



20 ЛЕТ

**Свято-Тихоновский
Университет**

П. Б. Михайлов

КАТЕГОРИИ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ



Москва

Издательство ПСТГУ

2013

УДК 27-284
ББК 86.372
М69

Рекомендовано к изданию кафедрой систематического богословия
и патрологии Богословского факультета ПСТГУ

Исследование осуществлено при поддержке Центра
информационных технологий Московской Православной
духовной академии, грант № 36

Рецензент

П. Ю. Малков, кандидат богословия

Михайлов П. Б.

М69 Категории богословской мысли / П. Б. Михайлов. — М.:
Изд-во ПСТГУ, 2013. — 310 с.

ISBN 978-5-7429-0695-7

Монография представляет собой попытку с разных сторон ответить на вопросы о природе богословия и его источниках, об условиях и способах богословствования, о месте богословия в истории и современности. Предмет изучения рассматривается в трех аспектах — генетическом, функциональном и диахроническом. Исследование построено на широком круге источников, включающих памятники патристической, философской и современной богословской мысли. Книга адресована историкам богословия и философии, студентам, получающим богословское образование, аспирантам гуманитарных специальностей, а также всем верующим христианам, заинтересованным в осмыслении своей веры.

УДК 27-284
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-0695-7

© Михайлов П. Б., 2013
© Оформление. Издательство
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

БОГОСЛОВИЕ И БОГОПОЗНАНИЕ

ГЛАВА 1. Начала богословского знания	13
ГЛАВА 2. Компетенции рациональности в богословии	32
ГЛАВА 3. Эвристические возможности естественной теологии	48
ГЛАВА 4. Прп. Максим Исповедник о естественном созерцании	74
ГЛАВА 5. Св. Василий Великий о познании Бога	85
ГЛАВА 6. Об одной особенности богопознания в Новом Завете и патристике.....	98

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

БОГОСЛОВИЕ В СТИХИИ ЖИЗНИ

ГЛАВА 1. Пределы веры и разума.....	120
ГЛАВА 2. Мера человеческой свободы	145
ГЛАВА 3. Инклюзивизм христианской апологетики.....	158
ГЛАВА 4. Язык как аргумент богословской полемики.....	173
ГЛАВА 5. Тайноводство в церковном посвящении	195
ГЛАВА 6. Опыт построения богословской доктрины	211

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

БОГОСЛОВИЕ И ИСТОРИЯ

ГЛАВА 1. Становление богословия истории в христианской древности	225
ГЛАВА 2. Богословие в истории и об истории.....	239
ГЛАВА 3. История как предмет богословия.....	261
ГЛАВА 4. Богословие истории прот. Георгия Флоровского	275
Заключение	297
Указатель имен	301
Список сокращений	309
Summary	310

ПРЕДИСЛОВИЕ

В старинном чинопоследовании таинства Покаяния содержится вопрос «аще веруеши?», в ответ на который кающийся «аще верит православно и несумненно, и умеюшь грамоте, да чтет Символ веры». Эта часть давно ушла из практики таинства по вполне понятным причинам. Ведь, как правило, таинство Покаяния связано напрямую с Литургией, за которой Символ веры произносится общецерковно. Другое объяснение в том, что количество исповедников совершенно не давало возможности исполнения установленного порядка. Однако за древним правилом стоит глубокая мысль. Всякое таинство Покаяния, по сути своей, есть таинство воссоединения с Церковью. Видимым действием, передающим волевою готовность кающегося вернуться в Церковь, и призвано служить произнесение Символа, иными словами, исповедание своей и всецерковной веры, откуда, по всей видимости, и происходит незаметная подмена в обыденном церковном языке слова «покаяние» (во грехах) «исповеданием» (веры).

Настоящая книга призвана дать заведомо неполный, лишь только частичный ответ на другой вопрос: «како веруеши?» Иными словами, не «во что веруешь?», на что в самом деле лучше всего, полнее и вернее, отвечает формульная структура вселенского Символа веры: «...во единого Бога-Отца... во единого Господа Иисуса Христа... и в Духа Святаго», — а «как, каким образом?» Основания для разных ответов на этот вопрос я черпал не столько в собственном, весьма ограниченном, опыте, сколько в великом наследии христианства, накопившемся в творениях святых Отцов и в более поздних богословских и философских трудах. В настоящем случае первостепенное значение приобретают мало освещенные сторо-

ны христианской мысли — теоретические принципы, негласные правила богословствования. Выявляя именно их в обширном наследии христианской традиции, я и складывал постепенный многосторонний ответ на вопрос «како веруеши?».

Разумеется, я должен обосновать использование в названии книги слова «категории». Под этим словом я, следуя традиции и ее законодателю, великому Стагириту, понимаю «сказуемое», то, что сказывается о предмете. Говоря о богословии в его преδικатах, я не ставлю перед собой задачи дать исчерпывающее описание этого рода знания, но берусь проследить его преломления в различных проекциях: в своем существе и в опыте — частном и общем. Следуя такой логике, слагаются основные предметы книги: 1) генетический анализ богословия, призванный ответить на вопрос: *что есть богословие?* 2) анализ компетенций и функциональности богословия, отвечающий на вопросы: *какова ситуация богословия и каким образом оно действует?* 3) диахронический анализ богословия с точки зрения его истории, ставящий связанный с этим вопрос о времени богословия: *как было, есть и будет богословие и, в инверсии, как самое богословие оценивает свое время?*

В большем приближении первая часть посвящена наиболее общим темам, связанным с богословием; в фокусе исследования оказываются природа, характер, источники и происхождение богословия. Во второй части я обращаюсь уже к практическим особенностям богословской и, шире, рефлексивной деятельности разума в делах веры: природа веры, пределы свободы, особенности построения богословской мысли применительно к различным запросам — в апологетике, богословской полемике, катехизисе, догматике. Наконец, третья часть обращается к исторической природе богословия и попыткам осознать богословие в его истории и вместе с тем историю в прицеле богословия, понимаемую как опыт существования человека и Бога.

В основе книги лежат отдельные статьи, большей частью уже опубликованные или недавно подготовленные к публикации в периодических изданиях и отдельных научных сборниках в России и за рубежом. Для настоящего случая все они были заново

пересмотрены, уточнены и дополнены. Отдельные публикации, ставшие главами книги, выполнены в различных жанрах: среди них есть систематические изложения, проблемные исследования и доксографические обзоры. Будучи сами по себе вполне самостоятельными исследованиями, они, как мне представляется, встраиваются в общую линию, которой я старался следовать, а именно попытке предложить осмысленное изучение основного предмета — церковного богословия — в трех измерениях: богословие-в-себе, богословие-в-бытии и богословие-в-истории.

