деторождению раньше, чем бы они были должны это сделать. В «Увещании к эллинам» находим следующее утверждение: «Первый человек, когда он был в раю, увещался свободой, будучи чадом Божиим. Но когда он подпал действию плотского вожделения (пресмыкающийся на чреве змей аллегорически собою означает плотское пожелание, цепляющуюся за землю порочность, в матери своей горячий материал имеющую), сделался дитятей, пожеланиями соблазняемым; упорство его стало возрастать; непослушанием же Отцу оскорбил он Бога. Что произведено было пожеланием? От своей простоты отрешившись, человек оказался скованным грехами»<sup>12</sup>.

Итак, в грехопадении произошел некоторый надлом в природе человека, повреждение его ума. Грехопадение явилось причиной появления страстей, представляющих собой искажение естественных природных сил и способностей человека. Страсти, по мнению Климента, есть болезнь души и «возмущение против природы»... Они «вносят в душу беспорядок и восстанавливают ее против разума». Источником греха и причиной грехопадения стало наличие в человеке той свободной воли, которую позднее прп. Максим назовет «гномической». Таким образом, Бог, утверждает Климент, никак не может быть виновником зла: «Он (Бог) совершенно справедливо признает за душой свободу выбора... Так как грех начинается со свободного нашего выбора, соединенного с расположенностью к тому или другому образу действия, и так как мы по неведению или неосторожности допускаем иногда в свою душу ложные мнения или предрассудки, которыми и руководствуемся в своей деятельности, то, оказавшись несведущими или неопытными, мы заслуженно подвергаемся наказанию, коль скоро не старались освободиться от них»<sup>13</sup>.

Поврежденность воли стала одной из самых значительных потерь человека. Разрозненность, раздробленность его внутренних сил (о которой так много уже в наше время писал Хомяков) Александриец называет причиной тления. Но человек должен превзойти и преодолеть эту ущербность во Христе Иисусе, Который есть истинный Спаситель, исцеляющий, содействующий целостным падшее человеческое естество. «Итак, воля всему предшествует, умственные же силы есть лишь служители ее. Возжелай, — говорит Господь, — и сможешь (ср.: Ин. 5.6; Мк. 1.40). У истинно знающего и воля, и суждение, и действие составляют одно целое. Ибо если намерения тождественны самим себе, то таковыми же будут и учение, и суждения; и вот почему и слова его, и жизнь, и все поведение согласны с заповедями. Сердце правое ищет познаний (ср.: Притч. 27.21) и внимает им. Бог научил меня премудрости, и познал я ведение святого (Притч. 30.3)»<sup>14</sup>.

Потому наша природа, волнуемая страстями, нуждается в воздержанности, говорит Климент, и только Спаситель может очистить сердце человека от тирании страстей: «Ибо множество духов, живущих в нашем сердце, делают его клоакой нечистот. Каждый из них творит свойственные ему дела, издеваясь над противными ему желаниями. И мне кажется, что сердце имеет некоторое сходство с гостиницей. Часто выходит, что ее стены и пол продырявлены и изрезаны, вся она полна нечистот, ибо посетители ведут себя разнузданно, нисколько не заботясь о крове, им не принадлежащем. Точно так же и сердце, доколе не управляет им вечно бдительное Провидение, оказывается вмещилищем нечистот и жилищем множества демонов. Но едва только посетит его единый, благой Отец, оно освящается и начинает сиять. Блажен, чье сердце находится в таком состоянии: он узрит Бога (ср.: Мф. 5.8)»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб., 2006. Гл. 11.

<sup>13</sup> Стром. 2. 2.

<sup>14</sup> Стром. 2. 17.

<sup>15</sup> Стром. 2. 20.

Ибо «... так как больны мы, — нуждаемся в Спасителе, так как мы заблуждаемся, то необходим нам путеводитель, так как слепы мы, то необходим для нас руководитель; для нас жаждущих необходим живой источник, питье из которого жажду на веки утоляет (Ин. 4.13–14); так как мертвы мы, то нуждаемся в жизни; так как овцы мы, то необходим для нас пастырь; так как дети мы, то необходим для нас Педагог»<sup>16</sup>. Христианин, стремящийся к спасению, находится под покровом Божиим, уверен Климент, и потому «ни одним демоном не может быть уведен».

## Разделение на два пола

В отношении разделения человека на два пола Климент имеет следующее мнение: «Здесь (на земле) существует различие между мужским полом и женским; а по ту сторону гроба этого различия нет. Награда за святую здесь, на земле, участливую жизнь обещана не мужу или жене, а человеку вообще, награда там, где половые влечения, собою здесь разделяющие два людских пола, исчезнут»<sup>17</sup>. Очевидно, эти слова указывают не на то, что в жизни будущей разделение на два пола будет отсутствовать, а, прежде всего, на известные слова апостола Павла, говорящего, что во Христе нет ни мужского, ни женского пола (Гал. 3:2–29).

Мужчина и женщина имеют общие и равные условия жизни, считает Климент: «Они участвуют в равной степени... и в благодати, один и тот же для них путь спасения, одинаково ценна для них христианская любовь; а потому подлежат они, значит, и одному и тому же воспитанию их Логосом»<sup>18</sup>. Существующие же различия в нашем веке в большей степени иерархичны и имеют две первопричины. С одной стороны, многообразие мира есть замысел Божий, и потому есть благо. В этом многообразии совершается и становление человеческого индивидуума личностью в уподоблении своему Первообразу — Богу. С другой стороны, мы видим проявление несовершенного господства одних над другими, сильного над беззащитным, гностика над простецом и т. д. Такое различие является последствием грехопадения.

Так, Господь, видя падшего человека, обращаясь к жене его, говорит: «К мужу влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3.16). Эти слова, прозвучавшие некогда в Эдемском саду, являются не проклятием со стороны Бога, как может показаться на первый взгляд, а скорее пророчеством или же диагнозом искусного Врача. То, что произошло на заре творения, и по нынешний день несет на себе следы свершившейся духовной катастрофы.

Климент показывает, как христианство преодолевает ущербность в отношениях между мужчиной и женщиной. Некогда несовершенный союз с пришествием в мир Логоса-Педагога преобразуется действием Самого Творца и Художника вселенной. Теперь для человека — и для мужчины и для женщины — открыта возможность украшать себя истинной красотой. «Наши мужчины должны благоухать не помадами и не духами, а добродетелью. Женщина же должна благоухать Христом, этим миром истинно царским», — учит Климент<sup>19</sup>. Союз двух любящих в Божественном деторождении совершается в браке — союзе, заповеданном еще в Эдеме: «Венком для жены должен состоять муж, а венком для мужа должен быть брак; цветы брака суть дети от обоих»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Педагог. 1. 9.

<sup>17</sup> Педагог. 1. 4.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Педагог. 2. 8.

<sup>20</sup> Там же.

## Человек как образ и подобие Бога

Александрийский богослов проводит четкое различие между образом и подобием Божиим в человеке, призывая «уподобляться в своем образе действий Педагогу» во исполнение слова Его об образе и подобии (Быт. 1.26). Подобие Божие совершеннее образа, поскольку образ Божий свойствен всем людям как разумным существам, подобие же необходимо стяжать добродетельной жизнью.

В большей степени в выражении образа и подобия Климент следует за Филоном Александрийским, философию которого хорошо знал и от которого в определенной степени зависел. Филон также, рассуждая о стихе книги Бытия об образе и подобии, видел в нем заповедь о подражании Богу, ведущем к достижению подобия. Подобные взгляды можно найти и у апологетов, таких как Тертуллиан: «Итак, при содействии в (крещении) благодати Божией становится человек на путь к достижению подобия Его, которое имеет к образу Божию отношение обратное. Образ — в образовании человека, в сотворении, подобие же — в вечности. Ибо через дуновение получил он (при сотворении) Духа Божия, но после через падение Его лишился»<sup>21</sup>. Знаменитый ученик Климента Александрийского Ориген говорил о том же: «Человек сотворен по образу Божию, но это еще не значит, чтобы вместе с тем он был сотворен тогда и по подобию Божию». По мнению Оригена, достоинство «подобия» человек должен приобрести теперь «собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел»<sup>22</sup>. То есть подобие человека Богу в этой жизни, согласно Оригену, совершенным быть не могло. Того же взгляда придерживается и сам Климент, утверждавший, что полного и совершенного подобия Богу в этой жизни кроме Христа никто не достигал: «К другим людям имеет ближайшее отношение только выражение по образу; мы же, чада благого Отца, питомцы благого Педагога, имеем волю Отца исполнять, Логосу внимать, в истинно спасительной жизни нашему Спасителю уподобляться»<sup>23</sup>.

В каждом человеке Климент видит сокрытый образ Божий: «Стараясь познать отражение в нас божественного образа, мы, насколько возможно, в то же время созерцаем и причину, это отражение производящую. Ибо, как говорит Писание, “видевший брата своего, видел и Бога своего”. По моему разумению, данное изречение под именем Бога говорит нам о Спасителе. Впоследствии же, сбросив с себя земную эту оболочку, — и будучи сердцем чистыми (Мф. 5.8), — увидим мы лицом к лицу и Бога (1 Кор. 13.12), т. е. полным и совершенным образом»<sup>24</sup>.

## Климент об обожении человека

Представление о раскрытии образа Божьего, данного человеку, через уподобление Своему Творцу находит у александрийского богослова прямое следствие в утверждении, что человек призван воспринять в дар, по благодати, все то, что Бог имеет по Своему естеству. Следовательно, мы должны «уже здесь на земле быть озабоченными жизнью небесной, в которой некогда обоготворимся»<sup>25</sup>. Ведь «Слово Божие стало человеком, чтобы ты научился от человека, как человек может стать богом»<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Тертуллиан. О крещении // Избр. соч. М., 1994. С. 93–105.

<sup>22</sup> В. В. Бычков. Эстетика отцов Церкви. М., 1995. Ч. 1. Гл. 5. 2.

<sup>23</sup> Педагог. 1. 12.

<sup>24</sup> Стром. 1. 19.

<sup>25</sup> Педагог. 1. 12.

<sup>26</sup> Увещание. 1. 8.

Мысль о том, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», еще до Климента высказал Ириней Лионский. Позднее тема обожения станет одной из важнейших в богословии Каппадокийцев. Но именно Климент первый начинает серьезно развивать эту тему, и сам термин «обожение» (вернее, «обоготворение», θεοποίησις) принадлежит ему: «Человек становится богообразным и в душе похожим на Бога... Человек становится в некотором роде Богом... Он становится, поскольку это возможно, третьим образом Божиим...»<sup>27</sup>.

Вслед за Филоном Климент учит, что человек есть образ образа Божия, ответ Слова Его, отпечаток, однако его мысль далека от пантеизма первого, учащего, что «человеческая душа есть часть Мировой Души, или дух его есть частица Бога»<sup>28</sup>.

Базовым для развития темы обожения становится у Климента утверждение, что человеку от природы предназначено быть в общении с Богом, и слова Псалма, которые он повторяет в конце своего «Увещения к эллинам»: «Я сказал: боги вы и сыны Всевышнего», относя их к живущим в этом мире свято. Подобное же повторяет Климент в шестой, а следом в седьмой книге «Стромат»: «Таким образом, мудрец может быть даже богом... Познавших Его называет сынами и богами... будущее наше сожительство, кроме Бога, имеет быть с богами», т. е. с душами праведными. «Именем богов, — говорит Климент, — называются те, которые будут посажены на седалищах наряду с другими богами, ранее произведенными Спасителем в ту степень», замечая, что «кто Христу послушен, тот еще во плоти обращается в божество»<sup>29</sup>.

В следующем отрывке Климент разъясняет свою идею уподобления Богу: «Лучший удел отводится тем совершенным мужам, которые во всем подобны Богу. Это подобие следует понимать не в смысле внешнего сходства (ведь это нечестиво), — и не в том смысле, что их доблесть равна доблести самой первопричины (ведь думать, что человек может сравниться в своей доблести со всемогущим Богом, также нечестиво). Ты неразумно решил, что я уподоблюсь тебе, однако достаточно для ученика стать подобным наставнику, — говорит Наставник. Значит, подобным Богу он становится как сын и друг и вступает во владение наследством как бог и господин, при условии, что он жил совершенно и в соответствии с Евангелием»<sup>30</sup>.

Обожение, — утверждает Климент в «Педагоге», — начинается на земле в процессе обращения язычника к вере, а потом верующего в гностика, то есть совершенного христианина: «Уже здесь, на земле, обладая в жизни Христа яснейшим образом небесного бессмертия и Божественным Его стопам следуя, стараемся мы помазать себя миром, блещущим вечной радостью и распространяющим из себя чистейшее благоухание»<sup>31</sup>. Образ Божий омраченный страстями человек должен воссоздать в себе через благочестие. При этом уподобление Богу должно осуществляться в живом стремлении быть похожим на своего Божественного Педагога: «Следует ревностно заботиться о чистоте душевного глаза, откуда освящение должно распространяться и на тело»<sup>32</sup>.

Освящение происходит не только через участие в таинствах — мистериях, но и через общение с верными, среди которых присутствует Сам Господь, ибо «Кто со святыми обращается, тот освящается».

<sup>27</sup> См. Киприан Керн, архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 110–111.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Стром. 6–7.

<sup>30</sup> Стром. б. 14.

<sup>31</sup> Педагог. 2. 8.

<sup>32</sup> Педагог. 2. 1.

Но существует ли предел в обожении? «Процесс духовного возрастания гностика к совершенному познанию и его благодатные мистические озарения еще в этой земной жизни не составляют предела обожения по учению Климента», — замечает Киприан Керн<sup>33</sup>. Однако некоторые люди пренебрегают Божественной любовью и через это лишаются вечной жизни. Язычники «детьми (Божиими) быть не хотят. Безумие невероятное! — восклицает Климент. — Ужели вы не стыдитесь Господа? Он обещает свободу, а вы бежите в рабство; во благодати Он устроит вечное спасение, а вы стремитесь к гибели; Он дарует вам вечную жизнь, а вы дожидаетесь наказания и смотрите на огонь, который Господь уготовал дьяволу и ангелам его (Мф. 25.41)»<sup>34</sup>.

За такое безумие и упрямство неверующих, по мнению Климента, постигнет Божие наказание: «Остающиеся еще неверными называются чадами гнева, хранимыми для грядущего Божественного гнева»<sup>35</sup>. Напротив, христианин — истинный гностик наследует блаженство в будущем веке. Верующему уготовано особое блаженное состояние. «Познание ведет к цели вечной и совершенной, заранее научая нас по Богу пребывать с небожителями, которого и достигнем, избавившись от мук и наказания за грехи. Свободные от страхов, достигшие предела земного совершенства, не нуждающиеся в дальнейшем очищении, завершившие все служения — в том числе святые и совершаемые среди святых, — праведные души получают почести и воздаяния. А затем тех, кто по своей близости к Богу был чист сердцем, ожидает восстановление через созерцание Невидимого. Будут они наречены богами и сопрестольниками тех, кого Спаситель причислил к богам прежде»<sup>36</sup>. Человек должен стремиться к своей Первопричине, ибо он есть «единственная цель благодати Господа; божественные щедроты имеют своей целью не иное что, как только благо творения»<sup>37</sup>.

Если идею «обожения» у Климента нельзя понимать в пантеистическом смысле, — замечает Киприан Керн, — «как какое-то слияние с божественной субстанцией или возвращение духа, отблеска божественного Разума к его Первоисточнику», то идею эту «нельзя также суживать и понимать только как нравственное очищение от страстей... Такое психологическое или моралистическое понимание идеи обожения совершенно не согласно с возвышенным взглядом на человека, на замысел Божий о нем, столь сильно развитый в Александрии, и оттуда воспринятый всею Апостольскою Церковью... Если обожение и не есть отождествление с Богом по субстанции или в Ипостаси, ибо оно и не может быть по существу, а только в энергиях Божиих, по благодати, то все же понимаемо оно должно быть не в переносном смысле, а совершенно онтологически, как обожение самого человека... как возможность реального, благодатного обожествления каждого человека»<sup>38</sup>.

Обоженный человек Климента есть поистине Новый человек, как и само христианство в понимании Александрийца, есть, прежде всего, религия вечной юности и молодости. Не в самодовлеющем аскетизме видит цель христианской жизни Александрийский учитель, но в божественном преображении человека. Идеал Климента — незлобивое дитя, миролюбивое отношение ко всему сущему: «Юн народ новый в отличие от древнего; научился он познавать новые блага. И мы достигаем полного возраста, никогда не стареющей добродетели. Постоянно наше познание зрело, постоянно мы юны, постоянно нежны, постоянно новы. Тем людям, которые

<sup>33</sup> Киприан Керн. Указ. соч. С. 111.

<sup>34</sup> Увещание. 9. 73.

<sup>35</sup> Стром. 1. 21.

<sup>36</sup> Стром. 7.

<sup>37</sup> Стром. 2. 6.

<sup>38</sup> Киприан Керн. Указ. соч. Ч. 1. Гл. 2. С. 111.

примкнули к новому Логосу, и свойственно быть новыми... Выражение “детский возраст” для нас равно весне жизни, ибо истина в нас не стареет»<sup>39</sup>. И Климент призывает всех людей вернуться к своему Небесному Отцу: «Поспешим, побежим, о люди, отобразы Божии, Словом Божиим возлюбленные...»<sup>40</sup>.

## Выводы

Из предпринятого анализа антропологических представлений апостола Павла и Климента Александрийского становится очевидным, что оба богослова решают в сущности одну и ту же проблему христианской антропологии — преодоление роковой расколотости человеческой личности. Оба богослова видят корень проблемы в отпадении человека от Бога и находят ее решение на путях христианской добродетельной жизни. Трагический раскол личности может быть исцелен только силой Христа Иисуса — таков главный вывод апостола Павла и Климента Александрийского.

Некоторую расплывчатость терминологии апостола Павла и Климента можно объяснить, с одной стороны, расплывчатостью терминологии Ветхого Завета, а с другой — тем, что оба «учителя язычников» стараются, прежде всего, донести свою мысль до конкретных людей, обращаясь к каждому на понятном ему языке. Так, некоторая гностическая окраска богословия христиан, обратившихся из язычества в Коринфе, заставляет «апостола языков» ради большей доступности прибегать к терминам эллинской философии. В богословии Климента влияние эллинизма и античных авторов гораздо сильнее (Платон, Филон Александрийский). Но в своих последних выводах учение Климента о человеке являет подлинный дух святоотеческой традиции. Более того, Александриец оказывается первопроходцем фундаментальнейших тем и открытий христианской антропологии. Так, первым среди христианских богословов он начинает говорить о первородном грехе и обожении человека — темы, которые в более поздние времена, будучи развиты выдающимися христианскими умами (великие Каппадокийцы, преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин, свт. Григорий Палама), составят славу православного богословия.

---

<sup>39</sup> Педагог. 1. 5.

<sup>40</sup> Увещание. 12. 68.

## Литература

1. В. В. Бычков. Эстетика отцов Церкви. М., 1995.
2. Иоанн Мейендорф. Введение в Святоотческое богословие. Киев, 2002.
3. Киприан Керн, архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
4. Климент Александрийский. Педагог. М., 1996.
5. Климент Александрийский. Строматы / подготовка текста к изданию, пер. с древнегреч., пред. комм.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3.
6. Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя церкви III века: антология в двух томах / составление, биографические и библиографические статьи: иером. Иларион (Алфеев). М., 1996. Т. 1.
7. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется и Увещание к эллинам. Ярославль, 1888.
8. Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006.
9. H. W. Robinson. The Religious Ideas of the Old Testament. London: Duckworth, 1913; The Christian doctrine of man. Edinburgh, 1913.
10. Тертулиан. Избранные сочинения. М., 1994.
11. Федор Симон. Психология Апостола Павла. М., 1907.



## «Между Богом и миром» — учение прп. Максима Исповедника о природе человеческой души

**Кирилл (Зинковский)**

Статья посвящена учению прп. Максима о природе души как составляющей ипостасно-природного иерархического единства человека. Рассматривается предназначение человека как объединителя материального и духовного миров в самом себе и через себя с Богом. Анализируются представления прп. Максима о характере связи нематериальной души с пространством и временем. Обсуждается соотношение понятий ума и ипостаси-личности человека. Иерархическая природа человека включает в себя на высшем уровне нетварные божественные энергии, содержащиеся в божественных логосах.

### **Человек как связующее звено материального и духовного миров**

По учению прп. Максима, человек изначально создан с двумя родовыми логосами, главенствующими в душе и в теле<sup>1</sup>. Благодаря таковой своей двусоставности, Адам был поставлен (буквально «введен в мир») «как некое естественное связующее звено (σύνδεσμός τις φυσικός)<sup>2</sup>, посредствующее (μεσιτεύων) [различными] своими частями между [всеми] вообще противоположностями»<sup>3</sup>, в том числе материального и духов-

<sup>1</sup> Максим Исповедник, прп. Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании, писаниях св. отцов и других вопросов и недоумений 18 // Его же. Вопросы и недоумения / пер. Д. А. Черноглазова. Афон — Москва, 2010. С. 84.

<sup>2</sup> Ambiguorum Liber. PG 91. 1305 B.

<sup>3</sup> Человек находится посередине между [всеми] вообще противоположностями (τοῖς καθόλου... μεσιτεύων ἄκροις — PG 91. 1305 B) — пятью различиями (διαφέρεσι), о которых говорится в этой главе Ambigua, PG 91. 1304 D, 1305 B: между тварным и нетварным, между умопостигаемым и чувственным, на небо и землю, на рай и мир, на мужское и женское. Ср. Вопросыответы 48, PG 90. 436 A B (а в Вопросыответах 60 он употребляет другое деление: Христос осуществил «соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения», русский перевод: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалласию. Вопрос LX / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 40–50, здесь: с. 44).

ного космоса. Именно потому Адам и был создан последним из всех сотворенных неразумных и разумных существей, что через элементы своей собственной природы должен был стать посредником (ὁ μεσίτης), связующим элементом между полюсами двусоставного мира, «словно некая все обобщающая мастерская (τι τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον)»<sup>4</sup>.

Таким образом, будучи встроенным во внешнюю космическую иерархию, человек, по замыслу Творца, изначально занимает онтологически центральную позицию в мироздании. Его «душа находится посередине между Богом и материей и обладает силой, соединяющей ее и с Тем и с другой»<sup>5</sup>.

Безусловно, прп. Максим ставит телесную природу человека на низшее в антропологической иерархической лестнице место. Так, в самом начале *Глав о любви* он проводит следующую аналогию: «Если душа лучше тела, и несравненно лучше мира создавший его Бог, то предпочитающий душе тело, и Богу созданный от Него мир, ничем не разнится от идолослужительствующих»<sup>6</sup>. Нарушение вышеприведенного порядка иерархии ведет к прямому или духовному идолослужению<sup>7</sup>.

Однако св. богослов неоднократно и достаточно пространно опровергает как представления оригенистов о предсуществовании души<sup>8</sup>, так и мысли их чрезмерно ревностных оппонентов, учивших о появлении души у эмбриона не с самого начала его зарождения<sup>9</sup>. Настаивая на одновременном появлении в бытии души и тела человека, прп. Максим определяет их как части, образующие своим собранием воедино целостный вид-эйдос<sup>10</sup>.

Уже в самом внутреннем устройстве человека отражается его всемирная задача и цель. В *Мистагогии* прп. Максим приводит аналогию между всем миром, состоящим «из видимых и невидимых [существ]», и человеком. Здесь говорится также о внутреннем соответствии «умопостигаемых существей» с душой, а для вещей «чувственных» (т. е. материальных предметов мира) устанавливается взаимобратная и взаимообразная зависимость с человеческим телом<sup>11</sup>. Природа человека, «состоящего из тела и души», есть, по определению прп. Максима, «микрокосмос»<sup>12</sup>, который имеет в себе душу, как подобие Единого трансцендентного Бога, в отличие от языческого имманентного панкосмического божества<sup>13</sup>.

Прп. Максим подчеркивает неразрывное родство миров, духовного и телесного, так же, как души и тела: «Непозволительно утверждать, что своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разделению и разъедине-

<sup>4</sup> В. В. Петров останавливается на смысле словосочетания: «τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον» (PG 91, 1305 A), которое встречается в *Ambigua* 41 в контексте известного учения о преодолении пяти пар оппозиций и человеке как посреднике (Петров В. В. *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.*, 2007. С. 48–50), и приходит к следующему его пониманию: «Мастерская, в которой в наибольшей мере осуществляется связывание всего мира» (Там же. С. 50).

<sup>5</sup> PG 91.1193 D.

<sup>6</sup> Максим Исповедник, прп. *Главы о любви*. 1. 7 // Его же. *Творения*. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 97.

<sup>7</sup> Там же. 1. 17; 2. 31 // Т. 1. С. 98, 111.

<sup>8</sup> PG 91. 1100 A – 1101 C; 1321D – 1336 B.

<sup>9</sup> PG 91. 1336 C – 1341 C. Русский перевод: Максим Исповедник, прп. *О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия* / пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 294–310.

<sup>10</sup> «ὡς μέρη εἶδος ὄλον τῆ συνόδῳ ἀποτελοῦντα», PG 91. 1100 C.

<sup>11</sup> *Mystagogia* VII, PG 91 684 D. Русск. пер.: *Творения*. Т. 1. С. 167.

<sup>12</sup> Например, *Epistolae* VI, PG 91. 429 D.

<sup>13</sup> «Для отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которую мы наблюдаем у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с космосом, роднит со Вселенной, поскольку сам Космос мыслится как Божественное начало, то отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, из природы. А выделяет его, по учению свв. отцов, образ сотворения и существования» (Давыденков О., свящ. *Догматическое богословие*. М., 2005. С. 224).

нию их, обладают большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении»<sup>14</sup>. После же свершения веков — «тело уподобится душе и чувственное — умопостигаемому»<sup>15</sup>.

Множественно св. Исповедник возвращается к теме человека как иерархического «центра вселенной». Определяя природу человека как составную (σύνθετος)<sup>16</sup>, Преподобный учит, что благодаря «взаимной природной связи (σχέσεως)» внутреннего состава человека, а также наличию «общих характерных черт» между элементами человеческой природы и другими частями творения, он «объемлется и объемлет». Человеку «свойственно быть объемлемым умопостигаемыми и чувственными [тварями], как состоящему из души и тела и обнимать их... как разумеющему и чувствующему»<sup>17</sup>.

Согласно прп. Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе как в микрокосмосе всего космоса, через достижение союза с Богом в самом себе»<sup>18</sup>. Такая задача ставится перед разумной душой человека Творцом вселенной с самого момента появления человека. В *Главах о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* прп. Максим говорит о красоте души, ради которой «была произведена всякая сила зримых [тварей] и было дано всякое Божественное слово и всякий Божественный закон»<sup>19</sup>. Об антропологии прп. Максима нужно говорить как об антропологии иерархического единства<sup>20</sup>.

## Св. отцы о тонкой телесности ангелов и душ человеческих

Учение о том, что ангелы и души человеческие не имеют «плоти и костей» и сложеного из стихий материального тела, признается всеми отцами Церкви. Но по поводу того, имеют ли души и ангелы какое-либо другое тело, давались разные ответы. Многие отцы Церкви, на которых прп. Максим неоднократно ссылается как на несомненный авторитет, либо прямо говорили о некоторой тонкой телесности ангелов и душ человеческих, либо упоминали о неясности этого вопроса и признавали возможность положительного ответа.

Так, в частности, свт. Григорий Богослов во *Втором слове о богословии*, рассуждая о том, что Бог не имеет тела, замечает в вопросительном тоне: «Откуда известно, что ангелы телесны и какие у них тела?»<sup>21</sup>. Сомневаясь, свт. Григорий, однако, не дает строго отрицательного ответа, утверждая с уверенностью совершенную бестелесность Бога. Свт. Мефодий Патарский и Василий Великий прямо учили о некоей, конечно, отличной от грубой земной материи, но, тем не менее, тонкой вещественности природ небесных сил и человеческих душ. Свт. Мефодий признает сущность телесной ангельской природы сродной природе огня и воздуха<sup>22</sup>, а также души

<sup>14</sup> Mystagogia VII, PG 91 684 A В. Русский перевод: Творения. Т. 1. С. 168.

<sup>15</sup> Там же, PG 91 684 В С. Там же.

<sup>16</sup> Epistolae XII, PG 91. 488 С–489 В.

<sup>17</sup> Ambiguorum Liber, PG 91. 1153 A В.

<sup>18</sup> Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. N.Y., 1987. P. 54.

<sup>19</sup> Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2. 42 // Творения. Т. 1. С. 242.

<sup>20</sup> Kyrril and Methody (Zinkovskiy), hieromonk Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor // International Journal of Orthodox Theology 2:42011. P. 48–51. URL: <http://www.orthodox-theology.com/> (дата обращения: 08. 05. 2013).

<sup>21</sup> «εἰ μὲν ἀγγελικόν πόθεν ὅτι ἀγγελοὶ σώματα, καὶ τίνα ταῦτα», PG 36. 36 В; Григорий Богослов, свт. Слово о богословии второе // Его же. Творения. В 2 т. Изд. Сойкина П. П., б. г. Т. 1. С. 396.

<sup>22</sup> «Всякий состав, говорится (у св. Мефодия), состоящий из чистого воздуха и чистого огня и имеющий однородность с ангельскими существами, не может иметь свойств земли и воды; иначе он сам будет земляным», Мефодий Патарский, свт. О воскресении (продолжение) X // Мефодий Патарский, свт. Григорий Чудотворец, свт. Творения. М., 1996. С. 263.

человеческие, имеющие «вид тела», «духовными телами», которые устроены «Создателем и Творцом всего с членами, созерцаемыми умом»<sup>23</sup>.

Свт. Василий Великий учит, что «в небесных силах сущность их составляет воздушный, если можно так сказать, дух или невестественный огонь... (они) ограничены местом и бывают видимы, являясь святым в образе собственных своих тел»<sup>24</sup>. Правда, при этом мы опять встречаемся с некоторой неуверенностью Святителя в выражении своей мысли. Свт. Василий не сомневается в том, что ангелы имеют некие свои собственные духовные тела и что они характеризуются привязанностью к конкретному месту в пространстве, но затрудняется в выборе подходящего выражения для описания природы этих тел. Использованные св. богословом термины «воздушный дух» (ἀέριον πνεῦμα) и «невещественный огонь» (ἡ πῦρ ἄυλον) отражают его попытку передать приближенными к человеческому уму понятиями тайну тварной духовной природы.

### Прп. Максим о зависимости души от времени и пространства

Мнение о тонких телах душ и ангелов позже получило поддержку прп. Иоанна Дамаскина и VII Вселенского Собора<sup>25</sup>, однако прп. Максим посвятил целое письмо (*Письмо VI*) доказательству того, что душа совершенно бестелесна и невестественна. Интересным представляется разобраться в вопросе — какую богословскую цель преследовал Преподобный, и каким языком он пользовался для описания умной, духовной природы?

*Письмо VI* было написано в поддержку архиеп. Иоанна Кизического, спорившего с некими анонимными оппонентами, учившими о телесности души. Однако, судя по концовке письма, эти богословы подняли спорную тему не ради самой по себе, но использовали учение о телесности души для неверного учения о Боге. Прп. Максим пишет своему адресату: «Скажи, пожалуйста, этим болтунам: “Не смейте больше сопоставлять Бога и творение!”. Поскольку Божество в собственном смысле не есть ни тело, ни нечто бестелесное, ни сущность, да и ничто вообще из мыслимого или выразимого словами, чтоб мне не перечислять все одно за другим; но и мыслимое пребывает непостижимым, и называемое — неизреченным»<sup>26</sup>. Именно в полемике с таким учением прп. Максим отрицает наличие даже самого тонкого (λεπτομερέστατον)<sup>27</sup> тела у духовной сущности человеческой души.

По всей видимости, оппоненты архиеп. Иоанна и прп. Максима использовали учение о телесности души как аналогию для учения о духовном теле Бога, наполняющего мир, как душа — тело человека. Признавая человеческую душу главным носителем образа Божия, называя ее «подобием архетипа»<sup>28</sup>, прп. Максим видит в ее бестелесности одно из важнейших качеств подобия бестелесному Творцу. Однако Исповедник находит необходимым заметить, что душа «есть нечто иное, нежели первообраз, по свойству своей природы. Иначе было бы уже не подобие по образу, а неизменное тождество»<sup>29</sup>. Душа, в отличие от «нетварной, неизменной и безначальной»

<sup>23</sup> Мефодий Патарский, свт. О воскресении (продолжение) XI, XVI. С. 263, 269.

<sup>24</sup> Василий Великий, свт. О Святом Духе 16 // Его же. Творения. В 7 ч. М., 1993. Ч. 3. С. 289, PG 32. 137 А.

<sup>25</sup> Это учение нашло отражение в творениях прп. Иоанна Дамаскина (*De fide orth.* II. 3 (17)) и на VII Вселенском Соборе: «Что касается ангелов и архангелов и других святых сил, высших их, — присовокуплю к этому и наши человеческие души, — то кафолическая Церковь признает их разумными, но не совершенно бестелесными... только имеющими тела тонкие, воздухообразные и огнеобразные», Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 4. С. 494.

<sup>26</sup> Максим Исповедник, прп. Письма. СПб., 2007. С. 112.

<sup>27</sup> PG 91. 425 В.

<sup>28</sup> «τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα», PG 91. 429 В.

<sup>29</sup> Максим Исповедник, прп. Письма. С. 111; «ἀπαράλλακτος ταυτότης», PG 91. 429 В.

природы Творца, проявляется в подобии, но как тварная разумная природа, и «не тем же образом, а как бы в последних отголосках, доносящих до нас смысл речи»<sup>30</sup>. Проводя аналогию между Божественным Умом, «наполняющим все сущее», и человеческой душой, наполняющей микрокосмос человеческого тела, прп. Максим называет душу движущей причиной<sup>31</sup>, отмечая ее свойства цельности и единства<sup>32</sup>. Пожалуй, единственным отличием тварной духовной природы от нетварной Божественной, явно обозначенной прп. Максимом, является нравственная изменчивость человеческой души. Ее изменение и движение усматриваются «не в природе, а в суждении»<sup>33</sup>.

В то же время в *Письме* осталось нераскрытым то учение прп. Максима, которое мы находим в его *Амбигвах*, где прп. Максим учит о зависимости всего тварного от категории пространства. Если мысль о том, что всем конечным, ограниченным предметам свойственно подчиняться категории времени, находится и существовать внутри него, быть укорененными, ограниченными и как бы «пойманными во времени»<sup>34</sup>, нашла в *Письме* свое отражение в учении о нравственной изменчивости души, то о зависимости от пространства здесь нет никакого упоминания. Более того, здесь же душа признается «неограниченной»<sup>35</sup> и ускользающей «от измерения по протяженности»<sup>36</sup>.

Однако в своем рассуждении в *Амбигве* прп. Максим говорит: «Кто не знает, что для всего, каким бы то ни было образом, сущего, за исключением Божественного и Единого, поистине сущего превыше самого [понятия] бытия, предполагается пространственная характеристика (τὸ ποῦ), которому всегда и всячески по необходимости сопрягается временная (τὸ πότε)»<sup>37</sup>. Все тварное не может быть бескачественным и безотносительным<sup>38</sup> и подлежит пространственным и временной характеристикам<sup>39</sup>.

Конечно, пространство и время для прп. Максима — это, прежде всего, онтологические категории, богословски и философски неизбежные выражения тварной ограниченности. Но, несомненно, это также и вполне конкретные физические параметры и системы координат бытия тварного мира. Так, например, в *Главах богословских* говорится, что сам космос, «определяемый границами своих собственных логосов, называется и местом и временем»<sup>40</sup>.

В *Амбигвах* мы находим ясное указание на то, что «душа... существует вечно, но не отвлеченно... в связи с категориями времени, места и отношения»<sup>41</sup>. Кроме того, о зависимости души от времени прп. Максим дает уточнение, что «душа, будучи вневременной и бестелесной... не приемлет ни приращения, ни конца с течением времени... и изменения [нравственного] расположения производит вне времени»<sup>42</sup>.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> «κίνητικὸν αἴτιον», PG 91. 429 D.

<sup>32</sup> «ἀπλοῦν καὶ ἐνιαῖον», PG 91. 432 A.

<sup>33</sup> «οὐ τὴν φύσιν... ἀλλὰ τὴν κρίσιν», PG 91. 432 A.

<sup>34</sup> «τῶν ἐν αἰῶνι συνοραμένων», PG 90. 1085 A.

<sup>35</sup> «ἀόριστον», PG 91. 432 A.

<sup>36</sup> «πᾶσαν ὁμοίως διαφεύγουσαν διασηματικὴν καταμέτρησιν», PG 91. 429 B.

<sup>37</sup> PG 91. 1180 B. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия. С. 157–158.

<sup>38</sup> Соответственно — ἄποιον и ἄσχετον, PG 91. 1073 B.

<sup>39</sup> PG 91. 1180C, 1181 A.

<sup>40</sup> «καὶ τόπος λέγεται καὶ αἰών», Caputum theologiae et oeconomiae, centuria I. 70, PG 90. 1109 A.

<sup>41</sup> «μετὰ τῆς σχέσεως τοῦ ποτε καὶ που καὶ πρὸς τι», Ambiguorum liber. PG 91. 1101 A–1101B.

<sup>42</sup> Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании... 127. С. 156.

Эти фразы, рассмотренные совместно, могут быть поняты так, что зависимость души от времени существует, но не жесткая. Душа обладает, так сказать, большей степенью свободы, чем все материальное.

Видимые противоречия в учении о зависимости души от категории пространства в сочинениях прп. Максима можно объяснить, с одной стороны, полемическими целями *Письма VI*, в котором тезис о полной независимости души от пространства использован без учета противоположных суждений для убедительности и доказательности использованной аналогии. С другой стороны, можно говорить о неспособности человеческого, даже весьма обогащенного, философского языка полноценно отобразить реалии бытия тварных духовных сущностей в силу их особенного, уникально-отличного от материального мира типа связи с категориями времени и пространства.

Можно также утверждать, что тема зависимости души от пространства практически не была раскрыта прп. Максимом и в других его сочинениях в силу занятости более насущными вопросами христологии и созерцательного богословия, разрешению которых он и посвятил всю свою жизнь. Главная богословская мотивация рассуждений Исповедника о душе концентрировалась вокруг желания доказать высоту и достоинство ее природы, близость ее к Богу и соответствие задаче подражания душе Богочеловека Христа, как Нового Адама, подвигом воли в жизни Своей сохранившего «навсегда Свое произволение нетленным и непреложным»<sup>43</sup>.

## Состав и свойства души

Настаивая на единстве природы души<sup>44</sup>, прп. Максим все-таки выделяет в ней две части — «словесную» и «бессловесную»<sup>45</sup>. Бессловесная часть души признается через близость с телом причастной материи<sup>46</sup>. В силу падшего состояния природы человека зачастую словесная часть души попадает во власть бессловесной, «соглашается с бессловесной, так что ни порывов ее сдержать не может»<sup>47</sup>. Рассуждает Преподобный и о демонах и страстях, нападающих на душу извне и налагающих «на нее сложный облик», «прилепляя к ней вид воспринятой в представлении материи»<sup>48</sup>.

Душа, согласно прп. Максиму, «самодвижна»: «ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος ἐστίν»<sup>49</sup>. Рассуждая об изменчивости души, прп. Максим учит, что «душе присуще по свободной воле становиться либо, как боголюбивой, воском, либо, как испытывающей склонность к материи, грязью»<sup>50</sup>.

Преподобный также выделяет две силы человеческой души — разумную и чувствительную, которые предназначены для познания Бога и материального мира и соответствуют словесной и бессловесной частям, соответственно. Разумная, или созерцательная, сила соответствует уму, о котором, как об аналоге словесной части души,

<sup>43</sup> Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 90. См. также *Quaestiones ad Thalassium* XLII, PG 90. 408 A B.

<sup>44</sup> В 54 главе «К Фалассию» прп. Максим говорит, что «душа по превосходству сущности отличается от тела... а ум, защищающий простую (ἀπλής, PG 90.513 A) по сущности душу, будучи единым, носит образ нераздельной Единицы, с которой смерть вообще не соприкасается». То же свойство души отмечено и в кратком сочинении «О душе» (*Opusculum de anima*, PG 91. 357 B), которое, правда, относится некоторыми учеными к неаутентичным, хотя и не выражает какого-либо иного учения о душе, чем в рассматриваемых нами и признаваемых за аутентичные.

<sup>45</sup> S. Maximī scholia in librum de divinis nominibus, 4.20, 4.28, 5.6, PG 4. 280 A, 281 A, 300 C.

<sup>46</sup> «Μετέχοντος ὕλης διὰ τοῦ σώματος», PG 4. 277 B.

<sup>47</sup> Дионисий Ареопагит, свт. Сочинения. Максим Исповедник, прп. Толкования. СПб., 2002. С. 359.

<sup>48</sup> Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену, о различных затруднительных местах Священного Писания // Максим Исповедник, прп. Творения. Т. 2. С. 21.

<sup>49</sup> *Opusculum de anima*, PG 91. 357 D.

<sup>50</sup> Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия 1.12 // Творения. Т. 1. С. 217.

мы будем говорить отдельно. Чувству же сопоставляется жизненная сила, которая делится, в свою очередь, на пожелательную и гневную<sup>51</sup>.

Понятие ума весьма близко у прп. Максима к понятию человеческого духа (τὸ πνεῦμα). Этот термин обозначает иногда «умные силы»<sup>52</sup>, а иногда высшую часть человеческой души<sup>53</sup>.

Душа при создании человека получила свойство бессмертия<sup>54</sup>, а также дары нетленности и невидимости, владычества и самовластия, которые особенно «отображают Божество». Эти качества, по мысли прп. Максима, являются отображениями Божией сущности и составляют образ Божий в человеке. Вместе с этим душа, по мысли Преподобного, получила свойства подобия Божия. Под последними разумеются «бесстрастие, кротость, великодушие и остальные черты Божией доброты, которые все являются составляющими Божией энергии». Причем «то, что относится к Его сущности — то, что обозначают [слова] по образу, — это Он естественным образом передал душе. То же, что относится к Божией энергии, — [это] то, что отображается [словами] по подобию, — это Он оставил нашему самовластному разуму, ожидая конца человека: сделает ли он себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели?»<sup>55</sup>.

Наиболее подробное обсуждение сил и способностей человеческой души находим в V гл. *Мистагогии*. Сама способность души к нравственному изменению отражается прп. Максимом с помощью разных аллегорий, а также с помощью терминов «μορφή» и «εἶδος»<sup>56</sup>.

Имея в виду вышеизложенное учение Исповедника о зависимости всего тварного от времени и пространства<sup>57</sup>, можно сказать, что прп. Максим настаивал на некотором постоянном роде отношения, связи души и тела. Бестелесная душа даже и после смерти, согласно прп. Максиму, сохраняет свою связь с телом. Она бестелесна как таковая, но, так сказать, со-ипостасна (т. е. принадлежит одной ипостаси или составляет одну ипостась) со своим телом. Тем более душа связана с телом при жизни, хотя прп. Максим всячески подчеркивает, как и многие другие св. отцы, необходимость для души встать в свободное отношение к своему телу, но он же настаивает на том, что тело — «ближний» для души, что душу с телом связывают и единство природы, и заповедь любви. Но любовь эту он понимает не как потакание телу и плотским страстям, но его приобщение к добродетели и разумности, как восстановление разрушенной в грехопадении иерархии.

## Понятие ума

В целом прп. Максим, как и большинство отцов Церкви, придерживается дихотомии, сравнивая душу и тело с двумя частями тварного мира (видимой и невидимой)<sup>58</sup>.

<sup>51</sup> Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании... 3, 8, 17, 41 // Вопросы и недоумения. С. 71, 75–76, 80–83, 100–101; *Mystagogia V*; Творения. Т. 1. С. 161–166.

<sup>52</sup> PG 91. 108 A B.

<sup>53</sup> «Πνεύματι μὲν γὰρ ἀγιάζει τοῦ ἀνθρώπου τὸ πνεῦμα», PG 91. 104 B; «Ὅμοια ἀσχημάτιστος, πάσης κινήσεως προηομιμένη» (существо без-образное, предводительствующее всякому движению), PG 91. 361 B.

<sup>54</sup> PG 91. 20 B.

<sup>55</sup> Из писаний преп. отца нашего Максима Исповедника III. 1 // Вопросы и недоумения. С. 220.

<sup>56</sup> Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании... 12 // Вопросы и недоумения. С. 78, PG 90. 249 D.

<sup>57</sup> «Душа... существует вечно, но не отвлеченно, а в связи с категориями времени, места и отношения — по причине сотворения» — *Ambiguum Liber*, PG 91. 1101 A–1101 B. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия. М., 2006. С. 84.

<sup>58</sup> *Mystagogia VII*. «The nature of human being is seen to mirror the ontological distinction in the created world between the intelligible and physical», Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A study of Origen, st. Gregory the theologian, St. Maximos the Confessor. Berkeley, California, 1991. P. 31.

Однако в богословии этого св. отца особенное место уделяется уму как высшей части души, обладающей особенными функциями<sup>59</sup>. Разумная нематериальная душа называется храмом чувств, а ум — «мысленным архиереем» этого храма<sup>60</sup>.

Для прп. Максима предельно важна идея ума как интегрирующего начала в человеке. Кроме того, ум представлен в его богословии как несущий ответственность за падение в страсти<sup>61</sup>, так как он «проникает» даже до самых низких, грубых чувств (страсть «преклоняет ум к соизволению»<sup>62</sup>; страсти и ум описываются через образ птицы, за веревку стягиваемой на землю)<sup>63</sup>.

Ум способен и призван достигать высоты Богообщения<sup>64</sup>, «может он и в Боге быть и молиться, как должно»<sup>65</sup>, «ум, нагим беседа с Богом, становится боговидным (θεοειδής)»<sup>66</sup>, он может быть причастен познанию Св. Троицы<sup>67</sup>. Как наиболее близкое к Богу начало, ум в человеке несет и большую ответственность по сравнению с телесной природой. Так, наглядное распространение греха вниз по иерархической лестнице передано в *Книге аскетической*: «ум [начинает] пренебрегать Богом, душа, мысленно совершая блуд, призывает и тело к незаконному деянию»<sup>68</sup>.

Естество ума таково, что он призван повелевать движениями плоти<sup>69</sup>, но в нынешнем веке это господство ума в человеке нарушено. Преподобный много рассуждает о связи ума и различных добродетелей, которые отрешают его от страстей<sup>70</sup>, о неспособности ума своими силами служить Богу<sup>71</sup>. Более всего Исповедник отмечает необходимость добродетели любви, которая «сохраняет ум во всем невредимым»<sup>72</sup>.

Ум человека подвержен постоянным изменениям, степень которых увеличивается при рассмотрении тварных вещей и уменьшается при приближении ума к Богу<sup>73</sup>. Во многих аспектах у прп. Максима наблюдается противопоставление ума и природы

<sup>59</sup> По истории дихо- и трихотомии до прп. Максима, о влиянии Евагрия на последнего см.: Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. Chicago, 1995. P. 217–218.

<sup>60</sup> «Τῆς λογικῆς ψυχῆς, αὐτὴ μὲν ἡ αἰσθησις· ναὸς δὲ, ἡ διάνοια· ἀρχιερεὺς δὲ, ὁ νοῦς», PG 90. 1437 B.

<sup>61</sup> Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 16 // Творения. Т. 2. С. 51–53; Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem 2. 2 — страсти «изобрел ум, двигаясь [т. е. действуя] вопреки природе» (приводится по изд.: О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия. С. 46).

<sup>62</sup> См. также: Максим Исповедник, прп. Главы о любви. 3. 92 // Творения. Т. 1. С. 133; 1. 84. С. 105 (PG 90. 980 C).

<sup>63</sup> Главы о любви. 1. 85 // Творения. Т. 1. С. 105. См. также 2. 73; 2. 48. С. 117, 114.

<sup>64</sup> Главы о любви. 1. 50 // Творения. Т. 1. С. 101; о «дерзновении (παρρησία) ума» к Богу см.: Главы о любви. 1. 68, С. 103, Capita de charitate, PG 90. 969 C; 976 A.

<sup>65</sup> Главы о любви. 3. 97 // Творения. Т. 1. С. 133; 2. 100, С. 121; Liber asceticus 24, PG 90. 1017 A; 1072 C.

<sup>66</sup> PG 90. 929 C.

<sup>67</sup> Главы о любви. 1. 86 // Творения. Т. 1. С. 105, PG 90. 980 C. Nous is considered in st. Maximus «the highest faculty of the soul», «the most direct and primary faculty for communion with God», Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers... P. 319.

<sup>68</sup> Liber asceticus 23, PG 90. 929 B.

<sup>69</sup> Главы о любви. 4. 45 // Творения. Т. 1. С. 139: «Ум действует по естеству своему, когда содержит страсти в покорности, созерцает значение всего сущего, и пребывает с Богом», PG 90. 1057 C.

<sup>70</sup> Главы о любви. 3. 44 // Творения. Т. 1. С. 126, PG 90. 1029 B.

<sup>71</sup> Ум «имеет нужду в блаженной приверженности (πάθος) святой любви, связующей ум с духовными созерцаниями и убеждающей предпочитать вещественному невещественное, чувственному мысленное и Божественное», Главы о любви. 3. 67 // Творения. Т. 1. С. 129, PG 90. 1037 A B; см. также: Главы о любви. 3. 66 // Творения. Т. 1. С. 129; 1. 10. С. 97; 1. 6. С. 97; 4. 61. С. 140; Liber asceticus 19.

<sup>72</sup> Главы о любви. 4. 61.

<sup>73</sup> «Ум, приемля помышления о вещах, обыкновенно соответственно каждому помышлению вновь изменяет вид свой; созерцая же оные духовно, различно преобразуется соответственно каждому созерцанию. Но, быв в Боге, бывает совершенно безобразен и безвиден. Ибо, созерцая единовидного, и сам единовиден и весь световиден делается», Главы о любви. 3. 97 // Творения. Т. 1. С. 133 (1045 D); ум «бывает или скотен или зверск, воюя с людьми», там же, 2. 52, С. 114. 1001B. См. также: 2. 4, С. 107.

человека<sup>74</sup>. Этот факт подтверждает вывод В. Н. Лосского, утверждавшего, что у святых отцов понятие «ума» зачастую использовалось как наиболее близкое по смысловой нагрузке к концепту «личности»<sup>75</sup>, хотя, безусловно, ум никогда не отождествлялся с последней.

Прп. Максим, несомненно, рассматривает человеческий ум как часть его сложной иерархически устроенной природы. Замечательным подтверждением этому служит следующая характеристика, данная Исповедником природе ума: «Страсти связуют ум предметами вещественными и клонят его к земле, налегая на него, подобно тягчайшему камню, тогда как ум по природе *легче и тоньше* огня» — «φύσει ὄντα αὐτὸν πρὸς κουφότερον καὶ ὀξύτερον»<sup>76</sup>. Сама возможность сравнения природы ума, как высшей части души, с природой огня дает намек на неполную абсолютность утверждений прп. Максима о бестелесности души.

### Понятие ипостаси

Человек, по мысли Исповедника, — это сложная ипостась, отмеченная «суммой отличительных черт, характерных для каждой природы, входящей в единение». То есть ипостась вбирает в себя сумму свойств обеих природ, включая высшую составляющую души — ум. Можно утверждать, что прп. Максим Исповедник видит в человеке по аналогии с Христом единство ипостаси и различие природ, одно лицо и отличные по сущности душу и тело. Христос, «будучи простым и не составным по природе, стал составным по ипостаси»<sup>77</sup>. Если, согласно св. Максиму, «во Владыке Христе одно и то же Лицо, различны же сущности, едино Лицо или Ипостась, но одна сущность Божества, а другая человечества»<sup>78</sup>, то в человеке «две природы (душа и тело) объединены онтологически, бытийно, но без смешения, и составляют единую личность»<sup>79</sup>. Вещи, «соединяющиеся по одной и той же ипостаси», называются гомо-ипостасными — ὁμοῦπόστατα<sup>80</sup> и при этом «находятся в нераздельном единении... сохраняя различие природ»<sup>81</sup>. И если только «в динамике тайны сложной ипостаси мы должны рассматривать общение свойств природ во Христе»<sup>82</sup>, то лишь в динамике сложной ипостаси человека возможно адекватно описывать переплетение свойств души и тела и их составляющих в единой иерархии природы человека.

Отождествляя понятия «Лица» и «ипостаси» во Христе, как интегрирующего начала в Богочеловеке, прп. Максим также дает высший иерархический приоритет понятию «лица», или «ипостаси», в человеке. Πρόσωπον или ὑπόστασις определяются, таким образом, как высшее и интегрирующее начало, объединяющее человеческие тело и душу в единое целое. В умозрении прп. Максима ипостась человека есть основание (или созидание — σύστασις) бытия его природы, придающее этой природе самостоятельность, целостность, индивидуальность и уникальность<sup>83</sup>. Ум, как высшая часть души, составляет для Преподобного, несомненно, вершину иерархии

<sup>74</sup> Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 119.

<sup>75</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 152.

<sup>76</sup> Главы о любви. 3. 56 // Творения. Т. 1. С. 128, Capita de charitate, PG 90. 1033 С. См.: Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. Aldo Ceresa, Castaldo, Roma, 1963. P. 170 (критическое издание текста Глав о любви).

<sup>77</sup> Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // Studia Patristica. 1991. XXVII. P. 175–197, here: p. 188.

<sup>78</sup> Opuscula theologica et polemica, PG 91. 145 C–148 A.

<sup>79</sup> Madden N. Composite Hypostasis... P. 175.

<sup>80</sup> Epistolae XV, PG 91. 552 C.

<sup>81</sup> Madden N. Composite Hypostasis... P. 187.

<sup>82</sup> Ibidem. P. 191.