Значительная часть материалов для моих исследований была собрана в ходе научных стажировок при Гумбольдт-университете в Берлине, Католическом институте и в Православном Свято-Сергиевском богословском институте в Париже. Везде я имел возможность пользоваться лучшими библиотеками и консультироваться с ведущими специалистами в области истории христианского богословия и богословской методологии. Финальная стадия работы была выполнена при поддержке Центра информационных технологий МПДА по индивидуальному исследовательскому гранту.

Мою особенную признательность я должен выразить своему главному учителю, Юрию Анатольевичу Шичалину, наставлявшему меня в самых высоких и вместе возвышенных требованиях к научному делу. Постоянную идейную поддержку я получал от своего старшего коллеги Владимира Кирилловича Шохина (зав. сектором философии религии в Институте философии РАН), одного из главных инициаторов развития в нашей стране исследований по философской теологии, частным вкладом в которые и является настоящая книга. Большую благодарность я испытываю к высоко ценимому мною главному и бессменному редактору журнала «Альфа и Омега» Марине Андреевне Журиной за ее высокие требования к качеству научного текста и к ответственности за печатное слово. За самые условия возможности заниматься богословскими исследованиями следует воздать должное вдохновителю богословского образования в нашем отечестве прот. Владимиру Воробьеву. Отдельную благодарность я выражаю проректору по учебной работе ПСТБИ прот. Николаю Емельянову за

его всегдашнюю отзывчивость и готовность поддержать достойные начинания своих коллег и меня в том числе. Я также весьма признателен своему коллеге Константину Михайловичу Антонову за внимательные, компетентные и всегда благожелательные замечания к моим текстам. Наконец, хотя совсем не в последнюю очередь, я благодарен моим друзьям Вячеславу Патрину и Евгению Ткачеву за стабильную библиографическую поддержку, неизменно оказываемую мне в течение уже достаточно продолжительного времени.

БОГОСЛОВИЕ И БОГОПОЗНАНИЕ

Намереваясь повести разговор о богословии, нельзя не вспомнить почти гневное предостережение св. Григория Богослова, выраженное в его первом Слове о богословии: «Любомудрствовать о Боге (τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν) можно не всякому, — да! не всякому... можно любомудрствовать не всегда, не перед всяким и не всего касаясь, но должно знать: когда, перед кем и сколько. Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании»¹. Эти жесткие ограничения вовсе не означают совершенного запрета на размышление о Боге; св. Григорий никоим образом не лишает нас дара рассуждения о нашем уповании. Более того, он настаивает на их необходимости, говоря несколько ниже: «Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного»². Но при этом он устанавливает определенные условия как для внутреннего состояния того, кто приступает к подобным размышлениям, так и в отношении внешних обстоятельств, требуя в первом случае непрременной настроенности и чистоты, а во втором — невозмутимости и отвлеченности от мирской суеты. В этом же Слове Григорий формулирует критерий, в соответствии с которым *любомудрие о Боге* допустимо, отвечая на вопрос: «о чем же можно любомудрствовать и в какое время? — О том, что доступно для нас

¹ *Gregorius Nazianzenus. Adversus Eunomianos (orat. 27) 3 / Ed. J. Barbel; рус. текст: Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. (репринт). Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 386.*

² *Gregorius Nazianzenus. Adversus Eunomianos 4; рус. текст: Там же. С. 387.*

и в такой мере, до какой простираются состояние и способность разума в слушателе»¹. Как мы увидим на множестве примеров, этот принцип соразмерности познаваемого способностям и состоянию познающего пролегает красной нитью во всей патристической мысли; он же нисколько не утратил своего значения и в современном богословском опыте.

Стратегическая задача св. Григория в этом вступительном Слове, предваряющем следующие за ним четыре Слова о Боге, заключалась в том, чтобы настроить своих слушателей на восприятие почти запредельных для человеческого духа предметов православной веры, прежде всего догмата о Троице, поколебленного арианской проповедью в Константинополе, куда он был приглашен для возрождения Православия. Для нас же его предупреждение важно в том отношении, что прежде какого-либо рассуждения о Боге мы должны осознать степень собственной готовности к этому, иными словами, уразуметь соответствие своего состояния делу, которым намерены заниматься, и тем самым дать себе ясный отчет в том, что есть это самое «любомудрие о Боге», а также то, каким образом оно достигается. Именно этому предмету и посвящена первая часть книги. Сначала я пытаюсь дать целостное определение-описание богословия как такового, затем выясняю степень его пронизываемости для человеческого разума, наконец, ишу пути обретения знания о Боге, лежащие в основании «любомудрия». Путеводной нитью в этих поисках для меня служат свидетельства древних и современных богословов, одаренных опытом богословствования.

¹ *Gregorius Nazianzenus. Adversus Eunomianos 3*; рус. текст: Там же. С. 386–387.

НАЧАЛА БОГОСЛОВСКОГО ЗНАНИЯ¹

Один из первых вопросов, встающих перед всяким, кто приступает к постижению истин христианского учения, — вопрос о богословии: его природе и назначении, приемах и конечных целях. Самый простой ответ на него в том, чтобы этот вопрос не заметить, обойти его стороной как отвлекающий от основного предмета. Так в большинстве случаев и поступают составители развернутых и подробных изложений веры наряду с авторами кратких разъяснений христианской веры, чтобы напрямую перейти к основному изложению. Однако на деле оказывается, что к поискам ответов на него нас настойчиво призывает всякое рассуждение о вере, оно его несомненно предполагает, поскольку особенностью человеческого сознания является его многоплановость — мышлению сопутствует настроение, настроение, в свою очередь, отвечает состоянию, состояние затрагивает все человеческое существо. Поэтому самоопределение богословия — это отражение самосознания верующего.

Есть веские основания рассматривать историю христианской мысли в соответствии с определениями, дававшимися богословию в различные эпохи христианской эры. Климент Александрийский в конце II в. называл богословие «знанием вещей божественных». Ориген понимал под богословием высшую, мистическую ступень постижения божественной истины, которую предваряют этапы нравственного совершенствования и осознания ограниченности и одновременно высшего назначения сотворенного мира. Вслед за Оригеном в таком же смысле будут понимать место и назначение богословия многие поколения христианских мыслителей вплоть до автора «Ареопагитского корпуса» и прп. Максима Ис-

¹ Настоящая глава была опубликована в виде самостоятельной статьи с одноименным названием (Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21).

поведника. Для св. Григория Богослова, как и для большинства его современников, богословие — это прежде всего и главным образом учение о Боге Троице. Ансельм Кентерберийский уже в XI в. даст богословию определение, впоследствии ставшее знаменитым: богословие — это «вера, ищущая понимания» (*fides quaerens intellectum*). Фома Аквинский понимал под богословием два типа рефлексии: философскую теологию (*scientia divina* — «божественная наука», основанная на естественном откровении) и богооткровенную теологию (*sacra doctrina* — «священную науку»). Наконец, в середине XX в. доминиканец Мари-Доменик Шеню определит богословие как «научно оформленную веру» (*fides in statu scientiae*). Как мы видим, разнообразие определений ясности в уразумении смысла понятия не прибавляет. Богословие рассматривается с разных точек зрения — в его высшем мистическом смысле, вероучительном предметном значении, внутреннем характере, положении на пересечении с другими типами рационального осмысления религиозного опыта. Тем самым оказывается необходимым предпринять попытку сформулировать определение для богословия и указать на его главные признаки.

Определение богословия

Итак, попробуем дать общее определение, а затем прояснить его главные моменты. Мое определение таково: богословие — это наука о Боге, имеющая своим источником, предметом и одновременно критерием достоверности Божественное Откровение, засвидетельствованное по преимуществу в Писании, Предании и Литургии; имеющая своими когнитивными, коммуникативными и экспликативными инструментами, средствами и приемами ресурсы человеческой рациональности и духовного опыта, своим методом — установление соответствия между богословским высказыванием и его предметом. Как видно, это развернутое определение состоит из нескольких элементов, особых родовых признаков, каждый из которых следует рассмотреть в отдельности: 1) сжатое определение, 2) источник, предмет и критерий достоверности, 3) инструменты и средства, 4) метод.

Мое исходное первое утверждение таково: богословие — это наука о Боге. Представляется целесообразным сравнить это сжатое определение с уже существующими на сегодняшний день дефинициями, содержащимися в «официальных» конфессиональных изданиях — прежде всего в католических и протестантских. Так, в Новой католической энциклопедии, изданной вскоре после II Ватиканского Собора и тем самым претендующей на выражение официальной католической позиции, в том числе и по нашему вопросу, богословию дается следующее определение: «Кратко богословие есть наука (в самом общем смысле слова) о христианской вере»¹. В немецком католическом многотомном справочнике по богословию, третье издание которого вышло под редакцией кардинала Вальтера Каспера, богословие понимается как «рефлексия над христианской верой»². В таком же духе богословие определяется и в авторитетном протестантском справочном издании — в «Практической богословской энциклопедии»: «Богословие — есть научное самосознание христианской верой своей собственной сущности»³. Более развернутое определение дает доминиканский богослов И. Конгар, много сделавший для уточнения смысла искомого понятия: «Богословие — это наука, посредством которой христианский разум, твердо держась незыблемой и просвещенной веры, стремится рационально постичь то, во что он верит, — богооткровенные истины с их следствиями»⁴. Уместно также привести мнение православного богослова протопресвитера Александра Шмемана, приложившего немало усилий для уяснения природы богословия. Он подходит к этому вопросу через определение назначения богословия: «Задача богословия — систематическое и последовательное изложение, изъяснение и ограждение веры

¹ *Van Ackeren G. F. Theology // New Catholic Encyclopedia. T. 14 (1967). P. 39.*

² *Wiedenhofer S. Theologie // Lexikon für Theologie und Kirche³. T. 9 (2000). S. 1440.*

³ «Wissenschaftlicher Selbstbesinnung des christlichen Glaubens auf sein eigenes Wesen» (*Stöck K. Theologie III (Enzyklopädisch) // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 23 (2002). S. 324).*

⁴ *Congar Y. La foi et la théologie. Tournai: Desclée, 1962. P. 127.*

Церкви»¹. Сама же вера Церкви понимается в данном случае как опыт богообщения, засвидетельствованный в жизни человечества «множественно и многообразно», но прежде всего и больше всего в литургическом опыте Церкви: «...богословие и не может быть ничем иным, кроме как описанием этого опыта, его раскрытием в человеческих словах и понятиях»².

Все приведенные цитаты единогласно определяют богословие как науку о вере. Разумеется, вере вполне определенной — вере в Бога. Тем самым выделяется два рядоположных, но не равнозначных аспекта христианской религиозности — наука и вера, богословие и вера. За этой парой понятий угадываются очертания другой бинарности — знания и веры, имеющей богатое схоластическое прошлое. Однако при таком определении мы оказываемся перед новым затруднением: как в таком случае раскрывается понятие веры? Ведь хорошо известна вся его многозначность³. В самом общем смысле можно говорить о двух аспектах, или гранях, веры — ее объективной и субъективной стороне. Под первым разумеется вера как совокупность бережно хранимых в Церкви данных Божественного Откровения, под вторым — сознательные усилия верующего воспринять истины Церкви. В последнем случае вера субъективная, личная обращена к вере объективной, вере Церкви, которую стремится постигнуть и сделать своей. Так что в конечном счете речь идет о некоей динамической иерархии веры, отмеченной на двух уровнях — на высоте Божественного Откровения, засвидетельствованного в полноте церковного знания, и в плоскости личного опыта отдельного верующего. Именно первый тип веры — вера объективная — несомненно и подразумевается во всех приведенных выше определениях богословия.

Уместно задаться вопросом: почему современные богословы, принадлежащие к различным конфессиям и разным национальным богословским традициям, независимо друг от друга, но со-

¹ Шмеман А., *прот.* Богословие и богослужение // Шмеман А., *прот.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 252.

² Там же. С. 253.

³ Подробнее см. ниже первую главу второй части.

гласно предпочитают определению богословия как науки о Боге определение его как науки о вере в Бога? Полагаю, за этим негласным единодушием стоит некоторое интуитивное опасение: богословие как наука о Боге может быть воспринято непосвященными как вовсе не научное знание, ибо в современном плюралистичном мире представления о Боге носят самый разнообразный и противоречивый характер вплоть до взаимоисключающих представлений. Стало быть, здесь возникает опасность неразборчивого смешения разнообразных религиозных представлений в одно неразличимое целое. Таким образом, существует большая вероятность утраты христианским богословием своей идентичности. Это соображение, согласимся, имеет под собой достаточное основание. Однако ограничить сферу компетенции и тем самым ответственности богословия лишь развернутым комментированием веры Церкви означало бы лишить богословского вмешательства другие, не менее важные области церковной жизни, а именно духовную жизнь во всех ее проявлениях — от литургического до мистического и эсхатологического.