<sup>83</sup> Stead D. J. The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the «Ambigua» of St Maximus the Confessor. The Patristic and Byzantine Review. 1989. V. 8 (1). P. 25–33, here: p. 32.

в природе человеческого естества. Именно поэтому ум несет в себе наиболее ярко выраженный отпечаток характерных свойств человеческой ипостаси, понимаемой именно как личность и являющейся образом Божественных Личностей. Тем не менее, прп. Максим, неоднократно высказывавшийся против ереси Аполлинария, никогда не отождествлял понятия «ум» и «ипостась».

В сочинениях прп. Максима в антропологической плоскости чаще всего рассуждения ведутся о душе и уме, а не об ипостаси-личности. С нашей точки зрения, этот факт объясняется тем, что понятие «ипостась-личность» принципиально отличается от природы человека. Ипостась-личность не имеет иной, своей собственной природы, но проявляет себя исключительно через составную природу души и тела.

## Ипостасно-природное единство человека как ключевая особенность его «со-образности» Богу

В святоотеческом наследии существуют разные толкования и уровни понимания понятия «образ Божий». Согласно Св. Писанию и Преданию, очевидна исключительность образа Божия в человеке по отношению ко всей тварной вселенной. Как отмечает св. Епифаний Кипрский, церковная «традиция гласит, что каждый человек существует в образе Божиим, но не определяет точно, в чем этот образ состоит»<sup>84</sup>. По этому вопросу среди отцов Церкви нет очевидного консенсуса. Большинство, например, утверждает, что образ Божий нужно ассоциировать исключительно с душой, а не с телом<sup>85</sup>. «Существует, однако, значительное меньшинство, которое придерживается более целостного подхода, утверждая, что образ Божий охватывает всего человека: его тело, душу и дух»<sup>86</sup>.

Мы считаем, что вполне адекватно антропологическое наследие прп. Максима толковать таким образом, что ключевой особенностью человеческой «сообразности» Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека. Это бытийное единство ипостаси и природы, которое можно выразить словами прп. Максима Исповедника: «Состояние сущих в сущности и ипостаси созерцается»<sup>87</sup>.

Однако самой высшей частью, не принадлежащей человеку как таковому, но существенно необходимой для полноценной гармонии его естества, является дар нетварных божественных энергий. Св. Максим применяет термин «περιχώρησις»<sup>88</sup>, свойственный христологии, для описания общения нетварной энергии, обоживающей человека, с его тварной природой<sup>89</sup>.

Прп. Максим указывает на эту составляющую как на «сверхсущую силу, как единственную, способную производить обожение, и по благодати ставшую принадлежностью обоженных»<sup>90</sup>. Это не что иное, как высшие божественные логосы Промысла и предназначения человека.

<sup>84</sup> «τῆς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὑπόθεσιν παραδόσεως, τῆς πιστευούσης κατ' εἰκόνα μὲν εἶναι πάντα ἀνθρώπων, μὴ οὐκ εἶναι δὲ ἐν ποίῳ τέτακται τὸ κατ' εἰκόνα», S. Epiphanius Constantiensis in Cypro Episcopus. Adversus haereses. III. I. LXX. Contra audianos, PG 42. 341 D, русский перевод: Епифаний Кипрский, свт. О расколе авдиан // Творения св. отцев в русском переводе, изд. МДА. М., 1880. Т. 48. С. 243.

<sup>85</sup> Наглядные примеры представлены в издании: Lampe G. W. H. (ред.) A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. Часть III. В. 1. Р. 413.

<sup>86</sup> Каллист (Уэр Тимоти), митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. Доклад, представленный на заседании Международной комиссии по англиканско-православному богословскому диалогу на о. Крит 14–21 сентября 2009 г. // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/554858.html> (дата обращения: 05.03.2012).

<sup>87</sup> «τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», Opuscula theologica et polemica, PG 91 272 B.

<sup>88</sup> «ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος», PG 91. 1076 C.

<sup>89</sup> Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers... P. 372.

<sup>90</sup> PG 91. 33 D — 36 A.

Иерархическая природа человека включает в себя на высшем уровне нетварные божественные энергии, содержащиеся в божественных логосах. Эти иерархически взаимосвязанные божественные логосы задают иерархический строй человека, поддерживают его бытие на уровне низшей природы (как душевной, так и телесной). Одновременно логосы просвещают высшие уровни человека, его ум и ипостась (личность), и обогащают их причастием нетварным божественным энергиям, которые подают этим высшим частям человека силу иерархического гармоничного господства над всем человеческим естеством.

## Заключение

Учение о человеке прп. Максима можно вполне обоснованно толковать таким образом, что ключевой особенностью человеческой «со-образности» Богу является ипостасно-природное единство человеческого бытия. В то же время двусоставная природа человека, как изначальное единство невидимой, бестелесной души и материального тела, не только отражает двусоставную природу тварного космоса, но и изначальна призвана быть онтологическим центром созданного в гармонии невидимого и видимого мира. Бестелесная душа не может существовать совершенно безотносительно по отношению к категории пространства. В том числе, она даже и после смерти, согласно прп. Максиму, сохраняет некоторую связь и соипостасность со своим телом.

После грехопадения, понимаемого как нарушение гармонически заданной иерархии человеческого бытия, главная ответственность за ее восстановление остается на высшей части человеческой природы — его душе, но особенно на ее высшей части — уме. Одновременно низшая часть души, посредством которой она соединена с телом и материальным миром, имеет перед собой свою аскетическую задачу. Через элементы своей собственной природы человек должен стать посредником, связующим элементом между полюсами двусоставного мироздания.

Путь спасения для человека начертан, как пример, в жизни Христа, как аскетическое выстраивание сил и частей души и тела в согласии с иерархической гармонией в человеческой природе Богочеловека. Однако учение о синергии Бога и человека для спасения души, понимаемого как восстановление ее иерархического достоинства, включает в себя тезис о недостаточности человеческих аскетических усилий. Душа, находясь в подвиге борьбы по преодолению страстей и по соединению с Богом в чистом созерцании, имеет Самого Бога выходящим ей навстречу. «Когда душа становится боговидной... получает доступ к неприступному Свету, тогда и умственные энергии излишни, равно как и чувственные, поскольку душа помышляет высшее такового»<sup>91</sup>. Совершается это посредством причастия логосам, происходящим от Единого Логоса — ставшего воплощенным Сыном Божиим, по образу Которого устрояется новое человечество.

<sup>91</sup> Максим Исповедник, прп. Комментарий 64 к сочинению свт. Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» 4. 11 // Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Глагол, 1994. С. 121.

## Библиография

### Источники

1. S. Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto. PG 32.
2. S. Gregorius Theologus. Oratio XXVIII — Theologica II. PG 36.
3. S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. PG 3.
4. S. Epiphanius Constantiensis in Cypro Episcopus. Adversus haereses. III. I. LXX. Contra audianos. PG 42.
5. S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber. PG 91.
6. S. Maximus Confessor. Capita de charitate. PG 90.
7. Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. Aldo Ceresa, Castaldo, Roma, 1963.
8. S. Maximus Confessor. Caput theologiae et oeconomiae, centuria I. PG 90.
9. S. Maximus Confessor. Epistolae. PG 91.
10. S. Maximus Confessor. Liber asceticus. PG 90.
11. S. Maximus Confessor. Mystagogia. PG 91.
12. S. Maximus Confessor. Opusculum de anima. PG 91.
13. S. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica. PG 91.
14. S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. PG 90.
15. S. Maximus Confessor. S. Maximi scholia in librum de Divinis nominibus. PG 4.
16. Василий Великий, свт. О Святом Духе // Его же. Творения. В 7 ч. М., 1993. Ч. 3.
17. Григорий Богослов, свт. Слово о богословии второе // Его же. Творения. В 2 т. Изд. Сойкина П. П., б. г. Т. 1.
18. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Изд. 5. Т. 4.
19. Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. М.: Глагол, 1994.
20. Дионисий Ареопагит, прп. Сочинения. Максим Исповедник, прп. Толкования. СПб.: Алетейа, изд. О. Абышко, 2002.
21. Епифаний Кипрский, свт. О расколе авдиан // Творения св. отцев в русском переводе, изд. при Московской Духовной Академии. М., 1880. Т. 48.
22. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова // Его же. Творения. В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 2.
23. Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия / Пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1.
24. Максим Исповедник, прп. Главы о любви / пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1.
25. Максим Исповедник, прп. Мистагогия / Пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1.
26. Максим Исповедник, прп. Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену, о различных затруднительных местах священного писания / пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 2.
27. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 40–50.
28. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / пер. Д. А. Черноглазова. Святая гора Афон — Москва: издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010.
29. Максим Исповедник, прп. Комментарии к сочинению свт. Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» // Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. М.: Глагол, 1994.
30. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / пер. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
31. Максим Исповедник, прп. Письма. СПб.: изд. СПбГУ, РХГА, 2007.
32. Мефодий Патарский, свт. О воскресении (продолжение) // Мефодий Патарский, свт. Григорий Чудотворец, свт. Творения. Паломник, 1996.

## Литература

1. Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005.
2. Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
3. Лосский В. Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
4. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007.
5. Lampe G. W. H. (ред.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
6. Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica*. 1991. XXVII. P. 175–197.
7. Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. N.Y., 1987.
8. Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A study of Origen, st. Gregory the theologian, St. Maximos the Confessor. Berkeley, California, 1991.
9. Stead D. J. The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the «Ambigua» of St Maximus the Confessor. *The Patristic and Byzantine Review*. 1989. V. 8 (1). Pp. 25–33, here: p. 32.
10. Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. Chicago, 1995.
11. Каллист (Уэр Тимоти), митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. Доклад, представленный на заседании Международной комиссии по англиканско-православному богословскому диалогу на о. Крит 14–21 сентября 2009 г. // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/554858.html> (дата обращения: 05. 03. 2012).
12. Kyrill and Methody (Zinkovskiy), hieromonk *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor* // *International Journal of Orthodox Theology* 2:4 2011. P. 48-51 // URL: <http://www.orthodox-theology.com/> (дата обращения: 08. 05. 2013).



## История термина «ипостась» и его богословское употребление

**Мефодий (Зинковский)**

### Термин «ипостась» у древних греков и в Св. Писании

Достаточно распространенным является мнение, «что на тот момент, когда ὑπόστασις была востребована христианским богословием, это слово принадлежало скорее к обыденному, чем философскому языку». Однако «такая картина» истории термина оказывается «слишком упрощенной. Фиксированию “ипостаси” как термина предшествовало достаточно длительное функционирование этого слова как в области греческой философии, так и в библейской традиции (Септуагинта)»<sup>1</sup>.

Древнегреческое слово «ипостась» — ὑπόστασις имело прежде всего смысловое значение физического плана: подставка, осадок, нечто находящееся снизу, под-стоящее. Могло оно означать также причину, основание для рассуждений, опору мысли или осуществление замысла.

Как отмечает в своем исследовании Р. Витт (R. E. Witt), применительно к физическому миру употребление грекоязычными философами глагола «ὑφίστασθαι» в контексте наряду с существительным «ὑπόστασις» усваивает последнему термину более смысл результата сгущения и конденсации материала, чем отражение онтологического аспекта существования предмета.

Онтологический смысл актуального, реального существования применительно к различным материальным объектам, по-видимому, стал постепенно усваиваться термину «ипостась» начиная со стоиков, причем противопоставляться существованию лишь в мысли или воображении<sup>2</sup>. Школа перипатетиков,

<sup>1</sup> Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις» в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа / Науч. рук. В. П. Лега. ПСТБИ. М., 2001. С. 2.

<sup>2</sup> Witt R. E. Ὑποστασις. Amicitiae Corolla. A Volume of Essays. University of London Press, 1933. P. 319–343, here: p. 320–322, 325.

восприняв термин «ипостась» от стоиков, усваивает ему значение, близкое к первой категории Аристотеля. «Υπόστασις обозначает здесь то единство материи и формы, которое дает единичный предмет, и из которого форма и материя могут быть выделены лишь абстрактно»<sup>3</sup>.

### «Ипостась» у Филона и у средних платоников

Глагольные формы «ὑποστ-άντ-ας, — ες»; «ὑφέστ-άναι, — ηκεν, — ὡς» используются у Филона Александрийского нечасто, а сам термин «ὑπόστασις» — еще реже. Интересно, что в стоической традиции, под влиянием которой был Филон, глагол «ὑφέστάναι» мог иногда обозначать модус, в котором существует вселенский субстрат — первооснова всех вещей, хотя чаще этот глагол обозначал для стоиков модус актуализации, «выступления» вещи, ее «о-существования»<sup>4</sup>, а термин «ὑπόστασις» соответствовал состоянию такого актуализированного бытия<sup>5</sup>.

Рассуждая о Боге, Филон, по-видимому, опираясь на первое упомянутое стоическое употребление глагола, говорит, что лишь один Бог утверждён (ὑφέστηκεν) в подлинном бытии (ἐν τῷ εἶναι)<sup>6</sup>. Здесь он использует выражение «ὑφέστηκεν» более как технический термин, прилагаемый им к богословско-философскому понятию «подлинного бытия» — τῷ εἶναι. При этом он опирается на выражение Септуагинты от лица Бога: «ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν» (Исх 3. 14). Согласно М. Д. Муретову, Филон усваивает Божеству только одно имя — Сущий (ὁ ὢν), рассматривая Бога в качестве «абстрактно-беспредикатного и неопределенно-всеобщего первоначала»<sup>7</sup>. Сущий в системе Филона есть «отвлеченное единство и метафизическое начало божественной жизни... которое только в Логосе и чрез Логоса получает ипостатическую форму бытия»<sup>8</sup>. И Джон Диллон (Jh. Dillon) отмечает особенность учения Филона о трансцендентности Бога, считая его первым философом в I столетии, именовавшим Бога — «неименуемый», «невыразимый» и «непостижимый ни в каком виде»<sup>9</sup>.

Согласно наблюдениям В. В. Петрова, Филон «около полутора десятка раз использует существительное “ὑπαρξις”, во многом синонимичное “ὑπόστασις”», но «почти всегда — в контексте рассуждений о богопознании». «Доступность факта существования Бога противопоставляется Филоном непознаваемости сущности Бога», которая непостижима. «Постижимы лишь Его силы, являемые в управлении миром»<sup>10</sup>. Этот факт также подтверждает, что термин «ὑπόστασις» даже чисто теоретически не мог быть использован Филоном для описания Бога в собственном Его бытии.

Современные исследователи отмечают схожесть богословского терминологического аппарата средних платоников и Филона, чем подтверждают, что последний отождествлял библейского Бога с Единым средних платоников. В свою очередь, Аммоний, выражавший воззрения Плуларха, называет Бога, как и Филон, Сущим, а сам

<sup>3</sup> Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 18.

<sup>4</sup> Dörrie H. ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. № 3. S. 35–92 = eiusdem «Platonica minora». München, 1976. S. 12–69, здесь: s. 26.

<sup>5</sup> Witt R. E. ὑπόστασις. P. 321.

<sup>6</sup> «ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν», Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari soleat 160. 7 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения 01. 01. 2012). Далее — TLG.

<sup>7</sup> Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 13.

<sup>8</sup> Там же. С. 48.

<sup>9</sup> Dillon Jh. M. The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London: Gerald Duckworth & Company, 1977. P. 155–156.

<sup>10</sup> Петров В. В. Ὑπάραχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Исследования по истории платонизма / ред. В. В. Петров. М.: Круг, 2013. С. 338–375, здесь: с. 364.

Плутарх систематически уязвляет Божественное постоянство с единственностью в контрасте с множественностью, наблюдаемой в мире<sup>11</sup>.

Отметим также, что у некоторых из них, например, у Алкиноя, наблюдается схожее употребление глагола «ὕψεσθηκεν» для описания «утвержденности» первого Бога в истинном бытии<sup>12</sup>. Одновременно термин «ὑπόστασις» свободно употребляется средними платониками как синоним частной сущности, например, души или космоса<sup>13</sup>. Согласно А. Б. Майбороде, Алкиной «не выходит за пределы умной ипостаси», т. е. не относит понятие «ипостась» к запредельному высшему Божеству, понимая первый ум не как «сверхнебесное Божество, которое — по ту сторону добродетели», а как «божество в небе»<sup>14</sup>. Эту мысль подтверждает и сравнение природы неоплатонического Ума с метафизическим уровнем первого умного божества Алкиноя и Нумения западными исследователями<sup>15</sup>. Возможно, что этот факт можно объяснить определенным влиянием стоической мысли на средний платонизм, когда стоическая идея субстрата могла трактоваться, например, платоником Антиохом из Аскалона как имеющая интеллигибельную природу<sup>16</sup>. Средние платоники, идентифицируя трансцендентного Бога с Единым, различали Единое, превосходящее мир, с Диадой, содержащей идеи всего сущего и являющейся принципом двойственности, а следовательно, и множественности, созерцаемым уже во всем мире<sup>17</sup>.

Для Плутарха становление связано с отсутствием подлинного бытия в становящемся. Так, человечеству, по Плутарху, не достает единства не по причине грехопадения, а по причине онтологической множественности и переменчивости<sup>18</sup>.

Возвращаясь к Филону, отметим, что и он противопоставляет Богу мир видимый, как не утвержденный в подлинном бытии<sup>19</sup>. Даже мир ангелов по сравнению с Богом мог бы быть назван мнимым<sup>20</sup>. Множественность и у Филона ассоциируется со становлением, и он часто описывает множественность с целью подчеркнуть уникальность состояния материального мира<sup>21</sup>. Комментируя библейские слова о сотворении человека, что нехорошо быть человеку одному, Филон говорит, что только Бог един и уникален. Все же тварное имеет сложную природу<sup>22</sup>.

<sup>11</sup> Thompson J. W. ΕΡΗΑΡΑΧ: The One and the Many in Hebrews // *New Testament Studies*. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 566–581, here: p. 572–573, 576, 579.

<sup>12</sup> «ἀνωτέρω τοῦτων ὑψέσθηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός», Alcinous. *Didaskalikos* / Ed. by P. Louis. Paris, 1945. 10, 2, 3; Впрочем, не все платоники относили понятие «бытия» к Первому Богу. Так, еще Спевсипп, племянник Платона, говорил о том, что Единое превышает бытия, и его не следует называть даже «сущим». Эта мысль была подхвачена гораздо позже Плотином. См., например: Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 247–248.

<sup>13</sup> Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 328.

<sup>14</sup> Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 24–25.

<sup>15</sup> Dörrie H. Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // *Platonica minora*. München, 1974. S. 210–228, здесь: s. 227; Ziebritzki H. Heiliger Geist und Weisheit. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994. S. 54.

<sup>16</sup> Engberg-Pedersen T. Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // *Stoicism in Early Christianity*. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 1–14, here: p. 7; Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // *Ibidem*. P. 257–270, here: p. 258.

<sup>17</sup> Baltes M. Middle Platonism // *Brill's New Pauly* / Ed. H. Cancik and H. Schneider; English edition ed. C. F. Salazar; German ed. 15 vols.; Leiden: Brill, 2006. P. 858–863. See also: Runia D. T. Was Philo a Middle Platonist? // *Studia Philonica* 5, 1993. P. 112–140.

<sup>18</sup> Whittaker Jh. Plutarch, Platonism, and Christianity // *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong* / Ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus; London: Variorum, 1981. P. 50–63, here: p. 56.

<sup>19</sup> «ἢ νομίσεις τι τῶν θνητῶν πραγμάτων ὄντως πρὸς ἀλήθειαν εἶναι καὶ ὑφεστάνα», Philo Judaeus. *Quod Deus sit immutabilis* 172. 3 // TLG.

<sup>20</sup> «ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων», *ergo* же. *Quod deterius potiori insidiari solet* 160. 9 // TLG.

<sup>21</sup> Dey L. K. K. The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975. P. 129–130; Thompson J. W. ΕΡΗΑΡΑΧ: The One and the Many in Hebrews. P. 573.

<sup>22</sup> Thompson J. W. ΕΡΗΑΡΑΧ... P. 573.

Однако в вечности, по мнению Филона, не только Бог, но и все будет утверждено в истинном, вневременном бытии<sup>23</sup>. Впрочем, даже и в настоящем есть вещи, утвержденные, причастные подлинному существованию<sup>24</sup>.

Употребляя указанные выше глагольные формы и для описания естественных событий, таких как перенесение болезни или испытание определенного состояния<sup>25</sup>, Филон также говорит однажды об «ипостаси умного космоса»<sup>26</sup> как некоторой сущности, которая невидима глазу, но способна быть открытой зрению ума. Философский смысл далеко не частотного термина «ипостась» у Филона, таким образом, не выходит за рамки понятия «частная сущность», утвержденной в существовании. Это подтверждается и тем, что в других текстах Филона «ипостась» есть сущность конкретного предмета. Так, например, он говорит, что свет огня не имеет своей собственной ипостаси (т. е. сущности), но получает ее от своего источника<sup>27</sup>.

По наблюдению С. В. Месяц, не только у Филона, но и вообще «в сочинениях платоников I в. до н. э.— II в. н. э. ипостасное, то есть самостоятельное, бытие все чаще начинает ассоциироваться с бестелесным и умопостигаемым сущим»<sup>28</sup>. И хотя долгое время «“ипостась” все еще прочно ассоциируется с чувственно воспринимаемыми вещами, бытие которых мало интересует платоников», однако становится возможным говорить об ипостасности как «о степени причастности идее», «зависимости от более высокого начала»<sup>29</sup>.

В то же время еще раз подчеркнем, что умопостигаемый мир, к которому в ходе развития платонической мысли становится применим в той или иной мере термин «ипостась», является, несомненно, далеко не сверх-сущим. Согласно А. Ф. Лосеву, эллинская мысль фактически не оказывается способной вырваться за рамки «материальной космологичности»<sup>30</sup>, пусть даже сколь угодно «тонкой» в своей материальности. Так, у Филона космический мир идей, возглавляемый Логосом, тварен<sup>31</sup>, и поэтому ипостась космоса — это, конечно же, некая частная сущность, пусть даже мыслимая в самом обобщенном виде. Когда Плутарх говорит о входящих в состав мировой души устойчивых от вечности сущностях (ὕφεστῶσαν ἰδίον), то он приписывает им некую умную природу (τὸ γὰρ νοερὸν ἢ φύσις ἔχουσα)<sup>32</sup>. При этом надо отметить, что Плутарх также уверенно применяет термин «ипостась» к обычным вещественным телам как синоним их природы, т. е. их частной сущности<sup>33</sup>.

Таким образом, непосредственно сам термин «ὑπόστασις» не применялся и не мог применяться ни Филоном, ни средними платониками к Первому Богу. «Одна из доминирующих идей, которая отстаивалась в среднем платонизме,— это полная

23 «ἀλλὰ γινόμενόν τε ἀχρόνως καὶ ὑφέστηκός», Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini 76. 11; «ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν», его же. Quod Deus sit immutabilis 32. 6 // TLG.

24 «πράγματα ὑφέστηκόντα καὶ ὄντως ὑπαρκτά», его же. De confusione linguarum 74. 6 // TLG.

25 «ἢ νόσον ὀφθαλμῶν χαλεπὴν ὑποστάντες», его же. De decalogo 68. 3; «πανωλεθρίαν ὑποστάντας», его же. Quod omnis probus liber sit 118. 3 // TLG.

26 «ὁ δὲ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος», его же. De somniis (lib. I–II). Book 1. 188. 5 // TLG.

27 «ὅτι ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ' ἐκ φλογός», Philo Judaeus. De aeternitate mundi 92. 2; «καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἀνθρακος καὶ φλογός», ibidem. 88. 3 // TLG.

28 Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. С. 318–337, здесь: с. 322.

29 Там же. С. 321, 323.

30 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 т. М., 1992. Т. I. С. 413.

31 Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 19, 176.

32 Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo (1012 b — 1030 c). Stephanus page 1024 A 7 // TLG.

33 «ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος», Plutarchus. Adversus Colotem (1107d–1127e). Stephanus page 1109 A 8 // TLG.

трансцендентность Бога»<sup>34</sup>, не позволяющая применить к Нему описательного по своему характеру понятия «ипостась». Ипостасно-множественное бытие есть для Филона и платоников суть бытие неполноценное, лишь стремящееся в своем пределе к утвержденности, становлению, опираясь на свои прототипы в Логосе или Уме, впрочем, качественно отличные от Единого, не допускающего в принципе множественности.

Употребление рядом из этих философов по отношению к Богу выражений, которые можно перевести как утверждение или «ипостазирование» в бытии, можно считать подготовлением дальнейшего филологического и смыслового развития термина «ипостась». «Ипостасное» начинает мыслиться как нечто устойчивое, неизменное, в отличие от видимого материального бытия. «Быть» для платоников «означает “быть идеей”, поэтому со временем не только умопостигаемое, но и все, так или иначе определенное и оформленное, то есть имеющее своим основанием идею, начинает считаться ипостасью и сущностью»<sup>35</sup>.

Однако можно сказать, что в строго монистической системе все-таки невозможно богословски бытийно обосновать ни ипостасную уникальность тварных предметов и человека, ни реальность единства много-ипостасного человеческого рода. Ипостасность позитивно воспринимается лишь как стремление к утверждению в высшем образе бытия, которое в своем абсолютном выражении не ипостасно, но лишь утверждено в абсолютном единстве.

### «Ипостась» у неоплатоников

Некоторые исследователи неоплатонизма насчитывали у Плотина до пяти ипостасей, включая Единое<sup>36</sup>, и даже считали, что следует приписать Плотину понимание Единого как ипостаси *par excellence*<sup>37</sup>. Ю. А. Шичалин подчеркивает, что даже в фундаментальном исследовании, посвященном термину «ипостась», принадлежащем немецкому исследователю Х. Дёрри (H. Dörrie)<sup>38</sup>, хотя и отмечается, что Единое есть нечто большее, чем «ипостась» («mehr als ὑπόστασις»), но все-таки признается «ипостасью»<sup>39</sup>. Причем сам Ю. А. Шичалин не считает, что к Единому Плотина приложимо понятие «ипостась».

Надо отметить, что другие ученые считали уже в середине XX в., что у Плотина можно признать только три «ипостаси»<sup>40</sup>, и отмечали, что Единое — это не более чем некая «квази-ипостась», т. е. не «ипостась» в строгом смысле слова<sup>41</sup>.

Современные исследователи приходят к уверенности, что ранее традиционное мнение о том, что «три ипостаси у Плотина — это Единое, Ум и Душа», является ошибочным. Так, «у самого Плотина термин “ипостась” применяется к Единому крайне редко и всегда с оговорками», «только в переносном смысле». В системе Плотина «ипостасью» могут считаться «только проявления, реализации Единого в ином

<sup>34</sup> Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней церкви. М.: Изд. ББИ, 2008. С. 26.

<sup>35</sup> Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 322.

<sup>36</sup> Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940. P. 102.

<sup>37</sup> Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis' in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. No. 2 (Dec.). P. 258–271, here: p. 266.

<sup>38</sup> Dörrie H. ὑπόστασις // Platonica minora. München, 1976. S. 12–69.

<sup>39</sup> Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник древней истории. М.: Наука, 1986. № 4 (179). С. 118–126, здесь: с. 123.

<sup>40</sup> Rist J. M. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967.

<sup>41</sup> Deck J. N. Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, 1967. P. 9, 56, 66; Witt R. E. ὑπόστασις. P. 336–338.

(т. е. во многом) — Ум, Душа и космос»<sup>42</sup>. «Плотин возникновение низшей ступени бытия от высшей описывал с помощью глагола “ὑποστήναι” — “выступить”, “возникнуть”, “появиться”; а создание низшей ступени — глаголом “ὑποστήσαι” — “осуществить”, “произвести”, “наделить бытием”»<sup>43</sup>. Согласно анализу А. Ф. Лосева, в неоплатонизме именно становление, самополагание называется «ипостасью»<sup>44</sup>, и, значит, понятие «ипостась» может быть отнесено лишь к «выступлениям» Единого. Еще В. В. Болотов подчеркивал, что по своему суффиксу слово «ὑπόστασις» скорее «указывает не на предмет, а на процесс»<sup>45</sup>, и, по наблюдению Р. Витта, практически всегда «ипостась» для Плотина коррелирована с понятиями числа и энергии<sup>46</sup>. Поэтому в системе Плотина «Ум, Душа и Космос суть не столько самостоятельные начала, сколько начальные проявления в бытии (ипостаси) более высокого начала, — превосходящего бытие»<sup>47</sup> и понятие числа Единого.

Нужно отметить, что Рамелли (I. L. Ramelli) приходит к выводу о том, что сам Плотин вообще не пользовался термином «ипостась» в «техническом» его смысле для обозначения своих первоначал, а приписал Плотину подобное концептуальное употребление «ипостаси» уже его ученик — неоплатоник Порфирий<sup>48</sup>. И хотя ряд христианских толкователей, включая Евсевия Кесарийского, видели в «трех первоначальных ипостасях» Плотина аналог христианской Троицы, тем не менее ни Порфирий, ни сам Плотин «не могли понимать под тремя начальными ипостасями Единое, Ум и Душу»<sup>49</sup>. Например, Дидим Слепец и свт. Кирилл Александрийский, цитируя Порфирия, говорят, что в неоплатонической системе «до трех ипостасей выступает... божественная сущность»<sup>50</sup>. Очевидно, что «ипостась» и здесь — синоним «выступлений» Первоначальной сверх-сущности, но не самого Единого.

Еще «представители среднеантичной философии — ранние стоики, например, Хрисипп (ок. 281 г. — ок. 205 г. до Р. Х.), описывая процесс, в котором бескачественная материя объективизируется (гипостазируется) во множество эмпирических вещей, пользовались только соответствующими глагольными формами»<sup>51</sup>, связанными с существительным «ипостась». И у Порфирия, «как и у его предшественников, “ипостась” часто выступает синонимом понятий “сущность” (οὐσία) и “природа” (φύσις)»<sup>52</sup>, что еще раз доказывает неприменимость термина «ипостась» к неоплатоническому Первоначалу, которое, согласно Плотину, выше всякой сущности<sup>53</sup> и опирается в бытии на самое себя<sup>54</sup>, тогда как всякая ипостась видится онтологиче-

<sup>42</sup> Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325; Paoli U. R. P. Der plotinische Begriff von ὑπόστασις und die augustmische Bestimmung Gottes als Subiectum. Würzburg: Augustinus — Verlag, 1990. S. 10.

<sup>43</sup> «С данными глаголами связано» для Плотина и существительное «ὑπόστασις», Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина... С. 122.

<sup>44</sup> Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 81.

<sup>45</sup> «ὑπό-στα-σις, где -σις = ti-o = ни-е, как στά-σις = sta-ti-o = стоя-ни-е», Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 255.

<sup>46</sup> Witt R. E. ὑπόστασις. P. 342–343.

<sup>47</sup> Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 266–267.

<sup>48</sup> Порфирий пытается даже приписать концепцию трех единосущных ипостасей Платону, что является натяжкой. Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. 105:3. P. 302–350, здесь: p. 326, 333; Whittaker Th. The Neo-Platonists. Cambridge, 1928. P. 36.

<sup>49</sup> Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина... С. 123.

<sup>50</sup> «Ἀρχοὶ γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ Θεοῦ προελεῖν οὐσίαν», Кирилл Александрийский, свт. Contra Julianam VIII, I. PG 76. 916 В; Дидим Александрийский. De Trinitate Liber Secundus. PG 39. 760 В.

<sup>51</sup> Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский Вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228, здесь: с. 194–195.

<sup>52</sup> Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.

<sup>53</sup> «μη ὄντος, μη οὐσίας, μη ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι», Plotinus. Enneades. Ennead 3. 8. 10. 29–31 // TLG.

<sup>54</sup> Так, например, Плотин говорит о Едином, что «Он есть то, что Он есть», Ennead 6. 8. 8. 13–15.

ски обусловленной<sup>55</sup>. Также и Порфирий именно в контексте рассуждений о возникших простых и сложных вещах, которые «приобрели бытие» от высшей Причины, употребляет термин «ὑπόστασις», описывая их существование<sup>56</sup>.

Отметим также, что вожденное достижение соединения души с Благом в системе Плотина должно, в конце концов, приводить к абсолютному слиянию, совпадению и отождествлению с оным<sup>57</sup>. В результате источник уже не отличить от его производного там, где царствует лишь исключительное единство Единого<sup>58</sup>. Этот факт подчеркивает недопустимость введения какой-либо индивидуальной ипостасности в неоплатоническое сверх-бытие Первоначала, которое «поглощает» в себе всякую производную ипостась<sup>59</sup>. И хотя Рист (Jh. Rist) и Де Вогель (C. J. De Vogel) пытались показать отличие платоновского мистицизма единения души с Единым от пантеистического слияния<sup>60</sup>, но все же, по мнению П. Мамо (P. Mamo) и Г. Телепнева (G. Telepnev), Плотин по крайней мере стоит где-то между монизмом и теизмом<sup>61</sup>. Множественность сохраняется на уровне Ума, но отнюдь не в Едином.

Поскольку в неоплатонической системе бытие на более низкой ступени всегда обладает меньшей степенью реальности по сравнению с предшествующей ступенью<sup>62</sup>, то не случайно, что у Плотина мы все же находим идею превосходения душой своей собственной ипостаси в единении с Единым, что описывается, в частности, как состояние бытия «не совсем самим собой»<sup>63</sup>. Неизменчивость и неподвижность души в единении с Единым, сопровождаемая потерей или по крайней мере умалением степени само-сознания и разрывом связи с опытом земного бытия<sup>64</sup>, достаточно ярко выражают монистичность платоновской системы, не позволяющей говорить в строгом смысле о множестве ипостасей как о чем-то благом и Богом запланированном. Сама теория эманации всего сущего из абсолютно Единого, изначального сродства с ним и стремления к возврату к нему является онтологически неизбежно монистичной.

## Различение «ипостаси» и «сущности» в платонизме и у Оригена

Как подметили исследователи, отличие значения термина «ипостась» от «сущности» в философском дискурсе начинается, как правило, с акцента на внешнем, объективном проявлении некоторой метафизической реальности<sup>65</sup>. По-видимому,

<sup>55</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // Исследования по истории платонизма. С. 169–209, здесь: с. 173.

<sup>56</sup> Именно в контексте «обретения существования» (ὑπόστασις) использует Порфирий язык ипостаси и в других местах. Порфирий. Подступы к умопостижаемому / пер. С. В. Месяц // Там же. С. 760–791, здесь: с. 763, 769.

<sup>57</sup> Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 147–168, здесь: с. 168.

<sup>58</sup> Djuth M. Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus // Augustinian Studies. 1995. № 26–2. P. 143–154, здесь: p. 147.

<sup>59</sup> Вряд ли можно согласиться с мыслью, что возможно, чтобы при воссоединении с Единым не происходила «аннигиляция индивидуальности», «которую непрерывно творит процесс этого развертывания», поскольку вся система неоплатонизма не позволяет мыслить какое-либо дробление на индивидуальности в самом Едином. Dodds E. R. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus // The Journal of Roman Studies. 1960. V. L. N I and II. P. 1–7, здесь: p. 4; Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις»... С. 36–37.

<sup>60</sup> Rist Jh. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 225, 230; Vogel C. J., de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy: in 2 vol. / ed. by Jh. K. Ryan. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963. V. 2. P. 20–60, here: p. 53.

<sup>61</sup> Mamo P. Is Plotinian Mysticism Monistic? The Significance of Neoplatonism. Albany, NY, 1976. P. 199–215; Telepnev G. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991. P. 112–113.

<sup>62</sup> Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982. P. 113.

<sup>63</sup> Rist Jh. M. Platonism and its Christian heritage. Variarium Reprints. London, 1985. P. 107–108.

<sup>64</sup> Telepnev G. The Concept of the Person... P. 116.

<sup>65</sup> Prestige L. Clement of Alexandria, Stromata, 2, 18, and the Meaning of Hypostasis' // The Journal of Theological Studies. 1929. V. 30. P. 270–272, here: p. 271.

в неоплатонизме начало различению понятий «ипостась» и «сущность» положил именно Порфирий, «отделяя ипостаси совершенные от ипостасей несовершенных и частных». «Множество единичных душ или умов, представляющих собой различные ипостаси», в системе Порфирия «объединены общей сущностью или природой». В результате возникает некоторая иерархия ипостасей. Общая для частных ипостасей «сущность тоже обладает независимым существованием и выступает как ипостась», но «появляется возможность интерпретировать ее как сказуемое единичного, как род и вид по аналогии со “второй сущностью” Аристотеля»<sup>66</sup>. Однако, как было отмечено выше, ипостасность как таковая и соответствующая иерархия ипостасей не могут прилагаться к Единому, но лишь к его «выступлениям». Порфирий, подобно своему учителю Плотину, считал ипостась производением и реализацией более высокого принципа и не относил само Единое к числу «целостных и совершенных ипостасей»<sup>67</sup>. Во-вторых, как мы увидим далее, строго говоря, христианское понятие «ипостась», опирающееся на ее уникальность и ее различие с понятием «частная сущность», не позволит выстраивать иерархию ипостасей, «встроенных» друг в друга!

Согласно другим исследователям, уже Порфирий, возможно, под влиянием христианской мысли, а также опираясь на интерпретацию так называемых Халдейских оракулов — синкретических гностических источников<sup>68</sup>, начал трансформировать платиновское представление о Едином, за что подвергался критике со стороны других неоплатоников за нарушение принципа уникальности Единого. Но если Порфирий и «сдвинул» понятие о Едином, то скорее в сторону «общей сущности»<sup>69</sup>, чем «частной», синонимом которой чаще всего выступает термин «ипостась» в философском дискурсе. Таким образом, «ὐπόστασις» начинает обозначать у Порфирия «индивидуальную реализацию в пределах некоторой общности», но «общности пока еще не субстанции», а некоторого «абстрактного рода»<sup>70</sup>. Как отмечают современные исследователи, Порфирий начинает применять к описанию Единого существительное «ὕπαρξις». Но «ὕπαρξις» у него — не синоним «ὐπόστασις», но, скорее всего, под влиянием стоической мысли, есть неопределенное, потенциальное, изначальное существование, тогда как «ὐπόστασις» — актуализированное бытие<sup>71</sup>.

Только гораздо позже, в V в., неоплатоник Прокл уже будет применять термин «ὐπόστασις» к Единому, очевидно, под влиянием сложившейся ранее христианской практики применяя этот термин к описанию внутренней жизни Бога<sup>72</sup>. Однако другие неоплатоники, например, Ямвлих, ученик Порфирия, сохраняют представления об ипостаси как о зависимой, производной сущности, тогда как Единое остается для них «полностью неизреченным» и «добытийным»<sup>73</sup>. Ямвлих говорит о «богах» как о существующих «самих по себе» и не зависящих от других вещей, т. е. не имеющих в других вещах ипостаси<sup>74</sup>. Последний схолярх Платоновской академии

<sup>66</sup> Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.

<sup>67</sup> Там же. С. 326.

<sup>68</sup> Turner Jh. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Peeters-Louvain Press, 2001. P. 395; Dihle A. The Theory of Will... P. 107, 114; О влиянии гностических триад на неоплатонических мыслителей см. также: Turner Jh. D. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum. Vol. 22, Issue 4, 01 January 1980. P. 324–351.

<sup>69</sup> Майборода А. Б. История термина «ὐπόστασις»... С. 46–47.

<sup>70</sup> Там же. С. 49.

<sup>71</sup> Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic... P. 259.

<sup>72</sup> Прокл в V в. уже употреблял термин «ὐπόστασις» в двух различных значениях. «Одно из них — это традиционно присущее неоплатонизму значение «ипостаси» как проявления более высокого принципа на более низком уровне реальности. Второе заимствовано» из христианской среды и применимо Проклом даже к Единому. См.: Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

<sup>73</sup> Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 287.

<sup>74</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 201.

Дамаский тоже не мог относить понятие «ипостась» к Первому началу, которое для него «не допускает никаких атрибутов и определений» и абсолютно невыразимо<sup>75</sup>.

По-видимому, несколько ранее Порфирия «впервые в патристической литературе богословское различие между понятиями “οὐσία” (сущность) и “ипостась”» предложил Ориген<sup>76</sup>. И хотя Ориген, как считал В. В. Болотов, не достиг понимания равного совершенства и безусловности бытия всех трех ипостасей Троицы<sup>77</sup> и его терминология представляет определенное «препятствие к правильному и гармоничному развитию учения о единстве Отца и Сына»<sup>78</sup>, однако современные исследования его сочинений приводят к выводу о сложившейся определенной недооценке его вклада в развитие христианского понимания «ипостаси»<sup>79</sup>. Во всяком случае, на сегодняшний день абсолютно неубедительно звучат сравнительно недавние попытки, идейно объединив системы Прокла и Оригена и пренебрегая тонкостями развития терминологии, указать на якобы единый для них источник философии «трех ипостасей» где-то в середине II в.<sup>80</sup> Так, например, из найденного в Египте в 1941 г. папируса, отражающего беседу Оригена с неким епископом Ираклидием, с очевидностью явствует, что первый прекрасно понимал парадоксальность христианского дискурса об одновременных единстве и множественности в Боге<sup>81</sup>, в то время как платоническая мысль исключает в принципе внесение какой-либо множественности в само Единое.

Известно, что ученик Оригена свт. Дионисий Великий, так же как Порфирий, вслед за Плотинем, но в христианском ключе, «развивал учение о различии сущности и ипостаси». Впрочем, по мнению исследователей, «стремясь опровергнуть савеллианство», он не сумел сохранить понятийный баланс, благодаря чему создал «почву для учения о неподобии между Отцом и Сыном»<sup>82</sup>. В частности, не случайно, что в сохранившемся у Евсевия отрывке свт. Дионисий, рассуждая о Логосе как Премудрости Бога, устроившей мир, считает возможным сказать, что она есть «ипостась всего» сотворенного. Очевидно, он подразумевает здесь под ипостасью не что иное, как просто «основание»<sup>83</sup>. Баланс различия и тождества «ипостаси» и «сущности» позднее филигранно выдержали отцы-каппадокийцы, прекрасно знакомые с текстами и идеями Оригена, но сбалансировавшие его тринитарное учение, в том числе благодаря влиянию богословской мысли свт. Григория Неокесарийского<sup>84</sup>.

Поскольку Ориген в своем богословии отражал философскую мысль, преобладавшую в ту эпоху<sup>85</sup>, и был учеником Аммония Саккаса, так же как и Плотин, система-

<sup>75</sup> Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 304.

<sup>76</sup> Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 183–190, здесь: с. 184.

<sup>77</sup> Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 510.

<sup>78</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 268.

<sup>79</sup> Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 303, 304; Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity. 2001. № 5 (1). P. 65–85, here: p. 69; Edwards M. J. Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 23–37, here: p. 32.

<sup>80</sup> Dillon Jh. Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonism and Christian Thought. State University of New York Press, 1982. P. 23.

<sup>81</sup> Origen. Dialogue with Heraclides / Ed. M. Wiles, M. Santer. Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975. P. 23–26. Оригинальный текст см.: SC 67, 52–62.

<sup>82</sup> Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась»... С. 184.

<sup>83</sup> «κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποίησε τὴν ὕλην... ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ προσέτι καὶ τὴν ὑπόστασιν τῶν ὄλων», Eusebius. Praeparatio evangelica 7. 19. 7 // TLG.

<sup>84</sup> См.: Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб.: Воскресение, 2006. С. 619–631.

<sup>85</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 140.

тизатором которого был Порфирий, то возможно, что терминологическое различие понятий «ипостась» и «сущность» проистекало из философской системы Аммония<sup>86</sup>, пытавшегося синтетически объединить философскую мысль Аристотеля и Платона. Так это или нет с исторической точки зрения, но нам представляется, что правы те, кто утверждает, что именно Ориген повлиял на Порфирия, когда последний ввел в практику неоплатонического дискурса о первоначалах техническое употребление «ипостаси», синонимичное «индивидуальной сущности»<sup>87</sup>. Так, исследователи отмечают сходство мысли Порфирия о трех ипостасях с христианской тринитарной формулой — одна «οὐσία», три «ὑποστάσεις» — «при совершенно неплатоновском характере этой формулировки»<sup>88</sup>. Хотя Порфирий видел в христианах своих оппонентов, он, как впоследствии и неоплатоник Прокл, очевидно, испытал интеллектуальное влияние Оригена и всей христианской философии.

Ипостась у Оригена может означать и просто сущность тварных вещей, например, космоса, ангелов и души человеческой<sup>89</sup>. Однако смысловая нагрузка термина уже на этом уровне, несомненно, развивается Оригеном глубже, чем просто аналог производной, частной сущности. Так, он говорит, что человеческая ипостась изначально создана по образу Божию<sup>90</sup>, и связывает понятие «ипостась» в человеке с укорененностью в бытии согласно замыслу (логосу) Бога о нем<sup>91</sup>, а также со свободой и ответственностью человеческой души: каждая душа имеет свою ипостась, поскольку в своем логосе утверждена, а не в другом, так что одна душа не отвечает за грехи другой<sup>92</sup>. Понятие «ипостась» увязывается Оригеном со способностью человека быть утвержденным в высшем порядке бытия<sup>93</sup>. Как писал В. В. Болотов, «по Оригену, человек имеет ипостась, потому что ему присуще сознание ответственности за свои поступки, потому что в его природе есть и сторона, сохраняющая черты образа Божия»<sup>94</sup>. Уже в этой связке ипостаси тварной с образом Божиим начертывается у Оригена преодоление ступенчатой схемы неоплатонизма, где ипостасное бытие означало «удаление» от Единого или ограниченное отражение лишь одного из его аспектов. Здесь же ипостасность оказывается прямым и целостным выражением в онтологически низшем бытии со-образности и близости, даже некоторой «сродности» по принципу аналогии (а не по принципу неоплатонической «сингении») с Высшим бытием.

По-видимому, впервые действительно именно Ориген нашел возможным и необходимым употребить термин «ипостась», пересекающийся, но семантически не тож-

<sup>86</sup> Р. Витт выражал мысль, что Аммоний активно оперировал термином «ипостась». Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 335.

<sup>87</sup> И. Рамелли (Ramelli) подчеркивает, что сам Порфирий никогда бы не признал подобного заимствования, поскольку критиковал христианство, Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 332, 350; см. также: Грезин П. К. Богословский термин «ипостась»... С. 214. Многие современные ученые склонны мыслить в противоположном направлении, считая более плодотворной философскую почву неоплатонизма и полагая, что это были именно христианские богословы, кто постоянно заимствовал идеи из современной им философии. Однако не все здесь так уж однозначно. Так, уже в XIX в. французский исследователь Ж. М. Прат (J. M. Prat) тоже считал, что неоплатонизм усвоил именно от христианского троичного догмата идею о трех началах-ипостасях: Prat J. M. Histoire de l'eclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme: in 2 volumes. Lyon, Paris, 1843. T. 1. P. 238.

<sup>88</sup> Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις»... С. 47.

<sup>89</sup> «τηλικούτου κόσμου ὑποστάσεις», Ориген. In Genesim. PG 12. 48 B; «τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως», он же. Contra Celsum Lib. VI. PG 11. 1397 A; «τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν, ἢ τὴν ἀγγέλων, ἢ θρώων, ἢ κυριοτήτων, ἢ ἀρχῶν, ἢ ἔξουσιῶν ὑπόστασιν», ibidem. 1405 D–1408 A.

<sup>90</sup> «Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος», Ориген. Commentaria in evangelium Joannis XX. PG 14. 621 B.

<sup>91</sup> Вспомним здесь филионовское и платоническое «утверждение в бытии», относимое лишь к сущностям высшего порядка.

<sup>92</sup> «καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἰσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἀμαρτίας ἀποτινεῖν», Ориген. Selecta in Ezechielem. PG 13. 817 B. Здесь ипостась есть нечто большее, чем просто сущность, ибо увязана с ответственностью за грехи и укоренением в логосе Бога.

<sup>93</sup> «ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως ὑπόστασις γίνεται», Ориген. Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 157 A.

<sup>94</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 267, 259.

дественный с категорией «первой сущности» Аристотеля, для описания бытия Бога Откровения, превосходящего тварную сущность<sup>95</sup> и не подверженного никакому делению. Так, Ориген «полемизирует против тех, кто связывает понятие ипостасности с чем-то телесным, как бы последнее ни понималось»<sup>96</sup>, и критикует тех христиан, кто опасается применять термин «ипостась» к лицам Троицы из боязни быть обвиненным в многобожии<sup>97</sup>. При этом, несмотря на присущий ей субординационизм, мысль Оригена далека от арианского разделения ипостасей<sup>98</sup>. Отметим, что латиноязычный современник Оригена — Тертуллиан, наряду с латинским аналогом «*πρόσωπον*» — термином «*persona*», использует термин «*substantia*» как кальку с греческой «ипостаси» в Триадологии для обозначения индивидуального существования, обладающего особенными свойствами, понимая его как синоним лица в Боге<sup>99</sup>.

Ориген различает три ипостаси в Боге согласно трем именам Отца, Сына и Духа<sup>100</sup>. При этом ипостась Логоса-Премудрости изначально, вечно соприсутствует Отцу<sup>101</sup>, называется особой, отличной от ипостаси Отца<sup>102</sup> и одновременно неотделимой от Него, от Его сущности<sup>103</sup>. В одном из своих важных тринитарных текстов Ориген укоряет тех, кто не признает различия Отца и Сына в их бытии по ипостаси, но лишь мысленно различает их, считая их едиными не только по сущности, но и по «проявлению подлежащего» (*ὑποκειμένῳ τυγχάνοντα*)<sup>104</sup>. Нам представляется, что здесь выражение «проявление подлежащего» (проявление субстрата) употреблено Оригеном в рамках стоической лексики как синоним «частной сущности» — «ипостаси»<sup>105</sup>. «Сущность» (*οὐσία*) и «подлежащее» (*ὑποκείμενον*) здесь, очевидно, являются синонимами «второй аристотелевской сущности».

Нам остается неясно, почему А. А. Спасский в свое время не обратил внимание на подобные мысли Оригена, когда достаточно убежденно и, как нам представляется, тенденциозно доказывал фактическое отсутствие идеи единосущия у последнего<sup>106</sup>. И хотя до сих пор ведутся споры о том, как понимал Ориген Божественность Сына и Духа по сравнению с Божественностью Отца в свете присущего ему субординационизма<sup>107</sup>, хотя в ряде текстов, относимых к авторству Оригена, говорится об отли-

<sup>95</sup> Грезин П. К. Богословский термин «ипостась»... С. 209.

<sup>96</sup> Там же. С. 211.

<sup>97</sup> Фокин А. Р. Латинская патрология. В 2 т. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. Т. 1. С. 306, 307.

<sup>98</sup> Сагарда Н. И. Патрология. СПб.: Воскресение, 2004. С. 588–589.

<sup>99</sup> Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. С. 94.

<sup>100</sup> «*Ἡμεῖς μένομι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα*», Ориген. *Commentaria in evangelium Joannis II*. PG 14. 128 A; «*οὐσία μὴ τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι*», Origenes. *Scholia in Matthaeum* 17. 309. 47 // TLG.

<sup>101</sup> «*ἐν ἀρχῇ τῇ σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων*», Ориген. *Commentaria in evangelium Joannis II*. PG 14. 104 A; также: PG 14. 89 B; PG 12. 1125 A.

<sup>102</sup> «*ὑπόστασιν ἰδίαν Υἱοῦ*», он же. In *Genesim*. PG 12. 109 D; «*δύο εἶναι ὑποστάσεις Πατέρα καὶ Υἱόν*», *Contra Celsum*. Lib. VIII. PG 11. 1533 B.

<sup>103</sup> «*οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς*», *Commentaria in evangelium Joannis I*. PG 14. 65 B; PG 17. 309 D.

<sup>104</sup> «*Μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἐν, οὐ μόνον οὐσία, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντα ἀμφότερους, κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν*», Ориген. *Commentaria in evangelium Joannis X*. PG 14. 376 B.

<sup>105</sup> Хотя, согласно словарю Лампа, «*τὸ ὑποκείμενον*» якобы употреблено Оригеном в этом случае как синоним «ипостаси» (Lampe G. W. H. (ed.) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford. Clarendon Press, 1961. P. 1449), тем не менее это мнение автора словаря представляется ошибочным. Словарь Лидл и Скот (Liddel H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996. P. 1833) в свою очередь поясняет употребление «*τυγχάνον*» у стоиков как синонима внешнего проявления субстрата.

<sup>106</sup> См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. Глава IV: Ориген и неоплатонизм. С. 93–100.

<sup>107</sup> См., например: Патрин В. Г. Камень преткновения: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой. URL: [http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#\\_edn22](http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22) (дата обращения 15. 06. 2011).

чий Сына от Отца в свете аристотелевского понятия о первой сущности<sup>108</sup>, тем не менее мы полагаем, что Оригену действительно принадлежит и мысль о единосущии ипостасей Троицы<sup>109</sup>.

Действительно, «Ориген особенно оттеняет ипостасные отличия Слова от Отца» и «не совсем точно устанавливает их единство, т. е., в частности, их единосущие и равенство по Божеству»<sup>110</sup>. Однако определенный субординационизм не мешает в принципе исповедовать единство по «подлежащей» сущности<sup>111</sup>. Так, бестелесное по природе (κατὰ φύσιν) рождение Сына Ориген называет во-ипостасным (ἐνυπόστατος), подчеркивая единосущие совершенных во всем ипостасей Сына (ὁμοούσιος) и Духа (οὐσία μίᾳ) ипостаси Отца<sup>112</sup>. Термин «во-ипостасный» в приложении к Сыну и слову Божию, очевидно, означает у Оригена в данном контексте не просто «обладающий реальным существованием», но подчеркивает самостоятельное бытие Сына наряду с Отцом. Так, например, во-ипостасность Логоса подчеркивается при описании акта сотворения Им всего мира «из ничего», посредством принадлежащей Ему премудрости<sup>113</sup>. Также Единородный называется Оригеном Сыном Отца по природе<sup>114</sup>, а Дух Святой описывается с некоторым субординационизмом как получающий свою ипостась и бытие (τὸ εἶναι) от Отца через Сына, имея не какую-то иную сущность, помимо сущности Отца и Сына<sup>115</sup>.