Предпринимая попытку предложить некое наиболее полное определение богословия, я предварительно должен сделать оговорку, уточнив входящее в определение понятие «наука». В данном случае я придерживаюсь его наиболее общего понимания, основанного на латинском слове *scientia*, и опираюсь на определение Р. Д. Коллингвуда: «“наука” обозначает любую систему организованного знания»¹. Среди относительно недавних работ рассматриваемой темы я могу сослаться на одно из немногих совпадений в определении богословия как науки о Боге. Оно принадлежит группе доминиканских богословов, начавших свою активную богословскую деятельность еще в 30-е гг. прошлого столетия и тогда же задумавших проект обновления богословского дела. Речь идет о трех профессорах доминиканской школы Сольшуар, первоначально располагавшейся в Бельгии, а затем перебравшейся в Париж, — Мари-Доменик Шеню, Иве Конгаре и Анри-Мари Ферэ. Совокупное определение троих звучит так:

¹ Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. М.: Наука, 1980. С. 237.

«Богословие — это наука о Боге»¹. Первый из них, М.-Д. Шеню, уточняет: «Богословие — это наука, это мудрость... несмотря на то, что ее научный статус необыкновенно беден, поскольку она зависит от принципов, неочевидных по определению... Она судит обо всем с божественной точки зрения»².

Пожалуй, эта фраза многое объясняет в предлагаемом мною определении. В самом деле, богословию освободиться от ответственности быть прямым свидетелем о Боге никак нельзя. В противном случае оно не будет отвечать своему призванию и предназначению. При этом согласимся, что претензии богословия на научность не могут не вызывать некоторых сомнений, ведь мы привыкли от науки требовать определенности и объективности ее посылок, а также ясности и непротиворечивости результатов, которые богословие обеспечить не в силах, ибо его предмет выходит за любые рамки объективного постижения и темпоральной определенности. Однако с этой претензией нам придется примириться.

Возвращаясь к предложенному мною выше определению богословия как «науки о Боге, имеющей своим источником... Божественное Откровение», следует сказать, что оно представляет собой, по сути дела, то же определение богословия как науки о христианской вере, предлагаемое большинством современных богословов, но сформулированное в развернутом виде. Ибо, как было установлено, понятие веры интерпретируется как совокупность данных Божественного Откровения, а развернутое определение как раз и указывает на эти данные как источники науки о Боге, или, иными словами, источники богословия. Имеет оно также и некоторое преимущество. Формулировка «богословие как наука о вере» содержит в себе некоторую недосказанность, куда неизбежно устремится недоумение — о какой вере идет речь, о вере в кого и вере кого. Тогда как развернутое определение — «богословие как наука о Боге, имеющая своим источником... Божественное Откро-

¹ См.: *Quisinsky M. Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt: Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum.* Berlin, 2007. S. 68.

² *Chenu M.-D. Position de la théologie (1935) // Chenu M.-D. La Parole de Dieu. Vol. I. La foi dans l'intelligence.* Paris: Cerf, 1964. P. 136.

вание» — саму постановку подобного уточняющего вопроса делает избыточной. Таким образом, предложенное мною определение богословия как науки о Боге снимает возможные недоумения относительно характера исповедуемой веры и делает явный акцент на Божественном Откровении, определяющем собой характер и содержание богословия.

Источник и предмет богословия

В предложенном определении богословия важным звеном является вопрос об источнике, предмете и критерии достоверности. Эти три категории я сознательно объединяю в один узел, поскольку богословие черпает свои знания о Боге из одного источника — Божественного Откровения, которое одновременно является как основным источником богословской рефлексии, так и главным предметом и единственным критерием истинности. К Откровению обращена богословская рефлексия, из Откровения исходит, Откровением же и удостоверяется. Ведь иные источники, помимо Откровения, не предоставляют богослову достаточных возможностей для вынесения суждений на предмет истинности или ложности того или иного богословского высказывания, ибо богословская истина засвидетельствована лишь в самом Божественном Откровении, из него исходит и к нему возвращается.

Источник — это то, откуда богословие черпает свое знание. Богословским же источником является и самый предмет богословия. При этом уместно проводить различие между предметом как источником знания, в данном случае Божественным Откровением, и его субъектом, Богом, как целью богословского познания. Источник выделяет для богословской мысли некое пространство, в котором оно находит себе обитание. Для его обозначения богословская мысль тридентской эпохи выработала и оформила специальную категорию — «богословский локус» (*locus theologicus*)¹.

¹ Следует отметить, что протестантские богословы еще раньше воспользовались этим термином, но с существенно иным наполнением. Так, Ф. Меланхтон в 1521 г. опубликовал трактат под названием «*Loci communes rerum theologicarum*» («Общие места богословских предметов»), где богословским локусам отводилась роль конкретных богословских тем, например понятиям

Латинское слово *locus*, несмотря на кажущуюся простоту и понятность, предстает в данном случае во всей многозначности, имея своим прототипом греческое слово *τόπος* с явной оглядкой на аристотелевскую «Топику». Богословский локус — это некое специально выделенное поле богословской аргументации, область применения богословской рефлексии или сфера богословской деятельности. Здесь, в богословском локусе, богословие находит для себя пищу духовную и интеллектуальную. Здесь же богословие выступает во всеоружии своей веры и научной состоятельности.

Законодателем категории богословского локуса выступает испанский доминиканец Мельхиор Кано, участник Тридентского Собора. Через три года после смерти Кано, в 1563 г., вышла его главная книга «*De loci theologici*»¹, посвященная подробному разбору понятия богословского локуса. В понимании Кано богословский локус включает в себя следующие аспекты: набор богословских положений (*sedes*), или основных тем (*notas*), сфера богословской аргументации (*domicilia argumentarum*). Кано пишет: «Подобно тому как Аристотель предложил *общие места* (курсив мой. — П. М.), являющиеся своего рода положениями и темами (*sedes et notas*) для аргументации, из которых можно извлечь все необходимые доказательства для всякого рода дискуссий, так и мы предлагаем *места* (курсив мой. — П. М.) особенного рода, специфические, являющиеся своеобразной областью для всякого рода богословской аргументации, где богословы находят все свои доказательства либо для обоснования, либо для опровержения [богословских учений]»².

Введя понятие «богословский локус» в теологический контекст, Кано предложил также его классификацию³. Всего он насчитывает десять таких локусов: 1) Священное Писание, 2) Предание Христово, 3) Предание апостолов, 4) авторитет Церкви (в

«Бог», «творение», «грех» и т. д. В том же качестве эта категория использовалась в протестантском богословии и впоследствии.

¹ *Cano M. De locis Theologicis libri duodecim. Salamantica, 1563.*

² *Cano M. De locis Theologicis... 1. I, c. iii.*

³ См. также: *Chenu M.-D. Les lieux théologiques chez Melchior Cano // Le déplacement de la théologie. Paris: Beauchesne, 1977. P. 45–50.*

данном случае католический богослов, естественно, понимает Католическую Церковь), 5) Церковные Соборы (в первую очередь Вселенские), 6) авторитет святых Отцов (века патристики), 7) авторитет богословов (века схоластики) и канонистов, 8) естественный разум (рациональность), 9) философские доктрины, 10) история. Первые семь локусов имеют преимущество, поскольку это «внутренние» богословские локусы, обладающие самодостаточным значением и подлинностью. Причем среди них абсолютное преимущество отдается первым трем — Писанию и Преданию (Христову и апостольскому). Последние три локуса — рациональность, доктрины философов и история — это «внешние» локусы, имеющие лишь дополнительное и вспомогательное значение для богословия. В данной схеме обращает на себя внимание полемическая ориентация предложенного набора богословских локусов. По сути своей, они представляют источники аргументации для эффективного ведения богословских дискуссий католиков с протестантами о вероучительном авторитете.

Разумеется, для нас эта систематизация источников богословской доказательности не может обладать каким-либо обязательным авторитетом. В этой схеме бросается в глаза искусственное членение отдельных элементов без подчеркивания внутренней прочной связи между отдельными богословскими локусами как различными и неравнозначными формами передачи Божественного Откровения, тогда как все эти отдельные *поля* богословской доказательности вписаны в единое *пространство* христианского опыта. Однако ничто не мешает избирательно воспользоваться и несомненными преимуществами этой системы, позаимствовав самое понятие богословского локуса. Очевидная заслуга Мельхиора Кано заключается не только во введении новой фундаментальной категории для богословской науки, но и открытием, пусть поначалу недостаточно оцененным самим автором и его современниками, новых пространств для богословского познания и аргументации — рациональности, философии и истории. По-настоящему эти последние «внешние» богословские локусы будут осознаны главным образом богословами XX в., хотя уже в патристической

письменности содержится множество примеров плодотворной богословской деятельности в этих областях.

В предложенном мною определении богословия я указал, что Божественное Откровение как источник, предмет и критерий достоверности богословия засвидетельствовано по преимуществу в трех фундаментальных izvодах христианской традиции, которые теперь уместно называть богословскими локусами, — в Писании, Предании и Литургии. В схоластическом богословии, как это, в частности, хорошо видно на примере Мельхиора Кано, поначалу выделялось две сферы обитания и формы выражения Божественного Откровения — Писание и Предание Христа и апостолов. Ввиду многозначности понятия предания богословие последнего столетия выделило из него третий локус — Литургию, понимаемый в данном случае в широком смысле сакраментальной церковной жизни. Писание и Предание в силу своего обособленного характера воспринимаются несколько отстраненно, что порой в истории давало повод для абсолютизации одной из этих категорий и тем самым редукции одной из них к другой. Так было в протестантском богословии, где авторитет Писания был возведен в абсолютный принцип богословия в формуле «*sola Scriptura*». Пример их взаимного обособления вполне отчетливо угадывается в католическом богословии эпохи Контрреформации. Предание значительно труднее, чем Писание, поддается формализации, в него входят самые разные аспекты христианского религиозного сознания и богословской традиции, однако преимущественно под ним разумеется сумма объективированного знания, накопленного христианской традицией в течение столетий его истории. Этому богословскому локусу также присуща некоторая склонность к обособлению и дистанцированию от верующего.

Двадцатый век заявил о себе как эпоха экзистенциализма, антропологического поворота наук, что сказалось и на природе христианского богословия. К первой половине века сформировались новые потребности верующих, предполагавшие более активное и осознанное вовлечение христиан в средоточие церковной жизни и богословия, стало быть, возникла необходимость в создании новой

формы для передачи Божественного Откровения. Разумеется, это не могло не сказаться на осмыслении богословами природы богословия, результатом чего и можно считать выделение из полноты церковного Предания нового богословского локуса — Литургии. Под совокупным образом Литургии понимается присутствие Духа в Церкви и приобщение к Нему верующих в церковных таинствах. К Литургии отходит из Предания духовный опыт богообщения, воспринимаемый в церковных таинствах и в особенности в таинстве Евхаристии. Важную роль в осознании Литургии как непосредственного свидетельства Божественного Откровения сыграло так называемое *литургическое возрождение* середины XX в., затронувшее и православные, и католические богословские, и, шире, церковные круги. Заметную роль в этом движении среди католических богословов сыграли Одо Казель (OSB, 1886–1948), Карл Ранер (SJ, 1904–1984), Эдвард Схиллебекс (OP, 1914–2009); среди православных — архимандрит Киприан Керн (1899–1960), прот. Николай Афанасьев (1893–1966), прот. Александр Шмеман (1923–1983). Это литургическое послание оказалось для верующего нашего времени самым красноречивым свидетельством Божественного Присутствия и Откровения, поэтому выделение Литургии как самостоятельного богословского локуса оказалось совершенно необходимо.

Само по себе различие нескольких источников Божественного Откровения носит пропедевтический и потому искусственный характер. По сути дела, выделенные три источника — Писание, Предание, Литургия — при более детальном рассмотрении оказываются единым истоком и предметом богословской рефлексии, оформившимся в этих трех основных измерениях церковного бытия и сознания. Аналитическое отделение этих категорий друг от друга допустимо только в дидактических целях. Развести или отделить Писание от Предания в действительности невозможно, поскольку учение Христа и Церкви Христовой едино и целостно. Древние богословы, предпринимавшие попытки осознать природу Божественного Откровения и формы его передачи, об этом единстве говорят самым недвусмысленным образом. «Господь научил, — пишет Василий Великий, — Апостолы проповедали,

святые Отцы сохранили, мученики засвидетельствовали»¹. Скажу от себя: научили, проповедали, сохранили и засвидетельствовали одно — Благовестие Христово. Еще меньше можно отчленить от Писания и Предания Литургию, понимаемую как совокупность сакраментальной и духовной жизни Церкви. Ириней Лионский, одним из первых в истории, еще в конце II в., поставивший вопрос о природе Предания, вывел ясную формулу: «Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает наше учение»². Единство смысла Божественного Откровения передается в разных формах, для его сообщения избираются разные каналы сообразно историческим особенностям и потребностям той или иной эпохи человеческой истории. При этом самое содержание Откровения не претерпевает никаких качественных внутренних изменений.

Указанными богословскими локусами — Писанием, Преданием и Литургией — возможности распространения Благовестия в мире не исчерпываются. Мельхиор Кано указал на дополнительные богословские локусы — рациональность, философские доктрины и человеческую историю, — хотя их использование в полную меру стало одной из главных задач уже для современного богословия. При всем этом всякий раз, говоря о каком-либо богословском локусе, необходимо держать в уме то неперемutable условие, что открываемое этим локусом пространство для богословской работы есть лишь новое поле, новая форма для распространения Божественного Откровения, которая никоим образом не нарушает его внутренней однородности.