По замечанию С. Л. Епифановича, Ориген возвысился над неоплатонизмом потому, что «мыслил Бога не как абстрактное начало», но как «Личный Дух», что «дало ему возможность развить учение о свойствах Божиих». Причем в своем учении о свойствах «Высочайшего Ума Ориген тщательно старается выдержать его абсолютность, как единого Начала, и почти во всех пунктах достигает этого»<sup>116</sup>. Неоплатонические представления о Боге, как отмечал еп. Михаил (Грибановский)<sup>117</sup>, приводят к утверждению, что божественная «субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным... должна быть не личностью, а чем-то не имеющим

<sup>108</sup> «εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκειμένης ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς», Ориген. Libellus De Oratione. PG 11. 465 A. Здесь термины «οὐσία» и «ὑποκειμένης» являются синонимами частной сущности, первой сущности Аристотеля. Очевидно, Ориген употребляет оба термина достаточно вариативно, придавая им смысл то первой, то второй сущности. Так, с одной стороны, «ὑποκειμένης» употребляется как синоним субстрата для разнообразных частных сущностей. Например, в PG 14. 53 B, PG 12. 48 A (ὑποκειμένης ὕλης), в PG 14. 152 C — 153 A C, 516 C (где «ὑποκειμένης» — есть общий субстрат равно как ангелов, так и людей), PG 14. 264 C (здесь «ὑποκειμένης» выступает как энергия Логоса-Премудрости, составляющая субстрат всего разнообразия сотворенного). А с другой стороны, Ориген говорит о текучем, изменяющемся «τὸ πρῶτον ὑποκειμένης» (Selecta in psalmos. — Psal. I. PG 12. 1093 B C, 1096 A, 1097A B) — синониме первой сущности. Также и без определения «πρῶτον» термин обозначает различность частных сущностей (PG 13. 860 A). Как отмечает Фокин, «Ориген различает субстанцию (substantia, οὐσία) как подлежащее (ὑποκειμένης) или первую сущность Аристотеля», Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин М.: Изд. ПСТБИ, 2001. № 8. С. 197–226, здесь: с. 224.

<sup>109</sup> «ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ ὁμοούσιος βασιλεὺς», Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150. Psalm 54. 3. 4. 19 // TLG; «κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη», Origenes. Scholia in Matthaicum 17. 309. 49 // TLG.

<sup>110</sup> Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III веков. СПб.: Воскресение, 2010. С. 537.

<sup>111</sup> Позволим себе не согласиться с мнением В. В. Болотова, который, рассматривая самые яркие субординационистские цитаты Оригена, считает, что они не могут быть согласованы с единством по сущности Отца и Сына. Даже «энергичные» представления Оригена о Сыне и Духе не лишают возможности говорить об их единосущии, ибо энергия исходит от сущности. См.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 277, 281.

<sup>112</sup> «οὐσία μίᾳ τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι... Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη», Ориген. Scholia in Matthaicum. PG 17. 309 D.

<sup>113</sup> «τὸν ἐνυπόστατον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντα τὰ σύμπαντα τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ», он же. Expositio in Proverbia. PG 17. 185 B.

<sup>114</sup> «μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ», он же. Commentaria in evangelium Joannis. Tomus II. PG 14. 129 A.

<sup>115</sup> PG 14. 129 A; «δογματίζων μὴδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν», там же, 128 A.

<sup>116</sup> Епифанович С. Л. Патрология. СПб.: Воскресение, 2010. С. 534.

<sup>117</sup> Еп. Михаил в своем труде «Лекции по введению в круг богословских наук» анализирует представления о Боге Спинозы, который, как известно, находился под влиянием еврейского философа-неоплатоника Иегуды Абрабанеля.

никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства»<sup>118</sup>. А «в догматической системе Оригена Бог Отец — это Единое (монада или энада), но также и Ум, Νοῦς». В понятии «Ум» уже присутствует недопустимая для неоплатонического Единого двойственность: «мыслящее и мыслимое». Также у Оригена, по мнению исследователей, Сын Божий как Премудрость существует в Боге-Отце вне времени, прежде сотворения мира как персональный субъект, знающий Отца, и о котором Отец радуется в вечности<sup>119</sup>. Оценивая взгляды Оригена в целом, можно говорить об его интуиции «личностного характера Бога», отсутствующей в системе неоплатоников, «у которых личными чертами обладают только низшие (тварные) боги и демоны»<sup>120</sup>.

В дошедших до нас латинских переводах текстов Оригена находятся размышления, предвосхищающие каппадокийское усвоение личных, ипостасных свойств каждого из лиц Троицы. Однако, к сожалению, Ориген склонен был увязывать ипостасные свойства с сущностными<sup>121</sup>, которые должны мыслиться общими лицам Троицы. Как отмечает Болотов, благодать Отца Ориген понимает иначе, чем благодать Сына. Благодать Сына для него «есть нечто варьирующееся, тогда как благодать Отца есть нечто постоянное»<sup>122</sup>. В этом отразилась неспособность Оригена вполне выдержать парадоксальный баланс различия и единства понятий «ипостась» и «сущность» в Троице, сделав полноценный шаг далее представления об «ипостаси» как о «частной сущности» и разорвав жесткую связку «ипостась» — «произволение». На наш взгляд, именно поэтому Ориген ошибочно мыслил о Сыне как об «ипостасном хотении»<sup>123</sup> Отца и все-таки не мог освободиться от субординационного крена<sup>124</sup>. «Производность» Логоса по воле Отца делает его ипостасью не вполне самостоятельной по неполной, но все же аналогии с несамостоятельностью Ума, эманлирующего из Единого в платонических системах.

Отметим также, что, несмотря на тенденцию к смешению сущностных и ипостасных свойств, Ориген, тем не менее, ясно различает действия ипостасей Троицы в домостроительстве, увязывая это различие с различием ипостасей, но одновременно настаивая на их сущностном единстве<sup>125</sup>.

## Некоторые исторические аспекты различия «ипостаси» и «сущности»

Независимо от разрешения вопроса о том, кто выступил первопроходцем в философско-богословском различении категорий «сущность» и «ипостась», «оппозиция “οὐσία” (τὸ κοινόν) — “ὑπόστασις” (τὸ ἴδιον) является фактом философского языка конца III в. по Р. Х.»<sup>126</sup>. Но различие понятий «ипостась» и «сущность» по-разному

<sup>118</sup> Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. С. 89–90.

<sup>119</sup> Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time. Supplements to Vigiliae Christianae. Book 77. Brill — Leiden — Boston, 2006. P. 33; см. также: PG 25. 465 С.

<sup>120</sup> Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях)... С. 202.

<sup>121</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 286, 354–355; Спаский А. А. История догматических движений... Т. 1. С. 100.

<sup>122</sup> Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 т. Петроград, 1918. Т. II. С. 326.

<sup>123</sup> Он же. Учение Оригена о Св. Троице. С. 55.

<sup>124</sup> Там же. С. 381.

<sup>125</sup> Так, Ориген подчеркивает отличие воздвигшего Отца от воздвигнутого Христа (ἐτερον εἶναι τὸν ἐγεῖραντα παρὰ τὸν ἐγυγερμένον, Commentaria in evangelium Joannis X. PG 14. 376 В) и указывает на различие хулы, возводимой на Сына и Духа (ibidem. II. PG 14. 128 А).

<sup>126</sup> Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2003. С. 28–31, здесь: с. 31.

осмысливалось в русле христианской и неоплатонической мысли. В неоплатонизме всякая, даже совершенная (Ум, Душа, Космос), а тем более частная, «ипостась» (единичные души) неразрывно связана с потерей блаженного покоя, со становлением, с «дерзновенным», но всегда неполным и убывающим проявлением Блага-Первоначала и, строго говоря, как мы видели, не применима к Единому.

Здесь уместно провести параллель между представлениями неоплатоников и Филона, для которого Бог также оставался, по выражению В. Н. Лосского, «закрытой монадой... сущностно трансцендентной Логосу»<sup>127</sup>. А ипостась Логоса оказывается «подчиненной и зависимой»<sup>128</sup>, лишенной самостоятельности «в силу того, что он есть “личность” Бога в обращении к миру, изводящая (изливающая) в созидании космоса Его внутреннее содержание»<sup>129</sup>. Можно сказать, что как у платоников, так и у неоплатоников «ипостась» всегда несет на себе оттенок причинности, произведенности, зависимости<sup>130</sup>.

Высшее Благо неоплатоников *непроизвольно* воспроизводит себя в ином<sup>131</sup>, нисходящем образе бытия, естественно изволяющем возвращения себе целостности. Таким образом, понятие воли связывается лишь с низшими ступенями-ипостасями бытия и не применимо к отношению Единого к его «выступлениям»<sup>132</sup>. Кроме того, в самом неоплатоническом Едином «нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли»<sup>133</sup>. В христианском же дискурсе уже Ориген утверждает в Боге «самосознание и волю»<sup>134</sup>, одновременно вводя понятие ипостаси в описание Божества. Ипостась может быть увязана теперь и с покоем Бога, и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира.

Христианское богословие утверждает, что Сын рождается от Отца по природе (как производная ипостась Ума в платонизме), а не по воле, которая «не задействована» в рождении Сына и изведении Духа. Для неоплатоников же все бытие есть «процесс необходимого развития Божества, Его выхождения из Себя и возвращения к Себе. Для различения твари от Бога и, еще более, для различения Бога от твари для момента личной воли и намерения здесь нет места»<sup>135</sup>. В христианском дискурсе принципиально разнесено творение мира по воле Божией и происхождение Сына и Духа по природе, а в неоплатонизме появление мира мыслится как тот же процесс, что и «появление» Ума и Души, и неотделимо от существования мира. У Плотина, как и других неоплатоников, мир вечен, так что о «появлении» — «творении» мира как акте вообще речь не идет.

В целом можно говорить о двух принципиально разных концепциях — христианской (постепенно формировавшейся) и неоплатонической (тоже имевшей свою динамику). В первой происходило постепенное различение, «отвязывание» внутри-троичной жизни трех ипостасей от творения мира и осмысление со-образности тварных ипостасей нетварным, а во второй — напротив, имела место тенденция

<sup>127</sup> Лосский В. Н. Богословие образа // Он же. Богословие и Боговидение / под ред. В. В. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 303–319, здесь: с. 313.

<sup>128</sup> Саврей В. Я. Александрийская школа... С. 274–275.

<sup>129</sup> Там же. С. 265.

<sup>130</sup> Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

<sup>131</sup> Там же. С. 324–325.

<sup>132</sup> «У Единого нет ни воли, ни действия (энергии)», Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–858, здесь: с. 838.

<sup>133</sup> Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина. С. 168.

<sup>134</sup> Сагарда Н. И. Патрология. С. 587.

<sup>135</sup> Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. С. 158.

утверждения вечности мира и связанности «процесса» эманации высших ипостасей с этим вечным бытием мира, причем ипостасность всегда оказывалась связанной с ограниченностью и усеченностью бытия. Ориген не смог вполне освободиться от влияния платонического хода дискурса, и в его системе происхождение Сына все же имеет характер зависимости от последующего сотворения мира и несет в себе субординационный подход к Троице ипостасей. Христианское понятие о рождении Сына по природе, которое сформируется позднее, в IV в., будет таким, что это рождение не по воле, но и не по принуждению. Оно выше этой оппозиции. Происходящее по природе естественно, и потому не принудительно, но это и не волевой акт. Главное же, что происхождение ипостаси Сына (а аналогично — и Духа) не обусловлено необходимостью для Бога, чтобы мир всегда сосуществовал с Ним<sup>136</sup>.

Именно в христианской философии в противовес неоплатонической ипостасной неполноценности<sup>137</sup> и несамодостаточности<sup>138</sup> понятие «ипостась» дерзновенно вводится богословами в сферу собственно богословия, в область мысли о трансцендентном Боге библейского Откровения. Причем, если «иерархия ипостасей у Платина организована в соответствии с платоновским принципом “раньше — позже”»<sup>139</sup>, то в христианском дискурсе отношения ипостасей в Боге-Троице выводятся во вневременную и внепричинно-следственную плоскость.

Происходит это, естественно, не сразу и не простым образом. «Слово “ипостась” в своем точном посленикейском»<sup>140</sup>, тринитарно-каппадокийском смысле не употребляется еще достаточно долго. Тот же Ориген, не доведя до полноты свою тринитарную модель, усваивает рождение Сына воле и ипостаси Отца, что будет справедливо критиковаться позже свт. Афанасием Великим.

Ориген ввел понятие «ипостаси» в описание запредельного Бога, сохранив за ним свойство произволения, но не сумел еще возвести это понятие на такой уровень, на котором «ипостась» и произволение были бы логически опосредованы единой сущностью Троицы. Воля, согласно более позднему православному пониманию, принадлежит ипостаси лишь через единую сущность и является единой для лиц Троицы, поэтому-то неверно было относить рождение Сына к «ипостасной воле» Отца, которая, пусть хотя бы логически, но тогда предшествует самому рождению Слова Божия<sup>141</sup>.

Отметим, что в латинской ветви богословия, для Мария Викторина, несомненно, знакомого с текстами Оригена, все же «Отец есть в большей мере *сущность*, чем Сын, а Сын — в большей степени *ипостась*, чем Отец»<sup>142</sup>, что, очевидно, является следствием непреодоленного влияния неоплатонизма на мысль автора. Вообще, можно сказать, что, согласно наиболее примитивной до-никейской Триадологии, «Отец не может быть назван Персоной, но только Сын», выступающий как «персона Отца», «лик» и, по Иустину мученику, «имя Отца»<sup>143</sup>. Латинский термин «persona»,

<sup>136</sup> Логический парадокс: если Отец «эманурует» Сына, то Он представляется человеческому уму вовлеченным в необходимый процесс и «подчиненным» этому процессу. Если же Отец творит или рождает Его «по воле», то Сын, или Ум (Логос), уравнивается с тварью.

<sup>137</sup> Даже Ум в своей ипостаси не обладает полнотой Блага, имея лишь «разумение» его. Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 340.

<sup>138</sup> Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 836.

<sup>139</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 173.

<sup>140</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 128.

<sup>141</sup> «ποῦ ἄρα βούλησιν ἢ θέλησιν προηγούμενην εἶρον τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ», Афанасий Александрийский, свт. Oratio III. Contra Arianos. PG 26. 448 C; также: PG 26. 457 D — 460 A.

<sup>142</sup> Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2006. С. 127, 80–81.

<sup>143</sup> Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden–Boston, 2007. V. 86. P. 118.

как и соответствующий ему «ὕποστασις», долгое время остаются неотторжимы по смысловой нагрузке от некоторого ограничения<sup>144</sup>. Какое-либо описание, очерчивание свойств (περιγραφή)<sup>145</sup>, усвоение имени, описывающего эти свойства, представлялось неприменимым к неопишуемому и запредельному Существу. По сути своей и у неоплатоников Единое потому не описывалось термином «ипостась», поскольку это бы «ограничивало» Единое. И даже гораздо позже в христианской мысли, например, у Евсевия Кесарийского, находим выражение, отрицающее возможность видеть или рассматривать «лицо сущности» Бога кроме как через Сына, называемого «лицом» Его<sup>146</sup>.

С другой стороны, достаточно долго даже в Триадологии многие авторы были склонны трактовать термин «ὕποστασις» как синоним общей сущности. Так, «Римский папа Дионисий (+ 268 г.) выступил против учения о трех ипостасях как тритеизма»<sup>147</sup>, блаж. Иероним, размышляя о греческом понятии «ὕποστασις», предпочитал отождествлять его с единой «субстанцией» или «эссенцией» Троицы, дабы избежать опасности впасть в арианство<sup>148</sup>. Свт. Кирилл Иерусалимский зачастую употреблял «ὕποστασις» как синоним сущностей тварных<sup>149</sup>, но также и Божественной сущности<sup>150</sup>. И Сердикский Собор 343 г. настаивал на единой ипостаси Отца и Сына<sup>151</sup>.

Ситуация осложняется еще и тем фактом, что в области христологии даже Ориген, который первым ближе других богословов подошел к различению терминов «ипостась» и «сущность», тем не менее, по наблюдению Болотова, для обозначения двух природ во Христе использует то термин «природа» (φύσις), то «сущность» (οὐσία), то «ипостась»<sup>152</sup>.

Однако в ряде выражений Ориген и здесь делает шаг вперед своего времени. Например, когда он говорит о проповеди Предтечи, которая предшествовала «ипостаси Христа»<sup>153</sup>, то перевести здесь термин «ипостась» просто как «сущность» Христа невозможно. Кроме того, Ориген вводит в богословское употребление выражение «образ происхождения» (τρόπος τῆς ὑποστάσεως), рассуждая об образе происхождения, рождения Христа от Девы, прибегая к сравнению с образом происхождения вина от виноградника и меда от пчел<sup>154</sup>. Это словосочетание будет использовано позднее свт. Амфилохием Иконийским и отцами-каппадокийцами, в том числе для описания внутритроичных различий. Важно отметить, что Ориген здесь подчеркивает терминологическое различие понятий «сущность» (тела Христа) от «способа

<sup>144</sup> Daniélou J. La notion de personne chez les P res grecs // Bulletin des Amis du Card. Dani lou. 1983. № 19. P. 3–10, здесь: p. 5.

<sup>145</sup> «Θεὸς οὐσία θεία ἐστίν... ἀσώματόν τε καὶ ἀπερίγραφον», Климент Александрийский, свт. Fragmenta. PG 9. 749 C; «οὐ περιγράφεται τόπω Θεός», Stromatum. Lib. VII. PG 9. 440 B.

<sup>146</sup> «Τὸ γὰρ τῆς οὐσίας πρόσωπον οὐδεὶς ὄψεται καὶ ζήσεται. Πρόσωπον δὲ αὐτοῦ καὶ ὁ Υἱός», Евсевий Кесарийский, свт. Commentaria in Psalmos. PG 23. 1301 C. Это выражение связано напрямую с воззрениями Евсевия, несомненно, субординационистского характера, увязывающими икономию с богословием тринитарным.

<sup>147</sup> Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 63–64.

<sup>148</sup> Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2010. С. 132–133.

<sup>149</sup> «ὕδατος γὰρ ἡ ὑπόστασις», Кирилл Иерусалимский, свт. Catechesis IX. PG 33. 648 B, «ἐκ μὲν ὑποστάσεως τοῦ δένδρου», ibidem. 649 A; «καὶ ἐκ τῆς σῆς ὑποστάσεως νόησον τὸν τεχνίτην», 653 B.

<sup>150</sup> «καὶ θείας ὑποστάσεως ἀνάξιος», Catechesis VI. PG 33. 549 A; «περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος: οὐχὶ διηγήσασθαι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀκριβῶς», ibidem. XVI. PG 33. 924 B.

<sup>151</sup> Майборода А. Б. История термина «ὕποστασις»... С. 65–66.

<sup>152</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 261. Отметим, что сам Болотов перевел «οὐσία» как «существо».

<sup>153</sup> «τοῦ αὐτοῦ Βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστὶ τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἐπι διδάσκουσα, διηκούσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικὰς», Ориген. Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 177 C.

<sup>154</sup> «αἰσθητὸν σῶμα οὐκ ἀπαγγέλλει τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ», он же, Contra Celsum. Lib. VI. PG 11. 1409 A.

происхождения (ипостазирования) этой сущности», что подтверждает тот факт, что Ориген различал понятия «сущность» и «ипостась» неноминально.

## Понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого

Термин «ипостась» у свт. Афанасия Александрийского чаще всего является синонимом «сущности», или «существования». Так, он говорит, например, что Господь есть Создатель всего творения и всякой «ипостаси», т. е. «сущности тварной»<sup>155</sup>. Также, согласно свт. Афанасию, эллины думали, что зло существует само по себе, «в ипостаси», т. е. сущностно<sup>156</sup>. Однако, по замечанию Дж. Стэда (G. C. Stead), есть много мест в текстах свт. Афанасия, где ипостась никак не может рассматриваться абсолютным синонимом сущности<sup>157</sup>.

Будучи одновременно противником Филона, неоплатонической мысли и «аристотелизма» Ария, для которого «реальное бытие всегда конкретно и индивидуально»<sup>158</sup>, свт. Афанасий уравнивает понятия Бога и Логоса в богословии<sup>159</sup>. И хотя считается, что, особенно до решений Александрийского Собора 362 г., свт. Афанасий строго не различает и даже отождествляет термины «сущность» и «ипостась»<sup>160</sup>, однако в своих тринитарных рассуждениях он находит возможным и полезным, например, употребить глагол «ὕφίστημι» в форме «ὕφεστῶτα», подчеркивая не номинальность, а подлинную реальность бытия лиц Отца, Сына и Духа<sup>161</sup>. И хотя подобное использование глагола свт. Афанасием указывает еще на первичный, «старый смысл слова», связанный с реальностью существования<sup>162</sup>, однако сам контекст размышлений подводит к возможности уже назревшего терминологического развития. Дело в том, что в этом отрывке свт. Афанасий речь ведет о единосущии и троичности одновременно, но при этом, если фундаментом единства лиц является их «едино-сущие», то их не номинальное, а реальное именное различие особенно подчеркнuto динамичным глаголом «ὕφιστάναι»<sup>163</sup>. Причем, если для первых двух лиц в тексте глаголы «ὕφιστάναι» и «ὄντα» используются фактически параллельно и синонимично, то для Духа Святого форма «ὄντα», не сохраняя своего положения, заменена на еще более динамичное, чем «ὕφεστῶτα», — «ὕπάρχον»<sup>164</sup>.

<sup>155</sup> «τῆς κτίσεως Κύριον καὶ πάσης ὑποστάσεως δημιουργόν», Афанасий Александрийский, свт. Oratio contra Gentes. PG 25. 80 С.

<sup>156</sup> «ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν», «ἡ κακία ὑπόστασιν ἔχει», *ibidem*. PG 25. 12 D–13 A.

<sup>157</sup> Stead G. C. The Concept of Divine Substance // *Vigiliae Christianae*. Vol. 29. No. 1 (Mar., 1975). P. 1–14, here: p. 3.

<sup>158</sup> Спасский А. А. История догматических движений... С. 174.

<sup>159</sup> Runia D. Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 194–196.

<sup>160</sup> Например, «καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἡ ὑποστάσεως», Афанасий Александрийский, свт. De Decretis Nicaenae synodi. PG 25. 465 B; «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἡ οὐσίας», Epistola ad Jovianum. PG 26. 817 C; «τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἡτοι οὐσίας», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 809 A. Свт. Афанасий никогда не различал «ипостась» и «сущность» так, «как еще при его жизни стали различать каппадокийцы. И потому он ограничивается собственными именами Отца, Сына и Духа и поясняющими их взаимное отношение определениями: Рождающий и Рождаемый, “тот, кто от кого-либо” и “тот, от кого он”... Отсюда известная бледность в выражении ипостасных различий», Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 41. Даже в одном из последних по времени посланий свт. Афанасия К африканским епископам (датируемом 369–370 гг.) он говорит, что «ипостась» есть «сущность» и ни что иное (H δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο στυμαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, Epistola ad Afros Episcopos. PG 26. 1036 B), и именно в смысле единосущия Сына Отцу толкует слова апостола о том, что Сын есть «образ ипостаси» Отца (χαρακτήρ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως, *ibidem*. 1037 B); см. также: PG 26. 765 A, 801 C, 1040 A, 1044 C, 1045 A, 1232 C, PG 27. 68 A.

<sup>161</sup> «οὐκ ὀνόματι Τριὰδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνοῦσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὑφεστῶς καὶ ὑπάρχον οἶδαμεν», Афанасий Александрийский, свт. *Historica et Dogmatica*. Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 B.

<sup>162</sup> Mathis M. A. The Pauline Πιστις-Υποστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Catholic University of America. Washington, D. C, 1920. P. 31.

<sup>163</sup> Так, динамичность слова «ипостась» и его производных отражается, например, в применении к описанию приведения Богом творения к бытию из не существования, «ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 592 A.

<sup>164</sup> Далее в тексте Epistola I ad Serapionem (PG 26. 596 B) наблюдается подобная же ситуация, где свт. Афанасий, доказывая Божество Духа, использует те же два глагола (ὕπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς), тогда как об Отце и Сыне употреблено выражение «ὁ ὢν ἐστι».

## Богословие образа и понятие «ипостась» у свт. Афанасия

Часто обращаясь к богословию образа (εἰκόν), свт. Афанасий также закладывает определенные основания различения понятий «ипостась» и «сущность». Вслед за Оригеном он сравнивает Сына с сиянием, происходящим от света Отца, называя Его, согласно апостолу, «образом ипостаси» Отца<sup>165</sup>. Поскольку понятие «образ» предполагает одновременно определенное отличие и схожесть<sup>166</sup> «оригинала» и его «иконы», то понятно, почему свт. Афанасий, говоря о Сыне, никогда не использует выражение «образ сущности», которое при условии полного тождества понятий «ипостась» и «сущность» можно было бы употребить. Однако для него крайне важно отстоять единосущие (но отнюдь не «едино-ипостасие», каковое выражение отсутствует у св. Афанасия)<sup>167</sup> Сына Отцу, тогда как выражение «образ сущности» стало бы, конечно, выгодно арианам и использовалось, в частности, Евсевием Кесарийским<sup>168</sup>. Евсевий признавал отличие ипостасей Сына и Отца, называя Сына второй после Отца ипостасью<sup>169</sup>, но исповедовал подобосущие, а не единосущие. Для него «ипостась» остается синонимом «частной сущности»<sup>170</sup>.

Во 2-й книге *Против Ариан* свт. Афанасий говорит о том, что видящий Сына видит в Нем и ту ипостась, образом, знаком (χαρακτήρ) которой Он является, и по действию образа может рассуждать об истинном *Божестве этой ипостаси*<sup>171</sup>. Это высказывание является лучшим подтверждением того, что богословие образа напрямую подводит, во-первых, к различению ипостаси Отца от ее образа — Сына, а во вторых — к различению ипостаси от ее Божества, т. е. сущности. Несколькими строчками ранее свт. Афанасий подчеркивает, что противостоит аристотелизму арианского мышления, которое не может вместить — как может Сын быть «от сущности Отца» и при этом не составлять некоторой части этой сущности<sup>172</sup>. Отметим, что, очевидно, ввиду именно подобной позиции Ария, в *Церковной Истории* Филосторгия говорится, что он отказывался применять к Богу как понятие «сущность», так и «ипостась»<sup>173</sup>. И если для ариан невозможно было одновременно постулировать различие Сына от Отца и Их единосущие, то для свт. Афанасия это не только возможно, но и необходимо.

Подчеркивая единосущие Сына Отцу, свт. Афанасий прибегает, например, к выражению о Сыне, что Он есть «свой сущности» Отчей (ἰδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ) и даже

<sup>165</sup> PG 26. 52 В С, 217 В С, 324 А, 577 В.

<sup>166</sup> «ἐμφέρειάν», Oratio II contra Arianos. PG 26. 217 В; «πάλιν εἰκὼν ὁ Λόγος ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος τοῦ Πατρὸς... τούτου καὶ τὴν ιδιότητα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχει», он же. De Decretis Nicaenae synodi. PG 25. 472 С.

<sup>167</sup> Действительно, позже свт. Василий Великий, анализируя формулу о происхождении Сына «не от другой сущности или другой ипостаси», подчеркнет, что ипостась и сущность не могли быть полными синонимами даже для приверженцев Никейского богословия и символа, поскольку, говоря об единосущии, они отнюдь не говорили о едино-ипостасности Отца и Сына. См.: Василий Великий, свт. Epistola CXXV. PG 32. 548 А В.

<sup>168</sup> «μόνον εἰκόνα ὄντα τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀνάρχου τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὰς δυνάμεις», Евсевий Кесарийский, свт. Demonstrationis Evangelicae. Lib. V. PG 22. 373 А; см. также: Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 329.

<sup>169</sup> «δευτέραν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου μετὰ τὴν πρώτην καὶ ἀγέννητον τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὄλων», Евсевий Кесарийский, свт. Demonstrationis Evangelicae. Lib. II. PG 22. 1240 В; также: PG 22. 1085 С, 1224 С.

<sup>170</sup> Евсевий говорит о Сыне как «дыхании силы» Отца и благоухании Его, имеющих собственную, отличную от своего источника «ипостась»: «εὐὼδες οἰκειάν ἔχον ὑπόστασιν», Евсевий Кесарийский, свт. Demonstrationis Evangelicae. Lib. IV. PG 22. 256 D — 257 А.

<sup>171</sup> «ὄραν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστίν. Ἐκ τῆς ἐνεργείας τοῦ χαρακτήρος διανοούμεθα τὴν τῆς ὑποστάσεως ἀληθῶς θεότητα», Oratio II contra Arianos. PG 26. 217 В.

<sup>172</sup> «ἢ πῶς δύναται ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, καὶ μὴ μέρος εἶναι», ibidem. 216 С — 217А; и в другом месте он обличает ариан, что они имеют представление о Боге как о теле, «σώμα νομιζόντες εἶναι τὸν Θεόν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 324 А.

<sup>173</sup> «καὶ μήτε δὲ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι δογματίζειν, μήτε ὑπόστασιν», Прокл Константинопольский, свт. Ecclesiasticae Historiae. Lib. X. PG 65. 584 С.

«свое рождение» или «свое сияние» «сущности Его»<sup>174</sup>. Впрочем, хотя и значительно реже (однажды), но все же он называет Сына и «своим ипостаси» Отца<sup>175</sup>, что указывает на тождественность употребления терминов «ипостась» и «сущность» в данном контексте. Так, например, и ипостась Самого Отца называется «собственной» Ему и «желанной»<sup>176</sup>. Отметим здесь также, что когда свт. Афанасий усваивает Сыну именованию «своя мудрость», «свое рождение» или «свое сияние» Отца, то, кроме идеи единосущия, здесь, как и в терминологии образа, одновременно присутствует и мысль о внутри-троичном отличии Сына от Отца<sup>177</sup>. Так, свт. Афанасий говорит, что «не вне» Бога «написуется Образ Божий», и Бог-Отец есть Родитель своего внутреннего Образа — Сына<sup>178</sup>.

Отметим, что слово «ἴδιος», которое свт. Афанасий в контексте антиарианской полемики «сделал узкоспециализированным термином, обозначающим единство сущности», в более широком смысле использовалось александрийскими богословами «для обозначения особой близости и нераздельности»<sup>179</sup>, а значит, несло в себе одновременно и смысловую нагрузку различения находящихся в отношениях нераздельности.

## Соотношение понятий «воля» и «ипостась» у свт. Афанасия

Антиномическое соотношение «ипостаси» и «воли», неверно разрешенное в системе Оригена, гораздо более аккуратно рассматривается свт. Афанасием. Если мир создан по единой воле всей Троицы, то каждое из лиц именно посредством единой сущности участвует в акте произволения о мире. Во внутритроичных же отношениях рождение Сына, как и изведение Духа, происходит от Отца не по воле, а по природе, но, однако, и не против Его воли, ибо не против естества, так как само Божие естество «желанно» Богу<sup>180</sup>. Таким образом, воля в обоих аспектах богословия-домостроительства<sup>181</sup> и внутритроичного богословия хотя и связывается непосредственно с единой природой Бога, однако и не отрывается от лиц. Причем, исповедуя единым само действие в домостроительстве, свт. Афанасий

<sup>174</sup> «ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ», «ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα», Oratio I contra Arianos. PG 26. 28 D; также: 53 A, 57B; «μόνον ἴδιον αὐτοῦ καὶ φύσει γέννημα», De decretis Nicaenae synodi. PG 25. 453 B; «γέννημα τοῦ Πατρὸς ἰδίον», Oratio III contra Arianos. PG 26. 324 C; также: PG 25. 460 B, 472 B; «τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα», ibidem. 461 A; «ὁ Υἱὸς, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας», ibidem. 461 C.

<sup>175</sup> «τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως», ibidem. PG 26. 461 B.

<sup>176</sup> «τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἐστὶ θελητής», ibidem. 461 C. Выражение «ἴδια ὑπόστασις» было достаточно распространенным в философском языке и означало, как правило, частную, конкретную сущность, Ramelli I.L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 305, 320, 323.

<sup>177</sup> «εἶναι τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ Πατρὸς», Oratio II contra Arianos. PG 26. 225 A; также: 232 B; PG 25. 517 A.

<sup>178</sup> «οὐ γὰρ ἕξωθέν ἐστὶ γραφομένη ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ἄλλα» αὐτὸς ὁ Θεὸς γεννητὴς ἐστὶ ταύτης», Oratio I contra Arianos. PG 26. 53 C.

<sup>179</sup> Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 98, 96.

<sup>180</sup> «θελητής», Oratio III contra Arianos. PG 26. 461 C.

<sup>181</sup> Например, «μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ• καὶ οὕτως ἡ ἐνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σώζεται», Афанасий Александрийский, свт. Epistola I ad Serapionem. PG 26. 596 A; также: 600 C. О сотворении человека свт. Афанасий говорит, что оно произошло через Слово, когда восхотел того сам Отец, «οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ ταῦτα γεγῶνασι διὰ τοῦ Λόγου, ὅτε αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἠθέλησεν», Oratio II contra Arianos. PG 26. 144 B; также о воплощении Сына свт. Афанасий говорит, что оно произошло, когда восхотел Отец, «ὅτε δὲ ἠθέλησεν ὁ Πατὴρ... τότε δὴ ὁ Λόγος... οὕτως αὐτὸς ἔλαβε τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα», ibidem. 161 B, и подчеркивает синергию Отца и Сына, «ὁ Πατὴρ καὶ μετὰ τὸν Υἱὸν ἐργαζόμενος», ibidem. 208 C. В другом месте он говорит об откровении Отца через Сына тому, кому Отец хочет открыть: «ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται οἷς ἐὰν θέλῃ, καὶ φωτίζει τοὺτους», ibidem. 233 A; о том же, «Εἰ δὲ δι' Υἱοῦ ἡ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ γνώσις ἀποκαλύπτεται», Oratio III contra Arianos. PG 26. 421 B; толкуя Евангельские слова Христа о воле «пославшего Его Отца», свт. Афанасий различает волю Сына и Отца. Воля Сына здесь — воля его человеческой природы, но поскольку она стала Своей Ему («ипостасно» соединилась с Логосом — не термин свт. Афанасия, но так скажут позже), то она принадлежит Ему так же, как воля Отца, единосущного Сыну, PG 26. 261 B C.

четко различает характер или образ действия лиц: Бог «над всеми — как Отец, начало и источник, *через всех* — Словом, *во всех* же — в Духе Святом. Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица»<sup>182</sup>.

Применительно к внутри-троичным отношениям ариане считали, что либо Сын рождается по воле Отца<sup>183</sup>, либо рождение Сына происходит по необходимости. Это было следствием свойственного им разделения ипостасей Отца и Сына и жесткого увязывания понятий «ипостась» и «произволение»<sup>184</sup>. Если признается различие ипостасей, то между ними действует «энергетически» понимаемое произволение, но если есть единосущие, то не может быть различения ипостасей, и нет места никакому со-отношению или даже опосредованному «желанию» между ипостасями. Между тем, не выходя за рамки богословия свт. Афанасия, мы можем сказать, что сущность Сына так же «желанна» Отцу, как Его собственная, ибо они единосущны. Поскольку ипостась Сына есть то же самое, что Его сущность, то и ипостась Сына «желанна» Отцу, причем именно посредством их природного единства<sup>185</sup>.

Природное рождение Сына, происходящее одновременно не по воле Отца, но и не против желания, единосущного Отцу и отличного от Него, позволяет даже сказать свт. Афанасию, что Сын *имеет бытие* (ἔχει τὸ εἶναι) от Отца<sup>186</sup>, что означает фактически утверждение Сыновней само-бытности наряду с Отческой само-бытностью. Не применяя непосредственно сам термин «ипостась» к Сыну, свт. Афанасий, тем не менее, говорит здесь другими словами о само-ипостасности Сына. И в других текстах, подчеркивая единосущие Сына Отцу и не различая понятия «ипостась» и «сущность», он одновременно говорит, что Сын вечно со-бытийствует Отцу<sup>187</sup>, и прямо называет Сына Само-Мудростью, Само-Логосом, Само-Светом, Само-Истиной и т. д.<sup>188</sup>

## Филологический аспект и «три ипостаси»

Смысловая близость, с одной стороны, слов «рождение» (γέννησις) и «происхождение» (ὑπαρξις), которые часто используются свт. Афанасием для описания вечного рождения Сына от Отца<sup>189</sup>, а с другой — слов «проявление», «становление» или «состояние бытия» (в род. падеже ὑποστάσεως)<sup>190</sup>, в некотором смысле сами по себе,

<sup>182</sup> «Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατὴρ, ὡς ἀρχή, καὶ πηγὴ• διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ Λόγου• ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τριάς δὲ ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθεία καὶ ὑπάρξει Τριάς», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 596 A B; также: 600 A; «μη ἐστὶν ὁ Πατὴρ ὁ γενόμενος σὰρξ, ἀλλὰ ὁ τοῦτου Λόγος», Epistola ad Dracontium.— Monitum. PG 25. 520 B.

<sup>183</sup> Например, Евсевий Кесарийский неоднократно говорит, что Бог восхотел быть Отцом Сына, приписывая Ему выбор в акте рождения (προαίρεσις), «ὁ δὲ Υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ Πατρὸς. Βουλευθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς γέγονεν Υἱὸς Πατρός», Евсевий Кесарийский, свт. Commentaria in psalmos.— Praeliminaria. PG 23. 33 C D; также: PG 22. 256 B.

<sup>184</sup> В арианской системе ипостась Сына неразрывно связана с произволением Отца о сотворении мира.

<sup>185</sup> «καὶ θελόμενός ἐστιν ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς», Oratio III contra Arianos. PG 26. 461 C.

<sup>186</sup> «ὅτι μὴ παρὰ ἑαυτοῦ ὁ Υἱὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι», De Sententia Dionisii. PG 25. 501 C.

<sup>187</sup> «ἀϊδίως συνεῖναι τὸν Λόγον τῷ Πατρὶ», De decretis Nicaenae synodi. PG 25. 465 B.

<sup>188</sup> «αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία, τοῦ Πατρὸς ἐστὶν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή», Oratio contra Gentes. PG 25. 93 C.

<sup>189</sup> Примеры использования этих двух глаголов в разных формах для описания происхождения Сына от Отца многочисленны. Например: «τοῦ Υἱοῦ ὑπαρξίν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 333 A; «ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει», De Synodis. 708 A; «προαίωτον ὑπαρξίν τοῦ Χριστοῦ», ibidem. 732 A; «ὁμοούσιον τῷ γεννήσαντι», Epistola ad Afros Episcopos. PG 26. 1044 C; «αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ γεννήσαντι», PG 26. 784 D; также: 777 C, 780 B, 785 A.

<sup>190</sup> Lampe G.W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1455. Свт. Афанасий употребляет форму однокоренного глагола «ὑποστᾶσα» для описания динамики приведения в бытие твари, «ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα», Oratio contra Gentes. PG 25. 81 C D.

в рамках богословия свт. Афанасия, «предлагают» сделать шаг в сторону введения ясного различия между понятиями «ипостась» и «сущность»<sup>191</sup>. Отметим также, что неоднократно используемое свт. Афанасием выражение, что Сын является «*συν-υπάρχων*» Отцу<sup>192</sup>, наряду со смысловой близостью слов «*ὑπαρξίς*» и «*υπόστασις*», подтверждает назревающее различие понятий. Для него принципиально, что Сын не со-сущен, но едино-сущен Отцу, однако он одновременно признает и настаивает на том, что Сын «*συν-υπάρχων*» Отцу. Как замечает В.В. Петров, глагол «*υπάρχω*» этимологически несет «смысл “исходности” или “первичности” бытия»<sup>193</sup>. Значит, можно сказать, что глагол «*συν-υπάρχω*» отражает со-исходность, со-вечность Сына и Отца.

В свете этого особенный интерес представляет высказывание свт. Афанасия о том, что Сын, будучи неотделимым сиянием Отца, является Его собственным и «*συν-υπάρχον*» природе (*φύσει*) или сущности Отца<sup>194</sup>. Здесь фактически уже очевидно готовое терминологическое различие парных понятий «*υπόστασις*» — «*ὑπαρξίς*» и «*οὐσία*» — «*φύσις*», которое сохраняется и развивается со временем, достигая мысли преп. Максима<sup>195</sup>.

Таким образом, анализ тринитарных текстов свт. Афанасия показывает, что он сделал, образно говоря, пусть «пол-», но шага в сторону терминологического различения ипостасного и сущностного начал в Боге-Троице. В ряде случаев в текстах свт. Афанасия даже встречается словосочетание «три ипостаси»<sup>196</sup>, но никогда, конечно, он не говорит о трех сущностях в Боге. Ряд исследователей склонны считать позднейшими вставками находимые в афанасиевских текстах выражения, использующие число «три» при термине «ипостась»<sup>197</sup>. Ведь как раз ариане настаивали на формуле «три ипостаси»<sup>198</sup>, следуя во многом подобной неоплатонической схеме «убывания» полноты бытия и славы от первой ипостаси к последующей, разделяя ипостаси и признавая лишь их «симфоническое» единство, причем «по согласию»<sup>199</sup>. Термин «ипостась» в арианской системе был фактически эквивалентен понятию «сущности», почему свт. Афанасий говорит об арианах как об учащих трех-сущию<sup>200</sup>. Признание единосущия ипостасей Отца и Сына было невозможно для Ария именно в силу неразличения понятий «ипостась» и «сущность»,

<sup>191</sup> Как рассуждает Болотов, «греческое слово “*υπόστασις*” в этом отношении чрезвычайно выразительно: коль скоро зададутся вопросом о бытии (*ὑπαρξίς* = *υπόστασις*) Отца или Сына, ставая вопрос уже об Их ипостаси (*υπόστασις*, не *οὐσία*)». А также «глагол «*υφίστημι*» получил значение, сходное до безразличия с глаголом «*υπάρχω*», см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 290, 254.

<sup>192</sup> «*ἀέι ἐστι συνυπάρχων ὁ λόγος τῷ Πατρὶ*», *Oratio I contra Arianos*. PG 26. 68 C; также: 40 C, 225 A, 228 B C, 232 A–C; PG 25. 576 A, 577 A.

<sup>193</sup> Петров В. В. *ὑπάρχω* и *υφίστημι* в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 339.

<sup>194</sup> «*ἀδιαίρετόν ἐστι τὸ ἀπαύγασμα πρὸς τὸ φῶς, καὶ ἰδιον αὐτοῦ συνυπάρχον τούτῳ φύσει*», *Epistola ad episcopos Aegypti et libyae*. PG 25. 568 C.

<sup>195</sup> «Если *εἶμι* (*εἶναι*) — это глагол, который никак семантически не окрашен, то между *υπάρχω* и *υφίστημι* имеется смысловая особенность»; «применительно к Троице *οὐσία* есть синоним *εἶναι*, тогда как ипостаси понимаются как способ Ее бытия — осуществление (*πῶς υφεστάναι*) и существование (*υπαρξίς*)», Петров В. В. *ὑπάρχω* и *υφίστημι* в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 338, 344.

<sup>196</sup> «*Μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι*», *De incarnatione et contra Arianos*. PG 26. 1000 B; «*περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων*», *Tomus ad Antiochenos*. 809 A; «*τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης*», *De Virginitate*. PG 28. 252 A.

<sup>197</sup> В частности, В. В. Болотов, архим. Киприан (Керн) и др.

<sup>198</sup> «*Τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις • ἀνεπίκτικοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν*», Афанасий Александрийский, свт. *De Synodis*. PG 26. 708 A.

<sup>199</sup> «*Ὅστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις*», *ibidem*. 709 B; «*ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν*», *ibidem*. 724 B; также см.: 757 B.

<sup>200</sup> «*τριοουσίους*», Афанасий Александрийский, свт. *Tomus ad Antiochenos*. PG 26. 801 A. «Субординационный, “арианский” характер неоплатонической триады», родственных, но далеко не тождественных сущностей, будет позже «совершенно очевиден» и для свт. Кирилла Александрийского. См.: Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия... С. 30; «Арий упоминает о трех “ипостасях”, но, несомненно, понимает термин в классическом смысле, т. е. для него ипостась — это субстанция», Шенборн К. Икона Христа: богословские основы / пер. Е. М. Верещагина; под ред. Е. Гейнрихс. Милан — Москва: Христианская Россия, 1999. С. 11.

которое вело к неизбежному представлению о разделении монады, утраты единства Божества введением в него ипостасного различия<sup>201</sup>. И. Захубер (J. Zachhuber) отмечает, что богословская мысль, применяющая терминологию трех ипостасей, в то время часто исходила из опасения политеизма и потому несла в себе тенденцию к субординационизму и подобосущию<sup>202</sup>, которые как раз не мог принять свт. Афанасий.

Формула «одна ипостась» также могла вызывать подозрения у свт. Афанасия, как могущая вести к ереси савеллианской, сливающей Триаду в абсолютную монаду<sup>203</sup>. Поэтому, вопреки разнородным опасностям, настаивая на возможности применения термина «ипостась» в богословии<sup>204</sup>, свт. Афанасий мог, в принципе, считать приемлемыми обе формулы как о трех ипостасях, так и об одной<sup>205</sup>, в зависимости от усваиваемой термину смысловой нагрузки и от исторических обстоятельств. Ведь и его непосредственный учитель и предшественник по кафедре свт. Александр Александрийский находил возможным, с одной стороны, говорить об ипостаси тварного космоса, а с другой — о неизъяснимой и превосходящей ангельское разумение ипостаси Единородного Бога Слова, являющейся вечным и «само-истинным» образом и начертанием Бога Отца<sup>206</sup>.

## Приготовление богословием свт. Афанасия будущего развития термина «ипостась»

Следует отметить также, что, несмотря на терминологическую осторожность в употреблении понятия «ипостась», свт. Афанасий, тем не менее, во многих аспектах, несомненно, стоит на позициях, приготавливающих богословие трех ипостасей-личностей в Троице. Во-первых, он активно пользуется местоимениями и именами собственными для обозначения реальности одновременного различия и единства между Отцом, Сыном и Духом Святым<sup>207</sup>. При неизменяемости и не-взаимозаменяемости имен святитель учит о единстве Божества в Троице этих имен<sup>208</sup>. Для него важно сохранить проповедь о Божественной Троице и Божественном единстве<sup>209</sup>.

Во-вторых, свт. Афанасий ярко развивает богословие отношений между лицами. Так, например, он говорит о предвечном совете в Боге, который не предшествовал Сыну, но исполняется Сыном<sup>210</sup>, и называет Сына «живым советом Отца», «Ангелом

<sup>201</sup> Stead G. C. *Divine Substance*. Oxford. Oxford University Press, 1977. P. 243.

<sup>202</sup> Zachhuber J. *Basil and the Three-Hypostases Tradition...* P. 67, 69.

<sup>203</sup> «ὡς λέγοντας μίαν ὑπόστασιν, μὴ ἄρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 C.

<sup>204</sup> PG 26. 1036 C B.

<sup>205</sup> «περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἧτοι οὐσίας», Tomus ad Antiochenos. 809 A.

<sup>206</sup> «ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκεινά ἐστιν ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδήγητος ὑπόστασις», Александр Александрийский, свт. *Epistolae De Ariana Haeresi*. PG 18. 553 B C; «Ὁν τρόπον γὰρ ἡ ἀρετήτος αὐτοῦ ὑπόστασις», «τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ χαρακτήρα», «ἡ αὐτοαλήθεια, ἡ ὁ Θεὸς Λόγος» *ibidem*. 557 C D; также: 565 B.

<sup>207</sup> «διὰ τί τὸ αὐτὸ ὄνομα οὐκ ἐστί τούτῳ καὶ τούτῳ, ἀλλ' ὁ μὲν Υἱός, τὸ δὲ Πνεῦμα», *Epistola IV ad Serapionem*. PG 26. 641D — 644 A; «αἰεὶ ὁ Πατὴρ Πατὴρ ἐστί, καὶ ὁ Υἱὸς αἰεὶ Υἱός, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰεὶ Πνεῦμα ἅγιον ἐστί καὶ λέγεται», *ibidem*. 645 B; «Ὁ Πατὴρ οὖν καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα Κύριος Σαβῶθ ἐστί», *De Incarnatione et Contra Arianos*. PG 26. 1001 B.

<sup>208</sup> «Οὐκοῦν Υἱὸς ἐστί τὸ Πνεῦμα», «ἐν αὐτῷ Τριάς, Πατὴρ, καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον», «καὶ μία ἡ ἐν ταύτῃ τῇ Τριάδι θεότης ἐστί», *Epistola IV ad Serapionem*. PG 26. 648 A B.

<sup>209</sup> «καὶ ἡ θεία Τριάς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο», *De Decretis Nicaenae Synodi*. PG 25. 465 A.

<sup>210</sup> «Τὰ μὲν γὰρ μὴ ὄντα ποτὲ... ὁ Δημιουργὸς βουλευεταὶ ποιῆσαι τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλευεταὶ ἐν τούτῳ γὰρ ὁ Πατὴρ τὰ ἄλλα, ὅσα βουλευεταὶ, ποιεῖ», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 452 A B.

совета»<sup>211</sup>. Наряду с постоянным отстаиванием единосущия свт. Афанасий говорит о взаимных желани, радости, любви и почитании Отца и Сына<sup>212</sup>.

В Христологии свт. Афанасий тоже не употребляет термин «ипостась» для обозначения лица Логоса<sup>213</sup>, но активно использует термин «ἐνανθρωπήσις», одобренный первым Вселенским Собором, обозначая с помощью его тайну соединения лица Логоса с человеческой природой и понимая «тело Слова» как «собственность Ему»<sup>214</sup>. Представления свт. Афанасия о воплощении Сына Божия носят приготовительный характер для смыслового развития термина «ипостасис». Так, свт. Афанасий подчеркивает, что именно Сам Логос «носит» ставшую собственной Ему человеческую плоть<sup>215</sup>, делая ее собственным Своим орудием<sup>216</sup> и усваивая как собственное, свойственное человеческой природе произволение<sup>217</sup>. Воплощенный Логос обновляет нас Своєю собственной кровью<sup>218</sup>, и телесные страдания и смерть Спасителя являются собственными только Ему<sup>219</sup>. И хотя термин «ἴδιος» (собственный) в рамках тринитарных размышлений свт. Афанасия служит обозначению скорее единосущия Сына Отцу<sup>220</sup>, однако в его Христологии этот же термин носит смысл личной принадлежности Слову. Причем, как отмечает Д. М. Ферберн, слово «ἴδιος» стало возможным адекватно «применить к Христологии только после того, как александрийцы придали ему специфическое значение в период арианского спора»<sup>221</sup>. Можно сказать, что термин «ἴδιος» в рамках Христологии свт. Афанасия смог стать в некотором роде предтечей и выражением Халкидонского ипостасного единства природ во Христе.

## Каппадокийский синтез

По мысли В. Н. Лосского, «гениальность» отцов-каппадокийцев состояла в том, что они воспользовались фактически синонимами, «чтобы различать в Боге то, что является общим — οὐσία — субстанция или сущность, и то, что является частным — ипостась или лицо»<sup>222</sup>. Таким образом, они отнюдь не остановились на примитивном различии понятий общего и частного, строго говоря, равно неприменимых к трансцендентному Богу, но выразили те две стороны троичной тайны, «разом поймать которые наше ограниченное мышление никак не может, — единство сущности и в то же время различие лиц»<sup>223</sup>. Неологизм, состоящий в применении термина «ипо-

<sup>211</sup> «αὐτὸς ἂν βουλή ζωσα τοῦ Πατρὸς», *ibidem*. PG 26. 457 A, 464 C; «αὐτὸς τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος», *ibidem*. 457 A.

<sup>212</sup> «ὁ Υἱὸς τῆ θελήσει ἢ θέλει παρὰ τοῦ Πατρὸς, ταύτη καὶ αὐτὸς ἀγαπᾷ, καὶ θέλει, καὶ τιμᾷ τὸν Πατέρα», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 464 A; Сын-Господь называется возлюбленным Отцу: «ὁ Ἀγαπητὸς τοῦ Πατρὸς, τουτέστιν ὁ Κύριος», *De titulis psalmodum*. — *Psalom XL*. PG 27. 810 B; также: 565 A, 1301 B; «Когда человек согрешил и пал... тогда Бог... изрек: кого послу, и кто пойдет? Все безмолствовали, и Сын сказал: се аз, послы мя. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: иди (Ис б. 8, 9)», Афанасий Великий, свт. Творения. В 4 т. М.: Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. С. 268–276, здесь: с. 269.

<sup>213</sup> За редким исключением, например: «μοναδικὸς ἐστὶ τὴν ὑπόστασιν, ἰδιοποιεῖται τὰ τῆς ἐκατέρας φύσεως», *Fragmenta varia*. PG 26. 1224 B. Подлинность этих фрагментов может быть оспорена.

<sup>214</sup> Сагарда Н. И. Патрология. С. 753.

<sup>215</sup> «σάρκα φορέσας», *Epistola ad Adelphium Episcopum*. PG 26. 1080 C; PG 25. 577 B; «ὑψτερον τοῦ Λόγου γέγονα σὰρξ», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 397 A; «τοῦ δὲ Σωτήρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα», *ibidem*. 396 C.

<sup>216</sup> «ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον», *Sermo major de fide*. PG 26. 1265 D.

<sup>217</sup> «ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός», *Fragmenta varia*. PG 26. 1241 D.