Так, Литургия, выделившаяся сегодня в самостоятельный богословский локус, предлагает качественно новые возможности для передачи Откровения, расширяя границы отдельного богословского локуса и включая в себя новые богословские «поля». Эти новые горизонты христианской проповеди и новые возможности богословского преломления действительности были глубоко осо-

¹ *Basiliius Magnus*. Homilia 24 Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. T. 31. Col. 612.

² *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses IV. 18. 5.

знаны швейцарским богословом Г. У. фон Бальтазаром на примере богословской системы прп. Максима Исповедника, представленной как «космическая Литургия». Учение Максима, основанное на синтезе христологического богословия и космологической доктрины, имело своей целью выразить идею искупления мира, понимаемого, однако, не как данность нынешней человеческой ситуации, а как эсхатологическое осуществление изначально заложенной в мире внутренней структуры¹. Христианское священнодействие вбирает в себя пространство неосвященного мира, освящая его светом Христовым. Это пространство становится областью для плодотворной богословской деятельности. Оно характеризуется двумя аспектами, присущими сотворенному миру, — пространственностью и темпоральностью.

Этот новый богословский локус в действительности оказывается привычной областью так называемой «естественной теологии», имеющей богатую историю в христианской богословской традиции. Намеченное богословами XX в. введение в литургический локус новых измерений пространства и времени, по преимуществу свойственных сотворенному миру, открывает необозримое пространство для христианской мистики, миссии и апологетики. На примере Бальтазара наглядно видны пути, которыми двигается современное богословие, перетекая из одного богословского локуса в другой и искусно их сочетая. В этой способности действовать в самых разных дискурсах проявляется универсальный характер христианского богословия, отвечающий вселенскому призванию христианской проповеди, которая должна прозвучать на всех доступных человеку языках мира, во всех возможных понятийных системах, включив в себя все богатство культурного, интеллектуального и научного опыта человечества. Итак, совокупность богословских локусов, сводящаяся в конечном счете к трем главным — Писанию, Преданию и Литургии, — очерчивает собой универсум богословского знания в целом, включая в себя самые разные частные богословские области.

¹ См.: *Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus das Bekenners. Einsiedeln; Trier, 1988². S. 57.*

Средства богословия

О природе богословия уже отчасти было сказано в предыдущих разделах. Богословие было определено как наука о Боге, имеющая своим источником Божественное Откровение, засвидетельствованное определенным кругом богословских локусов. Стало быть, богословие — это рассуждение о Боге на основании доступных богослову источников знания. Назначение же богословия может быть выявлено в двух собирательных аспектах: с одной стороны, с точки зрения богословского познания, с другой — с точки зрения передачи обретенного знания, а также разъяснения общедоступных сведений о Боге. Указанные аспекты можно свести к трем векторам богословской работы — когнитивному, или познавательному, соответствующему внутренней богословской работе, коммуникативному, или передающему результаты внутренней работы, и, наконец, экспликативному, или обобщающему обретенное знание. Коммуникативный этап заключается в налаживании связи богослова со своим реципиентом. Но это только одна сторона дела. В действительности есть основания говорить о двух типах богословской коммуникации: когнитивной, собственно познавательной и керигматической, или дидактической.

Для выявления принципов богословской работы следует обратиться к свидетельствам древних христианских богословов, обладавших непререкаемой убедительностью и достоверностью духовного мистического опыта и потому сумевших его отразить в письменных памятниках, во множестве дошедших до нас и доступных для изучения. Сам факт, что богословский опыт Церкви получает литературную фиксацию, есть очевидное свидетельство в пользу того, что богословие — это форма рациональности, допускающая свое выражение в универсальных средствах передачи знания, в частности в письменном тексте.

Для данного случая также очевидно, что расщепление когнитивного и экспликативного этапа — мера вынужденная. В действительности опыту постижения сопутствует опыт выражения, попытка зафиксировать познанное. Кроме того, как отчасти показало приведенное выше свидетельство об опыте молитвы, когнитивность по своей природе коммуникативна и, стало быть, экспликативна.

Поэтому провести четкое разграничение между когнитивным и коммуникативным аспектами богословия также не представляется возможным. Само по себе богословское познание уже коммуникативно, ибо устанавливает связь с божественным миром, однако у человека нет в распоряжении каких-то сверхъестественных средств для налаживания этой связи; поэтому в молитве мы прибегаем к словам и образам, почерпнутым из опыта жизни в сотворенном мире, хотя, что вполне естественно, среди этих слов и понятий отбираются наиболее чистые и подходящие высоте предмета. Тем самым внутренний богословский опыт в принципе сообщим другим, поскольку он является словесно оформленной фиксацией пограничного состояния между двумя мирами — тварным и нетварным или, точнее, тварным, проникнутым Божественным Присутствием.

Вместе с тем природа внутреннего богословского опыта неисчерпаема и в этом смысле до конца неизъяснима, причем не только для другого, но и для самого непосредственного носителя опыта. Ведь мысль не исчерпывает действительности, а лишь указывает на нее посредством слова или какого-либо иного знака. Неразборчивость между мыслью и истиной чревата богословскими заблуждениями. Во избежание этого греческие богословы ввели важное методологическое ограничение — высказывание о чем-либо в собственном смысле (*κατὰ ἑαυτὸν*) и в несобственном, переносном смысле (*κατὰ ἄλλο* / *κατὰ ἄλλοθεν*)¹.

Метод богословия

Следующее звено нашего рассуждения — метод богословия. Метод должен отвечать, с одной стороны, природе богословия, с другой — его назначению. Разумеется, в богословии могут быть применены самые разнообразные специальные когнитивные методы и частные экспликативные приемы. Однако в данном случае речь идет о поиске некоего единого универсального богословского метода, которому должны быть подчинены все частные методы. Из этого должно исходить при попытке сформулировать универсальный богословский метод, который тем самым должен обладать

¹ Об этом подробнее см. вторую главу первой части.

одной принципиальной чертой — интегральностью. Только обладая интегральным инструментом богословского знания, можно быть уверенным в способности богослова постичь все многообразие открываемого ему знания, явленного в каком-либо частном аспекте, и суметь передать и разъяснить его другим.

Для богословского метода, понятого как своего рода богословский интеграл, возможны разные определения. Схоластическое богословие предложило категорию *субальтернации*, уточненную богословами XX в., — в частности, М.-Д. Шеню (1895–1990) вслед за его учителем А. Гардэйем (1859–1931). Согласно этой теории, богословское знание находится в состоянии всестороннего соподчинения всех используемых богословом средств постижения и выражения религиозного опыта. На этой основе устанавливается взаимоотношение веры и опыта, мистического восприятия и его рациональной обработки. «Рациональная работа, — пишет Шеню, — никогда не должна терять из виду контакт, как технический, так и духовный, со своими принципами и всякий раз возводить к ним свои выводы не только для того, чтобы соответствовать обоснованности в этих процедурах *редукции* и *резольюции* (соответственно анализа и заключения. Курсив мой. — П. М.), из которых и состоит наука, но чтобы извлекать из них глубинный смысл и превыше-естественное значение в свете этих принципов»¹.