<sup>218</sup> «ἐνεκαίνισε διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος», *Epistola XLIV*. PG 26. 1440 C.

<sup>219</sup> «ὡσπερ ἴδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ τὰ τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγηται», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 392 B; «τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ», *Sermo major de fide*. 1269 C; «ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπλασχε σῶμα», *Epistola ad Epictetum*. 1060 C.

<sup>220</sup> Louth A. *The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril* // *Studia Patristica*. Peeters Press. Leuven, 1989. V. XIX. P. 198–202, here: p. 199.

<sup>221</sup> Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 99.

<sup>222</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 42.

<sup>223</sup> Шенборн К. Икона Христа: богословские основы. С. 34.

стась» к лицам Троицы, не быстро «прижился», тем более потому, что «идея личного существования, подразумевающая власть самоопределения (*αὐτοεξούσιον*), была чужда и даже несовместима с греко-эллиническим образом мышления»<sup>224</sup>.

## Постепенность обращения к термину «ипостась» у свт. Василия Великого и неоплатонизм некоторых его оппонентов

Первым по времени среди каппадокийцев коснулся тринитарного употребления термина «ипостась» свт. Василий Великий. По мнению Н. И. Сагарды, «св. Василий, вместе с другими каппадокийцами, за исходную точку принимает существование в Боге» трех лиц, или «ипостасей, и свою мысль направляет главным образом на то, чтобы провести грань между лицами Св. Троицы»<sup>225</sup>. Отметим, что хотя многие ученые относили свт. Василия как богослова в ранней стадии его развития к партии «подобосущников», подобный взгляд уверенно опровергается современными учеными как с исторической, так и с богословской точек зрения<sup>226</sup>. Если сторонники подобосущия охотно пользовались терминологией «трех ипостасей», то свт. Василий, стоя на позиции одновременного единства по сущности<sup>227</sup> и различия лиц Троицы, тем не менее, первоначально, очевидно, не считал естественным применять термин «ипостась» для обозначения этого различия. Более того, еще в 60-е гг. IV в. он вообще мало обращается к термину «ипостась» в своих текстах<sup>228</sup>. Лишь позже он начинает достаточно активно вводить его в богословский оборот.

Для начала обратим внимание на неоплатонический характер дискурса одного из оппонентов свт. Василия — Евномия. Как показывает сам свт. Василий, по учению Евномия получается, что Отец *невольно* отлучает от общения с Собой рождаемого Им Сына<sup>229</sup>. Евномий считал неприменимым к Богу любое понятие «порядка» (*τάξις*)<sup>230</sup> и не мог согласиться ввести ипостаси Сына и Духа в единосущие с Отцом, рассматривая это как угрозу простоте Божества, которую он абсолютизирует<sup>231</sup>. И поскольку Евномий настаивал на том, что образ происхождения (нерожденный / рожденный) определяет саму сущность (и различал сущности Отца и Сына), то в его системе, как и в неоплатонизме, понятие «ипостась» отражает процесс становления<sup>232</sup>. По Евномию, именно «сила Отца» производит рождение ипостаси Сына, а «сила Единородного» производит ипостась Святого Духа<sup>233</sup>. Таким образом, Дух Святой низводится на некое третье по природе положение<sup>234</sup>.

<sup>224</sup> Fedwick P. J. Foreword to L. Turcescu, Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford, 2005. P. X.

<sup>225</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М.: Изд. совет РПЦ, 2004. С. 646.

<sup>226</sup> Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 72, 81, 84; Meredith A. Studies in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa. D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972. P. 240–252.

<sup>227</sup> «θεότης μία», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 556 B.

<sup>228</sup> Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 77, 78.

<sup>229</sup> «καὶ ἀπροαίρετως τῆς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας τὸ γεννητὸν ἀπελαύνουσα», Василий Великий, свт. Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 644 B; также у свт. Григория Нисского говорится, что, согласно Евномию, естество Отца оставалось бездеятельным в происхождении ипостаси Сына, «τὴν δὲ φύσιν τοῦ Πατρὸς ἀνερέρητον ὡς πρὸς τὴν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ μείναι», Contra Eunomium. Lib. IV, PG 45. 652 C; также: 837 C, 1000 D.

<sup>230</sup> «μὴ χρῆσθαι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ τάξιν», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 557.

<sup>231</sup> Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого. С. 24–25.

<sup>232</sup> Это отражено и в неоплатоническом характере дискурса оппонентов свт. Василия о первом, втором и третьем Боге, PG 32. 153 C.

<sup>233</sup> PG 29. 648 B

<sup>234</sup> «εἰς φύσιν τινὰ τρίτην ἀπὸ Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἐκβαλλόμενον», Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 657 C–660 A. См. также об убывающей последовательности ипостасей у Евномия: «τοῦ Πατρὸς οὐσίαν μόνην ἀνωτάτω φησί», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 304 A; также: 328 D, 312 D.

## Симметричность богословия ипостасей у свт. Василия и понятие их общения

Свт. Василий отклоняет неоплатоническую по характеру идею, что «οὐσία» может представлять собой некое «высшее начало, от которого получают бытие Отец и Сын (и Дух Святой)»<sup>235</sup>. А ведь именно производные неоплатонического Единого, как мы видели выше, получали ипостасность в строгом смысле слова. Сам свт. Василий стоит на позиции симметричных отношений лиц-ипостасей в Троице<sup>236</sup>. В прямой связи с этим одним из ключевых понятий в описании внутритроичных отношений у него становится вечная природная общность / общение ипостасей<sup>237</sup>. Каждой ипостаси соответствует свое имя — ипостаси именуется<sup>238</sup>. Вспомним здесь, что у Плотина Единое, строго говоря, вообще «не именуемо»<sup>239</sup>.

Свт. Василий говорит о таком «общении имен» (κοινωνία τῶν ὀνομάτων) в Троице, соответствующем «общению ипостасей», которое утверждает не различие, но единство их природы<sup>240</sup>. Таким образом, общение имен одновременно указывает на единство и различие ипостасей. Когда речь идет об общности наименований, таких как святость, вечность, мудрость, всемогущество и др.<sup>241</sup>, подчеркивается единосущие. Когда же именуется собственные имена ипостасей, то оттеняется различие<sup>242</sup>.

Синонимом природного общения ипостасей выступает часто выражение «κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκειότητος», которое можно перевести как «сродство» или «единение по сущности»<sup>243</sup>. Отметим, что, по наблюдению Д. М. Ферберна, слово «οἰκείος» во всех случаях его употребления в текстах Нового Завета применяется «к взаимоотношениям личностного порядка»<sup>244</sup>.

Как термин «общение», так и термин «сродство», будучи применены свт. Василием к ипостасям Троицы, призваны отразить парадокс их различия в природном единстве без всякого экзистенциального отрыва от этого единства. Так, свт. Василий считает возможным сказать о «законах» Божественной природы (οἱ τῆς φύσεως νόμοι), согласно которым Отец и Сын находятся в «необходимом и неразрывном» общении<sup>245</sup>, а также, что Дух Святой прославляется по естеству как Бог именно по причине того, что состоит в общении с Отцом и Сыном<sup>246</sup>. Наконец, свт.

<sup>235</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. С. 648; «οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης», Василий Великий, свт. Homilia XXIV. Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B.

<sup>236</sup> Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 80, 81, 84.

<sup>237</sup> «ἀϊδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 177 A B.

<sup>238</sup> «ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει», Epistolarum Classis II. Epistola CCXV. PG 32. 789 B; имена как синонимы ипостасей: «φύσις μὲν ἡ αὐτὴ, καὶ θεότης μία· ὀνόματα δὲ διάφορα», Epistola CCX. PG 32. 773 C; также о взаимосвязи ипостаси и имени см.: 765 C.

<sup>239</sup> Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 838.

<sup>240</sup> «ὅτι οὐχὶ ἀλλοτριώσιν τῆς φύσεως, ἀλλ' οἰκείωσιν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν ἢ κοινωνία τῶν ὀνομάτων», Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 661 A; также: 641 B; PG 32. 689 D, 692 B C, 694 B.

<sup>241</sup> PG 32. 689 B.

<sup>242</sup> По мнению Н. И. Сагарды, вопрос о применимости богословия трех различных имен к лицам в Боге рассматривался еще свт. Григорием Неокесарийским, объяснявшим одновременную условность именования лиц и ее необходимость, не вводящую разделения в Божественную сущность, Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец... С. 622.

<sup>243</sup> Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 629 B.

<sup>244</sup> Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 96.

<sup>245</sup> «ἀναγκαίαν καὶ ἀρρήκτον τὴν κοινωνίαν», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 644 A.

<sup>246</sup> PG 32. 153 A.

Василий указывает, что единство Божественной несложной природы состоит в общении ипостасей<sup>247</sup>, также он свободно употребляет почти как синонимы понятия «общение» и «единство» по отношению к людям<sup>248</sup>.

## Ипостасные идиомы и богословие образа у свт. Василия

Ту же функцию выполняет в Триадологии свт. Василия понятие «ипостасных, именных свойств-идиом»<sup>249</sup>, в которых «ипостась» созерцается<sup>250</sup>. Так, во *Второй книге Против Евномия* говорится прямо, что природа ипостасных идиом такова, что «в тождестве сущности» они показывают на разность, инаковость<sup>251</sup> ипостасей. Идиомы, как отличительные свойства, позволяют сохранить неслитность Отца и Сына. В то время как Евномий переносил противоположность (ἀντίθεσιν) идиом на сущность, единство сущности (ένότητα τῆς οὐσίας) на самом деле не нарушается (букв. «не разрывается») различием и даже противоположением ипостасных идиом. При этом ипостасные идиомы по общности сущности не должны признаваться чуждыми друг другу или находящимися в раздоре (σύστασις), хотя они по своему определению никогда не смешиваются<sup>252</sup>. Идиомы ипостасей, различая их, одновременно сочетаются с нераздельностью их общения<sup>253</sup> и, можно сказать, «насыщают» это общение содержанием различия, в рамках которого общение только и может мыслиться как нетавтологичное и взаимно обогащающее.

Развивая богословие образа, свт. Василий говорит, что «в ипостаси Сына» представляется нам «образ Отца»<sup>254</sup>. Это перефразировка часто употребляемой в богословии образа формулы ап. Павла, но с той вариацией, что слово «ипостась» применено не к Отцу, а к Сыну, а вместо «образа ипостаси Отца» говорится просто об «образе Отца». Очевидно, подобная перестановка термина «ипостась» в известной цитате подтверждает симметричность тринитарной мысли свт. Василия, отмеченную выше, которая выражается, на наш взгляд, также словосочетанием, которое можно перевести как «тождество (по сущности) ипостасных особенностей» (χαρακτήρων ταυτότητα). Богословие «образа», рассмотренное достойно Божества, приводит нас, согласно свт. Василию, не к субординации лиц, но к понятию о единстве Божества<sup>255</sup> при одновременном подчеркивании самостоятельности каждой ипостаси. Так, например, Сын называется свт. Василием «живым образом» Отца и «самосущей жизнью», обращенной «к Отцу»<sup>256</sup>.

<sup>247</sup> PG 32. 149 C.

<sup>248</sup> «τοὺς ὁμοδόξους κοινωνίαν καὶ ένωσιν», Epistolarum Classis II. Epistola LXXXV. PG 32. 460 B.

<sup>249</sup> Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 84; каждой ипостаси и имени соответствует идиома, PG 32. 773 C, 177 A.

<sup>250</sup> «ή δὲ ύπόστασις έν τῷ ιδιώματι... θεωρεῖται», Epistolarum Classis II. Epistola CXXV. PG 32. 789 B.

<sup>251</sup> «Αὐτῆ γάρ τῶν ιδιωμάτων ή φύσις, έν τῆ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναи τῆν ἑτερότητα», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 637 C; Также свт. Василий говорит о «тождестве Отца и Сына» по сущности, «сохраняя их особенности» по ипостаси, «ταυτότητα λέγω, φυλάσσων Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ιδιότητα», Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C.

<sup>252</sup> PG 29. 637 C — 640 A B.

<sup>253</sup> «τῶν ύποστάσεων ιδιότητα καὶ τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 177 B.

<sup>254</sup> «Έν ύποστάσει Υἱοῦ, μορφῆν νόησον πατρικῆν», Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C; также см.: PG 32. 153 A C.

<sup>255</sup> Например, выражение Писания о Сыне «во образе Божием сущий» свт. Василий приравнивает к выражению «в сущности Божией сущий», «έν μορφῆ Θεοῦ ύπάρχειν... έν οὐσία Θεοῦ ύπάρχειν», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 552 C; см. также: PG 29. 645 B; PG 31. 608 B; PG 32. 149 C.

<sup>256</sup> «εἰκῶν ζωσα, μάλλον δὲ αὐτοοῦσα ζωή», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 552 C; «ή εἰκῶν... τοῦ ἀοράτου Θεοῦ... ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεός ἄν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ἄν», Homilia de Fide. PG 31. 465 D.

Отметим, что у свт. Василия необходимо различать понятие «ипостасные идиомы» от понятия «свойства Божественной сущности», которые отражают общие трем ипостасям атрибуты, отличающие Бога от творения<sup>257</sup>, так же, как и от самого понятия «ипостась». Так, свт. Василий в споре с Евномием подчеркивает, что даже имена, соответствующие той или иной тварной ипостаси, отражают далеко не всю ее сущность, но только некоторые свойства, ей присущие<sup>258</sup>. Ни одно из свойств не есть сама ипостась, и даже совокупность ее свойств (ιδιωμάτων συνδρομήν) не является собственно ипостасью, но характеризует ее<sup>259</sup>. Это рассуждение распространяется свт. Василием и по отношению к именам Отца и Сына. Имена эти не тождественны общей сущности, но являют особенность свойств Отца и Сына при единстве логоса Их сущности<sup>260</sup>. Так, например, из слова «нерожденный», прилагаемого к Отцу, мы познаем не природу Отца, но образ Его существования<sup>261</sup>, который является Его ипостасным свойством<sup>262</sup>.

### Принцип монархии Отца, трехипостасность Бога и сближение понятий «просопон» и «ипостась»

Согласно свт. Василию, как Сын, так и Святой Дух имеют свои ипостаси от Отца<sup>263</sup>, тогда как Отец имеет бытие не от иного начала<sup>264</sup>, что соответствует единоначалию и обеспечивает единство по сущности (μίαν οὐσίαν) при ипостасном различии. Действительно, признание принципа монархии Отца не мешает свт. Василию подчеркивать как предвечное и совечное Отцу ипостасное бытие Единородного Сына<sup>265</sup>, утверждать возможность сочетания нетварности и ипостасности Духа<sup>266</sup> и в целом постулировать трехипостасность единой Божественной природы<sup>267</sup>.

В беседах *Об устройении человека*, авторство которых по-разному атрибутируется свт. Василию или свт. Григорию Нисскому, говорится о прославлении единого Бога в трех ипостасях. Каждому из лиц Троицы присваивается собственная ипостась (ἰδία ὑπόστασις), но при этом во всех трех ипостасях созерцается единое Божество<sup>268</sup>. При этом оказывается синонимичным тринитарное употребление терминов «πρόσωπον» и «ὑπόστασις». Так, при единой природе или сущности (μία, ταύτων οὐσία или φύσις), созерцаемой в Сыне и Отце, исповедует различие особенностей лиц, так

<sup>257</sup> «ἐν τῇ ιδιότητι τῆς οὐσίας ἢ ὑπεροχῇ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ θνητὰ διαφαίνεται», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 589 C; также см.: PG 29. 553 A. Для свт. Василия «сущность Божия и ее отличительные свойства принадлежат одинаково всем трем ипостасям», Сагарда Н. И. Лекции по patroлогии I–IV вв. С. 650.

<sup>258</sup> «ιδιώματα δὲ τινα περὶ αὐτὴν ἀφορίζει», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 589 A.

<sup>259</sup> PG 29. 577 C D — 580 A; об отличительном свойстве ипостаси Сына «быть к Отцу» см.: PG 31. 480 B; идиома отцовства указывает на (ипостась) Отца: PG 32. 776 C.

<sup>260</sup> PG 29. 580 C; также: «ταῖς ιδιότησι ταῖς χαρακτηριζούσαις ἐκάτερον», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 556 B.

<sup>261</sup> «ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις», ibidem. PG 29. 548 B.

<sup>262</sup> Но не самой ипостасью, с которой ошибочно порой принято отождествлять понятие «образ существования».

<sup>263</sup> «ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα», Homilia Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B; «τὸ Πνεῦμα... ἐκ Θεοῦ ἔχον τὴν ὑπόστασιν», Homilia in psalmum XXXII. PG 29. 333 B.

<sup>264</sup> «μὴ ἔχειν ἐτέρωθεν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 548 C.

<sup>265</sup> «τὴν πρὸ αἰῶνος ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 576 D — 577 A; также: PG 29. 597 C, 608 B.

<sup>266</sup> «Καὶ μηδεὶς οἰέσθω ἀθέτησιν εἶναι τῆς ὑποστάσεως τὴν ἀρνησιν τοῦ κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα» (И никак не отрицается ипостась Духа с отрицанием тварности Его), Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 669 C.

<sup>267</sup> «ὅτι ἐν τρισὶ ταῖς ὑποστάσεσιν ὁ κατὰ φύσιν ἄγιασμός θεωρεῖται», ibidem. PG 29. 661 A; также: PG 32. 688 A B, 548 A B, 153 C, 149 B, 136 B.

<sup>268</sup> «ἰδία μὲν ὑπόστασις Πατὴρ, ἰδία δὲ Υἱός, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου, ἀλλὰ» οὐκ καὶ τρεῖς θεοὶ· ὅτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν τοῖς τρισὶ νοουμένη οὐσιώδης θεότης», De hominis structura oratio I. PG 30. 13 C.

же, как и ипостасей<sup>269</sup>. Сближая понятия «лицо» и «ипостась», свт. Василий отмечает, что каждое лицо Троицы существует «в ипостаси»<sup>270</sup>. При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ипостась», как объективное существование, и подчеркивает тем онтологичность «личного» бытия лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию<sup>271</sup>.

Мы можем сделать вывод, что тринитарное богословие свт. Василия, выражаясь его собственными словами, утверждает тождество сущности в различии лиц и инаковость трех ипостасей в тождестве природы<sup>272</sup>, присовокупляя к общему особенное<sup>273</sup> и сохраняя особенное в едином<sup>274</sup>. Выражению этого парадокса служит термин «ипостась», введение которого в дискурс бытия запредельного Бога является, на наш взгляд, именно христианским новшеством, немислимым, в частности, для неоплатонической системы, где Единое тем и отличается, что неопишимо и неделимо. Например, как это выражено было у Прокла, «первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишненное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого»<sup>275</sup>. В церковном же богословии и наиболее отчетливо впервые именно у каппадокийских богословов «вместо просто Единого Абсолютом... оказывается Единое-многое». Мы не можем согласиться с мнением, что «христианское богословие IV в. не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т. е. самим по себе Единым». Ни о каком Абсолюте, превосходящем Троицу, ни о каком «сверхтроичном начале»<sup>276</sup> в христианском дискурсе речи быть не может. И здесь как раз принципиально важным становится парадоксальный факт введения понятия «ипостаси» в описание Абсолюта. Важным философско-богословским моментом здесь является то, что Божественные бытие и сущность осмысляются и дополняются посредством понятия «ипостаси»<sup>277</sup>.

«Понятие “ипостась” — в том виде, в каком оно было выработано Великими каппадокийцами в контексте тринитарных споров, представляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным: понятие “личность” было впервые отождествлено с понятием “существование”»<sup>278</sup>. Важно подчеркнуть, что понятие «ипостась» оказывается ключевым как в описании внутритроичного бытия Бога, так и в контексте возможности и реальности полноты Его откровения человеку.

<sup>269</sup> «τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογία, καὶ τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον», Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII. PG 32. 884 C. Буквально несколькими строчками ранее и после свт. Василий говорит о трех ипостасях, PG 32. 884 A C; также: «τῶν προσώπων ἢ ἰδιότης», Nomilia XXIV. PG 31. 605 ; PG 32. 788 C D –789A;149 C.

<sup>270</sup> «ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον», Epistolarum Classis II. Epistola CCX. PG 32. 776 C; «ἐν ὑποστάσει εἶναι», Epistola CCXV. PG 32. 789 B; каждое лицо Троицы существует в своей ипостаси (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει), Epistola CXXV. PG 32. 548 B.

<sup>271</sup> Лосский В. Н. Догматическое богословие // Его же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 213.

<sup>272</sup> «ταυτὸν ἐν ἑτερότητι, καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι», «ἢ ταυτότης αὐτὸ ἀμέριστον τῆς ὑποστάσεως», Epistolarum Classis III. Epistola CCCLXIV. PG 32. 1104 B C; «τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν», Epistolarum Classis II. Epistola CCLX. PG 32. 952 C.

<sup>273</sup> «τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας», Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII. PG 32. 884 B.

<sup>274</sup> «Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 149 A. Свт. Василий говорит в этом отрывке, что о каждой из ипостасей мы отдельно возвещаем, не впадая, однако, в многобожие и не нарушая единство Бога; также см.: PG 32. 80 A.

<sup>275</sup> Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 840.

<sup>276</sup> Там же. С. 857–858.

<sup>277</sup> Ипостасность и абсолютность становятся составляющими одного богословского дискурса, Adversus Eunomium. Lib. III. PG 29. 669 C.

<sup>278</sup> Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы Третьей междунар. богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресв. Иоанна Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 3–28, здесь: с. 5.

## «Ипостась» в Христологии и антропологии свт. Василия

В своей Христологии свт. Василий говорит, что еретик Маркелл нечестиво учил об ипостаси Христа, что она есть просто Логос<sup>279</sup>. Здесь уже просматривается интуиция святителя об имеющем быть еще осмысленным в будущем принципе ипостасного единства природ во Христе. Также в экзегезе библейского откровения, в частности — в словах хоривского Откровения «Я есть Сущий» (Исх 3. 14), свт. Василий «под Тем, Кто наименовал Себя Моисею Сущим», понимает не попытку определения сущности Бога, но указание на ипостась Бога Слова, Сущего в начале у Бога, причем не иначе как в свете «пророчества о пришествии Христа»<sup>280</sup>. Отметим здесь, что состоявший в переписке со свт. Василием свт. Амфилохий также подчеркивает двойственность природ и единство ипостаси во Христе<sup>281</sup>.

В антропологии святителя, в свою очередь, мы встречаемся с начатками различения понятий «ипостась» и «сущность». Так, образ происхождения Адама называется буквально «тропосом ипостазирования»<sup>282</sup>. Речь идет об образе создания Адама Богом, образе возникновения, который, согласно мысли св. Василия, отличается от его сущности, природы. Если Евномий связывал и отождествлял нерожденность с сущностью, то свт. Василий указывает на разницу между понятиями — «образ существования», связанный с «образом происхождения», и собственно — «сущность существующего». «Образ происхождения» и «существования» связан, как и в его Христологии, с понятием «ипостась», но не тождествен ему.

Аналогично нельзя признать верным перевод термина «ипостась» как «сущность» в синергическом по смыслу отрывке из трактата *О Святом Духе*, где свт. Василий говорит, что все творение совершенно изначально (εὐθὺς τελείως), но тут же утверждает, что содействием благодати (χάρις συνεισφερόμενον) Святого Духа творения влекутся к совершению и восполнению их ипостасей (εἰς τὸν ἀπαρτισμὸν καὶ συμπλήρωσιν τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν)<sup>283</sup>. Очевидно, что если перевести здесь термин «ипостась» как «сущность творений», то мы заставим свт. Василия противоречить самому себе в рамках одного предложения. Совершенство творений означает, прежде всего, совершенство их частных сущностей, и свт. Василий подчеркивает, что они не усовершенствуются (οὐκ ἐκ προκοπῆς τελειούμενοι)<sup>284</sup>. Используя терминологию преп. Максима Исповедника, мы можем сказать, что логосы твари неизменны. Что же тогда подразумевается под восполнением и совершенствованием ипостасей твари содействием Духа? Очевидно, что под ипостасями разумеются не просто сущности, но некий образ бытия твари, дающий ей возможность включить нетварную благодать в целостность ее существования и тем именно восполнить его общением тварной и нетварной природ. Таким образом, мы вновь стоим перед начатками раскрытия темы ипостасного единства природ.

## Свт. Григорий Богослов. Терминология апофатичного троичного богословия

Свт. Григорий, рассуждая о терминах, употребляемых в описании троичной тайны, говорит, что благочестиво исповедовать в Троице единую сущность и славу, или «светлость» (ὁμοούσια, ὁμόδοξα), соответственно одной природе Божества (τὴν

<sup>279</sup> PG 32. 545 C.

<sup>280</sup> Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого. С. 28–29.

<sup>281</sup> «διπλοὺν τὴν οὐσίαν ἧτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοὺν δὲ τὴν ὑπόστασιν», Амфилохий Иконийский, свт. Sententiae et Excerpta. PG 39. 117 D.

<sup>282</sup> «τρόπον τῆς ὑποστάσεως», Adversus Eunomium. Lib. I. PG 29. 548 A.

<sup>283</sup> Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 140 B.

<sup>284</sup> Там же.

φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος), и три бесконечные, равночестные ипостаси, или три лица (πρόσωπον), притом каждое — со своими свойствами (τῶν τριῶν ιδιότητας)<sup>285</sup>. При этом ипостасные свойства, или идиомы, остаются неподвижными, не переходящими от одной ипостаси к другой при тождестве общей сущности<sup>286</sup>.

Можно сказать, что св. Назианзин выстраивает равновесие между единством и троичностью, «разделяя» ипостаси по свойствам и «соединяя» по Божеству, одновременно в одно не смешивая Трех и Единого не деля на три<sup>287</sup>. Он отмечает, что латинский язык не позволяет различить термины «сущность» и «ипостась», и потому прибегает к термину «πρόσωπον» для обозначения лиц. Однако Савеллий, например, ложно учил и о трех лицах (πρόσωπον) в Боге, смешивая три ипостаси в одну, а ариане искажали учение о трех ипостасях, как о трех сущностях. То есть фактически возможно превратное применение любого из терминов, ведущее или к «злomu соединению», или к «лукавому делению» единого трехипостасного Божества, к отступлению от «среднего и царского пути»<sup>288</sup>. Ибо Бог, как апофатически выражается св. Григорий, «разделяется нераздельно» и «соединяется, пребывая разделенным», а Писание одновременно «различает ипостаси» и «сводит во едино»<sup>289</sup>. Поэтому мысль человека вынуждена обращаться от единства ипостасей по сущности к различию их по свойствам и вновь возвращаться к их природному единству<sup>290</sup>.

## Монархия Отца как принцип равновесия троичности ипостасей и единства сущности

Единство Божества при исповедании троичности ипостасей соблюдается, по мнению св. Назианзина, благодаря причинности, или монархии (единоначалию), Отца<sup>291</sup>, понимаемым вневременно и бестелесно. При единстве такой Причины, или Начала, постулируются одновременно единство и троичность, монархия Отца и единосущие трех ипостасей предполагают и дополняют друг друга<sup>292</sup>. Ипостаси Сына и Духа «от Отца» имеют бытие от Него (ἐξ, ἐκ τοῦ, παρὰ τοῦ Πατρός), равные Отцу по сущности<sup>293</sup>, почему Отец и называется основанием (αἰτία) Божества, созерцаемого в Сыне и Духе<sup>294</sup>. Но одновременно Сын и Дух — «иные», отличные в самом акте происхождения своего. «Мы чтим монархию», — говорит свт. Григорий, — но не монархию, описываемую как «единство лица», а состоящую в «равночестии природы» ипостасей<sup>295</sup>.

<sup>285</sup> «μιάς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων», Григорий Богослов, свт. Oratio XXI. PG 35. 1124 D; «τρεις ὑποστάσεις ὁμολογεῖν... τρία πρόσωπα, καὶ ἐκάστην μετὰ τῆς ιδιότητος», Oratio XX. 1072 D; «Δίδασκει προσκυνεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱὸν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δόξῃ τε καὶ λαμπρότητι», Oratio XIII. 856 B C; также: PG 36. 476 C — 477 A B, 417 B, 345 C; «τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως», Oratio XXXIV. PG 36. 256 A; также: 253 B D, 144 A, 145 D, 152 B, 589 A, 164 D.

<sup>286</sup> «ταυτὸν εἰ κατ' οὐσίαν; Ἦ δὴλον, ὅτι, τῆς ιδιότητος ἀκινήτου μενούσης», Oratio XXIX. PG 36. 89 B.

<sup>287</sup> PG 35. 1072 A.

<sup>288</sup> «συναίρεσει κακῇ τὴν διαίρεσιν λύοντες... καὶ πονηρᾷ διαίρεσει τὸ ἐν ἀνατρέποντες», Oratio XLII. PG 36. 476 C; также: PG 35. 1125 A, 1072 B; о хранении среднего пути в Триадологии также: PG 37. 1590 A.

<sup>289</sup> «Διαίρεται γὰρ ἀδιαίρετως... καὶ συνάπτεται δηρημένως», Oratio XXXIX. PG 36. 345 C D; также: «διαίρει τὰς ὑποστάσεις... Ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα», Oratio XXXIV. PG 36. 256 A.

<sup>290</sup> PG 36. 253 B; Бог «неделим в разделенных» ипостасях (ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις), Oratio XXXI. PG 36. 149 A.

<sup>291</sup> «εἰς μὲν Θεός, εἰς ἓν αἴτιον καὶ Υἱὸς καὶ Πνεύματος», Oratio XX. PG 35. 1073 A; «ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατρὸς ὡς αἴτιος», ibidem. 1073 B.

<sup>292</sup> PG 36. 417 B.

<sup>293</sup> Из Него равные Ему имеют бытие и равенство (ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι), Oratio XXX. PG 36. 420 B, причем «между Единосущными нет большего или меньшего» (Οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῆ οὐσίᾳ μείζον ἢ ἕλαττον), ibidem. PG 36. 420 C; также: 76 B; «τὸ εἶναι... τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρός», Oratio XXX. PG 36. 116 C; также: 129 B, 141 B, 149 A, 168 C.

<sup>294</sup> «θεότητος ὧν αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεαρουμένης», Oratio XX. PG 35. 1072 C.

<sup>295</sup> «Ἡμῖν δὲ μοναρχία, τὸ τιμώμενον· μοναρχία δὲ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον... ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι», Oratio XXIX. PG 36. 76 B.

Свт. Григорий говорит, что сходятся (совпадают) «τὸ εἶναι» (бытие) Отца и рождение ипостаси Единородного, из Него сущего, но не после Него<sup>296</sup>. Кроме вневременного совпадения, совечности рождения Сына и нерожденности Отца этим выражением отмечается и логическая одновременность единства и множественности в Боге. Поэтому свт. Григорий может сказать о Боге как о «Троице, в единице возглавляемой»<sup>297</sup>, а также показать металогичность троичного догмата словами, что прежде соединения принято различать ипостаси, а прежде различения — соединять, ибо три ипостаси — одно<sup>298</sup>. Он говорит о вечно неслиянной Троице ипостасей, нераздельной по природе Монаде<sup>299</sup> и о «трех бесконечных бесконечной соединенности»<sup>300</sup>.

Ипостасное единоначалие Отца в Троице также связано с богословием образа у св. Назианзина. Сын Божий является идеальным и живым Образом Отца, исходя одновременно из двух положений: Он единосущен Отцу и ипостасно отличен от Него. Оба эти положения вытекают из принципа монархии, ибо Сын — «от Отца». В результате свт. Григорий может сказать, что только в Боге, в отличие от тварного бытия, возможно, чтобы один «Целый» (Сын) был совершенным Образом другого «Целого» — Отца<sup>301</sup>.

### Инаковость, отношения ипостасей и их познавательность

Прилагательное «ἄλλος» — «иной», «другой» и указательные местоимения «тот», «этот» и другие используются свт. Назианзином для обозначения отличия ипостасей при абсолютно ясном исповедании их единосущия. Так, с присущей ему лаконичностью логическо-догматических высказываний свт. Григорий говорит, что во временном плане Сын и Дух не после Того (Отца), о котором речь шла, как о Начале<sup>302</sup>. Отличность ипостасей передается также, в частности, выражением «ὁ μὲν — ὁ δέ», которое переводится как «тот — этот», «один — другой»<sup>303</sup>.

От рода прилагательного «ἄλλος» зависит его богословское употребление. Формы мужского рода — «ἄλλος» и среднего — «ἄλλο» используются соответственно для обозначения ипостаси и природы. Так, в Троице признается инаковость ипостасей как «ἄλλος καὶ ἄλλος», а во Христе — отличие двух природ «ἄλλο καὶ ἄλλο». При этом свт. Назианзин настаивает, что во Христе один субъект — «ἄλλος»<sup>304</sup>.

Также он подчеркивает, что различие ипостасей, образующих «богатство» в Боге, обнаруживается не в голых именах, но на деле<sup>305</sup>. Греческое слово «πλοῦτος», употребляемое святителем, означает — «богатство», «обилие», и подразумевает и полноту бытия Бога, образуемую различием образующих эту полноту. Инаковость, отличность ипостасей делает возможным применение таких понятий, как «порядок», «устройство» и «число» к Богу<sup>306</sup>, а также и именование ипостасей как личными име-

<sup>296</sup> «Ὅστε συντρέχει τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς τῷ γεγενῆσθαι τοῦ Μονογενοῦς», Oratio XX. PG 35. 1077 A.

<sup>297</sup> «Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη», Oratio VI. PG 35. 749 C.

<sup>298</sup> «πρὶν συνάψαι διαιοῦντες, καὶ πρὶν διαιεῖν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἕνα... καὶ τὰ τρία ἕν», ibidem.

<sup>299</sup> PG 37. 1591 A.

<sup>300</sup> «τρίων ἀπειρώων ἄπειρον συμφυῖαν», Oratio XL. In sanctum baptisma. PG 36. 417 B.

<sup>301</sup> «ὅλον ὅλου τύπον εἶναι», Oratio XXX. PG 36. 129 B.

<sup>302</sup> «μὴ μετ» ἐκείνον», Oratio XXIX. PG 36. 77 B.

<sup>303</sup> «ὅτι ὁ μὲν Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱός», Oratio XX. PG 35. 1077 B; «ὁ μὲν ἐνεργῶν, ὁ δὲ εὐδοκῶν», Oratio XXX. PG 36. 109 A.

<sup>304</sup> «ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ... οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο», Epistola CI. PG 37. 180 A B.

<sup>305</sup> Различие ипостасей нельзя сводить к голым именам (ψιλὰ καταλιπεῖν ἡμῖν τὰ ὀνόματα), Oratio II. PG 35. 444 B.

<sup>306</sup> Какой имеет порядок, Сама одна знает (ἐαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτὴ μόνη γινωσκομένη), Oratio VI. PG 35. 749 C; По числу различаются ипостаси (ὡστε κὰν ἀριθμῶ διαφέρη), Oratio XXIX. PG 36. 76 B; «ἢ ἕνα, καὶ ἕνα, καὶ ἕνα λέγοντα», Oratio XXXI. PG 36. 153 C.

нами, соответствующими реальности различия ипостасей в Троице, так и общими, например: Божество, Творец и т. д.<sup>307</sup>. Личные имена, отражающие ипостасные свойства, как указывает Богослов, обладают исключительностью и уникальностью. Так, если человек может быть одновременно сыном и отцом, то в Боге подобное сочетание исключено<sup>308</sup>.

Как и свт. Василий, св. Назианзин говорит об «общении наименований» при одновременном сохранении равночестности по природе и ипостасного различия<sup>309</sup>. Он четко дифференцирует именованья ипостасей на общие, согласно общим для Троицы сущности и энергии, и на собственные, различающие их, согласно отношениям между ними<sup>310</sup>.

Тема познания одного из Троицы через другого также связана с инаковостью и порядком ипостасей: в Сыне познается Отец, а в Духе — Сын<sup>311</sup>. При этом св. Григорий Богослов настаивает на действительности различия познаваемых ипостасей. Они познаются именно как разные, отличные друг от друга. Разность проявления ипостасей производит и разницу их наименований, одновременно указуя на их взаимное соотношение<sup>312</sup>. Отсюда возникает взаимосвязь порядка богословия (τάξις θεολογίας), непосредственно касающегося отношения ипостасей в Троице, и постепенность озарения богопознанием<sup>313</sup>. Эту мысль развивает и брат свт. Григория — св. Кесарий, указывая на то, что Писание многократно различает Божественные действия трехчастным образом в соответствии с тремя Ипостасями в Троице<sup>314</sup>.

Свт. Григорий проводит также четкое различие и во внутритринитарном бытии между Произволяющим и произволением, Рождающим и рождением. Различие это соответствует разнице между субъектом действия и самим актом или действием, а значит — между ипостасью и ее природным движением и энергией<sup>315</sup>. Впрочем, мысль святителя идет дальше, подчеркивая, что произволение в Боге есть уже и само действие, причем олицетворенное. То есть произволение и действие в Боге обладают ипостасностью. Так, «Произносящий Слово» есть ипостась Отца, а производимое Слово — ипостась Бога Сына.

## Ипостась в Христологии свт. Григория Богослова

В Христологии свт. Григорий говорит, как и свт. Василий, о вочеловечении и воплощении<sup>316</sup> Сына Божия и продолжает, как и в Триадологии, связывать ипостась с понятием субъекта определенного действия. В данном случае она оказывается агентом «восприятия» или «взятия» комплексного человеческого естества<sup>317</sup>. Личные

<sup>307</sup> PG 36. 421 A.

<sup>308</sup> «καὶ Πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός· ὡσπερ καὶ Υἱός κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατὴρ», Oratio XXIX. PG 36. 80 A.

<sup>309</sup> «τὴν κοινωνίαν τῆς κλήσεως, οὗτω δὲ καὶ τὴν ὁμοτιμίαν τῶν φύσεων εἰ καὶ διαφόρους ταύτας εἰσάγεις», *ibidem*. 93 A.

<sup>310</sup> οὐσίας, ἐνεργείας ὄνομα, ὄνομα «σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα», *ibidem*. 96 A; «κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα, ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατὴρ», Oratio XXX. PG 36. 128 C; Разделение имен ипостасей на общие и особенные прочно входит в богословский дискурс. Например, у свт. Иоанна Златоуста: «ὀνομάτων τὰ μὲν ἐστὶ κοινὰ, τὰ δὲ ἴδια», *De Incomprehensibili Dei Natura V*. PG 48. 738.

<sup>311</sup> «ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες», Oratio VI. PG 35. 749 C; также: PG 36. 129 .

<sup>312</sup> «τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως... ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν», Oratio XXXI. PG 36. 141 C.

<sup>313</sup> «φωτισμούς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τὰξις θεολογίας», Oratio XXXI. PG 36. 164 B; также: 161 D — 164 A.

<sup>314</sup> «ἡ Γραφὴ τριχῶς τὰ πολλὰ τῆς θεουργίας διαίρειν», *Dialocus III*. PG 38. 1129 D.

<sup>315</sup> «Ἄλλ» ἕτερον, οἶμαι, θέλων ἐστὶ καὶ θέλησις, γεννῶν καὶ γέννησις, λέγων καὶ λόγος», Oratio XXIX. PG 36. 81 B.

<sup>316</sup> «ἐνανθρωπήσεως», «σαρκώσεως», *Epistola Cl*. PG 37. 188 A, 185 C, 196 A B, 197 B; PG 36. 121 C.

<sup>317</sup> «ὁ νοῦς ἄρα προσεἰληπται», *Epistola Cl*. PG 37. 188 B; также: PG 36. 117 D.

местоимения, как и в тринитарном богословии, позволяют св. Богослову обозначать Субъект — ипостась Сына Божия во Христе<sup>318</sup>.

Говорит святитель также и о вечном со-пребытии плоти с Сыном Божиим как с источником акта восприятия, а значит — с ипостасью Логоса<sup>319</sup>. В Нем насчитываются две навечно соединенные природы — Бога и человека, по аналогии с душой и телом в человеке, и соответственные двум природам признаются и два действия<sup>320</sup>. Святитель регулярно использует также различные глагольные формы единственного числа, описывая двойственность земных дел Христа, согласно Божественной и человеческой Его природам<sup>321</sup>. «Иное и иное» — символ двух природ во Христе, но ни в коем случае «не Иной и иной»<sup>322</sup>.

## Послание 38

Обратимся теперь к тексту *38-го послания* свт. Василия, которое широко признается современными исследователями как творение свт. Григория Нисского<sup>323</sup>. В рамках нашего исследования собственно не важен оспариваемый донныне вопрос авторства, поскольку для нас представляет интерес идейное содержание анализируемых понятий, и мы придерживаемся позиции, что можно говорить о наличии единого тринитарного богословия и общего понятия «ипостаси» у отцов-каппадокийцев с тем лишь замечанием, что каждый из них отражает по-своему «различные аспекты» этого богословия<sup>324</sup>.

Словосочетания «общность сущности», «общение природы» в приложении к Троице встречаются в тексте *Послания* многократно<sup>325</sup>. В частности, автор письма говорит о «неразрывном общении» ипостасей в Троице и считает возможным ввести понятие внутренней «гармонии» Божественной сущности. А антиномичный язык «соединенного различения» и «разделенного соединения»<sup>326</sup> ипостасей подтверждает

<sup>318</sup> «Οὗτός», Oratio XXIX. PG 36. 100 A.

<sup>319</sup> «Ποῦ γὰρ τὸ σῶμα νῦν, εἰ μὴ μετὰ τοῦ προσλαβόντος», Epistola Cl. PG 37. 181 A; «μετὰ τοῦ σώματος ἔστιν, οὐ προσέλαβεν», Oratio XXX. PG 36. 121 C; «πρὸς αὐτὸν ἐνώσας τὸ κατακριθὲν», ibidem. 132 B.

<sup>320</sup> «θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς», Epistola Cl. PG 37. 177 C; «ἦν διπλοῆς», Oratio XXX. PG 36. 113 A

<sup>321</sup> PG 36. 100 A C — 101 A C; PG 36. 132 B.

<sup>322</sup> PG 37. 180 A.

<sup>323</sup> Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 22. Впрочем, нельзя признать этот факт абсолютно доказанным, Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 329.

<sup>324</sup> Дреколл Ф. Х. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/570196.html> (дата обращения 05.02.2010).

<sup>325</sup> «ἡ κοινότης τῆς φύσεως», Василий Великий, свт. Epistola XXXVIII. PG 32. 325 B, C, 329 D, 332 A, D, 333 A, 336 B, C. Отметим, что у свт. Василия словосочетания «общение природное», «общение по природе», «общность сущности» чаще употребляются в приложении к описанию внутритроичной жизни, чем у свт. Григория Нисского. В свою очередь, Нисский святитель чаще употребляет термин «общение» для описания человеческого плана бытия (например, говорит об общении в скверне (τῶν μισμάτων κοινότητα, Григорий Нисский, свт. De Virginitate. PG 46. 381 D), в смерти (θανάτου κοινότητος, In Ecclesiasten. Homilia V. PG 44. 685 D; также: PG 46. 317 A, PG 45. 45 A B). Касательно же троичного богословия, прибегая к терминам «κοινότης» или «κοινότης», свт. Григорий, тем не менее, почти не использует их в непосредственном сочетании с термином «природа», но иногда — с терминами «сущность» (см., например: PG 45. 904 D — 905 A C, 380 A) и «общение по Божеству» (κοινωνούντας θεότητος, Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 117 D). Также выражение Письма 38-го о лицах Троицы, что они существуют и различаются каждое «в ипостаси» своей (ἕντος ἐν ὑποστάσει, Epistola XXXVIII. PG 32. 337 D, 336 B C), встречается именно у свт. Василия (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει, Epistola CXXV. PG 32. 548 B, также: PG 32. 776 C, 789 B, PG 31. 597 C). Свт. Григорий Нисский чаще использует выражение — существование «по ипостаси» (κατ' ὑποστάσιν). А «ἐν ὑποστάσει» употребляет, как правило, в сочетании с «θεωρουμένων» (ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων, Григорий Нисский, свт. Contra Eunomium, Lib. XII. PG 45. 1001 C, также: PG 45. 852 B, 152 C) и использует как означающее — «созерцаемый в ипостаси», «в реальности». Однажды он применяет подобное выражение к Духу (ἐν ἰδιαιούση ὑποστάσει θεωρουμένην) и к Логосу в смысле живого существования (Εἰ δὲ τοῦ ζῆν κευχόμενοι, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἔστιν, Oratio Catechetica. PG 45. 17 C, 13 C). Вообще же выражения «ἐν ὑποστάσει», «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ» даже не в тринитарном плане являются более характерными именно для свт. Василия (напр.: Commentarius in Isaiam Prophetam. Cap. XIV. PG 30. 625 A).

<sup>326</sup> «ἀδιάσπαστον κοινωνίαν», «τῆς θείας οὐσίας τὴν πρὸς αὐτὴν ἁρμονίαν», Василий Великий, свт. Epistola XXXVIII. PG 32. 332 A, B; «διάκρισιν τε συνημμένην, καὶ διακεκριμένην συνάφειαν», ibidem. 333 A.

симметричность положения ипостасей в каппадокийской мысли. Неразрывные отношения ипостасей описываются, кроме термина «общение», также с помощью терминов «σχέσις» и «ένωσις»<sup>327</sup>.

Ипостасное начало в Боге соответствует принципу отличия, обозначая особенность бытия каждого из лиц Троицы<sup>328</sup> посредством идиом или совокупности личных свойств<sup>329</sup>, тогда как природное начало соответствует принципу единения<sup>330</sup>. При этом, хотя автор признает условность нашей терминологии и тварных аналогий «различия» и «единства», применяемых к Богу, тем не менее, он настаивает на допустимости и даже «непогрешительности»<sup>331</sup> подобного богословского языка. Также автор свободно применяет местоимение «έτερος» (другой) для обозначения различия ипостасей<sup>332</sup>.

Развивая троичное богословие образа, автор 38-го письма говорит об одновременных тождестве и отличии Образа и Прототипа<sup>333</sup> и связывает понятие «образ» именно с ипостасным началом в Боге. Так, ипостась Сына есть «образ» и «лицо», с помощью которого познается ипостась Отца<sup>334</sup>. В результате выстраивается прямая связь между взаимным отличием ипостасей и познанием их посредством друг друга. Они познаются по своим отличиям<sup>335</sup>. Понятие «знания», таким образом, оказывается неразрывно связано с понятием «ипостаси» в Боге.

## Свт. Григорий Нисский

Из святых каппадокийцев именно свт. Григорий Нисский оставил нам максимальное по объему число цитат, употребляющих термин «ипостась» практически во всех богословских аспектах.

## Ипостась в Триадологии Нисского святителя

В Триадологии свт. Григорий Нисский продолжает линию остальных каппадокийцев, исповедуя в «Троице ипостасей» единство сущности и энергии и различие и равенство трех ипостасей или лиц<sup>336</sup>. Различие ипостасей Троицы по присущим им идиомам не нарушает единства природы и единосущия ипостасей<sup>337</sup>. Слово от-

<sup>327</sup> «τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως», *ibidem*. 337 B; Единство Единородного к Отцу (τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ένώσεως), *ibidem*. 337 D.

<sup>328</sup> «ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἐκάστου υπάρξεως σημει».

<sup>329</sup> «ἰδιωμάτων συνδρομῆν», Василий Великий, свт. *Abversus Eunomium Lib. II*. PG 29. 577 C D — 580 A.

<sup>330</sup> «τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει, καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ», *Epistola XXXVIII*. PG 32. 336 B C; также: 333 A, 337 A, D, 340 C.

<sup>331</sup> PG 32. 328 C D.

<sup>332</sup> «Один от Другого» (τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου), *ibidem*. 340 A.

<sup>333</sup> *Ibidem*. 340 B.

<sup>334</sup> «τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἰνεῖ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσεται», *Epistola XXXVIII*. PG 32. 340 C.

<sup>335</sup> «Ἐξαιρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως», «τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος... τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ... Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων», *ibidem*. 329 C, D; также: 332 A, 333 A, 336 B.

<sup>336</sup> «ἐν τῇ Τριάδι τῶν ὑποστάσεων θεωρεῖ τὴν θεότητα», Григорий Нисский, свт. *Contra Eunomium, Lib. X*. PG 45. 836 D; «ένωσης τὴν θεότητα, ένωσης δὲ οὐ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλὰ τὴ δυνάμει, ἵνα μίαν δόξαν ἔχῃς μὴ μερίζομενος περὶ τὴν προσκύνησιν... Ἰδία ὑπόστασις Πατρὸς, καὶ ἰδία Υἱοῦ, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου. Διὰ τί οὐν οὐ τρεῖς; ὅτι μία θεότης», *In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I*. PG 44. 260 D; «διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ένότητι τῆς φύσεως», «κατὰ φύσιν ένότητα» и «κατὰ τὰ ὑποστάσεις διάκρισις», *Oratio Catechetica*. PG 45. 13 A, 20 A; «ταυτότητα θεότητος ἐν ιδιότησιν ὑποστάσεων, ἡ ὡς τριῶν προσώπων», *De Communibus Notionibus*. PG 45. 181 A; также: 117 A, 125 A, 176 A, 177 A, 181 C, 185 D, 300 D, 320 D, 380 A, 360 C, 400 C, 560 C, 757 C, 1293 A; PG 46. 585 B C, 1089 C D—1092 A.

<sup>337</sup> «τὸ ἐν μιᾷ θεωρούμενον φύσει, μηδένα χωρισμὸν ἢ ἄλλοτριῶσιν τῆς κατὰ τὰς ὑποστάσεις διαφορᾶς ἐμποιοῦσης», Григорий Нисский, свт. *In Cantica canticorum. Homilia VIII*. PG 44. 949 D; PG 45. 120 B, 336 B C, 401 B, 404 D, 405 C, 921 B C D, 1296 A, 1303 A B, 1317 C; PG 46 1032 D.

личается от Отца, от Которого имеет ипостась, но по природе Оно то же, что и Отец<sup>338</sup>. И Дух, подобно Слову Божию, ипостасно (καθ' ὑπόστασιν или καθ' ἑαυτόν) существует в естестве Божиим, не внося разделения<sup>339</sup>. Антиномия одновременной счислимости ипостасей и несчислимости Божества, разделения по ипостаси и неделимости «по подлежащему» (τῷ ὑποκειμένῳ) осмысливается Нисским святителем как отражение непостижимости тайны Троицы, где ипостаси существуют одна в другой<sup>340</sup>.

Имена ипостасей, отличающиеся от различных наименований природы<sup>341</sup> наряду с понятием «образ бытия» (τὸ πῶς εἶναι)<sup>342</sup> так же, как и прилагательные «иной», «другой», используются свт. Григорием Нисским для описания отличия ипостасей Троицы. Так, Слово отличается (ἕτερος ἐστὶ) от своего Источника, и само наименование Слова одновременно уже подразумевает Отца, и наоборот, что сразу подводит нас к понятию их взаимоотношения<sup>343</sup>.

Ипостаси Сына и Духа возводятся к ипостаси Отца как вневременной и внепространственной Причине, от которой имеют вечное бытие, причем бытие не отличное от бытия Отца, но тождественное<sup>344</sup>. При этом внутри Троицы отсутствуют какие-либо иерархия или сложность природы<sup>345</sup>. Ипостась Слова, например, не просто причастна Жизни, но есть сама Жизнь — Саможизнь. С понятиями ипостасей Сына и Духа не мыслятся никакие «становление» или ограниченность бытия, столь связанные с бытием ограниченных тварных ипостасей<sup>346</sup>.

Нисский богослов также обращает внимание на то, что Слово и Дух имеют соответствующую каждому избирательную, желательную силу (προαιρετικὴν δύναμιν)<sup>347</sup>. Однако наличие этой произволяющей силы у ипостасей Слова и Духа не рассекает простоту и единство Божественных природы и действия, поскольку произволение согласовано со свойствами единой природы<sup>348</sup> и выражается посредством ее<sup>349</sup>.

<sup>338</sup> «τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκεῖνον παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει... ὁ αὐτὸς ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν», Григорий Нисский, свт. Oratio Catechetica. PG 45. 16 C D.

<sup>339</sup> «Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ», *ibidem*. 17 A; «ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν», *ibidem*. 17 C; также: 300 D, 853 B.

<sup>340</sup> «τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητὸν ἐστὶ, καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαριθμησιν, καὶ διηρημένως ὁράται, καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακέκριται τῇ ὑποστάσει, καὶ οὐ μεμέρισται τῷ ὑποκειμένῳ», *ibidem*. 17 D; «ἐν ἀλλήλοις δὲ τυγχάνουσιν ὄντες», *Adversus Arium et Sabellium*. PG 45. 1297 D.

<sup>341</sup> Имена «Причины» и тех, кто из нее, именуют не природу, а ипостаси: «Αἴτιον δὲ καὶ τὸ ἐξ αἰτίου λέγοντες, οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν», Григорий Нисский, свт. Quod Nov Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 133 C; «ὑποστάσεις τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος», *ibidem*. 133 D — 136 A. Об именах, соответствующих единой природе и действию, см.: PG 45. 133 A, 142 A, 176 A; о непереходности собственных имен от ипостаси к ипостаси см.: 142 B; также: 1297 D, 1300 A.

<sup>342</sup> Нисский святитель различает бытие и образ бытия («как бытие»). Свой образ бытия принадлежит каждой ипостаси непередаваемо и дает различие ипостасям: «κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 133 C.

<sup>343</sup> «δὲ Λόγος οὗτος ἕτερός ἐστὶ παρὰ τὸν οὗ ἐστὶ Λόγος... διακρίνη τῷ σχετικῶ τῆς σημασίας», Григорий Нисский, свт. Oratio Catechetica. PG 45. 16 B; «τὸν Υἱὸν σχέσεως τοῦ Πατρὸς», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 424 A; также: 445 C, 781 D; PG 46. 560 D — 561 A.

<sup>344</sup> «τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φῶτός», Contra Eunomium, Lib. I. PG 45. 416 C; «τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων», *ibidem*. 464 B; «τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς», *ibidem*. 448 C; «ἐξ αἰτίου τὴν ὑπόστασιν ἀδιαστάτως ἔχειν», *ibidem*. 364 C; также: 461 D, 445 B, 396 B, 781 C, 920 B.

<sup>345</sup> «οὐδεμίαν διπλὴν καὶ σύνθεσιν», Oratio Catechetica. PG 45. 13 C D.

<sup>346</sup> «ἀρχὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως μὴ λογιζέσθαι», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 445 A; «ὄρον οὐκ ἔχει τῆς ἀγαθότητος», *ibidem*. 301 C.

<sup>347</sup> «αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως», Oratio Catechetica. PG 45. 13 D; также: 16 B, 21 A; Дух избирает всегда доброе и имеет сопутствующую хотению силу (πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τὴ βουλήσει τὴν δύναμιν), *ibidem*. 17 C.

<sup>348</sup> PG 45. 16 A.

<sup>349</sup> Эту же мысль Дидим Александрийский выражает, когда говорит о симфонии и синергии ипостасей Троицы в речении и творении: «τρεῖς ὑποστάσεις, καὶ ἐκάστη Θεὸν ὀνομάζει, καὶ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν συνεργίαν δείκνυσι τοῦ εἰπόντος καὶ τοῦ ποιήσαντος», De Trinitate Liber Primus. PG 39. 344 A, также: 441 A, 440 C, 689 D.

В результате свт. Григорий формулирует действие Троицы по отношению к миру таким образом: все производится Тремя, но производимых не три<sup>350</sup>. Всякое Божественное действие отнюдь не разделяется согласно числу ипостасей Святой Троицы, движение благой воли ее едино. Образ же действия ипостасей различим<sup>351</sup> и соответствует формуле: от Отца, в Сыне посредством Духа Святого<sup>352</sup>. Причем монархия Отца оказывается, как и у других каппадокийцев, не только основанием различия ипостасей, но и единства. Так, единое действие Троицы возводится к единой Причине или Источнику — Отцу<sup>353</sup>.

## Ипостась, образ и знание

Так же, как и Григорий Назианзин, Нисский святитель связывает познание нами ипостасей в Боге с их отличительными, личными признаками и богословием образа, согласно которому ипостаси открывают нам друг друга и общую их сущность<sup>354</sup>. Так, согласно свт. Григорию, как не существует ипостаси без образа, так и Отца без Сына<sup>355</sup>. Ипостась познается по своему образу<sup>356</sup>. Также Нисский святитель говорит о зрении и познании ипостасями друг друга в «глубине» их единой природы<sup>357</sup>. Таким образом, каппадокийская мысль закладывает богословское основание гносеологии именно в ипостасном, личном начале в Боге. Отметим, что познание и ипостаси Троицы связывает и современник каппадокийцев из Александрийской богословской школы — Дидим Слепец<sup>358</sup>.

## Ипостась в Христологии Нисского святителя

Свт. Григорий Нисский исповедует неизменность ипостаси Сына Божия в Воплощении, когда аргументирует, что отрицающие Божественное достоинство Христа евномиане этим отрицают вечность ипостаси Христа, делая ее производной от некоего предшествующего действия Отца. Также свт. Григорий рассуждает о человечестве вечной ипостаси Единородного, которая, в свою очередь, выступает как активный субъект воплощения, воспринимающий человеческую природу<sup>359</sup>.

Когда свт. Григорий говорит об «усвоении» во Христе Божеством по единству со страдающим в Нем человечеством этих страданий и о том, что вечно живущее Сло-

<sup>350</sup> «παντὸς οἰκονομίαν καὶ σύστασιν, διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 125 C.

<sup>351</sup> «Υἱὸς... κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν συμβασιλεύσει τῷ Πατρὶ», Adversus Arium et Sabellium. PG 45. 1284 A.

<sup>352</sup> «πᾶσαν ἐνέργειαν οὐ διηρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῷ ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἢ ἁγία Τριάς, ἀλλὰ μία... τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησις», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 125 D — 128 A; «ἐκ Πατρὸς ἀφορμάται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι ᾧ ἁγίῳ τελειοῦται», ibidem. 125 C; также: 128 A, D; PG 46. 1089 C.

<sup>353</sup> «πηγὴ τῆς ζωῆς», Epistola V. PG 46. 1032 B, D; также: PG 45. 125 D.

<sup>354</sup> «ἄλλ» ἕκαστον ἐν τῷ ἰδιάζοντι τῆς ὑποστάσεως χαρακτηρὶ γνωρίζειν», Contra Eunomium. Lib. II. PG 45. 472 D; «χαρακτηρίζων ἐν ἑαυτῷ τοῦ Πατρὸς τὴν ὑπόστασιν», ibidem. 485 C; «οὐ μεταβληθείσης εἰς ἑτερότητα ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὑποστάσει τῆς φύσεως», ibidem. Lib III. PG 45. 596 B; «ὅταν τῇ μὲν τοῦ Υἱοῦ σημασία τὸ κατὰ φύσιν οἰκίον γνωρίζεται», ibidem. Lib VIII. PG 45. 788 A; также: 460 A B, 672 A B.

<sup>355</sup> «οὐ γὰρ ἐστίν... ὑπόστασιν ἀχαρακτήριστον... οὐκ ἄλογον ἀρχὴν, οὐκ ἄπαιδα Πατέρα», Contra Eunomium. Lib. VIII. PG 45. 788 D; также: PG 46. 560 D.

<sup>356</sup> «Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ χαρακτήρ τῆν ὑπόστασιν δέικνυσι, καὶ ὑπόστασις διὰ χαρακτήρος γνωρίζεται», De Deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46. 560 D.

<sup>357</sup> «ὁ μονογενὴς Θεὸς, ὁ ἐν Πατρὶ ὢν, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα βλέπων, ὀνόματος ἢ ὀρήματος πρὸς τὴν τοῦ ὑποκειμένου γνώσιν οὐκ ἐπίδεται, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ τὰ τοῦ Θεοῦ βάθη διερευνώμενον, διὰ τῆς ὀνομαστικῆς προσηγορίας πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου γνώσιν ἐνάγεται», Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 1041 B.

<sup>358</sup> «διὰ τὴν ἐπίγνωσιν τὴν εἰς τὰς ἀκηράτους ὑποστάσεις ταύτας», Дидим Александрийский. De Trinitate Liber Secundus. PG 39. 692 A.

<sup>359</sup> «ἐνέργειάν τινα προαναπλάσσουντες τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 332 C; 596 B; «τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ», ibidem. Lib. V. 685 B C; «τὸ προαιώνιον τῆς ὑποστάσεως», ibidem. Lib. VI. 717 A, C; также: 689 A, 813 D, 820 D — 821 A, 1177 C, 1256 B, 1292 D.

во в Себе воскрешает падшее человечество<sup>360</sup>, то он фактически развивает богословие ипостасного единства природ в вечной ипостаси Логоса. Так, согласно Нисскому антропологу, новый человек во Христе являет такой способ бытия ипостаси (τρόπον τῆς ὑποστάσεως), который единственно только и задуман Богом и согласно которому Божественная сила, находясь в единстве с человеческими душой и телом, проникает их, таинственно сообразуясь с природой каждого<sup>361</sup>.

## Ипостась в антропологии, ангелологии и тварном бытии у Нисского святителя

В сочинении *Об устройении человека*, развивая богословие образа, свт. Григорий Нисский говорит о создании человечества по образу (εἰκόν) Божию, обращая внимание на принципиальную невозможность тождественности образа Первообразу<sup>362</sup> и на присутствие подобия (ὁμοιότητα) и идеи или идеального принципа красоты Первообраза (καλοῦ ἰδέα) в нас<sup>363</sup>. Далее автором проводится прямая аналогия между Божественным естеством и общей, единой природой человеческого рода от Адама до последнего человека земной истории. Человечество лишь в своей целостности представляет собой икону Бога<sup>364</sup>. Факт реальности единосушия человечества по природе для свт. Григория Нисского подтверждает и его видение единым актом сотворения всего человечества, потом лишь разворачивающегося во времени<sup>365</sup>. Согласно Ф. Харриет (F. V. Harriet), каждый человек, в видении Нисского святителя, представляет собой результат взаимоотношения двух несводимых к другу другу категорий — сущности и ипостаси. Ипостась не мыслится уже ни функцией, ни модусом сущности<sup>366</sup>.

В сочинении *К эллинам* развивается та же мысль, поскольку утверждается, что в человечестве ипостасей много при единстве природы, по аналогии с тем, что у единого Бога три ипостаси. Ипостась, таким образом, оказывается индивидуализирующим принципом, указующим на различия как в Боге, так и в человеке<sup>367</sup>. Природа, как Божественная, так и человеческая, описывается словами «φύσις» или «οὐσία», а об отдельном человеке Нисский мыслитель говорит как об ипостаси или лице (πρόσωπον), признавая невозможность в строгом смысле применить к отдельному человеку понятие «частная сущность» или «природа». Вместо выражений «эта природа» или «тот человек» он признает точным говорить «эта» или «та ипостась» или же употреблять имя, обозначающее конкретную ипостась<sup>368</sup>. И не случайно свт. Григорий использует именно термин «ипостась», когда говорит о восприятии Богом Словом (Силой Вышнего) «образа раба» от ипостаси Девы<sup>369</sup>.

<sup>360</sup> «πρὸς τὸν πεπονθότα ἐνώσεως, τὸ ἐκείνου πάθος οἰκειουμένης», *Adversus Apollinarem*. PG 45. 1256 C.

<sup>361</sup> «ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας», *ibidem*. 1256 B C.

<sup>362</sup> Как в плане логическом, ибо образ чем-то должен отличаться от Прототипа во избежание полного тождества, так и в плане различия тварного и нетварного уровней бытия.

<sup>363</sup> *De Hominis Opificio*. PG 44. 184 B C.

<sup>364</sup> «ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θεῖαν εἰκόνα. Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατανωμασθῆ τὸ πᾶν», *ibidem*. 185 D.

<sup>365</sup> Ladner G. B. *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa* // *Dumbarton Oaks Papers*. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958. Vol. 12. P. 59–94, here: p. 82, 88.

<sup>366</sup> Harriet F. V. *Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa* // *From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, proceedings of the 11<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen, 17–20 September 2008. P. 337–350, here: p. 343–344.

<sup>367</sup> «τὰ διαφέροντα καθ' ὑπόστασιν», *De Communibus Notionibus*. PG 45. 184 A; также: 320 B.

<sup>368</sup> «Πολλὰς γὰρ ὑποστάσεις τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ ἐνὸς Θεοῦ», *ibidem*. 181 D; «γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον», *ibidem*. 185 B; также: 185 A D, 496 A.

<sup>369</sup> «ἢ τοῦ Ὑψίστου δύναμις, τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς Παρθένου ὑπόστασιν διαλαβοῦσα», *Adversus Apollinarem*. PG 45. 1177 C.

Распространяя богословие образа из тринитарной сферы в антропологическую, брат св. Василия постулирует, что «образ» человека (τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ), состоящий из совокупности его индивидуальных особенностей, *указывает* на человеческую ипостась. Таким образом, устанавливается соответствие между понятием «ипостась» и понятием «характеристический образ», который иначе можно назвать комплексом свойств индивидуальной сущности. Но это не тождество: *каков образ, такова и ипостась*<sup>370</sup>.

Одной из главных черт со-образности человека Богу он признает само-властие (αὐτεξουσία) человека по отношению к силам его собственной природы<sup>371</sup>. В этом же отрывке свт. Григорий ведет рассуждение о такой мере человеческой ипостаси, которая способна и в одном теле явить полноту человечества<sup>372</sup>. Кроме того, понятие «ипостась» призвано отразить целостность отдельного человеческого естества, учитывая и приводящую в него, по замыслу Творца, нетварную животворящую силу. Так, свт. Григорий говорит, что человеческая природа имеет ипостась, составляемую из разумной души и тела и оживотворяемую Божьей силой<sup>373</sup>.

Таким образом, ипостасное начало в человеке для свт. Григория — отнюдь не синоним природы, но аналог индивидуализирующего принципа, призванного явить одновременно целостность состава, определенную свободу само-определения по отношению к сложной частной природе и единство общей природы.

Аналогия с троичной тайной трехипостасности и единой сущности проводится свт. Григорием и в размышлении об ангельском мире. Неизвестен нам «образ ипостаси» ангелов, но у них единая сущность при бесчисленных мираадах их численности<sup>374</sup>. Использованное святителем выражение «ὑποστάσεως τρόπων» можно перевести как «образ происхождения», но также и — «образ существования» каждой индивидуальной ангельской природы.

Контекст рассуждений свт. Григория Нисского об ипостаси тварных сущностей и характер употребления им словосочетаний «телесная ипостась», «ипостась телесной природы»<sup>375</sup> подтверждают не абсолютную тождественность для него понятий «ипостась» и «частная сущность» даже для бездушных творений. Здесь понятие «ипостась», кроме возможного своего значения — «состав»<sup>376</sup>, несет еще и экзистенциальный оттенок, поскольку речь идет о том, что целостное, ипостасное бытие предмета есть нечто большее, чем сумма всех его мыслимых свойств. Бытие предмета как ипостаси суммируется из замысла Бога о нем и реализации этого замысла Его же ипостасирующей силой (ὑφιστάσεως δυνάμεις) в творческом акте, сводящем воедино все частные мыслимые свойства тварного объекта<sup>377</sup>.

<sup>370</sup> «καὶ ὁ τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν δείκνυσιν», Adversus Apollinarem. PG 45. 1160 C; «καὶ ἵος ὁ χαρακτήρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόστασις», ibidem. 1161 A.

<sup>371</sup> «τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξευχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ», De Hominis Opificio. PG 44. 184 B.

<sup>372</sup> «μέτρον αὐτῷ τῆς ὑποστάσεως ἡ πηλικότης ἐστίν, ἡ συναπαρτιζομένη τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος· οὕτως οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων περισχέθηνα», ibidem. 185 B C.

<sup>373</sup> «ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοερᾶς ψυχῆς, σώματι συνδραμοῦσης, τὴν ὑπόστασιν ἔχει», «ὅλη ἐκείνη θεία δυνάμει ζωπλασθηθεῖσα, ἀνθρώπος γίνεται», Adversus Apollinarem. PG 45. 1256 A.

<sup>374</sup> «ἀντερωτήσομεν καὶ ἡμεῖς τὸν τῆς ἀγγελικῆς ὑποστάσεως τρόπον, πῶς ἐν ἀπέροις μυριάσιν ἐκείνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι», De Hominis Opificio. PG 44. 189 A B.

<sup>375</sup> «τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν», ibidem. 213 B; «τοῦ σώματος ἡμῶν φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει ζῶσιν οὐκ ἔχει», Oratio Catechetica. PG 45. 93 D.

<sup>376</sup> «Εἰ γὰρ παντὸς σώματος ἡ ὑπόστασις τῆς τροφῆς γίνεται», ibidem. 96 C.

<sup>377</sup> Умная природа (Бога) своей умной ипостасирующей (ὑφιστάσεως) силой привела в бытие (τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν), De Hominis Opificio. PG 44. 213 B.

Размышляя, например, о тщетности многих человеческих устремлений, свт. Григорий признает не имеющими ипостаси земные славу, богатство, происхождение и т. д.<sup>378</sup>. Очевидно, это понятия, которые имеют за собой некие вполне конкретные земные сущности, однако они признаются Нисским святителем безипостасными потому, что непостоянны и не соответствуют вечному замыслу Бога о подлинных человеческих славе и богатстве и т. д. Чуть ранее свт. Григорий говорит, что бытие, не погруженное в Бога, есть по сути своей небытие<sup>379</sup>. Действительно, понятие «тварной ипостаси», в частности, призвано отразить генезис и степень укорененности сотворенных сущностей в Божественном замысле<sup>380</sup>. Так, например, сущность греха, который происходит не от Сущего, *имеет ипостась* не в добре и не-соипостасна творению<sup>381</sup>. Ипостась зла состоит в отделении от добра и неустойчива<sup>382</sup>. А каждая из сотворенных вещей при творении определенным образом получила (возымела) ипостась посредством Логоса<sup>383</sup>. И лишь подлинное бытие «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν), укорененное в вечной красоте бытия Бога, может быть признано причастным бытию и красоте<sup>384</sup>.

С одной стороны, подобное употребление Нисским святителем понятия «ипостаси» по отношению к тварным объектам напоминает рассмотренный нами выше философский смысл термина, выражающий зависимость от бытия высшего плана. Но с другой — не будем забывать, что понятие «ипостась» в рамках философского нехристианского дискурса было фактически неприменимо к Высшему Началу. А у каппадокийцев оно введено в координаты богословского рассуждения об индивидуальном начале в Боге! Таким образом, получается, что особенность, инаковость, отличность любого частного тварного бытия, неразрывно связанного с ограничениями пространства и времени<sup>385</sup>, в каппадокийском видении коренится, тем не менее, в самой возможности и наличии ипостасного отличия в Высшем начале, одновременно пребывающем «вечным и нераздельным» в своей природе, доступной человеку лишь в отблесках ее энергии, или славы<sup>386</sup>, и являющимся Источником тварной ипостасности<sup>387</sup>. Согласно Нисскому святителю, имя Бога «Отец» обозначает Причину «ипостазирующихся» и устанавливает характер отношения между Первопричиной и тварными ипостасями<sup>388</sup>. Ипостась всего творе-

<sup>378</sup> «οἰησίς ἐστι, καὶ οὐχ ὑπόστασις», In Psalms. PG 44. 464 A.

<sup>379</sup> Не быть в Тебе — значит, вовсе не быть (τὸ γὰρ ἐν σοὶ μὴ εἶναι, οὐδὲ ἔστιν ὅλας εἶναι), ibidem. 461 C.

<sup>380</sup> «ἢ πρώτη γένεσις τε καὶ ὑπόστασις παρ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔσχε», Oratio Catechetica. PG 45. 49 C. Свт. Григорий Нисский говорит, что из-за удаленности от Бога ничтожна ипостась нашей природы, и она не выдержит заслуженного гнева, «οὐτιδανὴ δὲ τῆς φύσεως ἢ ὑπόστασις», In Psalms. PG 44. 464 B; в другом месте он говорит о местах, которые не сотворены Богом, но, как и грех, возникли в результате злоупотребления природой. Поэтому, став тем, что есть, не достаточны в силах к сохранению собственной ипостаси: «διαρκεῖ τῇ ὑπόστασει πρὸς τὸ ἴδιον», ibidem. 564 A.

<sup>381</sup> «εἰ δὲ τι ἔξω τοῦ ὄντος ἔστιν, οὐ οὐσία οὐκ ἐν τῷ εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Psalms. PG 44. 585 B; «οὔτε κατὰ τὸ πρότερον συνυποστάσα τῇ κτίσει», ibidem. 585 A; «Τὸ γὰρ κακὸν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Ecclesiasten. Homilia I. PG 44. 637 C; также: 740 C; PG 45. 59 A, 412 C.

<sup>382</sup> «οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις, εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτιοῦς», In Cantica canticorum. Homilia II. PG 44. 797 A; также: PG 46. 371 A.

<sup>383</sup> «μίαν αἰτίαν ἔχει τῆς ὑποστάσεως», De Perfecta Christiani Forma. PG 46. 265 C; «τὴν ὑπόστασιν ἔσχε», In Ecclesiasten. Homilia I. PG 44. 632 B; также: PG 45. 984 D — 985 A, 988 B D, 1004 C, 1005 A.

<sup>384</sup> «Πῶς γὰρ ἂν τι εἴη καλόν, ὃ μὴδὲ ὅλας ἔστι καθ' ὑπόστασιν... Σὺ δὲ ἀληθῶς εἰ καλός· οὐ καλός δὲ μόνον, ἀλλ' αὐτῇ τῇ τοῦ καλοῦ οὐσίᾳ ἀεὶ τοιοῦτος ὑπάρχων», In Cantica canticorum. Homilia IV. PG 44. 836 B; «πάσα ἡ κτίσις αἰσθητῆ τε καὶ ὑπερκόσμιος, ἐκ Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀγίου τὴν ὑπόστασιν ἔχειν», Contra Eunomium. Lib. II. PG 45. 512 B; также: PG 44. 884 C; PG 45. 28 C, 497 B, 1323 A.

<sup>385</sup> «τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑπόστασει τοῦ νοουμένου διάστημα», In Ecclesiasten. Homilia VII. PG 44. 729 C.

<sup>386</sup> «προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως», ibidem. 729 D; 732 B C, 820 D.

<sup>387</sup> «Εἰ δὲ ἀγαθός ὁ πάντων ἀπάντων αἰτίος, ἀγαθὰ πάντως ὅσα ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Ecclesiasten. Homilia VIII. PG 44. 753 A; также: 1225 B C.

<sup>388</sup> «Ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς φωνή, τὴν αἰτίαν τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος διασημαίνει», De Oratione Dominica. Oratio II. PG 44. 1141 A.

ния, или космоса в целом, и входящие в его состав частные ипостаси пришли в бытие посредством ипостаси Слова<sup>389</sup>.

Именно эти положения позволяют заложить основания решения дотоле неразрешимой проблемы неустранимой ущербности и даже обреченности ограниченного индивидуального бытия, столь характерной, в частности, для платонической и неоплатонической мысли. Вот почему каппадокийцы могут настаивать на том, что ни одно из тварных существ не оставлено непричастным Богу как наилучшему Естеству<sup>390</sup>, которое признается запредельным логике, чистым и вечным<sup>391</sup>, неизреченным даже в своих действиях и славе<sup>392</sup>. Также, по выражению Дидима Слепца, это естество самосущно и даже сверх-сущностно<sup>393</sup>, т. е. обладает некой абсолютной сущностью.

*(Продолжение следует)*

<sup>389</sup> «τοῦ κόσμου παντός ἡ ὑπόστασις τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως ἐξήπται... τοῦ κόσμου μερῶν μὴ ἄλλην ἐπινοεῖν αἰτίαν τινὰ τῆς συστάσεως, ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον αὐτὸν, δι' οὗ τὰ πάντα τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροdon ἔσχε», Oratio Catechetica. PG 45. 21 A; 28 D.

<sup>390</sup> «ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροῖη τῆς κρείττονος φύσεως», ibidem. 25 C.

<sup>391</sup> «τὸ ἀκήρατον τῆς θεότητος χρυσίον», In Cantica canticorum. Homilia III. PG 44. 821 D; «ἀκηράτου καὶ καθαροῦ καὶ ἀεὶ οὐσης φύσεώς ἐστιν», De Hominis Opificio. PG 44. 180 B.

<sup>392</sup> «ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ», In Hexaemeron Liber. PG 44. 72 A; «ἀφράστου Θεοῦ δόξης», In Psalmos. 441 A; «τὸ κάλλος ἀφραστον», De Beatitudinibus. Oratio VI. 1269 D.

<sup>393</sup> «αὐτοουσία», Василий Великий, свт. Adversus Eunomium Lib. IV. PG 29. 684 B, 681 C; «τῆς ἐνάδος θείας καὶ ὑπερουσιου ἐστὶν οὐσίας», Дидим Александрийский. De Trinitate Liber Tertius. PG 39. 804 C; также: De Trinitate Liber Secundus. 600 C, 434 A.



## **Философская антропология Л. А. Тихомирова в зеркале отечественного персонализма**

**С. В. Посадский**

Лев Александрович Тихомиров (1852–1923) является представителем русской мысли, которого по праву можно охарактеризовать как человека многогранного таланта. В сферу его интересов входят социологические, правовые, политические, экономические, философские и культурологические вопросы. Перу Л. А. Тихомирова принадлежат фундаментальные труды «Монархическая государственность» (1905) и «Религиозно-философские основы истории» (опубликованы в 1997 г.), а также значительное публицистическое наследие. Усилия многочисленных исследователей творчества мыслителя сегодня направлены, прежде всего, на всестороннее раскрытие его социально-политических, исторических и историософских взглядов. В то же время Л. А. Тихомиров как философ-персоналист по-прежнему остается еще недостаточно изученной фигурой. В данном исследовании мы попытаемся проанализировать философско-антропологические воззрения Л. А. Тихомирова, продемонстрировав наличие у него глубоко разработанной философской картины человека, а также определить фундаментальную содержательную связь этой картины с отечественной философской персоналистической традицией, параллельно раскрыв содержательные особенности отечественного персоналистического дискурса в его антропологическом измерении.

Без преувеличения можно сказать, что только через анализ философской антропологии Л. А. Тихомирова, через рассмотрение его ответа на вопрос: «Что есть человек?» становится возможным раскрытие стержневых постулатов его философии истории. Вне подобного прелиминарного философско-антропологического анализа постижение историософии мыслителя превращается в совершенно неразрешимую задачу, ибо ее непосредственным теоретическим базисом выступает знание о специфической сущности человека. При этом философская антропология мыслителя не изолирована от конкретной фило-

софской традиции, подлежит типологизации, как и все философские картины человека, интегрирована в широкий спектр антропологических учений, которые могут быть разделены на рационалистические, натуралистические, индивидуалистические, спиритуалистические, персоналистические, экзистенциалистские, иррационалистические, прагматистские, трансценденталистские<sup>1</sup>.

Среди вышеобозначенных типов философская антропология Л. А. Тихомирова несомненно принадлежит к персоналистической философской картине человека и может быть охарактеризована как «антропология, исходящая из духовной сферы человека», или «антропология сверху»<sup>2</sup>. Данный философско-антропологический подход усматривает основную специфическую черту человека в его духовной сфере, возвышающейся над психофизиологической организацией, трактует сущность человека как личное бытие, открытое идеальным, прежде всего религиозным, ценностям, отождествляет самоопределение человека с его духовной самореализацией. Ссылаясь на основателя философской антропологии немецкого персоналиста М. Шелера, можно сказать, что к сущности личности персонализм относит осуществление духовных интенциональных актов, отражающих человеческую способность к возвышению над собственным бытием, к превосходству над самим собой, способность «взмыть над собой — как живое существо — и из центра, как бы по ту сторону пространственно-временного мира, все, включая и себя самого, сделать предметом своего познания»<sup>3</sup>.

Для раскрытия философской антропологии Л. А. Тихомирова чрезвычайно важны две его работы — сочинение «Личность, общество и Церковь» (1903) и статья «О свободе» (1914). В этих работах мыслитель последовательно развивает персоналистическую картину человека, акцентируя внимание как на структуре личного человеческого бытия в целом, так и на специфическом содержании его элементарных уровней, постулируя сферу идентичности человечности личности исключительно в сфере человеческого духа.

В работе «Личность, общество и Церковь» Л. А. Тихомиров провозглашает иерархичность в качестве неотъемлемого свойства всеобщей мировой жизни, утверждает исключительную важность иерархического порядка для постижения сущности мирового бытия, настаивает на универсальности, всеохватности иерархического типа структурных отношений, экстраполирует их на всю тотальность мировых явлений и процессов. Вместе с тем раскрытие структурной специфики мировой жизни на основе принципа иерархичности в исследовании Л. А. Тихомирова носит не абстрактный, т. е. безотносительный к своему конкретному онтологическому носителю характер, а теснейшим образом связано с выявлением особенностей структурной организации конкретного субъекта мировой жизни — личного бытия человека, реализующего функцию интеграции, согласования ее структурных уровней, обнаруживающего себя необходимым условием целостности ее проявлений, выступающего реальным воплощением иерархического строения мироздания, онтологическим коррелятом всей совокупности его иерархических взаимосвязей. Можно сказать, что в работе «Личность, общество и Церковь» структурное исследование мирового бытия подчиняется структурному исследованию человеческой личности, воссоздается персоналистическая картина мира, в которой человеческая личность становится кульминацией мирового бытия, средоточием всех жизненных форм.

<sup>1</sup> О типологизации философско-антропологических учений см.: В. Брюнинг. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 209–410. В приведенной В. Брюнингом типологизации мы опускаем объективно-идеалистические философско-антропологические доктрины ввиду слишком широкого толкования этого понятия.

<sup>2</sup> П. Шульц. Философская антропология. Введение для изучающих психологию. Новосибирск, 1996. С. 14.

<sup>3</sup> Scheler M. Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen // Scheler M. Schriften zur Anthropologie. Hrsg. von M. Arndt. Stuttgart, 1994. S. 168.

Анализируя явления и процессы всеобщей мировой жизни, Л. А. Тихомиров выделяет среди них четыре возвышающихся друг над другом уровня (в терминологии Л. А. Тихомирова — «элемента», «этажа», «категории», «слоя») — материальный неорганический, материальный органический, общественный и духовный, утверждая их упорядоченное, организованное взаимодействие по иерархической вертикали, в порядке от высшего к низшему, в котором каждый нижестоящий уровень находится в отношении подчинения к вышестоящему. При этом Л. А. Тихомиров особенно подчеркивает, что взаимные связи между всеми уровнями не тождественны генетическим связям или отношениям порождения, когда низший уровень выступает причиной высшего, категорически отвергает наличие эволюционного взаимодействия между ними.

Следуя Л. А. Тихомирову, человеческое существование интегрирует в себе три качественно неоднородных элемента — материальный, обеспечивающий его единство с жизнью неорганической и органической природы, душевный или психический, объединяющий его с жизнью той части органического мира, в которой фиксируется личное бытие как психофизиологическое единство, являющее собой необходимый потенциал для формирования социальных отношений, и духовный, где личное бытие совершает выход за грани мира материальных природных явлений, осуществляется реальное взаимодействие с абсолютно сущим, а посредством него и с миром личных духовных существ. Как и во всякой иерархически организованной структуре, уровни всеобщей мировой жизни, в которые включен человек, представляют собой определенные целостности. Организующим фактором этих целостностей выступает универсальная природная закономерность — необходимость совместного, коллективного существования, определяемая Л. А. Тихомировым как «кооперация», формирующая в пределах каждого уровня согласованный, гармонический порядок. Качественное разнообразие мирового бытия, проявляющееся в неоднородности компонентов кооперационного взаимодействия на каждом уровне мировой жизни, накладывает свой отпечаток на тип их целостности, варьируя эти типы от астрофизического объекта и белкового тела до общества и Церкви, сохраняя неизменным лишь действие самой кооперационной закономерности.

Различие целостностей уровней всеобщей мировой жизни Л. А. Тихомиров раскрывает уже на противопоставлении двух низших уровней в ее иерархии — неорганического и органического. Так, стройный круг явлений неорганической природы в его понимании образован простой механической комбинацией физических и химических сил и веществ, в то время как в явлениях органического мира обнаруживается качественно новый уровень плотности интеграционных процессов, сопровождающийся слиянием мертвого вещества и становлением новой, неразложимой на свои элементарные единицы протоплазматической целостности — клетки, носителя живых, биологических процессов, нередуцируемых к процессам физико-химического характера. Констатируя недостаточность аналитического подхода для раскрытия специфики живого, Л. А. Тихомиров требует целостного, синтетического рассмотрения явления жизни, подчеркивая, что возникновению протоплазматического субстрата сопутствует повышение уровня организации вещества, выраженное в континуальности, бессрочной длительности кооперационного взаимодействия в сравнении с его дискретностью, фрагментарностью в неживой природе. Следуя Л. А. Тихомирову, основной внешней признак органической жизни заключается в преемственности, сохранении, непрерывном воспроизводстве кооперационных взаимосвязей и, как таковой, удерживается на последующих уровнях мировой жизни — общественной и духовной. Вместе с тем в понимании Л. А. Тихомирова проблема органической жизни нередуцируема к односторонней абсолютизации абстрактного организационного порядка. Постулируя внутренний атрибут органической жизни в виде слияния компонентов взаимодействия,

мыслитель подчеркивает непосредственную обусловленность подобного слияния их с природой, а не абстрактными условиями целостности, безотносительными к материальным носителям.

Рассматривая становление органического качества, Л. А. Тихомиров раскрывает конкретное тождество его материальных и формальных условий на примере иной, надклеточной целостности — организма, подчеркивая нераздельность его уникальных субстратных и организационных характеристик. Следуя Л. А. Тихомирову, организм, как и образующий его элементарный носитель жизни — клетка, являет собой яркий образец целостности, в которой взаимодействие исходных компонентов ведет к образованию новых интегративных свойств, не свойственных им самим. В основе целостности организма лежит межклеточная кооперация, имеющая характер слияния, фиксируемого уже на уровне межклеточных ассоциаций низших колониальных животных, отражающих неизменное свойство клетки к утрате собственной индивидуальности в процессе малейшего совместного сближения. Поэтому сущность, внутренняя природа организма необходимо выходит за пределы суммирования свойств клеток, являя собой самодостаточную целостность, активно воздействующую на собственные исходные компоненты, преобразующую их в соответствии с собственной природой, вступающую во взаимодействие с внешней средой в виде онтологического единства.

С точки зрения Л. А. Тихомирова, существование организма создает возможность для становления феномена социальной жизни, определить природу которого возможно только исходя из отчетливого различения природы образующих компонентов организма и общества. Следуя мыслителю, социологическая наука вынуждена признать, что социальная жизнь являет собой воплощение закономерных кооперационных взаимосвязей, совершенно общеобязательных для всех уровней мировой жизни. Вместе с тем для нее должна быть очевидна и существенная особенность социальной кооперации, в которой, в отличие от кооперации биологической, во взаимодействие вступают не специализированные клетки, связь которых немыслима вне их непосредственного слияния, а физиологически обособленные организмы, обладающие индивидуальностью, что делает невозможным слияние как утрату качественной определенности, превращает его неосуществимость в необходимое условие самого социального кооперационного акта.

Раскрывая специфику социальной кооперации, Л. А. Тихомиров отмечает, что взаимодействие организмов в обществе носит не физически непосредственный, а психически опосредованный характер, так как в кооперацию вступает не весь организм, а только предназначенная для нее часть — нервный центр. Нервные центры в своем взаимодействии порождают кооперацию чувств, представлений и желаний, т. е. взаимную связь онтологически изолированных психических универсумов, имеющую ярко выраженный надорганический характер. Отсюда и само общество являет собой целостность надорганического порядка, безразличную к слиянию как закону взаимодействия живого вещества и определимую на языке биологической науки как кооперация нервных центров. В социологии общество может быть рассмотрено как психическая кооперация, а в философии как кооперация уникальных носителей индивидуальных психофизиологических организаций — личностей.

Сопоставляя общество и организм, Л. А. Тихомиров обнаруживает себя как последовательный персоналист, отрицающий социальную тотализацию, не принимающий поглощение личности общественным бытием. Мыслитель утверждает специфику общественного бытия как количественной, суммативной целостности, в которой ведущая и определяющая роль принадлежит не целому, а образующей его части — самостоятельной личности. Философ постулирует примат личности над обществом, неизменную производность общественных отношений от суверенного

личного бытия, определяя личность как единственное социообразующее начало. Являя собой психическое сотрудничество самостоятельных личных существ, социальная целостность исчерпывается суммацией количественных значений их свойств, не инициирует утрату их собственных качественных характеристик, не образует интегративных качественных новаций аналогично органическому единству. Развивая силы отдельной личности, общество формирует своеобразную «систему зеркал» раскрытием знания и опыта отдельной личности для других, создает «систему рычагов» сообщением силе каждого сил всех, обнаруживая свое предназначение в поддержании и укреплении независимости личности, а не ее нивелировании в новом субстанциальном единстве.

Раскрывая различие социальной и органической целостности, Л. А. Тихомиров проявляет себя решительным оппонентом организмического подхода в интерпретации природы социальной реальности, подчеркивает неправомочность, абсурдность любых органицистских аналогий в определении специфики социальной взаимосвязи, настаивая на теоретическом банкротстве органической школы в социологии. В своей работе он подчеркивает несостоятельность органицистских спекуляций французского философа и социолога О. Конта, поместившего общественность в категорию биологических явлений высшего порядка, критикует его социально-философские представления о человечестве как некотором бессмертном коллективном существе, указывает на противоречие «религии человечества» с данными социологической науки. В контексте поляризации двух философских, метасоциологических установок — объективистской, биоорганической и субъективистской, психологической (являющихся наиболее содержательным критерием классификации европейской социологической мысли конца XIX — начала XX в. и воплощенных в альтернативных трактовках социального бытия — социологическом реализме и социологическом номинализме), Л. А. Тихомиров занимает четкую субъективистско-номиналистическую позицию, заключающуюся в отрицании реального онтологического статуса автономной от личного бытия социальной целостности, признании ее номинального, фиктивного онтологического значения как вторичной, производной реальности, неизменно последующей психическому бытию субъекта.

Введение мыслителем понятия личности при исследовании феномена социальной кооперации выступает чрезвычайно важным моментом в раскрытии иерархии мировой жизни. Оно означает, что на определенном уровне мирового бытия раскрывается реальность, совмещающая в себе все предшествующие уровни мировой жизни. Следуя Л. А. Тихомирову, личное бытие в одном своем качестве связано с социальной надорганической жизнью, проявляя себя в ней как нематериальное психологическое начало, а в другом качестве связано с жизнью органической, обнаруживая свои природные материальные основания. Отсюда и возможность двойственного определения личности — в форме психики или организма, душевной или животной жизни, акцентирование ее различных, не сводимых друг к другу сторон. В то же время оба проявления личного бытия в понимании мыслителя интегрированы своими субъектными характеристиками, являют собой уникальное тождество в лице их психологического и физиологического носителя, неразрывно объединены в единой онтологической целостности персональной жизни.

Согласно Л. А. Тихомирову, фиксируемое на социальном уровне мировой жизни личное бытие есть личность низшего порядка и, как таковая, не раскрывает всей специфики человеческого бытия. Личное бытие на социальном уровне близко к понятию индивидуума как онтологически замкнутого, изолированного единичного существа, расчленение которого немислимо вне утраты его самобытности, фундированной исключительно его обособленностью и замкнутостью. На человеческую

жизнь социального уровня могут быть распространены понятия особи, личности животной или психологической. Вместе с тем в понимании Л. А. Тихомирова речь идет именно о личностном индивидууме, который не тождествен как явлениям неорганического природного мира, так и явлениям органического мира, лишенным организмических и психических свойств. Раскрывая свои сущностные особенности в индивидуальном своеобразии психофизиологической организации онтологически обособленного животного существа, личностный индивидуум отражает высшую ступень индивидуации мировой жизни, обусловленную не безличной активностью природы, а определяемую способностью к самостоятельной организации своей целостности, контролем собственного единства, самодетерминацией.

Важно отметить, что, с позиции Л. А. Тихомирова, равнозначное обладание психофизиологической организацией человеком и животными совсем не свидетельствует о совершенном подобии их социальной жизни. Возникая на единой основе потребности в обмене впечатлений, составляющей основное психологическое свойство всякого животного, доставляющее отдельной особи усиленное ощущение собственной жизни, социальные отношения животных и людей серьезно отличаются друг от друга.

Утверждая психическую обусловленность социальной жизни, Л. А. Тихомиров замечает, что только богатство человеческой психики способно организовать социальную жизнь в ее колоссальных размерах, поскольку в силу бедности психической жизни животных их социальные отношения являются менее развитыми, чем человеческие. Человек, вовлекаемый в социальные процессы развитой психической жизнью, придает этим процессам преднамеренный, сознательный характер, адаптируя законы кооперации к собственным стремлениям, формируя посредством социальной жизни сознание своей силы и достоинства, полагая себя в социальной среде господином природного мира.

Следуя Тихомирову, наличие у человека духовной способности, полагающей его возвышение над собственной психофизиологической деятельностью в познании абсолютного бытия, формирует духовную жизнь человека, которая контрастирует с относительным характером его социальной жизни. Познавая в своем духовном акте абсолютное бытие и, следовательно, ощущая его неизменное превосходство над собственным психосоциальным творчеством, человек не способен обнаружить в социальной жизни абсолютного, безусловного авторитета, что санкционирует неминуемую релятивизацию всякого социального порядка, его изначальную относительность в глазах порождающего его человеческого существа и, как следствие, невозможность совершенного, гармонического устройства человеческой социальной жизни. Являясь единственным организующим началом социальной реальности, человек сам выступает ограничивающим моментом общественной стабильности, поскольку непосредственное подчинение человека человеку вне сверхчеловеческой, абсолютной апробации немыслимо без непрерывной борьбы, выявляющей силу одних и слабость других, ведущей к господству условной, договорной власти в виде юридической правовой системы, отражающей природное равенство всех людей и чрезвычайную подвижность, неустойчивость неравенства их способностей, поддерживаемого исключительно средствами принуждения, применение которых превращает социальную жизнь в цепь непрерывных конфликтов.

Следуя Л. А. Тихомирову, бесконфликтное, гармоническое сосуществование человеческих личностей возможно только при духовном объединении людей, опосредованном интеграционным центром в виде абсолютного личного бытия, сплачиваясь вокруг которого, люди гармонично объединяются между собой в связях, обусловленных их внутренним духовным развитием. Христианство выделяет духовную интеграцию в особую целостность — Церковь, категорически отрицая ее смешение

с социальным строем, постулируя ее надсоциальную, духовную природу. Наличие сверхчеловеческого центра интеграции в виде персонального Абсолюта делает здесь бесполезным и невозможным применение правовой системы, так как интеграционные процессы протекают с участием абсолютного бытия, внеположного ограниченному человеческому существу.

В концепции Л. А. Тихомирова церковная целостность отличается от целостности социальной. Не заключая в себе аддитивных свойств, она не может быть представлена в виде суммативной целостности общества, исчерпывающейся суммой своих частей, несет в себе эмерджентные характеристики. Следуя мыслителю в истолковании природы церковной целостности, правомерно использовать организмический подход, санкционирующий применение понятия организма для решения проблем структурных уровней и возникновения новых качеств. В контексте подобного подхода Церковь может быть представлена как самодостаточная интегрированная целостность, детерминирующая бытие собственных частей, определяющая их онтологический статус, преобразующая их в соответствии с собственной природой.

В понимании мыслителя низведение личного бытия человека в церковном организме до уровня клетки совсем не означает нивелирования, ничтожения человеческой личности. Церковная целостность как тип качественной, организмической целостности совсем не продуцирует деперсонализацию личных существ. Интеграция человеческой личности в Церкви есть интеграция персоналистическая, неизменно возвышающая личное бытие, поднимающее его потенциал на изначально неприступную ему высоту, открывающая перед ним новые онтологические горизонты в процессе обожения.

Специфика интеграции единичного человеческого существа в церковный организм заключается в том, что подобная интеграция несводима исключительно к межчеловеческому личному взаимодействию. Межчеловеческие взаимоотношения представлены в ней только в опосредованной форме. Всякая межчеловеческая связь в церковном организме опосредована связью человека и Бога, но не в форме дистанционного, абстрактного соотношения двух несоизмеримых онтологических начал, а в форме конкретного соединения божественной и человеческой природы в Богочеловеке Иисусе Христе как личном носителе всей полноты божественного и человеческого единства, гарантирующего его распространение на каждую человеческую личность. Являя Собой конкретный личностный коррелят богочеловеческой взаимосвязи, Личность Христа становится онтологическим эквивалентом церковной целостности, сообщая ей реальную, а не аллегорическую персональную природу. Обнаруживая себя как реальная Божественная Личность, Она содержит в себе и всю полноту относительного человеческого бытия, которым Бог обладает в силу своего воплощения, что оправдывает применение организмической оппозиции «тела» и «членов» для раскрытия специфики межчеловеческой интеграции, т. е. позволяет утверждать реальность, а не аллегоричность соединения людей во Христе. Таким образом, в понимании Л. А. Тихомирова объединение человеческих персон в Церкви совпадает с их единством в Боге, что сообщает им сверхчеловеческую, абсолютную природу (Ср.: «Причастники Божественного естества», 2 Пет. 1 : 4), не нивелируя их личное начало, а сообщая ему образ бытия своего первоисточника. При этом церковная целостность предстает как персональная жизнь, обладающая бытием, не сводимым к сумме свойств включенных в нее человеческих существ, а активно воздействующая на эти свойства, ассимилирующая их до полного соединения.

Важно отметить, что мыслитель выступает решительным оппонентом экстраполяции свойств церковной целостности на целостность общественную. Ультима-

тивно отвергая представление об обществе как коллективности, обусловливаемой единственно духовной стороной человеческой личности, он критикует как идею тождества человечества в едином субъекте или «коллективном человечестве», так и доктрину народной души, опровергает как социалистические концепции, где Бог замещен материальными процессами производства, автоматически гармонизирующими общественные отношения, так и их совершенную спиритуализацию в учении В. Соловьева, провозглашающего слияние общества с Церковью. Во всех подобных идеях мыслитель усматривает дурную копию с представлений о церковном единстве, сохраненных в памяти европейских народов, принявших христианство. Преодолевая предшествующий социальный уровень мировой жизни в новом уровне межличностного единения, церковная жизнь человека отрицает все формы социального атомизма, устраняя представление о человеческой личности как замкнутом, герметичном индивиде, исключительно внешне соединенном с аналогичными существами. Преодоление атомарно-сущностного характера личного бытия здесь основано на соединении с трансцендентным человеческому существу абсолютным личным бытием, что раскрывает способность человеческого существа к непосредственной связи с ним как специфическое антропологическое свойство, ультимативно отграничивающее его от остального природного мира.

Постулируя духовное начало в человеке в качестве сущностного различия между ним и животным, Л. А. Тихомиров определяет его не как абстрактный метафизический принцип, противоположный телесному существованию, но как способность возвышения над собственной психофизиологической организацией, способность, наделенную конкретным религиозно-телеологическим содержанием. Последнее в понимании мыслителя заключается в целевой направленности человеческого духа на постижение внеположенного относительно человеческого бытию абсолютно сущего или онтологической первопричины, раскрытие которой позволяет человеку выявить собственную онтологическую определенность, постичь свое положение в мире, согласовать свою жизнедеятельность с подобным познанием. Манифестируя доминирующее значение духовного начала в структуре человеческой личности, Л. А. Тихомиров как последовательный персоналист настаивает на несводимости ее структуры к структуре человеческой психики, подчеркивает неоправданность распространения психологического подхода на всю структуру личного бытия человека. Следуя Л. А. Тихомирову, духовное начало человека есть столь же метапсихическое, сколь и метафизическое бытие, непосредственно противопоставленное в иерархической структуре личности, прежде всего психической жизни. А это означает, что личность человека как существа, отличного от животного мира, не исчерпывается одной социальной жизнью, нeredуцируема к осуществлению социальных функций. Иными словами, человек в понимании мыслителя не есть исключительно общественное, а есть еще и духовное существо, понятие человечности синонимично понятию духовности, а не социальности, сопоставимой с животностью, человечность состоит в наиболее полной реализации духовно-религиозного, а не общественного предназначения.

Подводя итоги рассмотрению философской картины человека, представленной мыслителем в сочинении «Личность, общество и Церковь», важно подчеркнуть, что развиваемая мыслителем на страницах данного сочинения трехуровневая структура человеческого бытия в виде иерархической формулы «дух—душа—тело» восходит к восточнохристианской патристической антропологической концепции, получившей наименование трихотомизма (от греч. *tricha* — на три части, *tomē* — сечение), утверждающей троючастный состав человеческого существа в форме иерархического взаимодействия духа, души и тела, отличающей дух от души как высшую

человеческую способность, посредством которой человек осуществляет общение с Богом<sup>4</sup>. И это не случайно, ибо трихотомическая антропология православного Востока представляет собой наиболее близкое русскому философскому персонализму видение природы человека, во многом выступая непосредственным источником отечественных персоналистических антропологических концепций. Отрицая редукцию человеческого бытия к абстрактному контрасту материального и идеального существования, трихотомическая антропология полагает внутреннее различие в последнем, существенно обогащая представление о нем противопоставлением душевной и духовной жизни как жизни идеальной, направленной на явления материального мира и, как следствие, подчиненной ему, и жизни идеальной, сосредоточенной на постижении абсолютного бытия. Утверждая сущность человеческого духа в его трансцендирующей религиозной устремленности, она выделяет его как иной, относительно суверенный по отношению к самосознанию аспект субъективного бытия. Констатируя неисчерпаемость человеческой личности самотождественным сознанием субъекта, она акцентирует жизнь человеческого духа как существование, основанное на иных, религиозных опосредованиях, сообщающих человеческому существу уникальную, специфически человеческую возможность быть не только субъектом для себя, но и субъектом для абсолютно сущего, распространяя тем самым на духовное начало первостепенную аксиологическую функцию — формирование смысла человеческой жизни. Постулируя специфическое человеческое качество в сфере жизни человеческого духа, трихотомическая антропология определяет духовное существование как высшее иерархическое звено личного бытия, рассматривает его как личное бытие по преимуществу.

Заимствование мыслителем восточнохристианской трихотомической антропологии обуславливает его оригинальную трактовку четырех уровней мировой жизни, в каждом из которых человеческая природа должна проявиться по-своему, но специфические характеристики личного бытия должны быть неизменно удержаны, т. е. человеческая личность должна предстать как самостоятельное, онтологически самодостаточное единство, свободное от определяющего воздействия каких-либо безличных, объективных факторов, единство, которое определяется в своем бытии только собственными, имманентными свойствами или иным, абсолютно сущим личным бытием — Богом. Постулирование онтологической независимости личного человеческого бытия ведет мыслителя к сведению четырех уровней мировой жизни к двум противоположным по своим существенным свойствам типам целостности, которые могут быть охарактеризованы как количественный и качественный. Первый, количественный тип целостности, представленный материальной неорганической и социальной жизнью, раскрывает принцип аддитивности, т. е. такой тип отношений между частями и целым, при котором свойства целого определяются суммой количественных значений свойств образующих его частей, сохраняющих суверенность, независимость своих качественных характеристик. Второй, представленный материальной органической и духовной жизнью, несет в себе неаддитивные, эмерджентные свойства или качественно новые, интегративные характеристики, не присущие образующим частям, несводимые к сумме их свойств, генерируемые в процессе их взаимодействия. Взаимосвязь обоих типов целостностей у Л. А. Тихомирова построена таким образом, что количественные целостности непосредственно не переходят в качественные, один уровень мировой жизни не продуцирует другой, а только подчиняется ему или подчиняет его, что при наличии

<sup>4</sup> Тема антропологического трихотомизма достаточно широко освещена в литературе, посвященной исследованию восточнохристианской духовности. См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996; Он же. Золотой век святоотеческой письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. М., 1995; Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995; Хоружий С. С. Учение о человеке в православной аскетике // Язык и текст: Онтология и рефлексия. СПб., 1992; Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000; Климов О. С. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб.: Алетейя, 2001; Mantzaridia G. I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. N.Y., 1984.

у них взаимоисключающих характеристик может быть обосновано только наличием уникальной целостности, иерархически интегрирующей само взаимоотношение структурных уровней мировой жизни в единый жизненный ритм — человеческой личности. При этом сама человеческая личность не находится «по ту сторону» свойств количественных и качественных целостностей, а может быть раскрыта через принцип эмерджентности, представлена в виде качественной метацелостности — сверхлогической и трансдефинитной реальности, конституируемой иерархическим взаимодействием духовного самоопределения человека с его психосоматическим бытием.

Следующей вехой в развитии философского мирозерцания мыслителя является его работа «О свободе» (1914), основной темой которой становится определение сущности человеческой свободы. Важно отметить, что антропологическая концепция, развиваемая в этой работе, также как и в сочинении «Личность, общество и Церковь», носит четкий персоналистический характер. Вместе с тем эта работа не является прямым развитием всех идей предшествующего сочинения, а содержит и частичный пересмотр изложенных в нем философских воззрений. Подобный пересмотр соединяется у Л. А. Тихомирова с последовательным углублением персоналистического дискурса, что позволяет констатировать бесспорную преемственность развития его философских воззрений в рамках персоналистической рефлексии, фиксировать направленность его философской эволюции в русле персоналистического типа философствования, рассматривать его философское творчество как вариант персоналистической мысли. Надо сказать, что идеи, излагаемые в работе «О свободе», в той иной мере развивались мыслителем задолго до ее публикации в ряде предшествующих сочинений и статей. Они были частично изложены в статье «Социальные миражи современности» (1891), вошедшей в книгу «Демократия либеральная и социальная» (1896), в статьях «К вопросу о свободе» (1893), «К чему приводит наш спор? (По вопросу о свободе)» (1894), а также в брошюре «Борьба века» (1895). Тем не менее именно в работе «О свободе» эти идеи получили соответствующую систематизацию и оформление, превратились в целостную и оригинальную программу дальнейшего философского творчества, стали фундаментом историософских и культурфилософских построений мыслителя.

В работе «О свободе» Л. А. Тихомиров утверждает, что плодотворное исследование феномена свободы, прежде всего, требует отчетливой конкретизации исследуемого предмета. Однако такая конкретизация, по его мнению, будет совершенно ложной при ультимативном разграничении всех видов свободы, категорическом обособлении свободы гражданской, политической и личной как совершенно независимых, суверенных предметов исследования, лишенных определенной дефинициальной и каузальной взаимосвязи. Исследование феномена свободы правильнее начать с противоположной такому разграничению констатации существования основополагающего элемента свободы, в отношении которого все виды свободы являются вторичными и производными, вне его несуществующими и неопределимыми. Только раскрытие основополагающего элемента свободы, ее первоисточника даст исследователю свободы возможность дефиницировать все ее вторичные, производные формы. Вне подобного раскрытия исследователь свободы будет напоминать ученого-конструктора, ограничивающегося познанием световых свойств электричества по причине специализации по обустройству электрического освящения, но игнорирующего химические, тепловые и кинетические свойства света. При таком ограничении познания света его деятельность может представлять серьезную опасность для общества, способна нанести существенный урон городскому освещению, ибо электрические лампы станут непрактичными и принесут много вреда из-за накаливания проводов и химического разложения окружающих элементов. Также и одностороннее понимание свободы, игнорирующее ее общие, первостепенные

свойства, ограничивающееся фиксацией ее гражданских или политических проявлений, при проекции в мир социальной практики может иметь самые непредвиденные последствия, инициируя создание институтов, законов, понятий, несовместимых со свободой.

Согласно Л. А. Тихомирову, присутствие феномена свободы как некоторого основополагающего явления и производящей причины в реальном человеческом существовании предполагает возможность ее постижения через исследования ее любого частного проявления, например гражданской свободы. При этом мыслитель настойчиво подчеркивает, что исследование гражданской свободы будет результативным только при выявлении ее сущности, а не преходящих форм, при ответе на вопрос, в чем она состоит, а не на вопрос, в чем она признается. Если исследователь гражданской свободы ограничит свое познавательное устремление поиском ответа на вопрос о том, что признается гражданской свободой, то он ограничит поле своего изучения одной правовой сферой. Если же он сконцентрирует свое внимание на вопросе, в чем заключается гражданская свобода, то предметом его познания станет сама сущность социальных явлений. Разумеется, сущность социальных явлений так или иначе воссоздается в праве, но юридическая точка зрения не является объективной и научной, поскольку она подчинена преходящим историческим условиям, которые способны закрывать перед исследователем познание сущности социальной жизни. Исследователь может обращаться к истории права только как к некоторому вспомогательному пособию, но должен помнить, что его проблема не юридическая, а научно-социологическая, и ее нельзя решить, изучая историю правовых кодификаций. Для ее решения необходим объективный социологический, а не утилитарный и ангажированный юридический подход. И только после научного определения реально действующих общественных сил и законов исследователь может встать на прагматическую юридическую точку зрения, указав, какие из них нужно и можно развивать, а какие подлежат ослаблению и нейтрализации.

Научный путь определения сущности социальных явлений ведет исследователя к фиксации основных социальных сил, инвариантных на всем протяжении человеческой истории. В разные времена и в разных местах они являются в различных комбинациях и различной мере развития, но, так или иначе, присутствуют всегда и везде. Так, всегда и везде в различных формах можно встретить семью, власть, собственность, и как бы ни отличалась от наших идеалов семья, власть и собственность первобытных народов, беспристрастный исследователь увидит в них один и тот же неизменный элемент социальной жизни. Ему станет очевидно, что все трансформации социальной жизни человека есть только трансформации форм и комбинаций жизни природы, всецело исключаяющей возникновение чего-либо безусловно нового. «В жизни биологической и в жизни социальной менее заметно, но не менее несомненно общее правило — “В природе ничего не теряется и не создается вновь”. Нарушение этого правила можно представить только в виде чуда», — постулирует мыслитель<sup>5</sup>.

В соответствии с позицией Л. А. Тихомирова исследование общества в его текущей жизни позволяет выявить в нем все признаки природного, материально-органического процесса, происходящего по законам необходимости. Такое исследование обнаруживает, что социальный процесс всецело подчинен природному номократизму, есть в своей основе природно-необходимый, закономерный процесс. «Общество и государство суть явления мира необходимости, а не свободы. Их процессы обуславливаются даже чисто физическими факторами — условиями питания, борьбы с природой, свойствами территории и т. д. Общество и государство сами по себе

<sup>5</sup> Тихомиров Л. А. О свободе // Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 56.

могли бы складываться без всякой примеси свободы, как мы и видим у пчел и муравьев и т. п.», — отмечает мыслитель<sup>6</sup>. Если же в человеческом обществе и существует потребность в свободе, то такая потребность имеется исключительно потому, что само человеческое общество организовано существами, обладающими духовной жизнью, неспособными отказаться от свободы как имманентного свойства присущих им духовных актов и, вследствие этого, требующих места для свободы и в социальных процессах. Однако в силу самой специфики социальных процессов свобода может являться в них только в прикладной, относительной форме. Этим и объясняется тот факт, что даже наиболее тонкие мыслители не могут найти и определить исходный принцип общественной свободы, поскольку подобный принцип внеположен социальным процессам, отсутствует в самой общественной жизни.

Критикуя формулу Ж. Ж. Руссо «человек рожден свободным, но опутан цепями», Л. А. Тихомиров подчеркивает, что она состоит из двух ошибочных частей, ибо человек вовсе не рождается всецело свободным, а также впоследствии не подпадает под безраздельное господство необходимости. Рождаясь зависимым как природно-материальное и свободным как духовное существо, человек в своей последующей жизни находится не в кандалах, а в непрерывной борьбе свободного духовного начала с принудительными законами природно-материального порядка. Данная борьба не может окончиться односторонним торжеством духовной свободы или природно-материальной необходимости и, являя собой неотъемлемую часть человеческого существования, кристаллизуется в обществе в виде условного, сравнительного компромисса или принципа юридического права, носящего в своей основе принудительный характер, но постоянно стремящегося дать определенное место свободе, несмотря на то что подлинная локализация свободы в обществе совершенно невозможна. Возникая из противоречивого сочетания свободы духовного мира и необходимости природного социального процесса, юридическое право неотвратимо само превращается в один из моментов необходимой социальной жизни, поскольку, внося свою духовную потребность в свободе в социальную жизнь, человек неизбежно релятивизирует эту потребность, распространяет на нее те или иные свойства своего необходимого природно-материального существования. Отсюда полноценная свобода становится совершенно не фиксируема в обществе, человеческая личность испытывает в нем непрерывное нарушение того, что она осознает как свое юридическое право, которое подлежит постоянной коррекции со стороны необходимых факторов природно-материального порядка и, в силу этого, не может рассматриваться как сфера локализации свободы, а напротив, становится сферой необходимости. «Личность свою духовную потребность в свободе вносит в число условий общественной необходимости, — постулирует мыслитель. — Таким образом, свобода, существующая как принцип только в духовном существе личности, пробивается в общество уже не как свобода, а как принцип права»<sup>7</sup>.

Следуя Л. А. Тихомирову, источник и основу свободы составляет только внутренняя свобода личности, свобода ее духовного существа. «...В наш земной мир необходимости и подчиненности свобода проникает только из области духа, где человек хоть частичку своего существа может соприкоснуться со свободным духовным миром»<sup>8</sup>. «Где дух, там свобода, и нет ее в ином месте. Негде ей больше зародиться», — констатирует мыслитель<sup>9</sup>. Последовательный анализ феномена свободы должен привести исследователя к духовной жизни, к определению исходного пункта свободы

<sup>6</sup> Тихомиров Л. А. О свободе // Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 65.

<sup>7</sup> Там же. С. 66.

<sup>8</sup> Там же. С. 57.

<sup>9</sup> Там же. С. 74.

в религии. В контексте такого подхода феномен свободы локализуется исключительно во внутренней духовной самостоятельности субъекта. Разумеется, человеческая личность не все может осуществить в своей внутренней духовной жизни, но именно в ней она имеет сознание, желания и способность к действию, именно в ней она способна к суверенному продуцированию целей. В своей внутренней духовной жизни человеческая личность реально становится созидающей силой, превращается в *causa efficiens*, производящую причину, способную из самой себя порождать влечения и стремления, быть подлинным субъектом причинного отношения, а не производным и инертным объектом причинения. Этому совсем не противоречит то, что в своей активности человеческая личность далеко не всегда достигает поставленной цели. Она могла бы реализовать все свои замыслы только в случае отсутствия в духовном мире таких же человеческих личностей или личностей более могущественных. Иные личности непрестанно ставят ей препятствия и воздействуют на нее. Тем не менее элемент самостоятельности есть неотъемлемый элемент человека как духовного существа, и в силу него человек способен не только к целеполаганию, но и к целереализации.

Данный элемент и составляет сущность свободы. Его человеческая личность непрестанно стремится внести в гражданскую и политическую жизнь, где он на первый взгляд проявляет те же признаки. Так, далеко не все может сделать воля политически свободных подданных государства, но все же она является инициативной и производящей силой. Далеко не все может осуществить личность, обладающая гражданской свободой, но правовая система предоставляет ей определенную инициативу, если этому достижению не помешают иные люди, также обладающие гражданской свободой. Однако в обоих случаях состояние свободы является призрачным, иллюзорным, понятие «свобода» приложимо к гражданской и политической инициативе лишь условно, поскольку в социальной жизни человек подчиняется не своим внутренним силам, а силам, действующим извне. Всякая инициатива человека в социальной жизни превращается в обязательную, необходимую инициативу, подпадает под действие природных законов, которые существуют и действуют помимо свободного произволения. Постигая эти законы, человек становится способен приспособить их к своим потребностям, но не выйти из подчинения необходимости. При всем том само понятие «свобода» удерживается в социальной жизни, ибо она ощущается человеком как несомненная реальность в надсоциальной, духовной сфере его бытия, и люди, отвергающие реальность духовного мира, «не должны бы и говорить о свободе, так как в сфере законов материального мира она совершенно необъяснима»<sup>10</sup>.

Анализируя условия развития свободы личности, Л. А. Тихомиров акцентирует внимание на религиозно-философских представлениях, которым соответствуют реальные формы духовной жизни. Следуя мыслителю, эти представления совсем не равноценны с позиции развития человеческой свободы, а могут создавать благоприятные или неблагоприятные условия для ее развития, содействовать или препятствовать формированию самостоятельной человеческой личности. Такие представления мыслитель разделяет на три группы: христианские монотеистические, пантеистические и атеистические. Атеистическое мировоззрение предполагает совершенное отрицание бытия духовного мира. В нем человек считает себя единственным существом, обладающим духовной организацией, которая трактуется как особая комбинация физической энергии. И хотя такое мировоззрение при поверхностном анализе кажется иррелигиозным, в действительности оно относится к области религиозных представлений, ибо уже давало прецеденты деификации человека или человечества. При господстве атеистических воззрений духовная

<sup>10</sup> Тихомиров Л. А. О свободе // Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 58.

самостоятельность личности не остается неподвижной, а демонстрирует непрерывную тенденцию к понижению. Такая тенденция обусловлена признанием человека высшим существом, неизменно соотносена с преклонением перед ним. Абсолютизация человека ведет к абсурдному, противоестественному раболепству перед ограниченным существом, элиминирует представления о его неправоте, устраняет возможную критику его ложных действий, что чрезвычайно вредно для развития самостоятельной личности, нуждающейся в поиске и усвоении внеположенных темпоральному человеческому существованию вечных абсолютных ценностей, приобщение к которым только и способно развивать личность.

Вместе с тем атеистическое миросозерцание не столь опасно, как миросозерцание пантеистическое, где человек рассматривает свое духовное начало в виде природного элемента, разлитого во всем природном универсуме. Для личного Бога в пантеизме нет места, и божество предстает в виде некоторого составного момента природного мира, реализуемого в личных формах лишь зародившимися в нем духовными существами. Такое миросозерцание несет в себе абсолютизацию, идолатрию человека как духовного существа, открывает пространство для гордых антропoteистических мечтаний, ведет к отождествлению человека с Богом. Однако эти мечтания не соотносены с реальностью, они ирреальны, онтологически дискоррелятивны. Являя собой некое духовное сумасшествие, обнаруживая патологию человеческого духа, они не могут стать гарантом развития человеческой самостоятельности, а отражают лишь призрачное стремление к неограниченному самоутверждению человека.

На путь подлинного развития человеческой самостоятельности может направить лишь христианский монотеизм, утверждающий онтологический первопринцип в качестве личного Существа, в виде абсолютной Личности, общение с которой дает относительному, но столь же личному человеческому существу необходимые силы для развития своей независимости. Абсолютный личный Дух вступает в единение с относительным личным духом, наполняя ограниченное и конечное существо силой самостоятельности по отношению к окружающему миру, восстанавливая его внутреннюю гармонию с миром и самим собой. Таким образом, обретение подлинной независимости и самостоятельности персоны, по мнению Л. А. Тихомирова, лежит исключительно на пути единения с личным Богом, стимулирующим непрерывное развитие человеческой личности, углубляющим и расширяющим способности и потребности человека в свободе.

Подводя итоги анализу статьи «О свободе», важно отметить, что она содержит определенные концептуальные изменения в сравнении с философскими воззрениями, изложенными в сочинении «Личность, общество и Церковь». Данные изменения выражаются, прежде всего, в деуниверсализации природной регулярности, в отсутствии апелляции к природной необходимости в виде кооперационной закономерности для объяснения процессов мировой жизни. В отличие от предшествующей работы, мы не встречаем здесь какого-либо упоминания об универсальных природных процессах, не регистрируем тенденцию к экстраполяции природного номократизма на явления мировой жизни, пусть даже в самой мягкой, фактически индетерминированной форме, не обуславливающей само содержание человеческих желаний, а обнаруживаем лишь строгую дифференциацию природной и сверхприродной жизни, последовательную антитезу свободного и необходимого существования, отчетливую локализацию свободной и необходимой жизни человеческого существа в сверхприродном духовном и природном социально-материальном мире.

Разумеется, подобная корректировка философской теории личности совсем не затрагивает ее трихотомического ядра, не отрицает иерархическую формулу человеческого существа в виде триады «дух—душа—тело». Однако она существенно

углубляет представления о человеке как пневма-психо-соматическом существе последовательным обособлением духовного и психосоматического существования как различных бытийных модусов. Можно сказать, что через нее философ постулирует своеобразный дуализм духовного сверхприродного и психосоматического природного бытия, утверждает их как два равно реальных способа существования. Между ними оказывается совершенно невозможен непрерывный переход, и вследствие этого невозможно постепенное, поэтапное приближение необходимости к свободе, ибо к этому состоянию своего существования человек приближается лишь в категорическом преодолении состояния необходимости, предполагающем выход за пределы своей психосоматической организации, духовное возвышение над ней.

Утверждение неснимаемого дуализма духовной свободы и природной необходимости также означает важную конкретизацию специфически человеческого качества в духовной жизни, поскольку свобода превращается в сущностный элемент духа и через это становится неотъемлемым моментом сущностной конституции человека, началом, благодаря которому человек высвобожден из мира природной необходимости, противопоставлен всем формам природного бытия. Но это также означает, что человек по своей духовно-личностной сущности трансцендентен природному миру, подразумевает внеположенность человеческой личности и природной жизни. В таком случае свободный духовный акт становится эквивалентом совершенного исполнения человеческого субъекта, реализацией человеческой личности как таковой. Между тем, если в основе специфики личного человеческого бытия лежит свободное самоосуществление человеческого духа, если становление человеческой личности совпадает со становлением свободно-духовного субъекта, то человек подлинно самореализуется исключительно в религиозном измерении, ибо сама свобода неразрывно связана со специфической структурой духовного акта, заключающейся в трансцендировании, в устремленности к абсолютному бытию. Если же свобода синонимична трансцендирующему религиозному движению, то именно религиозная жизнь как трансценденция к абсолютному определяет сущность человека, именно через свободную религиозную связь с абсолютным бытием человек исполняет свою собственную сущность. Следовательно, дискурс о человеке становится невозможен вне религиозного дискурса, раскрытие специфики жизни человека делается невысказанным вне раскрытия специфики его религиозного универсума как универсума сверхприродной свободы, ибо только свободно-духовная религиозная жизнь человека определяет его подлинную сущность.

В контексте нашего исследования чрезвычайно важно отметить сходство персоналистической философской антропологии Л. А. Тихомирова с концепциями отечественных мыслителей-персоналистов. Необходимо указать на чрезвычайную близость персоналистической философской антропологии Л. А. Тихомирова с персоналистической философской антропологией С. А. Левицкого, Н. О. Лосского и Н. А. Бердяева, подчеркнуть несомненное родство философской картины человека, развиваемой этими выдающимися мыслителями, с философской картиной человека, развиваемой Л. А. Тихомировым.

В представлении С. А. Левицкого человеческая личность есть живое единство всех пластов бытия — материального, биоорганического, психического, социального и духовного. Вследствие этого понятие личности невыводимо из какой-либо одной категории онтологических процессов. Тем не менее высшие пласты бытия в большей степени определяют существо личности, чем низшие. Так, дефиниция личности как духовной самости более глубоко раскрывает ее сущность, чем ее иные определения. Однако духовная дефиниция личности совсем не обособлена от биологических, психологических и социологических определений. Человеческий дух не су-

ществует в отрыве от психофизиологической конституции и социальной жизни. Поэтому стремление интерпретировать человеческую личность как совершенно духовную сущность в понимании С. А. Левицкого есть рецидив ложной спиритуалистической метафизики.

В своем программном философском произведении «Основы органического мировоззрения» (1946) С. А. Левицкий, подобно Л. А. Тихомирову, постулирует иерархическое строение бытия, развивает идею качественного повышения видов бытия по нескольким ступеням, выделяя материальное, биоорганическое, психическое и духовное бытие как возрастающие по степени сложности. При этом С. А. Левицкий, как и Л. А. Тихомиров, настаивает на том, что высшие категории принципиально недедуцируемы из низших и являют собой новые онтологические качества, своеобразные структуры с собственной суверенной закономерностью. Аналогично Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий подчеркивает невозможность трактовки высших категорий как тривиальной «надстройки» над низшими, невозможность их рассмотрения в виде «функции» низших. По мнению С. А. Левицкого, такая трактовка ведет к игнорированию специфических свойств явлений высшего порядка. В понимании С. А. Левицкого зависимость высших категорий от низших выражается исключительно в том, что низшие категории являются материалом воплощения высших. Поскольку всякая форма зависит от материала, без которого она не имеет возможности реализовать себя, постольку и высшие категории бытия зависят от низших категорий.

В концепции С. А. Левицкого материальное бытие характеризуется механистичностью и детерминированностью. Причинность остается основной категорией материальных процессов, материя являет низший пласт бытия, в котором обнаруживается предельное приближение к косности. Следующая биоорганическая ступень онтологической иерархии редуцируема к каузально-механическим материальным процессам лишь в абстрактном идеале, невыводима из них, подобно тому как высокохудожественную статую можно свести к механической сумме материальных частиц, но создать ее может только гений скульптора. Аналогично Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий считает биологический организм иным типом целостности, отличным от механических целостностей неорганического материального мира. «Строение организма несводимо к сумме составляющих его частей в силу того, что оно есть органическое целое, — постулирует С. А. Левицкий. — ... Самое детальное знание материальной, причинной стороны биологических процессов не в состоянии объяснить сущности жизни. Для биологии жизнь всегда остается предельным понятием, тайной»<sup>11</sup>. Согласно С. А. Левицкому, основываясь на материальном фундаменте, биоорганическое бытие перерастает его. Здесь материя превращается в необходимый материал для воплощения органической формы. Организм же предполагает наличие не только материи, но и некоего сверхмеханического и сверхматериального фактора — «скульптора жизни».

Следуя С. А. Левицкому, психическое бытие или душевная жизнь представляет собой новую онтологическую категорию, качественно отличающуюся от бытия материального и биоорганического. Психическое бытие являет собой более богатое измерение бытия, его новое качество, которое столь же несводимо к процессам биоорганическим, как последние к материальным. Будучи доступна лишь внутреннему самонаблюдению, психическая жизнь связана с органическими процессами только как со своими носителями, но по своему существу свободна от них. Парадокс душевной жизни заключается в том, что она свободна от своего биоорганического фундамента, несмотря на свою зависимость от него. «Эта “свобода в зависимости” не есть

<sup>11</sup> Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.3. Бытие биоорганическое // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. С. 104.

логическое противоречие, а яркий пример живой диалектики бытия — «единства противоположностей»», — констатирует С. А. Левицкий<sup>12</sup>.

Подобно Л. А. Тихомирову, С. А. Левицкий полагает, что социальное и психическое бытие не субординированы, а только скоординированы между собой, не вовлечены в отношения иерархического соподчинения. В концепции С. А. Левицкого, также как и в концепции Л. А. Тихомирова, общество не тождественно с некой мифической сущностью, реализующей себя вне и помимо реальных индивидов, социальное бытие возникает только из взаимодействия между реальными личностями, и его главная черта заключается в его межиндивидуальном, «интерментальном» характере. Как и Л. А. Тихомиров, С. А. Левицкий считает, что над социальным и психическим бытием возвышается бытие духовное.

В онтологической иерархии С. А. Левицкого духовное бытие представляет собой новую категорию, возвышающуюся над психической жизнью, подобно тому как последняя возвышается над биоорганической, а она над бытием косной материи. Важно отметить, что в своей онтологической иерархии С. А. Левицкий, подобно Л. А. Тихомирову, противопоставляет феномен духовной жизни не только жизни материальной, но и жизни психической, подчеркивая нередуцируемость духовного бытия к утонченным формам психической, душевной активности. «Дух разнится от души не менее, чем душа от тела», — настаивает С. А. Левицкий<sup>13</sup>. Душевные состояния носят эгоцентрический, а духовные — идео-центрический, преимущественно личностный характер. Душевная жизнь замкнута на индивиде, она знает лишь блага или относительные ценности. Духовная жизнь, напротив, открыта, предполагает выход за узкие грани душевной жизни, осуществляется через бескорыстную направленность на абсолютные ценности. «Духовная жизнь означает всегда выход личности за пределы себя самой, т. е. трансцендирование. Трансцензус составляет стихию духа», — постулирует С. А. Левицкий<sup>14</sup>. Именно в силу своей способности к трансцендированию человеческий дух конституирует сверхсоциальную и сверхпсихическую жизнь.

Трансцендирование человеческого духа предполагает его соприкосновение с миром абсолютных ценностей. Направленность личного духа на абсолютные ценности и образует основное отличие личности от индивидуальности и, соответственно, персонализма от индивидуализма. Индивидуализм герметизирует и эготически обожествляет человеческую личность, делает ее слепой к миру внеположенных личности абсолютных ценностей. Персонализм, напротив, постулирует теоморфность, абсолютное подобие личного бытия человека, усматривает его смысл в служении высшим ценностям. Согласно С. А. Левицкому, глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе, поскольку понятие человеческой личности предполагает понятие абсолютной божественной Личности. Своей вершины и полноты духовная жизнь достигает только в религиозно-мистическом опыте, который всегда есть выход за пределы мирового бытия, встреча с абсолютным.

Вслед за своим учителем Н. О. Лосским, С. А. Левицкий характеризует свои персоналистические воззрения как органическое мирозерцание. В контексте подобной характеристики человеческая личность предстает как высшая форма органической целостности. Следуя С. А. Левицкому, именно личность, а совсем не биологический организм, есть подлинный прообраз органической целостности. Именно личность есть предельная антитеза механической целостности, представляющей сумму или

<sup>12</sup> Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.3. Бытие биоорганическое // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. С. 110.

<sup>13</sup> Там же. С. 127.

<sup>14</sup> Там же. С. 122.

комбинацию самостоятельных элементов. Отрицая механическую интерпретацию личного бытия, С. А. Левицкий постулирует личность как целостность, несводимую к сумме или равнодействующей образующих частей, указывает на факт сосуществования элементов личного бытия исключительно в системе целого, которое первичнее этих элементов. Но если личностная целостность первична, а ее элементы производны, то понятие целого неравнозначно понятию простой, самождественной, однокачественной и внутренне однородной сущности. В понятие личностной целостности включается идея множественности и разнокачественности интегрированных частей и функций. Личное бытие становится синонимом единства разнокачественной множественности. При этом своеобразии личностной целостности заключается в том, что в ней присутствует единство материальных и психических процессов. Целостность личности присуща как материальной, так и душевной стороне личного бытия. Вместе с тем единство личности обеспечено доминированием духовного начала в ее иерархической структуре.

Следуя мыслителю, само человеческое «я» есть сверхпсихическое начало, возвышающееся над потоком душевной жизни как ее носитель, есть духовный центр личности, трансцендентальное условие душевной жизни. «“Я” или, точнее говоря, “самость”, есть источник единства душевной жизни, и уже в силу этого оно не совпадает с душевной жизнью, ибо единство чего-то не есть это что-то», — подчеркивает С. А. Левицкий<sup>15</sup>. Данное означает, что координационно-иерархический характер строения личного бытия человека имеет свое основание в человеческом духе как средоточии личностной координации, и стержневым определением человеческой личности является ее пневмацентрическое определение как духовной самости, направленной на абсолютные ценности.

Философские взгляды С. А. Левицкого и Л. А. Тихомирова имеют как очевидное сходство, так и определенные различия. Будучи сторонниками одного и того же персоналистического мирозерцания, мыслители буквально воспроизводят друг друга в идеях координационно-иерархического строения личного бытия, пневмацентрическом определении личности как духовной самости, направленной на абсолютные религиозные ценности, а также в положениях об иерархической структуре бытия в целом, полностью отраженной в личности как высшем, качественно-превосходном единстве, интегрирующем все разнокачественные элементы онтологической иерархии. В то же время признание иерархической структуры личности и иерархической структуры бытия в высшем единстве личности Л. А. Тихомировым вовсе не означает, что он, подобно С. А. Левицкому, является сторонником отдельных положений так называемого иерархического персонализма, наиболее последовательно развиваемого учителем С. А. Левицкого Н. О. Лосским и восходящего через Н. О. Лосского к панпсихизму А. А. Козлова и неoleyбницианской монадологии Г. Тейхмюллера.

Частично принимаемое С. А. Левицким панвиталистическое учение Н. О. Лосского о мире как иерархии духовных деятелей, являющих собой актуальные или потенциальные личности (обнаруживаемые уже в электроны и атоме), и тесно связанная с этим учением динамическая концепция материи, согласно которой в основе физических процессов лежит активность нефизических деятелей, неприемлемы для Л. А. Тихомирова. Отсюда в его онтологической иерархии мы не находим дифференциации материального и биоорганического бытия, а обнаруживаем лишь различие неорганической и органической материи, ибо выделение биоорганического бытия как бытия не- или полуматериального у С. А. Левицкого производно от представлений о присутствии творческого имматериального фактора в каждом орга-

<sup>15</sup> Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.3. Бытие биоорганическое // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. С. 126.

низме. Отсюда и определенные расхождения в истолковании природы социального бытия, ибо, борясь против крайностей социологического реализма и номинализма, С. А. Левицкий сам отчасти становится на неприемлемую для Л. А. Тихомирова точку зрения социологического реализма, постулируя под влиянием иерархического персонализма Н. О. Лосского реальность «общественных организмов» или «сборных личностей» в виде семьи и племени, а также возможность в будущем образования человечества как всеобъемлющей «коллективной личности».

Сопоставляя философскую антропологию Л. А. Тихомирова и персонализм Н. О. Лосского, важно выделить не только различия их концепций, упирающиеся в панвитализм и спиритуалистический монизм, но и их несомненное сходство, выражающееся, прежде всего, в пневмацентрической дефиниции человеческой личности.

Полагая в основу человеческой личности конкретно-идеальную, сверхпространственную и сверхвременную сущность, Н. О. Лосский, подобно Л. А. Тихомирову, постулирует, что ядро личного бытия человека выходит за пределы различия между психическими и материальными процессами, носит «метаспихофизический» характер, являет собой совершенно духовное бытие. Далее, подобно Л. А. Тихомирову, он утверждает ступенчатое строение мира, в котором высшие ступени содержат определенные моменты низших. Разумеется, в онтологической иерархии Н. О. Лосского нет речи о различении духовной, душевной и физической жизни, поскольку, в конечном счете, все бытие спиритуалистично. Однако в его онтологии все же присутствует иерархическая дифференциация физических неорганических, физических, биологических, бессознательных и сознательных душевных, а также духовных процессов, увенчивающих ступенчатую динамику бытия, реализованную во всей полноте единственно в человеческой личности. Наконец, подобно Л. А. Тихомирову, утверждающему доминирование кооперационной закономерности в психосоциальном и духовном бытии человека в виде необходимости совместного существования, Н. О. Лосский не отрицает, что от воли личного духовного деятеля не зависят функциональные связи между идеальными формами, обуславливающими существование мира как системы, допускает реальность законов, которые не разрушают свободы личного деятеля, а просто создают возможность его деятельности как таковой, подчеркивая, что благодаря определенному аспекту своего бытия личные деятели не отделены друг от друга окончательно, но в некотором смысле тождественны между собой, консубстанциальны.

Именно в идее консубстанциальности Н. О. Лосский во многом повторяет тезис Л. А. Тихомирова о необходимой, закономерной кооперации личных существ, отказываясь от совершенной сепаратности личных деятелей, свойственной монадологии Лейбница, декларируя, что, как носители основных абстрактно-идеальных форм, деятели тождественны и образуют целостное бытие, проявляющееся в возможности их взаимной координации до степени интуиции, любви, симпатии, т. е. непосредственного, интимного общения. При этом Н. О. Лосский последовательно различает абстрактную и конкретную консубстанциальность, относя первую к психоматериальному, эгоистическому царству земного бытия, в котором единосущие личностей фиксируется лишь как кондиция космического процесса, отвлеченное условие их коммуникации, а вторую к Царству Бога, в котором реализация единосущия доведена до предела, личности спаяны до полного взаимопроникновения, органическая целостность присутствует во всей своей полноте. Как и Л. А. Тихомиров, он усматривает гарантию конкретной консубстанциальности не в человеке, а в Боге, точнее в Богочеловеке Иисусе Христе, тело которого есть космическое тело в точном смысле слова, поглощающее все множество лиц, входящих в состав Царства Бога до степени своих космических членов. Как и Л. Тихомиров, он локализует Царство Бога в Церкви, которая способствует совершенствованию личных существ даже в наиболее глубоко падших областях Вселенной.

Несомненно сходство персоналистической философской антропологии Л. А. Тихомирова и Н. А. Бердяева. Данное сходство выражается, прежде всего, в вопросе об отношении духа к душе и телу. Следуя Н. А. Бердяеву, истинная антропология свидетельствует о тройственном составе человека, представления же о человеке как двойственном существе, состоящем из души и тела и лишенном духа, есть натуралистические антропологические воззрения, искажающие природу человека. Аналогично Л. А. Тихомирову, Н. А. Бердяев постулирует сложный многообразный состав личного бытия человека, утверждая личность как единство в многообразии, подчеркивая, что весь духовно-душевно-телесный состав человека представляет единый субъект, целостность которого неизменно предшествует его частям. Определяя личность как целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором душа и тело подчинены духу, одухотворены и через это соединены с высшим сверхчеловеческим бытием, Н. А. Бердяев, подобно Л. А. Тихомирову, постулирует внутреннюю иерархичность человеческого существа, нарушение и опрокидывание которой, по его мнению, есть нарушение целостной личности, синонимично ее разрушению.

Как и в философской антропологии Л. А. Тихомирова, определение человеческой личности у Н. А. Бердяева носит пневмацентрический, а не психоцентрический или биоцентрический характер. «Личность не есть биологическая или психологическая категория, но категория этическая и духовная. Она не может быть отождествляема с душой», — констатирует Н. А. Бердяев<sup>16</sup>. Метабиологический и метаспихический характер личного бытия в антропологической концепции Н. А. Бердяева всецело обусловлен наличием духа у человеческого существа, определяется присутствием в человеке уникальной способности к трансцендированию. «Человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование», — указывает философ<sup>17</sup>.

Следуя Н. А. Бердяеву, личность вполне реализует себя только на пути активного трансцендирования как перехода к личностно-трансубъективному<sup>18</sup>, а не к безлично-объективному. Подобный динамический переход совпадает со становлением экзистенциального отношения человека к другой человеческой личности и высшей Личности Бога. Именно в этом экзистенциальном трансцендирующем переходе человеческая личность раскрывает специфику своего несамодостаточного и несамодовлеющего существования, обнаруживает необходимость в существовании высших, сверхличных ценностей, стремится познать Бога и соприкоснуться с высотой божественной жизни. Таким образом, в своей антропологической концепции Н. А. Бердяев подчеркивает динамическо-пневмацентрическую природу личности, манифестирует личное бытие человека, прежде всего, как качественно своеобразную духовную энергию и активность, аналогично Л. А. Тихомирову, постулируя ирреальность подлинной личной жизни вне универсума сверхличных религиозных ценностей.

Указывая, что существование личности в подлинном смысле слова возможно только через раскрытие в ней духовных начал, выводящих личность из замкнутого состояния и соединяющих ее с божественным миром, Н. А. Бердяев выступает оппонентом иерархического персонализма, трактуя учение Лейбница о человеческой душе как замкнутой монаде и о Боге как монаде высшего порядка, в виде образца натуралистической метафизики, хотя и не лишенной отдельных элементов истинного духовного понимания. Согласно Н. А. Бердяеву, личность не есть неаффициру-

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Глава I. 1. Личность // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 12.

<sup>17</sup> Там же. С. 17.

<sup>18</sup> Понятие «трансубъективное» Н. А. Бердяев заимствует у Н. Гартмана, придавая ему значение выхода человека из своей замкнутости не вовне, в мир объектов, а внутрь, обретение внутри себя целостного личностного универсума. См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 198.

емая монада с закрытыми дверями и окнами. Она совершенно противоположна простой субстанции, интегрированной в более сложное образование. «Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру», — отмечает философ<sup>19</sup>.

В контексте подхода Н.А. Бердяева иерархический персонализм предстает ошибочным учением, т. е. учением, заключающим в себе внутреннее противоречие, которое, по мнению Н. А. Бердяева, делает его антиперсонализмом. В интерпретации Н. А. Бердяева иерархически организованное мировое целое не может состоять из личностей разных иерархических ступеней, ибо в таком случае каждая личность подчинена высшей ступени, входит в нее как подчиненная часть. Рассматривая семью, нацию, человечество и даже космос как личности высшей ступени, иерархический персонализм принужден признать человеческую личность частью в отношении к иерархическому целому, которому человеческая личность подчинена, считать последнее большей ценностью, чем саму человеческую личность. Однако подлинный, антииерархический и экзистенциальный персонализм должен отвергнуть такое прочтение личного бытия, ибо в коллективных единствах семьи, нации, человечества отсутствует экзистенциальный духовный центр, у них нет личной судьбы, они обладают лишь свойствами массивности и частичности, но не единства и тотальности. Абстрактные коллективные «сверхличные» личности, согласно Н. А. Бердяеву, в отношении к реальной человеческой личности суть иллюзии, порождения экстериоризации и объективизации человеческого интеллекта. «Никакой целостности, тоталитарности, универсальности вне личности нет, есть лишь в личности, вне ее есть лишь частичный, объективированный мир», — утверждает философ<sup>20</sup>.

Важно отметить, что антииерархический персонализм Н. А. Бердяева чрезвычайно близок философским построениям Л. А. Тихомирова. Именно в вопросе о так называемых сверхличных реальностях и общностях или коллективных, «симфонических» личностях позиции обоих мыслителей обнаруживают глубокое сходство. Так, аналогично Н. А. Бердяеву, Л. А. Тихомиров категорически отрицает существование социальных целостностей на манер личного человеческого бытия, интерпретирует конкретную личность как единственную подлинную целостность и ценность, над которой не могут возвышаться более значимые «коллективные» личностные образования в виде семьи, нации, государства или всего человечества. Подобно Н. А. Бердяеву, Л. А. Тихомиров рассматривает такие целостности в качестве онтологически дискоррелятивных абстракций, содержащихся только в самой человеческой мысли, но не обладающих реальным бытием вне активности человеческого интеллекта. Как и Н. А. Бердяев, Л. А. Тихомиров подчеркивает, что такое ложно допущенное бытие неизбежно ведет человеческую личность к подчинению собственным абстракциям, стимулирует конструирование утопических имперсоналистических мирозерцаний, требующих радикальной деперсонализации человека, аннигиляции человеческой личности в ирреальном безличном целом. При этом Л. А. Тихомиров считает, что своим практическим эквивалентом такие мирозерцания всегда имеют господство конкретных, неизменно реальных и личных политических сил, маскирующих свои поработачающие интенции за призывами растворения в безличных абстракциях, стремящихся полностью подчинить своей воле волю иных людей.

Важно отметить, что видение соотношения духовной свободы и природной необходимости, при котором источником свободы является духовная способность челове-

<sup>19</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Глава I. 1. Личность // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 12.

<sup>20</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Глава I. 1. Личность // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 25.

ка, нетождественная его психосоматической организации существующей в мире необходимого природного бытия, развиваемое Л. А. Тихомировым в работе «О свободе», имеет несомненные параллели в отечественном персоналистическом дискурсе. Сторонниками подобного подхода к соотношению свободы и необходимости фактически выступали все отечественные персоналисты, но наиболее глубокое и последовательное развитие он получил в трудах Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и С. А. Левицкого, что делает целесообразным изложение их видения данного вопроса для идентификации философских воззрений мыслителя, поскольку такое изложение позволит выявить включенность его философского творчества в отечественную персоналистическую рефлексию.

Дуализм духа и природы составляет исходный пункт учения Н. А. Бердяева. С точки зрения мыслителя, сущность духовного бытия, в противоположность бытию природному, заключается в его изначальной свободе. Основным противоположением философской концепции Н. А. Бердяева является противоположение духовной свободы и природной необходимости, которое есть различие в понимании самого характера действительности. Это различие тождественно противоположению жизни и вещи, определению изнутри и определению извне, творческому движению и пассивному претерпеванию, но не антитезе души и материи, ибо душа, в понимании Н. А. Бердяева, принадлежит природе, не менее природна, чем тело, есть действительность того же природного порядка. В отличие от преддетерминированной душевно-телесной жизни, дух принадлежит другому плану, в котором нет внеположности, нет принуждающих объективных предметов. «Источник свободы не в душе и тем менее в теле человека, не в природном существе человека, всегда подчиненном природной закономерности и со всех сторон ограниченном внешними определяющими силами, а в духе», — констатирует Н. А. Бердяев<sup>21</sup>.

Следуя Н. А. Бердяеву, познание каузальности физического мира не дает понимания внутренней связи между причиной и ее следствием, не вводит человека во внутреннюю связь вещей, не раскрывает творческую энергию внутренней жизни мира. Физическая каузальность остается исключительно внешней закономерностью, ее постижение не доходит до постижения внутреннего ядра бытия, ограничивается лишь поиском причин происходящего во внешней среде. Доминирующая в физическом мире необходимость и есть эта определенность извне, и явление потому и относится к физико-материальному миру, что в нем не обнаруживается внутренне действующая творческая энергия. Что же касается психической каузальности, раскрывающейся в душевной жизни, то в ней внутренняя причинно-следственная связь приоткрывается больше, чем в физическом мире, но в силу ее соединения с последним, т. е. с телесной жизнью, в ней еще продолжают активно действовать внешние причины, и вследствие этого повсюду встречается внеположность, действие необходимости. Только в духовной каузальности раскрывается творящая, внутренняя, сокровенно-таинственная энергия, исчезает противоположность между свободой и причинностью, устраняется внеположность в определении жизненных событий и их порождений. Творящая жизнь свобода духа сама порождает те или иные последствия, и в то же время ее глубины во всей полноте неощутимы для самого субъекта свободы, он не может упереться в некую границу, определяющую свободу извне. Дна, предела свободы человек не может здесь ощутить, ибо пафос духовной свободы есть пафос религиозный, есть обнаружение бесконечной реальности, опыт божественного. И именно в этом опыте происходит обретение родственности всего бытия, преодоление чуждости и внеположности, так как только в духовно-религиозной жизни человек ничем не детерминирован извне, определяется лишь собственной творческой энергией духа.

<sup>21</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 55.

С точки зрения другого представителя отечественного персонализма, Н. О. Лосского, свободные акты совершаются только сверхвременным и сверхпространственным деятелем, который являет собой не гносеологический или трансцендентальный субъект, а индивидуальное человеческое «я» — идеальную сущность, обозначаемую Н. О. Лосским термином «субстанциальный деятель». При этом свободные акты субстанциального деятеля выходят за пределы психических и телесных процессов, поскольку сам деятель как сверхпространственная и сверхвременная сущность есть исключительно духовное, «метапсихофизическое» существо, возвышающееся над психическим и материальным бытием. В персоналистической философии Н. О. Лосского только имматериальные метапсихические субстанциальные деятели, отождествляемые с актуальными и потенциальными личностями, являются носителями свободной творческой силы, созидают события как собственные жизненные проявления. «Причиной, в точном смысле слова, мы называем только сверхвременного субстанциального деятеля и творческую силу его, посредством которой он созидает, порождает, вводит в состав реального бытия событие», — отмечает мыслитель<sup>22</sup>.

Следуя Н. О. Лосскому, причина событий всегда духовно-личностна, она есть субстанциальный деятель как носитель творческой силы. Обстоятельства же представляют собой всего лишь повод для ее проявлений, не обуславливая ее реализацию. Творческая сила деятеля сверхкачественна и поэтому не предопределяет, какие особенные ценности деятель изберет как свою конечную цель. Такой выбор — свободный акт деятеля, который «свободен от внешнего мира, от своего тела, от всех законов, кроме определенной группы их, не предопределяющей конкретных содержания хотения; он свободен от конкретных мотивов, от своего эмпирического характера, от своего прошлого»<sup>23</sup>.

Вместе с тем в исполненном несовершенств эгоистическом царстве земного, психоматериального бытия, где деятели сосредоточены на реализации относительных ценностей, которые для одних существ есть добро, а для других — зло, духовно-личные существа не обладают абсолютной полнотой жизни, следовательно, и полнота их свободы также существенно ограничена. Будучи изолированы от Царства Бога, а значит и от божественного всемогущества, они имеют весьма ограниченную материальную свободу, хотя и сохраняют свободу формальную. Последняя определяется мыслителем как мощь деятеля, достаточная для хотения любой из бесчисленных возможностей, открывающихся перед ним в данном положении, а также для их осуществления, если такое осуществление зависит от его собственной силы. Наделенный подобной мощью субстанциальный деятель стоит неизмеримо выше своих проявлений, ибо в каждом данном случае он как сверхкачественное начало может и имеет силу хотеть и поступить иначе, чем он хотел и поступил в действительности. Однако он свободен не совершенно, так как формальная свобода не дает ответа на вопрос о том содержании, какое он способен внести в мир. Такая свобода есть уже свобода духовного, этико-религиозного выбора в движении к Богу или от Него, а не свобода того, что способен творить деятель, не свобода степени его творческой мощи. Именно поэтому, обладая формальной свободой, человек, по сути, находится в рабстве и, в силу отчуждения от свободы материальной, попадает в зависимость от собственной ограниченности, становится субъектом необходимости в своей психоматериальной активности. Полноценное же обретение материальной свободы как неограниченной творческой мощи возможно не в посястороннем мире, а только в Царстве Божьем, через соединение с личным Источником абсолютного могущества. Итак, в философии Н. О. Лосского удерживается общая для отечественного

<sup>22</sup> Лосский Н. О. Свобода воли // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 525.

<sup>23</sup> Там же. С. 13.

персонализма в целом дуалистическая интерпретация взаимоотношения духовной свободы и материальной необходимости в человеческом бытии.

Следуя С. А. Левицкому, как существо психобиологическое, человек принадлежит еще к царству природы, стремится только к субъективным, душевным ценностям самосохранения, наслаждения или пользы, на которые направлены врожденные человеку потребности и стремления. Несмотря на то что психическая жизнь человека обладает несомненной автономией и свободой по отношению к своему биоорганическому фундаменту, она преддетерминирована изнутри определенными мотивами. В своей психической жизни человек всегда практик и эгоцентрик, хотя его психические интересы и влечения могут приобретать самые рафинированные формы. Как существо психобиологическое, человек всецело включен в детерминированный природный мир, в то же время как духовное существо он принадлежит царству свободы. «Духовная жизнь свободна от всякой реальной детерминации. Она детерминирована лишь идеально иерархией ценностей. Свобода есть стихия духовного бытия. Тайна свободы раскрывается лишь в духе», — отмечает С. А. Левицкий<sup>24</sup>.

К духовной сущности личности, по мнению С. А. Левицкого, принадлежит свобода от всякой детерминации, та свобода, которая переживается человеком в его самосознании, а раскрывается в непосредственном отношении к объективным, сверхличным, главным образом, религиозным ценностям, отношению, которое может иметь только свободное существо. Реальным носителем свободы является конкретно-идеальное ядро личности, человеческое «я», а реализуется свобода во внутреннем мире человека, в ядре его индивидуального «я», в оценивающем себя и мир субъекте. При этом основная черта духовного бытия человека, согласно С. А. Левицкому, заключается в том, что человеческий дух есть подлинно сверхприродное бытие, бытие, способное противопоставить себя природе, антитетировать себя психоорганическим импульсам ради бескорыстной любви к добру, истине, красоте и, тем самым, сказать «нет» потоку психоорганической жизни.

Таким образом, все три мыслителя развивают концепции, сходные с воззрениями Л. А. Тихомирова, постулируя источник человеческой свободы исключительно в человеческом духе, характеризуя духовную жизнь человека как свободную жизнь, противопоставляя ее природно-необходимому существованию, к которому человек сопричастен через свою психосоматическую конституцию, обнаруживают себя сторонниками дуалистического истолкования корреляции свободы и необходимости.

<sup>24</sup> Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Глава 6. Иерархическое строение бытия. 6.6. Духовное бытие // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. С. 126.



## Антропология немецкой «онто-теологической традиции» (die onto-theologische Tradition)<sup>1</sup>

**Д.Ю. Дорофеев**

В этой статье я хотел бы еще раз обратиться к теме моих последних исследований — развитию потенциала современной философской антропологии<sup>2</sup>. Эта тема развивается мной в перспективе понимания человека как *суверенной личности, раскрывающей себя и свою неоднородность (гетерогенность) в спонтанном самополагании навстречу Другому, или Иному*. Учитывая определяющую значимость немецкой философии, в том числе и для формирования философско-антропологической проблематики, представляется уместным здесь критически раскрыть ее «онто-теологические» основания в перспективе понимания инаковости и неоднородности Бога и человека. Для этого в качестве ключевых историко-философских рубежей мы остановимся на Экхарте и Лютере, Канте и Гегеле, Ницше и Хайдеггере. Такой подход тем более продуктивен и актуален, поскольку христианство сыграло решающую роль в зарождении и утверждении нового, личностно ориентированного образа человека, а немецкая «онто-теологическая традиция» очень своеобразно развила его в религиозно-философской рефлексии.

\*\*\*

Обращение к религиозным основаниям неоднородности человека возможно только в перспективе его соотнесенности с Богом как «абсолютно Иным» (Р. Отто). Оно призвано прояснить не только реакцию человека, но, посредством описания этой реакции, и особенность самого нуминозного начала. Само состояние, или стояние, человека перед трансцендентным Отто

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках развития проекта № 14-03-00594а «Иконография античных философов: история и антропология образа».

<sup>2</sup> Дорофеев Д.Ю. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 460.

рассматривает как «ступор», в который человек впадает, воспринимая «чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как “сокрытое” вообще и поэтому наполняющее душу остолбенелым изумлением»<sup>3</sup>. Мистика и основывается на соприкосновении с таким «нечто», чему нет места в привычном мире, что не укладывается в его границы и возможности, что не поддается объяснению, пониманию и выражению, но что с предельной очевидностью переживается как *абсолютная инаковость*, вызывающая одновременно чувство ужаса и влечения<sup>4</sup>.

В этой соотнесенности абсолютная *инаковость* (*Andersheit*) Бога (или нуминозного) так или иначе определяет человеческую неоднородность. Нам важно рассмотреть, как *взаимосоотнесенность сокрытия-раскрытия* в отношении предельной инаковости влияет на самоконституирование человека как существа неоднородного. По причине такой акцентированности на этой проблеме вполне естественно, что мы ограничимся не просто христианской религией<sup>5</sup>, а сконцентрируем наше внимание главным образом на *протестантизме*, в котором специфическим образом разворачивается идея *суверенной власти Бога*. Ведь именно в протестантизме могущество Бога имело непререкаемый приоритет перед другими его характеристиками<sup>6</sup>, а потому и не удивительно, что тот же Р. Отто подчеркивает большую значимость момента «*всемогушества*» (*majestas*), «*власти*», «*силы*» для характеристики *нуминозного* (*tremendum*)<sup>7</sup>. Подчеркнем, что здесь эту проблему мы постараемся проанализировать хотя и на основе богословия и отчасти спекулятивной мистической антропологии<sup>8</sup>, но преимущественно в философско-антропологической перспективе. Прежде всего имеется в виду рассмотрение человеческой неоднородности в традициях протестантизма, коренным образом повлиявшего на спекулятивную специфику немецкой философии в отношении понимания человека. Это тем более важно, что *антропология протестантизма*, прежде всего в его лютеранском проявлении, способствовала формированию в немецкой философии «*онто-теологической традиции*» (*die onto-theologische Tradition*), способствующей уничтожительному взгляду на уникальную неповторимость конкретного человека, редуцирующей ее к монистическому первоначалу и выражающей фундаментальную общность побуждений и интенций философии в ее трансцендентальном воплощении и теологии.

Начнем с истоков. Генетическая фундированность немецкой философии, германского духа в целом, средневековой немецкой мистикой, идущей от Майстера Экхарта, и протестантизмом является общепризнанным фактом. Поэтому слова Гегеля о том, что лишь благодаря Якобу Беме, немецкому мистiku XVI в., «в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер»<sup>9</sup>, в не меньшей

<sup>3</sup> Отто Р. Священное. СПб.: СПбГУ, 2008. С. 44.

<sup>4</sup> Понятие «ужаса», Angst, в близком смысле используется и М. Хайдеггером в «Бытии и времени» как результат открытости перед трансцендентным «ничто», проявляющемся в бытии-в-мире (см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С. 184–191), но философской основой такого понимания явился труд Кьеркегора «Понятие страха», где впервые глубокой и последовательной философской рефлексии подвергается это понятие. И Р. Отто также замечает, что «и “ничто”, и “пустота” в действительности представляют собой нуминозные идеограммы “совершенного иного”» (Отто Р. Священное. С. 50).

<sup>5</sup> Неоднородность которой обусловлена самим генезисом ее становления, включающим в себе элементы иудейского, восточного, греко-римского мировоззрений.

<sup>6</sup> Тогда как, например, в русском православии больший акцент делался на понимании Бога как любящего, милосердного, жалеющего, с чем и связана особая традиция почитания и изображения Христа (например, в иконах Андрея Рублева, отличающихся по этим признакам от строгой византийской иконописи Феофана Грека).

<sup>7</sup> См.: Отто Р. Священное. С. 33–39.

<sup>8</sup> В которой она рассматривалась бы как встреча двух взаимосотнесенных неоднородных энергий, Бога и человека, влекущая за собой раскрываемую на разных уровнях соответствующую диалектику трансцендентного-имманентного, абсолютно и конечно личностного, обретения-отречения.

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. СПб.: Наука, 1994. С. 295.

степени применимы и к Майстеру Экхарту, которого он почему-то обходит вниманием в своей «Истории философии». Немецкая мистика призывает к максимально полному обретению человеком *состояния безосновности*. Послушаем Экхарта: «Только затем верный Бог попускает, чтобы Его друзья зачастую в немощь впадали, дабы у них отпала любая опора, на которую они могли бы опереться либо облокотиться... Наш Господь хочет, чтобы Его друзья от сего были свободны, и потому отнимает у них такую опору, — с тем, чтобы Ему одному стать их опорой... Ибо все наше бытие ни в чем ином состоит, как в превращении в ничто»<sup>10</sup>. Только на таком пути можно — и необходимо — полностью преодолеть себя настолько, чтобы человек был проводником Бога: «где я для себя ничего не желаю, там желает Бог за меня... если человек вполне отказался от своего, то он будет так Богом окутан. Что все творения не смогут к нему прикоснуться, сначала не дотронувшись до Бога... Человек должен учиться, получая дары, изгонять себя из себя самого и не оставлять и не искать ничего своего... Дай действовать Богу в себе, за Ним оставь труд...»<sup>11</sup>.

Немецкая философия, идя вслед за средневековой немецкой мистикой и лютеранством, исходит только из признания одной формы, одного уровня взаимосотнесенной неоднородности, отражающего настоящее состояние человека, — *подлинного и неподлинного*, в котором определяющим является именно последнее, свидетельствующее о его ничтожности. Это, собственно, и не удивительно, если учесть, что христианству, особенно раннему, изначально причастно рецептивное отношение к Богу, включающее в себя отречение от мира и, главное, самоумерщвление как условие безоговорочного принятия воли Бога как абсолютного пастыря. Взаимокоррелирующее отношение к Богу и к себе оказывается здесь возможным только как самоуничуждение себя перед Богом. В раннем христианстве такое отношение было *жизненной практикой*, подкрепляемой страстными воззваниями ап. Павла о победе над человеческой греховностью не Законом, а Благодатью Бога. В качестве же философско-богословской концепции такое самоотношение закрепилось уже Августином в его теории истины как результата *божественной иллюминации* («*просвещения*»), при которой человек рецептивно принимает раскрываемые ей горизонты, и в его поздних трудах (вызванных во многом борьбой с пелагианством) об отрицании свободы воли человека и о необходимости самопреодоления «человеческого» как главного условия принятия божественной благодати. В дальнейшем именно эти две личности, ап. Павел и бл. Августин, будут богословско-теоретическими опорами для формирования Лютером основ протестантской теологии антропологии, а через него и немецкой философии.

Нас интересуют религиозно-антропологические особенности понимания в этой традиции, прежде всего в лютеранстве, человеческой *неоднородности*, или *гетерогенности*. Центральной точкой в этом вопросе является догмат о первородном грехе. Грехопадение в качестве проявления свободы человека означало его отпадение, оторванность от Бога и от себя в Боге, а, как следствие, *самоотчуждение* (*Selbsentfremdung*). Это понятие Гегеля употреблено здесь не случайно: ведь именно для самоотчужденного существования актуальна проблема напряженного отношения к иному, исходящей из его собственной неоднородной раздвоенности. Только для Гегеля самоотчуждение и соотнесенность с иным характеризует не человека *в отношении* Бога, а *самого Бога*, внутривоженственную деятельность, а поэтому и религия понимается им не как то или иное отношение человека к Богу<sup>12</sup>, а как способ проявления самой божественной самосотнесенности, божественного самосознания духа о самом себе. Об этом очень точно и глубоко пишет В. Йешка, руко-

<sup>10</sup> Экхарт М. Об отрешенности. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 37, 48.

<sup>11</sup> Там же. С. 13, 27, 44, 52.

<sup>12</sup> Например, как чувство зависимости от божественной бесконечности, о чем пишет Ф. Шлейрмахер.

водитель гегелевского архива<sup>13</sup>. Причем характерно, что если у Гегеля Дух понимается как такое соотношение с иным, которое уже *в себе* есть самоотнесенность, то с выведением на авансцену конечного человека как субъекта самоотнесенности уже *из* самой самоотнесенности полагается соотношение с иным, и подобная структура будет остоном человеческой экзистенции<sup>14</sup>.

Таким образом, как бытие Духа у Гегеля, так и бытие человека в экзистенциальной философии, состоит в *соотнесенности* (*das Bezogensein*), но различными являются взаимоотношения между *соотнесенностью с иным* и *самоотнесенностью*. Для гегелевского *абсолютного* духа уже нет иного, следовательно, нет и разрыва самоотчужденной соотнесенности с собой, и подобное состояние есть та цель, к которой идет его, духа, развитие. Если для гегелевского духа трансценденции не может быть в принципе, то в экзистенциальном подходе *трансцендентность интериоризируется*, т. е. перестает быть «внешней», раскрываясь уже в конечном акте человеческого трансцендирования, составляющего суть способа существования. Человек оказывается онтологически осужден на свою неоднородность, которая коренится, с одной стороны, в том, что он оторван от полноты, обоснован и сам по себе ничтожен, а с другой — в том, что он тянется к этой полноте, ища и осознавая себя, свою конечность и конечность мира в их соотнесенности с бесконечностью Бога, и в этом мыслящем поиске его величие.

Эту сторону действительно нельзя обойти — учение о грехопадении, об отпадении человека, о самоотчуждении и т. п. не может так или иначе не присутствовать в богословских концептах человека или в собственно философских<sup>15</sup>. Естественно, что подобный подход предполагает признание того, по отношению к чему имеет место отпадение, т. е. трансценденции, которая, определяя собой способ существования человека в настоящем, тем не менее не является абсолютным, одновременно сосуществуя с имеющей место соотнесенностью с трансцендентным со стороны человека. Таким образом, проблема здесь заключается в том, чтобы показать, как, каким образом осуществляется возможность сосуществования отпадения и соотнесенности, которые, казалось бы, отрицают друг друга.

Но протестантская традиция практически все свое внимание в понимании человека сосредотачивает на его *изничтожающей греховности*, как будто забывая, в отличие от православия, о возможности *преображения, или обожения*, человека именно как человека, личности, продолжающего нести в себе «образ и подобие Бога». Лютер, в предисловии к «Лекциям по “Посланию к Галатам”», утверждает, что совершенной и даже по-настоящему христианской является только «*пассивная праведность*», праведность самозабвенной отдачи себе Христу в вере и приятия Его *дара (благодати)*, которой только и можно спастись<sup>16</sup>. *Активная же праведность* основана на самополагании самого человека в сторону Бога, на его активности, и в этом качестве она для Лютера есть соблазн, ущемляющий посредством раскрытия собственно «человеческого» приятие раскрывающегося «божественного». Поэтому в перспективе такой установки раскрывается и соответствующая значимость человеческой неоднородности, имеющая чисто негативный характер: человек оказыва-

<sup>13</sup> Йешка В. Самосознание духа. Философия религии Гегеля в историческом контексте // Судьба гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном. М.: Республика, 2000. С. 113–134.

<sup>14</sup> Например, Кьеркегор: Я есть «отношение, которое относит себя к самому себе и в этом отношении-к-себе-самому относит себя к иному»; или Ясперс: «Существование есть то, что относит себя к самому себе и в этом — к своей трансценденции». Подробнее эту структуру отношения экзистенции к трансценденции рассматривает О. Ф. Больнов (см.: Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 47–51).

<sup>15</sup> Как это достаточно ясно видно на примере «Бытия и времени» Хайдеггера. Выявление религиозных (протестантских) оснований экзистенциальной аналитики немецкого философа убедительно осуществляет К. Хюбнер: Хюбнер К. Религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера // Разум и экзистенция. СПб.: РХГИ, 1999. С. 373–388).

<sup>16</sup> См.: Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». Минск, 1997. С. 9–10.

ется неоднородным только потому, что есть то, что он должен преодолевать, с чем он должен бороться, что он должен искоренить в себе, а таковым является он сам как уникальное существо. Получается, что собственно человеческое здесь немислимо без «ничтожного» и определяется *исключительно* им, включая его в себе как неотъемлемую часть, как конституирующее условие. Соответственно подлинное, которое позволяет человеку преодолевать и бороться со своим ничтожеством, не может уже рассматриваться внутри человеческого, а значит, оно может ему только даваться, дароваться, поступать извне, т. е. здесь даже неправомерно говорить не только о *взаимосоотнесенности* человеческого и трансцендентного, но даже и просто об их соотнесенности. Собственно человек, в строгом смысле слова, не соотносится с трансцендентным, так как он отождествляется с неподлинным, а оно является воплощением полноты подлинного: неподлинное, т. е. человеческое, может лишь препятствовать, мешать подлинному, т. е. нечеловеческому, или трансцендентному в человеке, раскрывшем и принявшем свое Ничто. Поэтому высшее и самое лучшее, что может сделать человек в этой ситуации, — это изничтожить себя, чтобы, преодолев себя в качестве особой единичной конкретности, он мог бы предстать в качестве чистой пассивности, осуществляющей себя исключительно в абсолютной открытости рецепции (восприимчивости, приятии) всеобщей трансценденции и посылаемого ей благодатного дара подлинности.

В этой установке невооруженным глазом видно определяющее влияние «*мистики Ничто*», особенно ярко заявленной у Экхарта с его призывами к развертыванию «*отрешенности*» (*Gelassenheit*)<sup>17</sup> и преодолению всего обособленного и различного в их растворенности в неразличимом Божестве, *Gottheit*, которому все и так изначально причастно, а человек — особенно, благодаря присущей ему «искорке», позволяющей выявлять соответственно и «ничтожность» сущего. Расположение человека здесь прямо понимается в качестве *безосновного просвета Ничто*, в котором его открытость трансценденции фундируется исключительно *само-из-ничтожением*. Такое понимание человека характерно как для Лютера, так и для Хайдеггера, причем становление обоих проходило как раз под влиянием немецкой мистики, а последний даже собирался в 1919 г., готовя свой курс по немецкой мистике, написать об Экхарте книгу<sup>18</sup>. Во всех этих переплетениях протестантизм является непосредственной основой трансцендентализма немецкой классической философии. Поэтому Гегель, говоря о Реформации, не случайно понимает трансценденцию как *это* (*das Dieses*), всеобщую бесконечную субъективность духа, обретаемую в сердце, и приобщение которой, означающее здесь подчинение ей, растворение в ней, возможно только как отказ от своей партикулярной индивидуальности, конкретной личности<sup>19</sup>. Трансцендентальную субъективность, говоря в общем, можно понять как такое ничтожение человеком самого себя в отрешенности и самоотрешенности, в котором он как уникальная личность снимается в безосновной рецептивности, благодаря которой он становится амфорой, или просветом, или проводником полностью заполняющей его трансценденции.

Итак, к чему мы приходим? Одностороннее понимание человека исключительно как неподлинной неоднородности, призванной ничтожить себя ради развертывания, проявления в своей безликой безосновности трансценденции, приводит

<sup>17</sup> Экхарт М. Об отрешенности. С. 210–223. Учтем, что и М. Хайдеггер в 1955 г. выступит с речью под названием «Отрешенность», в которой будет отстаивать онтологическую значимость этой установки (см.: Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 102–112).

<sup>18</sup> «Хайдеггер и Экхарт» является вообще отдельной и очень интересной исследовательской темой; ей, в частности, посвящена интересная книга Капуто (Caputo J. D.) «Мистический элемент в мышлении Хайдеггера» (Caputo J. D. The Mystical Element in Heidegger's Thought. Athens, 1978; 2 ed. New York, 1986).

<sup>19</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. С. 422–423. В этом уничижительном отношении к человеку как раз прослеживается определенная генетическая связь между протестантизмом и учением о сверхчеловеке Ницше, несмотря на их кажущуюся внешнюю несовместимость.

к преодолению самой позитивной сути идеи гетерогенности на пути абсолютизации монизма. Значение и последствия этого процесса для немецкой метафизики хорошо прослежены у Бердяева<sup>20</sup>. Так, например, обращаясь к немецкой мистике (прежде всего М. Экхарту) и М. Лютеру, к немецкой классической философии, Ницше и Хайдеггеру, русский религиозный философ вскрывает специфику *диалектики божественного и человеческого в германской мысли*, которая определялась понятиями судьбы, пантеизма, монизма, предельным уничтожением собственно человеческого<sup>21</sup>. Можно добавить, что немецкая философия впитала от христианской мистики (как она разворачивает себя прежде всего в православии, достигая своей кульминации в исихазме) в качестве определяющей линии не тему *взаимосоотнесенного общения* человека и Бога, а тему абсолютного монистического единения; не тему *преображения (или обожения)* человека благодаря причастности божественной трансцендентной Личности, а тему обезличенного единения с безличной же трансцендентной монадой; не тему *любви* как остова человеческого «расположения» (*Befindlichkeit*), а тему страха и ужаса (*Angst*). Думаю, прежде всего это связано с догматом римско-католической церкви (внутри которой и зарождалась западная, прежде всего немецкая, средневековая мистика) *Filioque*<sup>22</sup>, догматом об исхождении Св. Духа *одновременно* от Бога-Отца и Бога-Сына и тем самым «открывшим» бесформенную трансцендентную тьму Бога-Отца человеку. Именно благодаря этому западная мистика является по преимуществу *теоцентричной*<sup>23</sup>, акцентируя внимание на божественном единстве, а восточная — *христоцентричной*, подчеркивающей возможность единения человека с Богом во Христе. Так, например, при обращении к Экхарту западноевропейская традиция (по преимуществу немецкая) использует прежде всего идею *неантивно-неопределенного Gottheit*, а не присутствующую у того же автора идею мистической взаимозависимости человека и Бога<sup>24</sup>. Так, говоря о Генрихе Сузо, в первую очередь учитывают не его мистические размышления о любви, а его слова о «*не имеющем основы основании*» (*grundelosen Abgrunde*), в котором «нет ничего Ему чуждого, но существует лишь некое тихое парение мрака»<sup>25</sup>. То же самое можно сказать и о Беме, в отношении которого внимание акцентируется не столько на понимании человека как *Ichts* (т. е. «Я-Ничто»), сколько на всепоглощающей бездне *Ungrund*, даже учитывая, что последнее понимается как активная взаимосоотнесенная динамичность, остающаяся — и именно это важно — безличной.

В этом смысле вполне оправданы и обоснованы слова тех великих немецких философов (например, Гегеля или Хайдеггера), в которых признавалось сущностное родство древнегреческой и немецкой философии — ведь в обеих великих философских культурах отдельное уникально личностное приносилось «в жертву» всеобщему единичному первоначалу. Эта близость особенно заметна в *трансцендентализме* самого разного рода. Именно трансцендентализм, как античный, так и немецкий, показывает варианты осуществления соотнесенности с трансцендентным конечного определенного сущего, имеющего в космосе четко отведенное ему место, и отпавшего,

<sup>20</sup> См.: Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 173–179, 230–233.

<sup>21</sup> См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 266–281.

<sup>22</sup> Именно спор вокруг этого догмата привел уже имеющиеся разногласия — и не только богословского характера — к официальному разделению христианской церкви на западную и восточную в 1054 г.

<sup>23</sup> А немецкая мистика является к тому же спекулятивно теоцентричной, что и проявилось в ее понимании как *theologia teutonica*, из чего выводится для философии и основополагающая актуальность проблематики тождества, неразличимого единения души и Бога, преодоления личной уникальности человека и т. д.

<sup>24</sup> М. Экхарт в своих проповедях говорит: «Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое. ... В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога. ... Бог для того стал моим вторым “я”, чтоб я стал Его вторым Он» (Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 26, 134, 174).

<sup>25</sup> Сузо Г. Книга истины. Книга любви. СПб.: Алетей, 2003. С. 82.

ничтожного, заброшенного в чувственный мир существа. Трансцендентализм — это *свобода от человеческого*, несвязанность им, преодоление его, и, если понимать его или как онтически ограниченное, или неподлинное, это кажется философски оправданным. Вот как пишет Мамардашвили о трансцендентализме: «Нет такой точки, с которой можно посмотреть на мир и на себя в нем. А философы говорят — трансценденция. Это и есть та лазейка, в которой мы можем оказаться на грани себя и мира и можем, тем не менее, прорвать нашу человеческую пелену и мыслить не обыденно-человечески, а независимым образом, независимым от человеческой ограниченности. В нас действует то, что от нас не зависит, и полагание в мире чего-то нами есть, в действительности, проявление действий этого “чего-то” в нас. Трансценденция. Ухватывание себя в этом и есть трансцендентальность сознания...»<sup>26</sup>. И здесь не важно, имеется ли в виду трансцендентализм объективный, фундированный Единым, или субъективный, исходящий из абсолютного Я, — главное, что и в том и в другом случае перед нами монизм (или, как говорит в этом случае Бердяев, «монофизитство»).

Любопытно, что монизм немецкой классической философии был во многом вызван дуализмом у Канта, как реакция на него, как попытка его снятия. Но дуализм Канта, при всем настороженном отношении к дуализму вообще в философии, нам важен и ценен постольку, поскольку в кантовской системе он сохраняет неоднородность «лично-человеческого», платя за нее, правда, разорванностью на субъективное и объективное, феноменальное и ноуменальное. Это решение Канта многого стоит: он идет не по пути ничтожения человека, а по пути сохранения двойственной неоднородности человека, понимаемой уже не исключительно уничижительно как неоднородность подлинного и неподлинного: человек у него находится в *относительной* соотнесенности с ноуменальным миром в сфере «чистого разума»<sup>27</sup> и обладает свободной автономией в сфере «практического разума». Бердяев совершенно справедливо отмечает, что из всех великих немецких философов кон. XVIII–XIX в. Кант был ближе всех к персонализму<sup>28</sup>, и это стало возможным именно благодаря попытке развертывания человеческой неоднородности.

Здесь, конечно, можно о многом говорить, и мы еще вернемся к этому, но попытка Хайдеггера понять Канта монистично, исходя из абсолютизации трансцендентальной способности воображения, понятой в качестве проводника трансценденции, несет в себе опасность (может быть, для раннего Хайдеггера и не столь актуальную) игнорирования *личностной установки* философии Канта. Хайдеггер выбирает достаточно смелый и, надо признать, эффективный ход: он стремится избежать крайностей субъективного и объективного монизма (монизма Я и Единого) по отдельности, совместив их в *Dasein*, точнее в его ядре — трансцендентальной способности воображения. При таком подходе, однако, нет ни человеческой личности, ни трансценденции. Кант, естественно, тоже был принципиально связан особенностями немецкой метафизики, и потому он мог лишь *односторонне* утвердить человека в области познания посредством дуализма феноменального и ноуменального, а в сфере практического разума — посредством автономности категорического императива<sup>29</sup>. Односторонне потому, что в первом случае он не смог в полной мере раскрыть взаимосоотнесенность трансцендентальной человеческой субъективности и ноуменального, а во втором — потому, что не смог представить автономность как уникально личностную суверенность, ограничиваясь

<sup>26</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии М.: Аграф, 1997. С. 153.

<sup>27</sup> Относительной потому, что ограниченная субъективность все же полностью не преодолевается, но, с другой стороны, она конечна и не является абсолютной.

<sup>28</sup> См.: Бердяев Н. Царство духа и Царство Кесаря. С. 231.

<sup>29</sup> Поэтому можно предположить, что Кант был ближе основоположениям протестантизма с имеющимся в нем безоговорочным подчинением абсолютной власти как раз в своей этике, а не в «критике чистого разума».

ее обоснованием через самоподчинение человека власти формализма категорического императива. В обоих случаях Кант акцентировался не на соотносительности человека с таким *иным* по отношению к нему, которое было бы вместе с тем причастно ему, фундировало бы его, а к выявлению *границ человека, человеческой конечности*. Но все же, хочу подчеркнуть это особо, границы эти у Канта не жестко отграничивающие, а *пограничные*, т. е. те, которые не закрывают от нас трансцендентное, но позволяют ему прорываться, просвечиваться. Это важно не только потому, что человеческое, имманентное в целом не остается замкнутым и запертым в своей относительности, но и потому, что сохраняет трансцендентное трансцендентным, т. е. удаленным, не позволяя полностью снять границы между имманентным и трансцендентным, что возможно, если последнее будет полностью раскрывать себя, будет полностью являть себя в имманентном, т. е. превратится в *трансцендентную имманентность*.

Но вернемся к религиозным корням нашей философско-антропологической проблематики. Изничтожение человека и сведение его к пассивной рецептивности в протестантизме исходит из абсолютного прославления Христа, дарующего исключительно по своей милости, для человека являющейся безосновной, веру и благодать — но как отлична эта христология от православной! Очень важно подчеркнуть: это прославление в протестантизме осуществляется *за счет ничтожения человека*, как победа нисходящей божественной благодати над неискоренимой человеческой порочностью. Признание ничтожной греховности как определяющей сути своего бытия могло бы ввести человека в отчаяние, если бы не самозабвенная отдача себя с полной покорной доверчивостью воле Бога, с непоколебимой верой в Его — и только в Его — силу, которая выступает единственным условием спасения. Что дает человеку такое само-из-ничто-жение? Протестантизм «переключает» действительно тяжкую ношу несения, про-живания человеком своего «человеческого» на Бога как «абсолютно иного». Человек здесь признается неспособным сам выносить человеческую долю, связанную с сомнениями, муками, страхами собственной совести, результатами греховной оторванности от Бога, т. е. всего того, что, по Лютеру, определяется присутствием «неподлинного» в человеке — ведь озаренный божественной благодатью уже уверен в своем спасении, в нем уже снята неоднородная раздвоенность, и он пребывает в радостном спокойствии, сравнимом со спокойствием ребенка, отдавшегося в руки ведущего его взрослого. Вместо тернистого пути личностного самообретения, на котором падения и восстания могут трагически сменять друг друга (что так выразительно представлено в романах Достоевского), Лютер, изначально не доверяя человеку, призывает его не соблазняться неустойчивым опытом становления и жизненных мытарств, без которых невозможно, в широком смысле слова, *образ-ование человека*, и с беспелляционным отказом от себя отдаться божественной определенности. Человек здесь сам по себе выступает немощным, потому что бессилен себя спасти, и опасным, так как является в себе одним лишь носителем и рассадником заразы, которую нужно жестко выкорчевать, и сделать это может только он сам, отказавшись от себя «в пользу» Бога.

Конечно, Лютер признает, что человек не полностью подчинен неподлинному, иначе не было бы в нем сомнений, мучений, призывов совести, всего того, что было и ему самому так хорошо знакомо, о чем часто упоминается в его произведениях. Но он решительно не принимает и осуждает именно проявляющуюся в них человеческую гетерогенность. Поэтому — и это чрезвычайно характерно — он рассматривает все эти проявления не как поиск пути к восстанию (как это изображено в фигурах Раскольниковца или Ивана Карамазова), а как следствие его греховной порочности, позволяющей ему быть в состоянии некой неопределенности, этими метаниями уводящей человека от Бога и должной быть поэтому преодоленной в нем силой

божественной, исключительно «внешней» по отношению к благодати<sup>30</sup>. Известно, что на все можно посмотреть с разных сторон, в разной перспективе — Лютер смотрит на человека с той, которая его ничтожит. И протестантизм со всей силой культивирует признание этой своей ничтожности человеком, чтобы ему легче, «естественней» было отказаться от себя, чтобы, не дай бог, он бы не подумал, что в нем есть что-то еще, кроме власти греха над ним, чтобы не промелькнула бы крамольная мысль о возможности *преображения человека в Боге*, а не только о самоничтожении *перед* Богом. Здесь человек уже не возносит себя до Христа, а ставит на себе крест — поэтому подавляющая и мрачно-гнетущая атмосфера протестантских кирх так разительно отличается от светлых, вселяющих радость и надежду энергий православного собора. Получается, что в этой установке к Богу обращаются как к избавителю от самого себя, от своих собственных сомнений, неуверенностей, страхов, отчаяний, т. е. всего того, что выступает знаками отступления и изначально признается невозможным преодолеть собственно человеческими усилиями и с чем невыносимо тягостно жить, но что, вместе с этим, и составляет суть человеческого существования, в том числе залог его возрождения и свободного самообретения. Используя понятия гегелевской философии, которая существенно определяется духом протестантизма, можно сказать, что здесь снятие человеческого самоотчуждения неминуемо приводит к снятию и самого человека. Человеческая неоднородность понимается как негативный груз, от которого можно избавиться, безропотно передав его в руки Бога. Полная бесосновная свобода в мире (свобода *от* мира) фундируется абсолютно пассивным подчинением Богу, достигаемым через признание своей ничтожности и осуществлением своего самоотречения.

В этом смысле уместны замечания Э. Фромма о Лютере как о типичном представителе «авторитарного характера», который в течение своей жизни одну власть (папскую) ненавидел, а другой (светской) поклонялся; такая модель переносится и на соответственно власть мира и власть Бога. Действительно, по самому своему складу Лютер был ярко выраженным приверженцем *пастырского единовластия*, и не удивительно, что он мог относиться к власти человека, позволяющей ему обрести собственную суверенность, исключительно как к ущемлению власти Бога и, как представителя Бога, его, Лютера, власти. При этом парадоксальным образом в отстаивании своих положений он радикально и жестко отстаивал свое право на *суверенное своевластие и своеволие*<sup>31</sup>, фундируя это право своей уверенностью в том, что служит представителем и проводником власти и воли Бога. Видимо, он считал, что как сам он безропотно подчиняется Богу, так и все остальные должны подчиняться ему, и в этом залог их спасения. *Освобождение через подчинение* — таким лозунгом пользуются почти все тирании. Человек ощущает себя в своем свободном «Я» одиноким, страдающим, замкнутым, ненужным, бессмысленным — не сумев использовать, раскрыть свою свободу, он уже не может ее выносить (желая, однако, сохранить ее преимущества в мире), и если свобода несет только лишь такую неустойчивую напряженность, он готов отдать ее тому, кто сможет избавить его от всех этих «недостатков».

Особо важно подчеркнуть, что вместе с человеком преодолевается его гетерогенность, свобода самополагания, конкретность, уникальность — действительно, как все это может быть у того, кто признает себя ничто! «Человек — это то, что необходимо преодолеть» — думаю, с этими словами ницшевского Заратустры Лютер бы

<sup>30</sup> В «Лекциях по «Посланию к римлянам»» Лютер часто повторяет свою любимую мысль, что Бог хочет нас спасти не нашей собственной, но внешней праведностью и мудростью, т. е. праведностью, идущей не от нас и не рождающейся в нас, но приходящей к нам извне и вполне чуждой нам самим (например, гл. 1, 1).

<sup>31</sup> В. Дильтей справедливо заметил, что «Лютер был рожден для деятельности и господства. В его личности было нечто диктаторское, суверенное» (Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000. С. 50).

полностью согласился. Человек совершает здесь, используя хайдеггеровский словарь, «прыжок» (*Sprung*) в абсолютную всеильную инаковость Бога, находя в ней успокоение и определенность — единственно, что прыжок здесь возможен лишь в раскрытии себя ничтожным и полностью пассивным, сведенным к абсолютной рецепции, к ожиданию дарований спускающейся на тебя божественной благодати. Отдавая себя этой «внешней» силе, он готов быть ее средством, беспрекословным орудием ее исполнения, получая в обмен по этому договору свободу от собственной личности и все, что с ней связано. Если бы свобода человека была бы полной, действительной — точнее, просто: если бы она была, — то человек у Лютера не выдержал бы тяжести ответственности перед собственной безосновностью, которая базируется на человеческой ничтожности и потому еще давит признаниями собственной вины, голосами стыда и совести. И потому человеческое бессилие выносить собственное безосновное ничтожество ведет к «рабству воли», к рабству у Бога, дающему спокойствие и уверенность в собственном спасении и к тому же позволяющему ощущать себя свободным в мире — потому что ты отдался Богу. Обо всем этом Э. Фромм пишет очень ярко и выразительно<sup>32</sup>.

И тут встает естественный вопрос: а как человеку определить, является ли он избранным, является ли его вера даром и спустилась ли в ней на него божественная благодать? Ясное дело, что никаких «внешних», от «мира сего», критериев здесь нет и быть не может — именно разоблачение их значимости, проявляющейся, например, в системе католической церковной иерархии (последовательно завершившейся во второй половине XIX в. признанием безгрешности папы) или в концепции возможности спасения делами, являлось одним из основных двигателей лютеровской Реформации. Остается только *внутренняя уверенность* в своем спасении, субъективное переживание несомненной незыблемости своей веры, переживание, которое своим истоком в протестантизме имеет дарованную богом благодать, наполняющую человека этой уверенностью. Чем более человек убежден в своем спасении, чем очевидней для него его избранность — тем сильнее его вера, тем безропотней он отдается в руки *божественной власти* и тем, следовательно, больше он облагодетельствован Богом. Несомненная убежденность в прощении грехов, даруемая такой благодатной верой, приводит к полному успокоению совести, к снятию угрызений ее мучительно напоминающего о человеческом отступлении голоса, т. е. к преодолению человеческой неоднородности, которая для Лютера является не ценностью, способной привести человека на путь собственного преображения<sup>33</sup>, а лишь помехой для веры.

Поэтому он и призывает к преодолению совести наряду с грехом и смертью, так как знает «на собственном опыте, как трудно верить, особенно среди мук совести»<sup>34</sup>. *Результатом* (но не причиной) же этой уверенности в себе как избранном, прощенном, спасенном дарованной верой, подтверждающим эту избранность, может служить в качестве критерия успешность, продуктивность, эффективность совершаемых дел, «ибо Бог никогда не позволит преуспевать делам тех, кто не был призван»<sup>35</sup>. При этом сам Лютер там же выделяет «призвание непосредственное», идущее прямо от Бога к человеку, и «призвание опосредованное», идущее от людей,

<sup>32</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2004. С. 79–96.

<sup>33</sup> Как это является в православной традиции, озвученной у Достоевского в «Братья Карамазовых» отцом Зосимой: «Бог тебя простит, ты только сам себя никогда не прощай».

<sup>34</sup> Лютер М. Лекции по «Посланиям к галатам». С. 39. При этом именно Реформация, обратившая человека в глубь самого себя, привела к актуализации феномена совести как в повседневной жизни, так и на уровне ее теоретического осмысления, что мы и находим в трудах таких философов, как Кант, Гегель или Хайдеггер.

<sup>35</sup> Там же. С. 21; Это положение в контексте влияния протестантизма на развитие капитализма подробно исследует М. Вебер в своем классическом исследовании «Протестантская этика и дух капитализма» (см. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 70–107). Впрочем, еще Майстер Экхарт признал большую ценность деятельной Марфы перед созерцательной Марией (Лк. 10, 38) (см.: Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991. С. 107–120).

в той или иной форме иерархически стоящих выше и уполномоченных на власть, хотя последнее он все же признает не абсолютным, а скорей в качестве знака, объективирующим избранность человека Богом. В обоих случаях, однако, человек должен полностью вверяться властной воле<sup>36</sup>.

Вопрос соотношения с властью является ключевым и для немецкой философии. Но если для монистической философии Гегеля эта проблема решалась на пути понимания государственной власти как воплощения и проявления мирового духа (символом которого он признавал Наполеона), подчинение которому как раз фундировало свободу сознания, то там, где признавалась ценность отдельной личности, это решение уже не годилось. Так, Кант, являясь сторонником идей Просвещения, понимает власть как способность и мужество самостоятельно, без руководства извне владеть собственным разумом — с наличием этой способности он и связывает совершеннолетие человека в статье 1784 г. «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Здесь, по сути, утверждается автономность, или суверенность человека как свободной (т. е. самовластной в сфере владения своим умом) личности. Но как совместить эту свободу с государственной властью, с теми границами и нормами, которые необходимо выполнять человеку, являющемуся частью государственной системы хотя бы в качестве служащего (напомню, что в Германии профессор философии также является госслужащим)? Стремясь совместить свободу человека с основополагающим значением подчинения власти, он проводит различие между *публичным пользованием разумом*, которое осуществляется на гражданской службе и должно подчиняться определенной регламентации, и *частным применением разума*, позволяющим свободное обсуждение любых тем. Приводится пример с священнослужителем, который должен читать свои проповеди ученикам и прихожанам согласно символу церкви, но в другое время, как свободный ученый, он вполне может критически размышлять об ошибках в этом символе. Воплощение же единства этих двух сторон Кант видит в словах Фридриха II: «Рассуждайте сколь угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!». Таким образом, человек рассматривается здесь одновременно как представитель государственной общности (в качестве которой он должно ее полагать и утверждать — или уходить из нее) и как свободная суверенная личность, не ограниченная никакой внешней принудительностью и нормативностью<sup>37</sup>.

В этом смысле особо характерен опыт Хайдеггера, взявшего на себя груз обоих испытаний. Если второй соблазн был воспринят ранним Хайдеггером 30-х гг. XX в., с его верой в Führer'a как мирового проводника, с безоговорочным отдаванием себя его воле и принятием ее посылов, то Хайдеггер после «поворота» (*Kehre*) пошел на поводу первого соблазна, признав в себе *das Mystische*, которому открыто потаенное и дано право с дидактически-эсхатологической интонацией вещать о нем<sup>38</sup>.

В этой связи очень показательны размышления Хайдеггера в 20-х гг. прошлого века о *взаимоотношении философии и религии*. Известно, что в это время Хайдеггер, с детства связанный с религиозной средой как в атмосфере самой повседневной жизни<sup>39</sup>, так и образования, был настолько тесно связан с теологической проб-

<sup>36</sup> Надо отметить, что подобное, хотя исходящее из других оснований, «доверие» к власти, ее сакрализация, смирение перед ее волей обнаруживаются и в традициях русской культуры.

<sup>37</sup> Кант И. Собрание сочинений в шести томах. М.: Мысль, 1963–1966. Т. 6. С. 25–37.

<sup>38</sup> См. глубокий анализ обращения Хайдеггера от «антропологии Dasein» к «мистике бытия» в статье Рорти, который сравнивает этот процесс с аналогичным процессом, но в обратную сторону, от мистики к повседневности, у Витгенштейна: Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 121–122; 128–133.

<sup>39</sup> Собираясь стать священником, он даже 30 сентября 1909 г. стал послушником — правда, не надолго — ордена иезуитов в монастыре Тизис близ Фельдкирха. Подробнее о религиозной атмосфере юношеских лет М. Хайдеггера в родном городке Мескирхе можно узнать из книги Р. Сафрански: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2002. С. 22–39.

лематикой, с изучением Нового Завета, Августина, средневековых схоластов и немецких мистиков, Лютера, что даже в письме Карлу Левиту от 1921 г. прямо называл себя «христианским теологом». Начиная в 1923 г. преподавать в Марбурге, где была очень сильная и влиятельная теологическая школа, он вступает в тесное сотрудничество с Рудольфом Бульманом, крупнейшим протестантским теологом, представителем так называемой экзистенциальной теологии<sup>40</sup>. Но занятия теологией удивительным образом сочетаются у Хайдеггера с изучением Аристотеля, освоением и переосмыслением гуссерлевской феноменологии. Поэтому можно говорить о продуктивном взаимосотнесении в период становления хайдеггеровских взглядов теологии и философии. Отношения между ними были изложены в одной из последних марбургских лекций — «Феноменология и теология». Суть их сводится к тому, что, признавая принципиальное различие философии и теологии, Хайдеггер одновременно подчеркивает их родство. Теология основана на вере, и в протестантизме «крест» и «грех» возможно переживать только в вере, но концептуализировать эти понятия, в частности, в отношении онтологической структуры вины, возможно только в философии, с помощью философии. И Хайдеггер как философ представил в «Бытии и времени» онтологизированную или, по словам Бульмана, «демифологизированную» структуру религиозного опыта — по крайней мере, так оценивали этот труд многие протестантские теологии. Философское вопрошание не может заменить религиозную веру или быть ею, но они для Хайдеггера могут уживаться в одном человеке и даже, оставаясь автономными друг от друга, взаимодействовать. В тексте 1925 г. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» Хайдеггер пишет: «Вопрошательство не является религиозным, но оно скорее может вести к ситуации религиозного мышления. Философствуя, я не веду себя религиозно, даже если я как философ могу быть религиозным человеком. Но вот в чем искусство — философствовать и одновременно быть религиозным...»<sup>41</sup>. Известный современный исследователь Джон Капуто убедительно показал центральное значение теологической проблематики для философии М. Хайдеггера на разных этапах его долгого творческого пути<sup>42</sup>.

Таким образом, здесь заявлен очень амбициозный проект понимания человека именно как *неоднородного единства*, в котором философия в своем радикальном вопрошании, оставаясь независимой от религиозной догматики, отвечает на запросы веры, а сам верующий может удерживать свою веру живой и интенсивной только посредством философского вопрошания. Однако уже начиная примерно с 1928 г., Хайдеггер, видимо, отказывается от этой идеи и все больше противопоставляет философию и веру, и в дальнейшем, до конца 1930-х гг., он все больше подчеркивает противоречия между ними. «Поздний» Хайдеггер, правда, обнаруживает определенный возврат к своим теологическим истокам — так, в 1959 г. он встречается с марбуржцами, в том числе со своими старыми коллегами и друзьями, чтобы обсуждать отношения его поздней философии и теологии, шире — христианской веры вообще. Сам он для себя нашел формулировку, объясняющую характер этих отношений: «Без моего теологического происхождения я бы никогда не стал на путь мыслителя, но это предшествование — всегда остается будущим»<sup>43</sup>. Под «всегда» здесь, видимо, можно понимать последнее Откровение Бога, на которое направлена теология и которое придет только с окончанием истории, являясь

<sup>40</sup> Macquarrie J. An Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultman. New York, 1965.

<sup>41</sup> Цит по: Caputo J.D. Heidegger and theology // The Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge University Press, 1993. P. 278. См. также русский перевод этой статьи: Капуто Д. Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер: личность в жизни и философии. Сб. статей. Составитель Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 458–479.

<sup>42</sup> Ibid. P. 270–289.

<sup>43</sup> Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959. S. 96; курсив Хайдеггера.

остовом возможности самой философии. И не удивительно, что многие поэтому не различали у Хайдеггера *сокрытость Бытия от сокрытости Бога*<sup>44</sup>.

Впрочем, сам он на прямой вопрос, можно ли отождествлять бытие и Бога, заданный ему в Цюрихском университете 6 ноября 1961 г., ответил отрицательно, утверждая, что *Историчность и Судьбоносность (Geschichtlichkeit und Geschicklichkeit)* бытия несовместимы с представлением о неизменном боге. При этом, однако, он опять, как и в 1920-е гг., попытался, не снимая основополагающего различия, показать взаимосоотнесенность философии с теологией и верой: «Если бы мне еще раз пришлось письменно изложить свои теологические взгляды, к чему я не раз испытывал большую тягу, я в любом случае обошелся бы без термина “бытие”. Вера в нем не нуждается. Если она к нему прибегает, это уже не вера, что хорошо понял Лютер... Я думаю, что бытие никогда не может считаться основой и сущностью Бога, но опыт познания Бога и его явленности, поскольку с нею сталкивается человек, обозначает именно в рамках бытия (*sich ereignet*)»<sup>45</sup>. Также характерно, что в знаменитом, опубликованном только десять лет спустя, после смерти Хайдеггера (как он того сам просил), интервью журналу «Spiegel» в 1966 г. им было сказано, что философия, как и остальные человеческие действия (включая, видимо, и теологию), подойдя к своему концу, сама уже не может ничего изменить в состоянии мира — «только Бог еще может нас спасти», а потому нужно готовить себя к явлению Бога и спасению или к отсутствию Бога и гибели, держа себя для этого открытым<sup>46</sup>.

На эту тему, конечно, можно было бы еще много говорить, но для нас достаточно признания того, что для позднего Хайдеггера она, несомненно, являлась актуальной, концентрируя вокруг себя все его основные мысли. Но не только для него. Подобные размышления, видимо, были насущны тогда и в философско-теологических кругах, и не удивительно, что примерно в то же время ученик К. Барта Генрих Отт показывал, что отрицание гуманизма поздним Хайдеггером дает новую возможность, новый толчок для развития протестантской теологии. Однако, несмотря на определенные мистические истоки, «Бог» позднего Хайдеггера все же несколько далек от Бога, в которого верит традиционно религиозный человек. Так или иначе, но опыт хайдеггеровской философии и жизни показывает, что антигуманистические мотивы протестантизма оказались актуальными и востребованными и в XX в., поэтому слова Кассирера, принципиального мировоззренческого и философского оппонента Хайдеггера, о том, что протестантизм, якобы примирившись с гуманизмом в XVIII в., стал религией свободы и человеческой личности, говорят скорей о желаемом, а не о реальном и даже возможном<sup>47</sup>.

Дело в том, что уже в исходных посылах лютеранства заложена возможность определенного истолкования человеческого «Я» в перспективе его отношений с трансценденцией. Лютер говорит, что «по Своей сути Бог неизмерим, непостижим и бесконечен, и потому *нестерпим* для человеческой природы»<sup>48</sup>. Абсолютная инаковость Бога

<sup>44</sup> Проблема различения Бога и бытия стоит остро в «онто-теологической традиции». Она была поставлена в философско-теологической перспективе еще М. Экхартом, который пытался решить ее через различения абсолютно трансцендентного «Божества» (Gothheit) и «Бога» (Got), понимаемого как трансцендентное становление и развертывание в имманентности мира. Экхарт видел основу и меру бытия всех вещей в божественном начале, не сводимом к бытию, но нуждающемся в нем; рассмотрению взаимоотношений этих понятий — Божество, Бог, бытие — немецкий мистик придавал большое значение: Экхарт М. Об отрешенности. С. 53–62.

<sup>45</sup> Цит по: Бофре Ж. О христианской философии // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М.: Росспэн, 2004. С. 681. В этой статье Жана Бофре, по которой цитируется Хайдеггер, проводится интересное сравнение христианской философии Жильсона и особенности отношения к религиозной проблематике в философии Хайдеггера (см.: Там же. С. 674–683). В многочисленных беседах Жана Бофре с Мартином Хайдеггером, изданных им в четырех книгах, обсуждение проблем взаимоотношений философии, теологии и религии составляет отдельный том.

<sup>46</sup> См.: Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайн и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 243–244.

<sup>47</sup> Кассирер Э. Философия просвещения. М.: РОССПЭН, 2004. С. 181.

<sup>48</sup> Лютер М. Лекции по «Посланию к галатам». С. 31; курсив наш — Д.Д.

здесь является основанием для преодоления всего человеческого. Изничтоживая себя, полностью отрешаясь от себя, человек лишается какой-либо собственной определенности и, подчиняясь в смирении такого абсолютного самоуменьшения Богу, предстает *местом* (*da*) его присутствия, средством его осуществления и раскрытия во времени. Казалось бы, перед нами предельно возможное возвеличивание Бога. Однако, как уже отмечалось выше, именно благодаря проведению такого монизма границы между человеческим «ничто» и божественным «все» стираются, более того, можно сказать, что они (божественное и человеческое) отождествляются. Категория «*мистического единения*» (*unio mystica*) христианской мистики, предполагающая опыт мистического *общения*, заменяется понятием античной философии «*мистического тождества*». Проблема *выхода к трансценденции*, являющаяся основной в восточном мистическом богословии и мистической антропологии, полностью замещается проблемой *нисхождения трансценденции* в предстоящее перед ней в состоянии абсолютной пассивной рецептивности человеческое ничтожество. Конечно же, опыт такого «трансцендентального наполнения» человека божественной благодатью исключительно субъективен, так как является исключительно внутренним и не допускает по отношению к себе применение каких-либо внешних позиций и критериев. Но в этой субъективности уже не остается ничего «человеческого», т. е. по сути смывается различие между субъективным и объективным благодаря тому, что трансценденция полностью стала имманентной, вытеснив уникально личностное. Впрочем, момент субъективности, понятой в аспекте конечности, еще может быть признан как то, что позволяет трансцендентной имманентности находиться в состоянии движения, самораскрытия и саморазвертывания, стремясь до конца осуществить тезис античной философии: стань тем, кто ты есть!

Получается парадоксальная вещь: уничтоживая человека и полностью открывая его для вхождения в него Бога, происходит *de facto* максимально возможное возвеличивание человека, но как бы *без «человеческого»*. Вместе с Виндельбандом, отметившим как-то основное противоречие немецкой мистики (которое справедливо и для немецкой философии в целом) в том, что она исходит из индивидуальности и вместе с тем признает индивидуальность грехом, можно прибавить и обратное: исходя из трансценденции, немецкая мистика и еще более философия приходит к преодолению трансцендентного в утверждении монизма безличностного человеческого или, что является оборотной стороной этого положения, сама безличная безосновность является местом проявления и раскрытия монистической трансценденции. Может быть, наиболее ярко и доходчиво такая двойственность представлена у Гегеля<sup>49</sup>. Возвышая человека как самосознание Бога, он так же тотально и низвергает его, делая его даже не игрушкой и средством в руках Бога, а дорогой, *по которой и в которой* следует божественный замысел. Справедливо понимая религию как *отношение* между Богом и человеческим сознанием, Гегель делает само это отношение способом божественного самосознания, находящегося в становлении, и тем самым приходит к понятию абсолютного субъекта, или мирового духа, или развивающегося тождества. Поэтому он и проводит различие между *верой в Бога*, как она предстает отдельно от самого Бога в отношении к Нему человека, и *верой как культом, верой в Бога*, в которой уже обретается тождество, в которой раскрывает себя сама божественная жизнь<sup>50</sup>. Впрочем, выше мы уже затрагивали этот вопрос. Свое завершение, во многом драматическое, но и закладывающее некоторые основополагающие перспективы на будущее, это направление в понимании человека обрело у Ницше, у которого преодоление человеческого идет не через трансценденцию, а *из* самого человека, должного до конца испить чашу нигилистического самоотрицания, чтобы позволить прийти сверхчеловеку.

<sup>49</sup> Хотя эта же установка так же фундаментально осуществлена у Хайдеггера в понимании человека как *Dasein*.

<sup>50</sup> Фишер К. Учение о религии в новой философии // Лютер М. 95 тезисов. СПб.: Роза мира, 2002. С. 599–602.

Но надо признать, что в таком подходе само это тождество можно понимать различно, различие здесь очень неопределенно, и все зависит от акцента и точки зрения: ничто не мешает вместо воплощенного в нем Бога как абсолютного субъекта поставить человека как *конечного* субъекта. Собственно, это и произошло: А. Кожев видел в гегелевской феноменологии духа осуществление и разработку философской антропологии<sup>51</sup>, а хайдеггеровское «Бытие и время», несмотря ни на что, и до сих пор часто рассматривают как важнейший феноменологический набросок *фундаментальной антропологической философии*. Поэтому такой «поворот» следует признать одной из причин реального повышения значимости темы человека, независимо от того, как понимали сами авторы произведений, способствовавших этому «повороту», свой замысел. Нельзя, впрочем, здесь не подчеркнуть, что благодаря царящей в таком подходе смешанности (воплощающейся в монизме тождественного) между трансцендентным и имманентным, объективным и субъективным, онтологическим и антропологическим сам человек осужден на безличность и саморастворение в общности, как бы последняя ни понималась. «Немецкий идеализм, — пишет Н. Бердяев, — пожертвовал душой для абсолютного духа. Абсолютный дух подавляет личный дух, съедает человека. И должно было быть восстание человеческой души против абсолютного духа. Философия абсолютного духа началась с провозглашения автономии человеческого разума. Она кончилась отрицанием человеческой личности, подчинением ее коллективным общностям, объективированным универсалиям»<sup>52</sup>.

Здесь затронута одна из важнейших проблем богословия, разделяющая, наряду с прочим, восточное и западное христианства, проблема, напрямую определяющая понимание человека — отношение Бога и человека, души и духа, природы и благодати. Она, конечно, требует более подробного освещения, но здесь мы лишь отметим, что в православии это отношение понимается как *сопричастное, сородственное, синергичное, взаимопроникающее*, тогда как на Западе оно рассматривается исходя или из оторванности одного от другого и *внешнего* преобразования человека извне (католицизм), или как чувство *зависимости* от силы неограниченного господства Бога, приводящего к изничтожению человека в абсолютизации пассивной рецептивности (протестантизм) и оборачивающегося радикальным монизмом.

Теперь скажем о другой причине актуализации темы «человеческого». Она тоже вытекает из лютеранства и напрямую связана с первой причиной; о ней, собственно, говорит уже Бердяев в приведенной выше цитате в словах о неизбежности восстания человеческой души против абсолютного духа. Действительно, абсолютизация монизма трансцендентного, приведшая к подавлению и даже исчезновению человека, не могла не вызвать реакцию на себя; за Гегелем не мог не прийти Фейербах с Марксом, а за ними — Ницше. Возрождение и вы-свобождение человека напрямую увязывалось с преодолением *диктаторской власти трансцендентного*, которая осуществлялась теперь не извне, а *изнутри* самого человека, приводя к широко понятой трансцендентальной субъективности. Таким образом, если раньше призывали ничтожить человека, то теперь — ничтожить трансцендентное, если раньше абсолютизировали Бога (или абсолютного духа), то теперь — человека (ставшего проводником божественных сил), если раньше единственным основоположением выступала пассивная рецептивность, то теперь — активная спонтанность, однородная в своей замкнутости. Меняются знаки, но принцип «или-или» остается. Если, например, у Канта, несмотря на сильное значение в его философии дуалистических ноток, присутствовала идея неоднородности, основанная на соотнесенности в неких пограничных сферах человеческого и трансцендентного, то у Шеллинга, Фихте

<sup>51</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 44.

<sup>52</sup> Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 231.

и Гегеля она уже заменена соответственно идеей абсолютного тождества, абсолютного Я и абсолютного Духа.

Уже у Ницше мы находим лишь одностороннюю абсолютизацию человеческого в форме сверхчеловеческого: освобождаясь от любой внешней определяющей и полагающей его власти, он сам предстает носителем и проводником интериоризированной воли к власти как нового метафизического принципа. Разорванность здесь снимается не через сопричастную соотнесенность гетерогенного, а через уход в себя, самодостаточное парение своего одиночества. То, чего так не выносил и так стремился преодолеть в себе Лютер — сомнения, мучения, неопределенность, человеческую безосновность, — Ницше готов принять на себя, готов жить с этим, готов отстаивать это как необходимую цену за свободное самоволение, самополагание и самоутверждение, самозабвенно бросаясь в сети дионисийского опьянения, в котором неотъемлемо связаны друг с другом больное и здоровое, страдание и наслаждение, рецептивность и спонтанность. Мы видим, что Ницше, в отличие, скажем, от Гегеля, не стремится обрести покой в высшем синтезе, он вместо дороги к заветному концу предпочитает круг вечного возвращения. Поэтому у него суверенность сверхчеловека принципиально не завершена, являясь открытым и трагическим по своей природе биением собственной неоднородности, уже не понимаемой как неоднородность исключительно подлинного и неподлинного, но осуществляющейся внутри бифуркаций, рождающихся из соприкосновения с иным, но изнутри свободно принятого на себя одиночества.

За это Ницше в любом случае заслуживает уважения — уважения трагического. Ведь он не побоялся признать и принять трагическую неоднородность самой жизни, с самозабвенно-экстатической радикальностью отдаваясь ей. Он не строил себе иллюзий об идеале абсолютной прозрачности и ясности, понимая, что существованию онтологически причастно не только раскрывать себя, но и таить; не только обнаруживать, но и скрывать; не только помнить, но и забывать; не только стремиться к истине, но и к заблуждению. Кстати говоря, именно это привлекло Хайдеггера в Ницше в конце 1930-х гг. Очень выразительной, глубокой, онтологически продуманной была у позднего Хайдеггера тема *взаимосоотнесенности сокрытия-открытия*, и ее истоки можно искать и в протестантской теологии сокровенного Бога, и в особенностях его феноменологии. Гадамер точно замечает, что, не будучи сторонником гуссерлевской идеи об абсолютной прозрачности феномена для сознания и самого человека, «Хайдеггер, парадоксально заостряя ситуацию, вводил понятие феномена исходя не столько из его данности, сколько из его не-данности, сокрытости»<sup>53</sup>.

Сведение человека исключительно к природной его составляющей («человечности»), как бы она ни понималась — социально, натуралистически или культурно, — возвышает человека, но возвышает в его *замкнутой однородности*. Абсолютизация человеческого, осуществляющаяся таким образом, оставляет человека без соотнесенности с его «иным», «другим», и в своей оторванности он замыкается в себе, испепеляя себя саморазрушающей бессмысленностью собственного одинокого самоутверждения. Такое самоутверждение в самом себе не может являться действительно продуктивным. Если отсутствует соотнесенность с тем, что *над* тобой, и чему ты, однако, причастен, неся его в себе, человек начинает соотносить себя с тем, что *под* ним, замыкаясь в собственной автономности, начиная разъедать себя и в итоге вырождаясь в состоянии декаденса. Макс Шелер, делая обзор основных идей человека в истории, даже выделил такое понимание человека как бессильного декадента, «дезертира жизни», рождающегося как животный вид изначально недоразвитым, неприспособленным к жизни, являющего собой «болезнь жизни» и по-разному про-

<sup>53</sup> Гадамер Х. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: Пропилей, 2005. С. 140.

дуцирующего в отдельную самостоятельную идею человека, возникшую на рубеже XIX и XX вв., источниками которой явились как современные этому времени научные исследования, так и философские подходы Шопенгауэра и Ницше<sup>54</sup>. Любование этой безжизненной инфантильностью стало в начале XX в. особым творческим стилем «элит» европейской культуры, получив эстетическую «оправданность». Утратив какие-либо ценностные ориентиры и одновременно не соглашаясь быть сведенным к животному роду, да еще отсталому, человек оказывается на трагическом перепутье, из которого подчас невозможно выйти. Яркое воплощение такой ситуации мы находим у Достоевского в образах соответственно Свидригайлова, Ставрогина и Смердякова, и недаром все они покончили жизнь самоубийством.

Но, конечно, у подобной установки было и много того, чем она справедливо привлекала к себе, прежде всего возможностью раскрыть человеку собственный творческий потенциал, собственную свободу. И в этом смысле, с учетом сказанного нами выше, Хабермас справедливо, отмечая при этом важное значение Реформации, Просвещения и Французской революции при формировании принципа субъективности, отводит основополагающую роль в формировании эпохи модерна Гегелю. Ведь именно у него субъективность осуществляет себя максимально, отказываясь признавать в себе новый догматический фетиш и самопреодолевая, самоотрешаясь от себя в высшем предельном объективном синтезе. Но это как раз и означает, что человек заменил для себя соотносительность с иным самосоотносительностью внутри своей однородной и одинокой автономности, что приводит его, человека, к такой абсолютизации, при которой уже и нет «человеческого», а есть лишь функция «проведения» этой самосоотносительности. «Абсолютное понимается, — пишет Хабермас в главе о понятии модерна у Гегеля, — не как субстанция, не как субъект, но исключительно как опосредствующий процесс безусловно свободно продуцирующей самосоотносительности»<sup>55</sup>. И вполне естественно, что именно эта черта — самосоотносительность внутри своей однородной и одинокой автономности — признается основополагающей для всей эпохи модерна<sup>56</sup>.

Перед нами, таким образом, исходя из стремления к освобождению, достигается новый и, может быть, самый страшный вид закабаленности человека — *закабаленности в своей замкнутой автономности*, в отсутствии способности быть и обретать себя в открытости иному. Это находит свое воплощение как в науке, в форме царствования скептицизма, релятивизма, психологизма и натурализма, так и в общественно-политических и общемировоззренческих настроениях, раскрывшихся в нигилизме, анархизме, равнодушии и в конечном счете приведших в XX в. к тираниям и диктатурам. Ничтожение человека с его неоднородностью посредством его раскрытия как чистой пассивной рецептивности оборачивается абсолютизацией «человеческого» в его однородности и приводит к апогею «бесчеловечности». В этом контексте характерно, что если Хайдеггер «Бытия и времени» стремился преодолеть эту автономную замкнутость через онтологизацию структуры самосоотносительности *Dasein*, идя в этом по проложенному еще Гегелем пути,<sup>57</sup> и через соотношение спонтанного и рецептивного в трансцендентальной способности воображения<sup>58</sup>, то послевоенный Хайдеггер хочет достичь этой цели, исходя из самосоот-

<sup>54</sup> Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 86–93.

<sup>55</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 40–41.

<sup>56</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>57</sup> Недаром для него таким актуальным является проведение различия между гегелевским подходом и своим собственным, что разъяснениям по этому поводу он посвящает целый предпоследний параграф «Бытия и времени» (см.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 428–436).

<sup>58</sup> Что осуществляется как раз в дискуссии с «гуманистом» Кассирером по поводу интерпретации кантовской «Критики чистого разума», состоявшейся в марте 1929 года в Давосе; мы писали о ней подробно: Дорофеев Д. Ю., Чернов С. А. Трансцендентальная способность воображения и радикальная конечность: Кант, Хайдеггер, Кассирер // Вестник ГФ СПбГУТ. № 1. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 146–163.

несенности языка как самостоятельного, в терминах Гегеля, носителя объективного духа, единственного подлинного суверенного деятеля, одновременно являющегося в хайдеггеровском понимании «домом бытия». И здесь, в связи с обсуждением темы гуманизма, я не могу не затронуть в качестве показательного примера в перспективе уже изложенного, затронуть эскизно и бегло, некоторые особенности понимания человека в «Письме о гуманизме».

Хайдеггер никогда не утверждал принципиального отказа от установок «Бытия и времени», и в «Письме» он также неоднократно подтверждает такую преемственность, которая, может быть, полнее всего проявляется в понимании общего положения, места *Dasein* в фундаментальной онтологии. Так, например, Хайдеггер остается неизменно верным той его основной структуре, которую можно определить как самосоотнесенность, заявленной с самого начала в основной части «Бытия и времени»<sup>59</sup>, и которая позволяет ему преодолеть замкнутость «человеческого» в открытости — через эту самую самосоотнесенность — самому бытию. В приведенной цитате бытие не случайно выделено автором курсивом — это выделение должно подчеркнуть, что здесь речь идет об онтологическом бытии как таковом, а не об онтическом бытии сущего. И вот именно это бытие как таковое оказывается разомкнутым в бытии человека, понимаемом как *вот-бытие* (*Dasein*), через свою самосоотнесенность. Получается, что сама эта самосоотнесенность выступает как *открытость* (*Offenheit*). Сразу обратим внимание, что эта открытость очень близка пониманию человека как ничто в протестантизме, полностью, до изничтожения, открывающегося из своего ничто в вере Богу как рецептивное ожидание приятия нисходящей божественной благодати. Гадамер подчеркивает, что в «Письме о гуманизме» *выставленность* (*Ausgesetztheit*) человека вне себя как способ его существования позволяет ему пребывать «в открытом таким образом, что в конечном счете даже самое далекое, божественное ему ближе, чем его собственная “природа”»<sup>60</sup>. Это важно именно для того, чтобы понять, что поскольку бытие размыкается у Хайдеггера в вот-бытии, условием для этого является полное бесосновное ничтожение *человеческого* вот-бытия как сущего, как раз и воплощающееся в открытости (бытию) через самосоотнесенность<sup>61</sup>. Это ничтожение выражалось в том, что поскольку бытийной основой и конституцией сущего «вот-бытия» являлось бытие как таковое, то именно оно и только оно размыкалось в самосоотнесенности вот-бытия. Значит, вот-бытие понимается уже не *из себя*, а *из бытия* как такового, которое экзистенциально держится посредством него и в нем разомкнутым, что означает, что границы онтической определенности и замкнутости человека, его ограниченности своим «человеческим» преодолены благодаря изначальному экзистированию вот-бытия изнутри бытия как такового.

Стоит подчеркнуть, что здесь идет речь не о единении двух взаимонеобходимых друг другу разомкнутостей — вот-бытия и бытия как такового, а о размыкании бытия как такового *через* или *в* разомкнутости вот-бытия. Современный немецкий исследователь хайдеггеровской философии Херрманн пишет: «Разомкнутость имеет не только самостный характер, она не только разомкнутость самости в границах самости, но она претупает границы самости. Бытие самости есть бытие разомкнутой, однако так, что самость вместе со своим бытием-для-себя-разомкнутой “участвует” в разомкнутости-вообще, которая есть бытие как таковое»<sup>62</sup>. Этим Хайдеггер

<sup>59</sup> «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда мое. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию. Как сущее этого бытия, оно препоручено собственному бытию. Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет речь» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 41–42).

<sup>60</sup> Гадамер Г. Х. Пути Хайдеггера. С. 214.

<sup>61</sup> Справедливости ради скажем, что поздний Хайдеггер вместо открытости говорил больше лишь о «просвете» и особых «знаках» бытия.

<sup>62</sup> Херрманн Ф. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Прополис, 2000. С. 95. Впрочем, все же эти две разомкнутости следует отличать друг от друга и указанный автор даже стремится — на наш взгляд, ошибочно, — рассматривать их в единстве как со-единенном взаимосотнесении, о чем он пишет в статье «Временность вот-бытия и время бытия», тогда как, по нашему мнению, несмотря на их различие, перед нами монистическое размыкание.

стремится преодолеть метафизическое затушевание (забывание) бытия, при котором оно рассматривалось в границах бытия-сущего, а значит, в результате такой радикализации бытия как несокрытости, меняется и понимание человека, которое теперь полностью этой несокрытостью, представляя исключительно как «вот» (место размыкания бытия как такового) -бытие. И читая выделенные слова во введении к «Бытию и времени» (параграф 7), что *бытие есть трансценденция*, нужно понимать, что сама трансценденция понимается Хайдеггером (обращающимся к дословному значению латинского оригинала этого понятия) как *экстатическое размыкание*, удерживающее открытым горизонт своей несокрытости, т. е. в этом смысле «трансценденция сама по себе — экстатически-горизонтальна»<sup>63</sup>. Из построенной на такой базе соотношения вот-бытия и бытия вытекает и соответствующее понимание гуманизма, даже с учетом того, что уже к сороковому году Хайдеггер отказался от мысли о трансцендентальной рефлексии и даже признал недостаточной свою интерпретацию Канта.

Хайдеггер борется с метафизичным, т. е. (в его понимании) исходящим из сущего, а не бытия, определением человека, которое было до сих пор приоритетным. Гуманизм здесь понимается предельно широко: как то, что мешает поставить вопрос о бытии; поэтому истоки гуманизма он находит еще в римской античности<sup>64</sup>. Получается, что целью Хайдеггера является такое понимание человека, при котором не затушевывается и не обходится стороной вопрос о бытии, о истине бытия. Но это возможно, только если отношения между «человеком» и «бытием» носят не взаимоотношеный характер, когда, так сказать, обе стороны достигают цели в единении друг с другом<sup>65</sup>, а только если человек преодолевает свое отдельное человеческое, чтобы полностью отдаться бытию для его самораскрытия. Не нужно быть слишком подготовленным, чтобы увидеть здесь реминисценцию из лютеранства, в котором четко проводилось рассмотрение человека в перспективе его полной зависимости от Бога, зависимости, которая является единственно конституирующим его существование отношением, поскольку сам по себе он есть не более, чем ничто.

Единственно Хайдеггер, как философ, а не теолог, ничтожит не только человека, но и само бытие: если ничтожность человека онтическая, «пассивная», вызванная его полагаемостью бытием, то ничтожность бытия действующая — собственно ничтожить, из-ничто-живать себя в «вот-бытии» может только Бытие, и сам этот процесс или акт и есть, как указывалось выше, трансценденция. Поэтому и Хайдеггер считает, что «человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия»<sup>66</sup>. Рецептивное восприятие этого требования и делает человека «вот» бытия, т. е. просветом *бытия*, которое (т. е. бытие) бросает или даже забрасывает себя в «вот-бытии», существование которого поэтому и определяется как «брошенное». Экзистирование человека, фундированное этой брошенностью, осуществляется уже изнутри стояния в просвете бытия, поэтому все те особенности экзистенциальной аналитики существования человека, которые раскрываются в экзистенциалах, относятся не к самому человеку, а к способу самораскрытия бытия — ведь они означают «некое сущностное отношение человека к бытию *внутри* (курсив наш. — Д.Д.) отношения бытия к человеческому существу»<sup>67</sup>. Хайдеггеровское противостояние гуманизму исходит из того, что он, гуманизм, недостаточно высоко ставит *humanitas* человека, которое должно быть возвышено, — но в этом новом «гуманизме» во главу угла поставлена не свободная личность человека, а бы-

<sup>63</sup> Хайдеггер И. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 68.

<sup>64</sup> «Метафизичность» греческой философии носит другой характер.

<sup>65</sup> Такой подход, по мнению Хайдеггера, и приводит к метафизичному гуманизму.

<sup>66</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 198.

<sup>67</sup> Там же. С. 203.

тие, монистически властно раскрывающее себя в «вот-бытии», т. е. это возвышение, осуществляемое в обращении к бытию, требует отказа от всего человеческого, от всего личного. Только тогда можно быть «пастухом бытия», т. е. тем, кем бытие «распоряжается» по своему усмотрению, тем, кто в таком изничтожающем себя «владении собой» видит свое возвышающее призвание, — недаром Хайдеггер использует слова из военного лексикона для обозначения отношения бытия к человеку: «Бытие осуществляет человека как экзистирующего, *присваивая его себе*, чтобы он был *стражем истины бытия*» или «Мысль несет себя бытию как *захватывающему*»<sup>68</sup>.

Этим беглым обращением к основополагающему труду позднего Хайдеггера нам хотелось показать, что немецкая философия XIX–XX вв. — или, скажем более корректно, некоторая ее важная линия — в вопросе соотношения «человек-трансценденция» находилась преимущественно<sup>69</sup> в узких рамках выбора — либо безличностный спекулятивный монизм, либо дуализм, либо упрощенный антропоцентризм. Соответственно и ее развитие шло волнами: одна установка актуализировалась, другая спадала — впрочем, зарождение и апофеоз каждой из них во многом зависел от предыдущей, являясь реакцией на нее. Казалось, что феноменология Гуссерля с центральным для нее принципом интенциональности поможет снять этот дуализм. Надежды эти были небезосновательны, и надо признать, что частично они оправдались. Но то направление, которое получила феноменология, особенно после раскола феноменологического движения в 1913 г. в связи с выходом «Идей», с одной стороны, Гуссерля, а с другой — Хайдеггера, показывает, что речь в них шла не о закладывании устоев, раскрывающих подлинную неоднородность человека в его взаимоотношениях с трансцендентностью, а о рассмотрении этих отношений по-прежнему в их однородности, как фундированных либо *имманентностью сознания* (Гуссерль), либо *трансцендентностью бытия* (Хайдеггер).

<sup>68</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 210, 220; курсив наш. — Д.Д.

<sup>69</sup> Может быть, лишь за некоторыми исключениями — например, Канта, Ницше, а также Шелера.



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 04 > 2014

## **Общество, государство и право в социальной онтологии российского консерватизма**

**Ю. Е. Шувалов, А. В. Посадский**

### **Гражданское общество и правовое государство в смысловом пространстве консервативной концепции**

Рассмотрим взаимоотношение права, гражданского общества и государства в контексте социальной философии отечественного консерватизма. Речь идет о творчестве таких выдающихся мыслителей, как П. Б. Струве, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев, представляющих веховскую традицию отечественной культуры.

Российский консерватизм веховской линии направлен на преодоление серьезных ошибок европейского консервативного мышления. Под влиянием немецкого романтизма некоторые направления консервативной мысли Западной Европы XIX–XX вв. пошли по опасному пути обожествления природы, интерпретации общества как природной целостности не метафорически, а онтологически (органицистская социология), восприятия личности как безликого элемента социоприродного организма. Консервативная мысль Западной Европы частично связала себя с идеализацией общинного менталитета, коллективизма, социального иерархизма, неэффективных политических и социально-экономических моделей, разработкой социальных утопий.

Российский консерватизм демонстрирует возможность развития консервативной идеологии на основании утверждения безусловной ценности личного бытия, являющейся базовой для цивилизационно-культурного строительства европейского мира.

Российский консерватизм — персоналистический, выдвигающий в качестве основополагающей ценности личное творчество. Он учитывает сложнейшую динамику исторического процесса, необходимость творческих синтезов в культурном

и цивилизационном строительстве, недопустимость сведения консервативного мышления к набору упрощенных подходов к социокультурной жизни (защите жесткого социального иерархизма, абстрактной ценности величия прошлого, коллективизма, абстрактно декларируемых нравственных ценностей и т. п.).

Обогащая традицию консервативной мысли, веховский проект предложил увидеть взаимодействие права, гражданского общества и государства в зеркале персоналистической социальной философии.

С позиции отечественного консерватизма гражданское общество как форма общественной жизни есть выражение солидарности в стихии свободы. Единство гражданского общества является проявлением спонтанности общественной жизни.

Целостность гражданского общества является итогом свободного сотрудничества отдельных личностей, образующих цельную социальную ткань. Гражданскому обществу присуще внутреннее единство. Общество свободных граждан может быть представлено как спонтанно складывающееся многоединство. Уникальные человеческие персоны являются полноправными членами гражданского общества.

Посредством свободного взаимодействия отдельных личностей гражданское общество становится формой служения. Важно подчеркнуть, что свобода личности в гражданском обществе теснейшим образом связана с ее обязанностями. Именно интересы общественного служения ведут к появлению в общественной ткани множества защищенных правом центров свободной деятельности.

Разделение общества на множество субъектов права обусловлено функциональным значением личной свободы. Свободная независимость членов гражданского общества выступает условием их вольной служебной взаимосвязи, взаимного солидарного служения в свободном согласии воли. Свободное взаимодействие личностей в гражданском обществе, придающее ему гармоничную целостность, есть сотрудничество-служение. Личная свобода, оправданная началом служения, цементирует гражданское общество энергиями солидарности.

Индивидуалистическо-атомистические модели гражданского общества, рассматривающие последнее как механический агрегат эгоистических сил, комплекс обособленных индивидов, сотрудничество которых представляет лишь временное совпадение интересов и не способно претендовать на глубинную духовную связь, могут быть подвергнуты серьезному критическому анализу.

Уподобление индивидов взаимно отчужденным эгоистическим атомам несостоятельно. Человеческая личность имеет общественную сторону, выражающуюся в коммуникативных процессах и определяющуюся формами социального служения.

Служение в свободе — путь самореализации личности, неотделимый от ее сущности. Теория гражданского общества как внешнего средства удовлетворения эгоистических интересов взаимно отчужденных людей-атомов может быть преодолена посредством видения гражданского общества гармоничным духовным единством, пронизанным энергиями солидарного служения.

Гражданское общество представляет собой единство благодаря скрепленности ценностно-смысловыми связями. Взаимодействие между его многообразными формами осуществляется в русле его базовых ценностных предпочтений, устойчивого ценностного консенсуса, обеспечивающего общественную солидарность. Жизнь гражданского общества протекает в контексте своеобразных ценностных ориентаций, консолидирующих социальную ткань общими смыслами, обеспечивающими согласованный паттерн мышления и действия.

Институт частной собственности теснейшим образом связан с жизнью гражданского общества. Право частной собственности определяется ее служебным значением. Институт частной собственности может быть рассмотрен как форма социального служения. Он позволяет личности развивать свою служебную деятельность, будучи реальным материальным условием осуществления служения в свободе.

Право частной собственности является одним из оснований жизнеспособного развития гражданского общества, поскольку личность есть духовно-телесное существо, воплощающее свои духовные идеалы посредством материального бытия.

Частная собственность предстает как продолжение телесного воплощения духовной жизни личности, способствующее ее полноценной духовно-творческой самореализации. Частная собственность может рассматриваться в качестве расширения человеческой телесности, своеобразного материального органа духовно-творческого самораскрытия личности. Личная творческая активность, соборный аспект персональной жизни находит свое выражение в служебно-творческом использовании частной собственности.

Утверждаемый на служебно-функциональном значении институт частной собственности ограничен общественными интересами взаимного сотрудничества, ценностными основаниями социальной жизни, государственным регулированием. Верховный контроль над собственностью принадлежит обществу как целому.

Общество не может санкционировать использование частной собственности в целях эгоизма, нарушающего его гармоничное развитие. Игнорирование принципа социального сотрудничества собственником, уклонение собственника от социальных обязанностей, пренебрежение служебно-функциональным смыслом собственности, разрушающее гармонию гражданского общества, ставит вопрос о возможности отчуждения частной собственности.

Собственник не тождествен абсолютному самодержцу. Он — управитель достоинства, вверенного ему обществом в интересах осуществления служения в свободе.

Государственное бытие находится в теснейшей связи с жизнью гражданского общества.

Государство представляет собой орган, осуществляющий планомерное общественное строительство. Планомерное общественное строительство может быть рассмотрено в качестве сущности государственной деятельности. Как инициатор планомерного общественного строительства, государство является носителем творческого начала.

Планомерное общественное строительство подразумевает целостное духовно-материальное развитие общественной ткани, ведущее к утверждению общественного благосостояния. Бытие государства имеет творческий смысл, выраженный в осуществлении стратегии планомерно-умышленного оформления духовной и материальной жизни общества.

Государственное оформление общественной жизни имеет свои пределы. Государственное творчество ограничено ценностным миром гражданского общества. Государственное созидание общественной ткани не должно выходить за границы ценностных ориентаций гражданского общества.

Государственное творчество общественной жизни органично проистекает из ее базовых ценностных ориентаций, опирается на них. Разрушение ценностных принципов общественной жизни угрожает бытию как гражданского общества, так и госу-

дарства, поскольку именно из них государство черпает творческую энергию для конструирования общественной ткани.

Бытие государства опирается на конкретный культурно-ценностный фундамент общественной жизни, созданный в итоге свободного общественного творчества. Когда же государство абсолютизируется само по себе и вдобавок пытается организовывать все сферы жизни, исходя из искусственных для общества идей, то оно неминуемо подавляет свободу личности и ее творческий дух, вырождаясь в тиранию, превращаясь в тоталитарного оборотня, разрушающего субстанциальные основы общественной ткани.

Государство обретает свое бытие лишь в определенном ценностном контексте. Посылая на свой ценностный фундамент, государство, в конечном итоге, включает механизм саморазрушения. Задачи государственного творчества общества находятся в теснейшей взаимосвязи с его ценностными основаниями. Универсально-творческие задачи государственной жизни обладают определенным смысловым вектором, заданным идейно-духовным фундаментом общественного бытия. Произвольное изменение этого вектора губительно для общества и государства. Общество как ценностно-определенное единство не должно планомерно развиваться государством по искусственному проекту, несущему отчуждение от базовых ценностей социальной жизни.

Государство немислимо без гражданского общества как своей непосредственной основы, поскольку именно из его ценностного мира оно получает духовно-ценностную стратегию для планомерно-организационного общественного строительства.

Планомерное оформление духовной и материальной жизни государственной властью должно протекать в неразрывной связи со свободно создаваемыми обществом ценностями.

Либерально-манчестерский взгляд на государство, следуя которому задача государства ограничена охранением безопасности граждан (взгляд на государство как на «ночного сторожа»), сугубо внешней упорядоченностью общественной жизни, может быть радикально оспорен. Государство имеет внутренне-органичное отношение к обществу, произрастает из свободно создаваемого им ценностного мира. Свободное взаимодействие членов гражданского общества порождает государственное единство. Государственная целостность является отражением свободного взаимодействия членов гражданского общества.

Вопреки либерально-манчестерскому взгляду возможно развитие государственных стратегий духовно-материального формирования общественной ткани.

Правовое государство призвано укреплять экономическое благосостояние граждан, учитывать социальные различия на уровне «жизненного старта», признавая законными притязания граждан на прожиточный минимум и образование. Правовое государство призвано активно формировать общественную солидарность с позиции справедливости, поскольку само государство выступает формой солидарности. Государство призвано к активному развитию программ, направленных на духовное развитие общества, строительство национальной культурной жизни.

С позиции российского консерватизма, система права, с одной стороны, конституируется государством. С другой стороны, нормы права уходят своими корнями в спонтанно слагающиеся социальные отношения.

Право не может всецело декретироваться государственным началом, являясь рефлексией государства по отношению к свободно развивающейся общественной жизни.

Границы государственного правотворчества определяются ценностными ориентирами конкретного человеческого сообщества. Право гармонично соединяет планомерность государственного бытия и спонтанность бытия гражданского общества.

Посредством системы права гражданское общество изнутри пронизывается государственным началом. Государство также изнутри пронизывается базовыми ценностными ориентациями гражданского общества, вольным сотрудничеством его членов, предоставляя посредством системы права возможность участия в государственной жизни. Право представляет собой начало общественной жизни, придающее отношению государства и гражданского общества характер целостности.

Нельзя не отметить, что развитие веховского наследия связано с творчеством А. И. Солженицына. Так, сборник «Из-под глыб» был задуман им как продолжение веховской интеллектуальной традиции. Идейную программу авторов сборника отечественный мыслитель характеризовал как «нравственную революцию», указывая в веховском ключе на зависимость формирования справедливого общества от нравственного развития личности.

Говоря о формировании современного российского правового государства и гражданского общества, хочется указать на значимость размышлений А. И. Солженицына. Теория демократии малых пространств и сочетанной системы управления, сформулированная А. И. Солженицыным и сформировавшаяся под влиянием идей П. И. Новгородцева, П. А. Столыпина, Л. А. Тихомирова, Д. Н. Шипова, представляется чрезвычайно актуальной.

Теория демократии малых пространств — проект формирования российского гражданского общества. С позиции А. И. Солженицына, демократия малых пространств осуществляется на территории небольшого города, поселка, группы деревень, района. Речь идет о проявлении творческих сил нации посредством постепенного развития эффективной системы местного самоуправления, формировании институтов свободы снизу при поддержке сверху.

Демократия малых пространств подразумевает наличие сочетанной системы управления, укорененной в отечественной истории. Сочетанная система управления связывается мыслителем с таким соединением деятельности централизованной бюрократии и общественных сил, которое способствует расцвету самостоятельного творчества нации.

Сочетанная система управления представляет собой проект создания демократического государства одновременно снизу и сверху, сотрудничество местного самоуправления и правительственной вертикали, их взаимное просвечивание и контроль. Речь идет о сотворчестве общественной ткани правительством и местным самоуправлением, о гармоничном сотрудничестве государства и сил гражданского общества. При этом А. И. Солженицын аргументированно обосновывает необходимость сильной президентской власти.

Концепция А. И. Солженицына выдержана в русле социальной философии российского консерватизма, делающей акцент на органичном взаимодействии гражданского общества и государства.

Раскрытие идеи гражданского общества в российском консерватизме отлично от упрощенного либерального понимания. Что касается либерализма начала XXI в. (который по отношению к классическому либерализму принимает форму постмодернистского либертарианства и может быть охарактеризован как вульгарный), то здесь формирование гражданского общества во многом связывается

с индивидуалистической моделью. При такой модели общество, рассматриваемое в качестве индивидов, объединенных на основании эгоистических интересов, противопоставляется государству. Государство же видится как сдерживающее развитие индивидов. Сами индивиды воспринимаются свободными от каких-либо ценностных суждений, т. е. лишенными нравственных, религиозных представлений, исторических корней. Фактически речь идет о наличии оппозиции «гражданское общество — государство». Причем в этой модели не раскрывается ценностный фактор.

Индивидуалистические модели гражданского общества, отстаиваемые неолибералами-постмодернистами в России рубежа XX–XXI в., можно назвать диссидентскими. Хотелось бы отметить, что диссидентская модель гражданского общества сегодня все более утрачивает популярность. Понимание гражданского общества, при котором его ассоциации видят себя исключительно в плоскости контрагентов государства, когда свобода всецело связывается с противопоставлением государству, не укоренено в отечественной истории и вряд ли перспективно для развития страны.

Модели гражданского общества, основанные на принципах индивидуализма, не актуальны для России. Формирование российского гражданского общества исторически шло по другому пути. В нашей стране гражданское общество складывалось под определяющим воздействием ценностного фактора. Отношения между его членами всегда были опосредованы высокими нравственными принципами. Ассоциации гражданского общества возникали на основании патриотизма и солидарности. Они воспринимали себя в качестве опоры государственного развития, глубоко ощущали свою ответственность за судьбу общества как единого целого. Специфика становления институтов гражданского общества в России состояла в их тесном и интенсивном взаимодействии с государством. При этом речь не шла об их сращивании.

Гражданское общество России представляло собой неотъемлемую часть духовной жизни страны. Благодаря ярко выраженной ценностной составляющей, его ассоциации притягивали на то, чтобы быть хранителями и выразителями цивилизационной идентичности. Институциональная сфера российского гражданского общества являлась целостным социокультурным пространством. Институты гражданского общества приобретали статус выразителей базовых ценностей общественного организма.

Для развития гражданского общества России характерна гармония личных и общественных интересов, пронизанность институтов гражданского общества ценностными энергиями, направленность на преодоление этнического национализма. В его жизни присутствовало ярко выраженное объединяющее начало, гражданское единство осуществлялось в многообразии форм, этнические ценности были наполнены универсальным гражданским содержанием.

Очень важно подчеркнуть, что гражданское общество в России, выражая духовные ценности и на их основе патриотическую объединительную идею, не только не противопоставляло себя государству, но и способствовало формированию гражданской идентичности как части идентичности общенациональной. В связи с этим развитие гражданской культуры России неотделимо от общенациональной.

Российские мыслители консервативной направленности усматривали в деятельности свободных социальных объединений непосредственную основу правового государства, считая, что необходимо сотворчество общественной ткани государством и силами гражданского общества.

Можно сказать, что у истоков этой теории стоял Б. Н. Чичерин. Мыслитель развивал тезис о зависимости и опоре государства на гражданское общество, идею их взаимодополнения. Рассматривая гражданское общество как основание, а государство в качестве вершины общественного строения, при этом зависимое и опирающееся на гражданское общество, Б. Н. Чичерин отказывался принять гегельянский тезис о неизбежности поглощения гражданского общества государством как высшим началом.

С консервативной позиции, гражданское общество и государство — дополняющие друг друга и взаимозависимые способы социальной интеграции. Государство как начало «учреждения» (терминология С. Л. Франка), включающее в себя принципы централизации, принуждения и субординации, немислимо без начала «кооперации» (терминология С. Л. Франка), которое подразумевает глубокое сотрудничество центров самостоятельности. При этом важно добиться органического характера отношений этих начал, их равновесия. Перспектива же отчуждения, противостояния, поглощения одного начала другим видится деструктивной для общественно-политического развития.

В разработках отечественных мыслителей созидание гражданского общества на основании духовных ценностей способствует гармонизации межэтнических отношений и позволяет сформировать гражданскую нацию России. Данный тезис логически вытекает из убежденности в том, что ассоциации гражданского общества, эти гражданские братства, вырастают из социальной сплоченности, истинного патриотизма, органического характера солидарности, а открытость возможностей в правовом государстве воспринимается как путь духовного обогащения личности.

Думается, что идеал гражданственности отечественных мыслителей, связанный с моральным долгом, духовной солидарностью, очень значим сегодня. В наше время важно оспорить формальное понимание гражданского общества. Не эгоистические ценностно-бессодержательные индивиды, а солидарные духовные общности, являющиеся итогом высокой личной культуры, выступают опорными составляющими правового демократического государства.

Гражданское общество — это общество духовно ответственных граждан, когда именно гражданская ответственность является истоком равенства. Гражданское общество — это общество, основанное на принятии ответственности, высоких гражданских нравах и добродетелях. Гражданское общество — общество, подразумевающее высокие стандарты личного поведения.

Безусловно, развивающееся на принципах духовной солидарности гражданское общество сегодня способно противостоять двум опасностям.

Во-первых, речь идет об опасности так называемого терапевтического государства, стремящегося всецело подчинить пространство частной жизни. Надо учитывать, что экспансия государства способна привести к ослаблению солидарных связей, чему может воспрепятствовать только зрелое гражданское общество, осознающее, что подобное ослабление выступает угрозой для существования самого государства.

Во-вторых, речь идет об опасности так называемого рыночного фундаментализма, означающего подчинение всех сторон общественной жизни рыночным принципам, что также разрушает социальные связи. Крепкое гражданское общество способно эффективно противостоять этому явлению путем укрепления внеэкономических связей и солидарного преобразования экономических.

С консервативной точки зрения, в условиях демократического устройства гражданское общество и государство поддерживают друг друга, устанавливают тесные партнерские отношения. При этом желательно, чтобы государство и гражданское общество усиливали свои позиции одновременно. Негативными сценариями выступают как ослабление государства, так и ослабление гражданского общества.

Подводя итоги, отметим, что в контексте консервативного подхода личная свобода, связанная с началом служения, пронизывает гражданское общество энергиями солидарности. Свободная независимость членов гражданского общества выступает условием их вольной служебной взаимосвязи, солидарного служения в свободном согласии воли.

Посредством свободного взаимодействия личностей гражданское общество становится формой служения. Гражданское общество имеет ценностные основания своего бытия, объединяющие социальную ткань общими смыслами, обеспечивающими согласованный паттерн мышления и действия.

Государство немыслимо без гражданского общества как своей непосредственной основы, поскольку именно из его ценностного мира оно получает духовно-ценностную стратегию для планомерно-организационного общественного строительства.

Планомерное оформление духовной и материальной жизни общества государственной властью должно протекать в неразрывной связи со свободно создаваемыми обществом ценностями.

Право представляет собой начало общественной жизни, придающее отношению государства и гражданского общества характер гармоничного единства.

### **Естественно-правовая теория в консервативной перспективе**

Чрезвычайно важно рассмотреть теорию естественного права П. И. Новгородцева как возможную идейную основу развития российского плюралистического общества и правового государства.

Выдающийся русский мыслитель являлся ведущим теоретиком школы «возрожденного естественного права» в России. Он посвятил свои исследования выявлению глубинных духовных основ права, разработал философско-правовую теорию, в которой правопонимание базируется на принципе безусловного значения личности.

Естественное право, согласно П. И. Новгородцеву, предстает совокупностью нравственно окрашенных воззрений на должное развитие общества, нравственным критерием оценки социальной жизни, существующим независимо от фактических условий правообразования. Основное свойство естественного права заключается в «этическом критицизме» — возможности оценки факта жизни общества с этической точки зрения. Подобное понимание естественного права позволяет осуществлять нравственную критику позитивного права, определять нормативные оценки правотворчества, утверждать наличие над государством ценностных императивов, которым оно должно подчиняться.

Естественное право — неизменная идеальная норма как явление духовной жизни личности, доступное метафизическому изучению. В качестве нравственного идеала принцип естественного права имеет абсолютное значение, выступая основой и прообразом формального права.

Следуя П. И. Новгородцеву, право само по себе не способно осуществить преобразование общественной жизни. Правовое государство выступает лишь как подчинен-

ное средство, реализующее нравственные силы личности. Основой бытия правового государства является ценностный стержень национальной культуры, укорененный в религиозной традиции. Ценностный стержень национальной культуры представляет собой органичную основу правового государства, гарантирующую его жизнеспособность. Естественное право связывается мыслителем с традициями национальной культуры.

Философско-правовая теория П. И. Новгородцева направлена на выявление субстанциальных основ правовой демократии. Фундаментом правового государства в ней выступают ценности национальной культуры — национальные святыни. Правовая демократия имеет своим предельным основанием агиократию — власть святынь в человеческой душе.

Утверждение безусловного значения высших духовных ценностей для развития человеческой личности есть глубочайшая основа правового государства, фундамент правовой культуры. Совершенствование личности посредством сопричастности высшим духовным ценностям, сопровождающееся укреплением межличностной солидарности, способно выступать культуросозидающим фактором, определяющим пути формирования норм права и векторы развития правового сознания.

Важно отметить, что П. И. Новгородцев настаивал на использовании понятия «солидарность» в философии права. Русский мыслитель указывал на необходимость употребления данного термина в юридической науке.

Следуя П. И. Новгородцеву, нравственное развитие личности приводит к духовному единению с другими персонами, что позволяет включить категорию «солидарность» в идеальную норму естественного права, регулирующую системы формального правотворчества. Выдвигая учение о солидарности как свойстве естественного права, русский мыслитель полагал, что государство может способствовать солидаризации жизни общества.

Теория естественного права П. И. Новгородцева была творчески усвоена российским консерватизмом первой половины XX в. Учение о взаимосвязи политических реформ и духовного обновления человеческой личности, идея синхронизации развития правовых учреждений с развитием нравственных сил общества, утверждение национальных духовных оснований программы построения правового государства, расширение содержания понятия «право», акцент на усиление социальной функции государства — фрагменты теории П. И. Новгородцева в дискурсе отечественного консерватизма первой половины XX в.

Особенно хотелось бы указать на близость программы восстановления святынь П. И. Новгородцева и программы развития России как правового государства П. Б. Струве. Для Струве характерно акцентирование национально-культурных истоков развития правовой культуры России. Он считал, что Великая Россия должна строиться на началах утверждения права. При этом ценности национальной культуры превращаются в глубинное основание правового порядка.

Идеал Святой Руси как идеи русской правды пронизывает его программу развития России как правового государства. П. Б. Струве полагал, что этот идеал мира справедливости и нравственности — духовный стержень, фундаментальное ценностное основание российского правосознания. Видение путей созидания правового государства в контексте культурного развития личности являлось краеугольным камнем общественно-политической стратегии журнала П. Б. Струве «Русская мысль», а также его проекта Лиги русской культуры.

Как уже отмечалось, в XX столетии развитие веховского наследия связано с творчеством А. И. Солженицына. К несомненным достижениям творчества А. И. Солженицына можно отнести его теорию правового демократического государства.

Концепция правового демократического государства формировалась в его творчестве под сильным влиянием идей П. И. Новгородцева. В духе П. И. Новгородцева А. И. Солженицын выступает критиком культа демократии. Современный российский мыслитель критически относился к превращению демократии в идола. Отмечая, что внешняя свобода тесно связана с осуществлением высших задач человеческого бытия, что государственное устройство зависит от развития уровня нравственности человеческих отношений, он поднимает проблему этических основ правового демократического государства.

А. И. Солженицыным детально разрабатывается понятие чистоты общественных отношений. Чистота общественных отношений выражает духовные силы нации. Ее невозможно сформировать юридическими законами. Нравственное начало рассматривается им как основа начала юридического, нравственное право — как фундамент юридического права. Следуя мыслителю, правовое демократическое государство зиждется на нравственном фундаменте. Вне данного фундамента демократической идее грозит искажение.

Устойчивое общественное развитие в рамках правового демократического государства связывается А. И. Солженицыным с духом самоограничения. Речь идет о самоограничении во имя справедливости, самоограничении во имя других персон, подчеркивании связи свободы и нравственной ответственности. Уважение к человеческой личности, наличие чувства ответственности и самодисциплины, составляющие чистоту общественных отношений, — вот подлинное основание правового государства для А. И. Солженицына. Анализируя экономическую жизнь правового демократического государства, А. И. Солженицын отмечает, что частная собственность включается в само понятие личности. По его словам, обладание частной собственностью дает устояние личному бытию. Мыслитель выступает за развитие частной инициативы при ограничении законами монополизации экономической жизни. При этом успешность всех форм хозяйственной деятельности связывается им с высокой трудовой моралью.

Учение о правовом государстве раскрывается А. И. Солженицыным в русле идей П. И. Новгородцева. Чистота общественных отношений, тесно связанная с ценностным миром национальной культуры, рассматривается мыслителем как основа государственно-правового развития России.

Теория естественного права, сформулированная П. И. Новгородцевым, может быть рассмотрена в качестве инструмента формирования российского плюралистического общества и правового государства. Какие выводы следуют из теории естественного права для современной российской действительности?

Чрезвычайно важно подчеркнуть необходимость государственной поддержки программ, нацеленных на сохранение национально-культурной идентичности, духовного потенциала национальной культуры, способного гарантировать жизнеспособность правового государства.

Сохранение и развитие национальной культуры — условие жизнестойкости правового государства. Недооценка национального культурного контекста развития правового государства неминуемо приведет к кризису правосознания, усилению тоталитарных тенденций общественной жизни, недопустимому поправанию достоинства человеческой личности.

Правовое государство не может развиваться адекватно вне заботы об общественной солидарности, поскольку естественное право подразумевает солидарность персон. Уважение человеческого достоинства подразумевает не только уважение частного самоопределения личности, но и уважение человека как личности общественной, обладающей свободой в своих коммуникативных связях. Правовое государство призвано гарантировать условия для социальной самореализации.

Обеспечение базовых материальных потребностей, забота о получении образования, ограничение информационного и экономического насилия со стороны СМИ и крупного капитала представляют собой формы заботы о человеческом достоинстве, способствующие свободной социальной реализации личности.

Сильная экономически и духовно развитая личность подразумевает сильное государство с ярко выраженной социальной функцией. Тезис о расширении социальной функции государства закономерно следует из проекции естественно-правовой нормы солидарности в мир формального правотворчества.

Теория естественного права П. И. Новгородцева подразумевает выбор в пользу регулируемой рыночной экономики. При этом речь не идет о государственно-бюрократической регламентации рынка, монопольной власти над рынком со стороны государства, директивных методах воздействия, подменяющих собой сложную систему рыночной координации.

Регулирование рынка неравнозначно его регламентации. Оно представляет собой координацию экономической жизни, ориентированную на макроэкономические цели, отражающие общенародные интересы, выполняя вспомогательную функцию при конститутивной роли рыночной системы. Регулирование рынка подразумевает развитие социально ориентированной рыночной экономики, сочетающей свободу рынка с элементами государственного вмешательства в рыночные процессы, основанного на принципе солидарного участия, оптимальном сочетании социальной солидарности и экономической эффективности.

Важно отметить, что дерегулированное рыночное хозяйство не соответствует естественному праву как критерию подлинной человечности. Острая социальная конфронтация, хищническая конкуренция, коммерческие войны, ущемление социальных интересов различных слоев общества, преобладание личных эгоистических интересов над общественными, резкие диспропорции в распределении, бесконтрольная эксплуатация природных ресурсов, выступая в качестве атрибутов дерегулированного рыночного хозяйства, способны привести общество к саморазрушению.

Также надо заметить, что принципы существования рыночной экономики не тождественны природным законам. Рыночная система функционирует в контексте ритмов духовной жизни человеческой личности, которая инвестирует в рыночное хозяйство свои ценности и несет ответственность за последствия этого инвестирования. Идеи социального дарвинизма, оборачивающиеся расцветом эгоистического индивидуализма, губительны для рыночного хозяйства.

Теория естественного права подразумевает сопротивление тоталитарным тенденциям внутри плюралистического общества, нацеленным на разрушение целостности личности, на навязывание человеческой личности деформирующего ее духовную жизнь образа.

Плюралистическое общество, включающее плюралистические формы гражданских ассоциаций и дифференцированных подсистем общества (систематические формы, выполняющие базовые социальные функции), представляет собой образ

высокоразвитой социокультурной жизни человечества. Оно являет собой многообразие нормативных и институциональных форм, обладающих как отличиями, так и глубокой солидарной связью.

Жизнеспособность плюралистического общества обеспечивается целостным пространством коммуникативной культуры. Плюралистическое общество зиждется на коммуникативной культуре, подразумевающей духовную дисциплину, умение выходить за границы собственной нормативности посредством диалога.

Тоталитарные тенденции представляют угрозу развитию плюралистического общества. К ним можно отнести популистские движения в сфере политической жизни, стремящиеся к упразднению различий внутри плюралистического общества, экспансию массовой культуры с ее ориентацией на унификацию социальной жизни.

К тоталитарным тенденциям следует отнести антидуховную тиранию средств массовой информации, навязывающих обезличенные формы социальной жизни, искусственно селектирующих темы обсуждения, создающих иллюзию коммуникативных процессов, подчиняющих своей власти социальное пространство. Тоталитарные тенденции связаны и с деятельностью деструктивных культов, проводящих активную колонизацию социальной среды.

Государство при сотрудничестве с гражданскими ассоциациями должно вырабатывать меры, направленные на предотвращение разрушения плюралистического общества. В связи с этим необходимо развитие духовно-созидательной роли информационных систем, а также чрезвычайно важна всесторонняя поддержка социальных форм, отвечающих за сохранение культуры диалогического общения, духовного здоровья, обеспечивающих системное воспроизведение национально-культурной идентичности.

Чрезвычайно важно отметить и то, что естественно-правовой подход превращает концепцию многополярного мира в норму естественного права. Концепция многополярного мира, осмысленная как идеал всемирной солидарности при сохранении сообществами их уникального своеобразия, может быть рассмотрена как основа международного правотворчества, экономического сотрудничества и культурного диалога.

Подводя итоги, важно указать на то, что правопонимание может основываться на принципе безусловного значения нравственной жизни личности. Основное свойство естественного права заключается в возможности оценки факта жизни общества с этической точки зрения.

Нравственное развитие личности приводит к духовному единению с другими персонами, что позволяет включить категорию «солидарность» в идеальную норму естественного права, регулирующую системы формального правотворчества.

Теория естественного права может быть рассмотрена в качестве инструмента формирования российского плюралистического общества и правового государства.

Духовный мир национальной культуры — условие жизнестойкости правового государства. Правовое государство призвано гарантировать условия для социальной самореализации личности.

Теория естественного права подразумевает выбор в пользу регулируемой рыночной экономики. Теория естественного права означает сопротивление тоталитарным тенденциям внутри плюралистического общества, нацеленным на разрушение целостности личности. Концепция многополярного мира может быть органично включена в норму естественного права.

## Консервативная модель развития плюралистического общества

Плюралистическое общество — образ высокоразвитой социокультурной жизни человечества. Плюралистическое общество представляет собой многообразие нормативных и институциональных форм, обладающих как отличиями, так и глубокой солидарной связью. Жизнестойкость плюралистического общества гарантируется целостным пространством коммуникативной культуры. Такое общество базируется на коммуникативной культуре отличий, подразумевающей духовную дисциплину, умение преодолевать границы собственной нормативности посредством диалога, выстраивать ценностные консенсусы.

Важно отметить, что в наше время продемонстрировала свою несостоятельность постмодернистская теория плюралистического общества, основанная на специфическом понимании сингулярностей. Следуя теоретикам постмодернизма, сингулярности — неперсонифицированные, доиндивидуальные поля, отражающие в своем существовании тенденцию смерти субъекта как суверенного личного сознания. В социуме сингулярности образуются «роевые» сообщества, являющиеся «множествами», противостоящими «жестким» стабильным социальным структурам, управляемым по иерархическим, авторитарным законам. Сингулярности стремятся подорвать стабильные социальные структуры, обращаясь в «бегство» от их «порабощающей» власти. Они находятся в состоянии борьбы с общественной системой, которая всегда стремится к укреплению господства над индивидом. При этом власть демонизируется, связывается с авторитарным порабощением сингулярных «желающих машин», зараженных тенденцией ниспровержения власти.

В целом деятельность сингулярностей направлена на разрушение социальной целостности, сопротивление всем формам власти, обратившимся в «негативный императив». Сингулярности не способны на достижение консенсуса и друг с другом, превращая социальное пространство в борьбу всех против всех. Постмодернистская трактовка сингулярностей связана с восприятием человека как безличной машины, производящей витальные желания.

С позиции постмодерна, речь идет о постчеловеческих и посткультурных «роевых» сообществах. Человека как свободное, разумное, творческое, целостное лицо постигла смерть. Творческая самореализация субъекта скомпрометирована подчинением природы, социальными утопиями, духовными претензиями на воплощение вечного в историческом процессе. Государство, культура, социальная система выступают олицетворением различных форм «насилия» над человеческим существованием.

Постмодернистское мышление утверждает необходимость отказа от идеи персонального субъекта во имя растворения в ценностном мире гедонистической массовой культуры нарциссизма (рассматриваемой в качестве эталона), раскрепощения подавленных желаний, пути освобождения от «культурной ортодоксии» в «передовой» посткультурной множественности «униженных и угнетенных» сингулярностей, ведущей общество к вседозволенности и цинизму.

«Умерщвление» персонального субъекта происходит во имя «ботанического» взгляда на личность. Люди рассматриваются как организмы, бессознательно и хаотически растущие в несоизмеримых желаниях, каждое из которых имеет право на существование и должно вызывать уважение. «Ботаническая» теория сингулярностей стала основанием концепции мультикультурализма.

Мультикультуралистский проект может быть рассмотрен как неотъемлемая составляющая философской программы постмодерна. Это проект создания глобальной

посткультурной общности с множеством посткультурных сингулярностей, представляющих собой маргинальные субъекты с присущим им ценностным релятивизмом. Постмодернистские сингулярности узурпируют социальное пространство, активно борясь с «фашизоидными притеснителями» в лице национальной культуры, культурных традиций, подлинного межкультурного диалога, рассматривая при этом себя в качестве «жертв».

К чему привела теория мультикультурализма на практике? Постмодернистская теория плюрализма открыла путь групповому и индивидуалистическому эгоизму, провоцирующему развитие хаотических социальных форм. Но означает ли кризис постмодернистской теории и практик плюрализма необходимость отказа от модели плюралистического общества? Чтобы адекватно ответить на данные вопросы, представляется целесообразным обратиться к теоретическому наследию отечественного консерватизма.

В интеллектуальной лаборатории российского консерватизма была разработана программа развития плюралистического общества на основе персоналистической теории сингулярностей и концепта «соборности», столь характерного для российского философского мышления.

Обратимся к творческому наследию теоретиков российского консерватизма. Разработка концептуальных основ консерватизма П. Б. Струве теснейшим образом связана с плюралистическим пониманием жизни общества. Русский мыслитель утверждает многомерную целостность общественной жизни — наличие в ней многообразных, неповторимых явлений при сохранении внутреннего единства. Концепция плюрализма П. Б. Струве опирается на теорию сингуляризма. Он признает существование множества автономных духовных субстанций.

Речь идет о множестве неповторимых человеческих личностей, наделенных творческой свободой. Свобода связывается мыслителем с личным творческим подвигом и личной ответственностью, творческой автономией личного бытия. Струве отставляет значение персональной сингулярности. Основанием общественно-политической жизни для него является личность. Концепция персоны становится стержневой в его социологии и политологии. Идея личности и ее естественных прав — базовый принцип консервативного мирозерцания П. Б. Струве.

Струве считает, что общество — множественность персонифицированных сингулярностей. Он утверждает плюрализм и полифоничность форм социальной жизни, обосновывая данный тезис посредством идеи абсолютной ценности уникальной личности. При этом стремится органично сочетать универсализм, делающий акцент на реальности общего, и сингуляризм, делающий акцент на реальности единичного. Органический синтез достигается посредством утверждения творческого плюрализма — учения о неповторимых личностях, свободно созидających общество как единое целое, выступающих творческим порождающим началом. Опираясь на плюралистическое мировидение, русский мыслитель призывал к свободному творчеству национального духа и государства как соборной целостности.

Концепции П. Б. Струве глубоко дополнил его последователь — С. Л. Франк. Выдающийся русский философ подчеркивал неотделимость личности и общества. Общество, с его точки зрения, есть целостная реальность. Для характеристики социальной жизни С. Л. Франк использует термин «соборность». При этом он применяет это понятие для всестороннего анализа социальной жизни. Соборное единство, соборно-духовное бытие — внутренние свободные духовные связи между личностями, превращающие общество в целостность.

Соборность — процесс нераздельно-неслиянного сотрудничества человеческих персон, отражающий их духовное самоопределение. Соборность — единство разнородного личного бытия. Но это не единство биологического организма, а духовная связь между членами общества, связь между сознаниями людей, глубинные смысловые нити, соединяющие отдельных людей в духовную общность. Понятие «соборность» раскрывает духовные основания общества, определяющие смысловой вектор социальной солидарности.

Русский мыслитель утверждает, что человеческое общество существует благодаря претворению в жизнь не природно-органических связей, а ценностно-смысловых. Именно идейные, смысловые, ценностно-культурные начала созидают человеческое общество. При этом они реализуются посредством творческой свободы личности.

На наш взгляд, важно указать на то, что плюралистическое общество может адекватно развиваться на основании теоретических моделей отечественного консерватизма.

Как уже отмечалось, «ботаническая» теория сингулярностей, ставшая фундаментом теории мультикультурализма, не выдержала проверки временем. Однако нет оснований отказываться от модели плюралистического общества. Подобное общество может быть осмыслено в контексте теории свободного соборного единства персонафицированных сингулярных форм. Многомерность общественной жизни не противоречит ее соборной целостности.

Плюрализм творческих форм социальной жизни согласуется с ее целостностью, которая цементируется смысловыми связями. Именно ценностно-смысловые связи являются интегрирующей силой, выступая контекстом творческого многообразия плюралистического общества. Творческий диалог между многообразными социальными формами ведется в горизонте базовых ценностных оснований конкретного сообщества, устойчивого ценностного консенсуса, обеспечивающего общественную солидарность.

Очевидно, что человеческие сообщества развиваются в горизонте самобытных ценностных оснований. Они обладают своеобразными этосами — взаимосвязью преобладающих представлений о наиболее существенных вопросах, ориентирующих развитие человеческого сообщества на модель целостности. Формы этоса — исторически обусловленные общепринятые представления о жизни. Можно говорить и о наличии ментальных границ общества, в пределах которых взаимодействуют разнообразные социальные формы.

Иными словами, устойчивые соборно-духовные связи конституируют плюралистическое сообщество, оказывая непрестанное воздействие на социальную нормативность. Плюралистическая «необозримость» не означает вседозволенности, поскольку она обладает «естественными» ценностными границами. В связи с этим процессы агрессивной колонизации плюралистического общества со стороны социальных форм, расположенных внутри него и воплощающих стратегию разрушения его соборных оснований, невозможно отождествить с коммуникативной культурой плюрализма.

Разработка стратегий, нацеленных на агрессивное упразднение преобладающего в данном сообществе этоса, направленных на испытание прочности его ценностного ядра, категорически недопустима и может быть рассмотрена как несоответствующая культуре диалогической коммуникации плюралистического общества. Сингулярности, стремящиеся к разрушению базового ценностного консенсуса, оказываются за пределами плюралистической культуры.

Социальные формы, расположенные внутри плюралистического общества и обладающие яркой ценностной спецификой, должны сконцентрировать свои усилия на поддержании такого этоса, который бы не блокировал диалог с преобладающим этосом, а способствовал его творческому развитию. Подобные социальные образования должны участвовать в творческом диалоге, будучи проникнутыми уважением к ментальным границам социальной среды их обитания.

Установка на комплементарность внутри плюралистического общества подразумевает уважение базового этоса сообщества, его соборно-духовных оснований. При этом творческая вовлеченность в созидание соборно-духовных оснований сообщества (а не агрессивная колонизация социальной среды обитания), основанная на высокой коммуникативной культуре, может стать адекватной стратегией конструирования действительного плюрализма.

Подведем итоги. Консервативный идеологический проект утверждает модель развития свободного плюралистического общества, основанного на высокой коммуникативной культуре, выраженной в уважении к базовым ценностным основаниям общественной жизни, созидающим общественную солидарность. Комплементарность в плюралистическом обществе подразумевает уважение его ценностных оснований. Творческая вовлеченность в созидание духовных оснований общества (а не агрессивная колонизация социальной среды обитания), сформированная на высокой коммуникативной культуре, рассматривается в качестве адекватной стратегии конструирования подлинного плюрализма.

## Литература

1. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Репринтное изд. 1-го изд. 1909 г. — М.: Новости, 1990.
2. Новгородцев П. И. Введение в философию права: Кризис современного правосознания / П. И. Новгородцев. — СПб.: Лань и др., 2000.
3. Новгородцев П. И. Восстановления святынь / П. И. Новгородцев // Об общественном идеале. — М., 1991.
4. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве / П. И. Новгородцев. — СПб.: Алетейя, 2000.
5. Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права проф. П. И. Новгородцева: Учения нового времени. XVI–XIX вв. / П. И. Новгородцев. — М.: Высшая школа, 1914.
6. Новгородцев П. И. О праве на существование: Социально-филос. этюды П. И. Новгородцева, проф. Моск. ун-та им. И. А. Покровского / П. И. Новгородцев. — М.; СПб.: Т-во М. О. Вольф, 1911.
7. Солженицын А. И. «Русский вопрос» к концу XX века / А. И. Солженицын. — М.: Голос, 1995.
8. Солженицын А. И. Как нам обустроить Россию. Посильные соображения / А. И. Солженицын. — М.: Патриот, 1991.
9. Солженицын А. И. Россия в обвале / А. И. Солженицын. — М.: Русский путь, 1998.
10. Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве; [Вступ. ст. и примеч. В. Н. Жукова]. — М.: Республика, 1997.
11. Струве П. Б. Дневник Политика: (1925–1935) / П. Б. Струве. — М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004.
12. Струве П. Б. Идеи и политика в современной России: [доклад, прочитанный в Московском клубе Партии 20 окт. 1906 г.] / П. Б. Струве. — М.: Народное право, 1906.
13. Струве П. Б. Избранные сочинения / П. Б. Струве. — М.: РОССПЭН, 1999.
14. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. — М., 2000.
15. Тихомиров Л. А. Россия и демократия / Л. А. Тихомиров. — М.: ФондИВ, 2007.
16. Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни / Л. А. Тихомиров. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2008.
17. Франк С. Л. Личная жизнь и социальное строительство / С. Л. Франк. — Paris: YMCA-Press, 1980.
18. Франк С. Л. Русское мировоззрение / С. Л. Франк. — СПб.: Наука: С.-Петерб. изд. фирма, 1996.
19. Чичерин Б. Н. История политических учений / Б. Н. Чичерин. — СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2006.
20. Чичерин Б. Н. Общее государственное право / Б. Н. Чичерин. — М.: Зерцало, 2006.
21. Чичерин Б. Н. Собственность и государство / Б. Н. Чичерин. — СПб.: Изд-во Рус. Христианской гуманитарной академии, 2005.
22. Чичерин Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. — СПб.: Наука, 1998.

# мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

**Выпуск 04 / 2014**

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса, проведенного Обществом «Знание» России».*

## **Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:**

Волобуев Сергей Григорьевич,  
философ, политолог,  
заместитель декана факультета  
экономики и права РПУ

Казин Александр Леонидович,  
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,  
доктор философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки РФ,  
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета религиоведения РПУ

Посадский Сергей Владимирович,  
кандидат философских наук, координатор проекта

Рудаков Александр Борисович,  
политолог, руководитель Экспертного центра  
Всемирного Русского Народного Собора

Аркадий Северюхин, иерей,  
кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургского  
Православного Института Религиоведения  
и Церковных Искусств

Соловьев Никита Александрович,  
кандидат физико-математических наук

Руководитель проекта  
Александр Дубинчин

Корректоры  
Людмила Образцова  
Галина Лакеева

Оригинал-макет подготовлен  
ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА»

Подписано в печать 13.10.2014. Формат 70 × 100<sup>1/16</sup>  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Charter. Объем 8,5 п. л.  
Тираж 2000 экз. Заказ № 111.

Отпечатано в ООО «ИПК «БИОНТ»  
199026, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 86

ISBN 978-5-91258-306-3