На протяжении по крайней мере трех десятилетий протопресвитер Александр Шмеман оттачивал свое видение богословского призвания и его исполнения. В качестве центральной категории или генерального богословского метода он выдвинул принцип *отнесенности*. Уместно привести обширный фрагмент почти исповедального характера, за которым стоит значительный опыт богословского размышления. «...Моей идеей, — пишет о. Александр, — моим вопросом... нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства. “Новая жизнь” начинается с этой отнесенности и в ней исполняется. Грех христиан — это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение

¹ *Chenu M.-D. La théologie comme science au XIII siècle. Pairs, 1957. P. 77.*

ее идолами и идолопоклонством. Причем глубина и новизна этого греха в том, что идолом тут становится нечто, в сущности своей выросшее из и для отнесенности: Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама... религия... Церковь есть “отнесенность”; только для того, чтобы мы знали, к чему все отнесено, что являет истину обо всем, чем мы по-настоящему живем, она и существует. И как только она становится одной из составных частей мира (Церковь, государство, культура, этика e tutti quanti), как только перестает “относить”, и это значит — являть, этим явлением судить, обращать и претворять, она сама становится идолом. С этого начинается и к этому должно приводить любое “учение о Церкви”¹. О. Александр чутко уловил центральный нерв всякой обоснованной богословской деятельности, всегда призванной к построению целостной связи системы взглядов и духовного опыта. Именно принцип отнесенности не дает тому или иному богословскому утверждению стать самодостаточной истиной, закрывающей от нас то, ради чего всякая богословская истина существует, — ради выхода к Богу лицом к лицу, ради того, что только обещано человеку, но практически недостижимо в условиях тварного существования.

Почти так же определяет универсальный богословский метод свящ. Константин Польсков в статье «К вопросу о научном богословском методе»², называя его методом «герменевтического соотнесения»: научный богословский метод — это «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции»³. Отдельные элементы этого определения — «культурно-историческое явление» и «норма религиозного сознания» — нуждаются в дополнительных разъяснениях, что выходит за рамки моего рассуждения. Однако в настоящем случае важно, что о. Константин определяет универсальный богословский метод как метод соотнесения, по смыслу очень близкий методу субальтернации Д. Шеню или

¹ Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973—1983. М.: Русский путь, 2005. С. 372—373.

² Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93—101.

³ Там же. С. 95.

методу отнесенности о. Александра Шмемана. Также существенна сфера применения этого метода, очерченная о. Константином: метод соотнесенности может иметь применение как *вовнутрь*, так и *вовне* теологии, иными словами, применим как в догматическом, так и в апологетическом контекстах.

Наконец, нельзя не вспомнить о богословской методологии, предложенной Паулем Тиллихом. В качестве генерального богословского метода он выдвигает метод *корреляции* в трех значениях¹: логическая корреляция между религиозными символами и тем, что они обозначают; корреляция между понятиями человека и Божества; корреляция между экзистенциальной озабоченностью человека и предметом его заботы. Эта методология наиболее продумана и, как кажется, исчерпывает все возможные области применения богословской методологии — религиозную практику, вероучение и духовный опыт. Для нашего случая эта схема служит весомым подтверждением в понимании богословского метода как некоего интегрального инструмента, обеспечивающего, с одной стороны, единство, с другой — адекватность богословской работы.

Более подробно разработанная методология Бернарда Лонергана по сути лишь подтверждает все предложенные методологии. Канадский богослов выдвинул концепцию «трансцендентального метода», который «соотносится с требованиями и возможностями самого человеческого сознания. Такая соотнесенность является одновременно фундамирующей и универсально значимой, релевантной»².

Таким образом, в качестве универсального богословского метода предлагаются различные версии практически одного и того же интегрального метода, пронизывающего собой все строение богословской мысли и сообщающего ему тем самым внутреннее структурное единство. Называться он может по-разному — методом соподчинения, отнесенности, герменевтического соотнесения, корреляции, трансцендентальным методом или, как было предложено выше, методом, устанавливающим соответствие

¹ См.: Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: Алетейя, 1998. С. 70–76.

² Лонерган Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 29.

между богословским высказыванием и его предметом, однако, по своей сути, он осуществляет соединение различных, порой весьма далеко друг от друга отстоящих богословских высказываний, утверждений и концепций; богословских предметов, локусов и дискурсов; богословского знания, опыта и его применения. Он обеспечивает их нерушимую связь и нерасторжимость.

Итак, христианское богословие представляет собой завершенную, архитектурно выверенную структуру, целостность которой обеспечивается эффективным использованием интегрального богословского метода как универсального закона, соотносящего всякое частное применение богословия с его главным предназначением и целью. Оно пользуется различными инструментами, средствами или приемами, сочетающими в себе элементы когнитивные, коммуникативные и экспликативные. Между ними, как было показано, нельзя провести отчетливой границы: с когнитивностью и коммуникативностью связана внутренняя богословская работа, с экспликативностью и опять-таки коммуникативностью — внешние отражения ее результатов. Было также показано, что уже на этапе богословского познания коммуникативные средства работают в полную силу. Пользуясь различием объекта и предмета, в данном случае оказавшимся вполне уместным, я попытался показать, что объект богословского познания богослову непосредственно не дан, он его выявляет в своем предмете. Пространство, которым ограничен познавательный горизонт богослова, — это богословский локус, точнее, некоторый набор локусов, по преимуществу Писание, Предание, Литургия, выходящие, впрочем, за свои собственные границы, точнее, включающие в свои границы иные поля Божественного Присутствия. В своем месте было сказано, что эти источники богословского знания суть не более чем формы передачи Божественного Откровения. Их содержание внутренне абсолютно однородно и непротиворечиво. Они в некотором смысле вложены друг в друга, растворены, но не смешаны. Таким образом, конечное и одновременно исходное назначение богословия заключается в исследовании и передаче дарованного в Откровении знания о Боге, без которого невозможно богоразумение и недостижимо богообщение.

КОМПЕТЕНЦИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В БОГОСЛОВИИ¹

Для теологии², как дискурса рационального по определению (от греч. Θεός — Бог, λόγος — наука о), всегда актуальным остается вопрос о ее рациональных основаниях. В особенности остро этот вопрос встает в эпохи, когда степень разобщенности внутри христианской традиции между различными конфессиональными, церковно-юридическими и религиозно-практическими образованиями достигает исключительно крупных величин. Одним из аспектов этого вопроса встает задача самоосмысления христианского богословия. Эту задачу можно сформулировать таким образом: какова природа богословия? или как должно богословствовать? В мои намерения входит проследить на материале греческой патристики (II–XV вв.) базовые категории христианской теологии, нагруженные повышенной рациональной функциональностью, и тем самым, во-первых, попытаться оценить статус рациональности в теологическом дискурсе, а во-вторых, выявить особенности богословской рациональности по сравнению с другими типами рациональности. Иными словами, речь пойдет о границах и характере богословской рациональности.

В современной церковной и околоцерковной среде распространено негласное мнение: истинная религиозность далека от посягательств разума, если вообще не враждебна ему. Это подсознательное убеждение проявляется в самых разных, порой парадоксальных формах логомахии. Я ограничусь лишь ее академическими выражениями. В кругах, близких к богословскому

¹ Настоящая глава была опубликована в виде отдельной статьи — «Компетенции рациональности в теологии: свидетельства греческой патристики» (Философия религии: Альманах. 2010–2011. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 149–161).

² Слова «богословие» и «теология», а также их дериваты я употребляю как синонимы.

образованию, бытует известное высказывание древнего богослова и аскета Евагрия Понтийского: «Если правильно молишься, то ты богослов». Обычно оно цитируется не вполне точно. А между тем именно эта фраза, по мнению многих весьма осведомленных людей, «с максимальной выразительностью воспроизводит традиционное патристическое отношение к богословию»¹. Основной смысл, ради которого ее приводят, сводится к утверждению простой мысли: истинное богословие — это молитва, а сложные рациональные построения, представляющие собою собственно ткань богословского рассуждения, — не более чем отвлеченное философствование.

Целиком цитата выглядит так: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов». «Истинное богословие, — комментирует это место игумен (а ныне митрополит) Иларион (Алфеев), — не рассматривает Бога как посторонний объект, но беседует с Богом как Личностью. Христианское богословие молитвенно и опытно. Оно противопоставляет себя голой безблагодатной “учености”»². Следующий из этого вывод решительно разграничивает богословие на «богословие научное» и «богословие опытное», иными словами, разводит дискурсы «*lex credendi*» и «*lex orandi*». Несложно догадаться, что рациональность связывается с первым искусственно обособленным образованием — с богословием научным, каковое характеризуется как «голая безблагодатная “ученость”» и противопоставляется истинному богословию, понимаемому как молитвенное богообщение.

Попытаемся же выявить истинную мысль Евагрия и проверить, насколько верен этот расхожий и, как кажется на первый взгляд, столь убедительный довод в пользу иррациональности подлинного богословия. Приведенная цитата содержится в сочинении Евагрия, которое называется «Слово о молитве». Оно

¹ См., например: *Иларион (Алфеев), еп.* Богословие митрополита Суражского Антония в свете святоотеческого Предания // *Антоний, митрополит Суражский*. Труды. М.: Практика, 2002. С. 23.

² *Иларион (Алфеев), игум.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2001². С. 217.

дошло до нас в составе большого памятника древнехристианской аскетической мысли, называемого «Добротолюбием» — сборнике, составленном в XVIII в. из сочинений предыдущих столетий, а в XIX в. переведенном на русский язык и получившем распространение в широких кругах русского общества, в особенности в монашеской среде. Евагрий пишет: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов» (εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ)!¹. Внимание здесь следует обратить на наречие, выражающее образ действия: молиться *как?* — истинно (ἀληθῶς). Разъяснения того, что значит *молиться истинно*, содержатся в параллельных местах этого трактата; в предшествующей главе Евагрий пишет: «Молящийся в духе и истине (ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) не от тварей заимствует мысли к величанию Творца, но из Него Самого почерпает созерцания к воспеванию Его»², — молящийся истинно воспевает Бога, исходя из свидетельств Его откровения о Себе Самом, поскольку он укоренен в истине. Евагрий здесь явно опирается на известное место Евангелия, в котором Спаситель наставляет самарянку в том, как следует почитать Бога, — *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ — Ин 4. 23–24). Стало быть, истина здесь понимается не в ее корреспондентном или когерентном значении (с точки зрения соответствия мысли своему предмету), а в прагматическом значении, то есть по *предмету* высказывания³. Разумеется, в такой «прагматической теории истины» нет ничего от философии прагматизма. В этом смысле следует понимать многократно высказанную Григорием Богословом мысль:

¹ *Evagrius. De oratione* (sub nomine Nili Ancyran) 60 // PG. T. 79. Col. 1180; рус. текст: Слово о молитве 61 // Добротолюбие. В 5 т. М., 1895. Т. 2. С. 214.

² *Ibid.* 59.

³ Это соображение мне приходилось обсуждать с профессором систематического богословия богословского факультета Вестфальского университета Вильгельма II в Мюнстере Х. П. Гроссхансом, который согласился с возможностью такого понимания. См. также его статью, посвященную сходному вопросу — «Богословские и философские теории истины — Вестник ПСТГУ. Серия «Богословие. Философия». Вып. 1 (39). М., 2012. С. 69–84).

«истина у нас не в словах, а в вещах» (εἴπερ μὴ ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἔστιν ἡμῖν ἡ ἀλήθεια)¹.

Пока проведенный анализ только уточнил состоятельность молитвы, которая обуславливается отнесением к своему предмету. Но еще ничего не сказано о природе молитвы как таковой и тем самым о природе истинного богословия. А об этом в том же самом сочинении «О молитве» Евагрий пишет неоднократно. Уместно свести все его высказывания к двум типам — определение молитвы, во-первых, по субъекту и, во-вторых, по состоянию, им переживаемому:

1) субъектом молитвы для Евагрия выступает ум (νοῦς): а) глава 3: «Молитва есть беседа ума к Богу» (Ἡ προσευχή, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν)²; б) глава 84: «Молитва есть приличное достоинству ума делание или, лучше, настоящее его употребление» (Προσευχή ἐστὶ πρέλουσα ἐνέργεια, τῇ ἀξίᾳ τοῦ νοῦ ἦτοι κρείττων, καὶ εἰλικρινῆς κρίσις αὐτοῦ)³; в) глава 101: «духовная молитва есть пища ума» (τοῦ νοῦ ἡ πνευματικὴ προσευχὴ τροφή ὑπάρχει)⁴; г) глава 110: «Не развлекающимися держи око свое во время молитвы и, отрешившись от плоти и души, живи умом» (κατὰ νοῦν ζῆθι)⁵;

2) состояние, переживаемое умом в молитве, Евагрий описывает как духовное восхождение: а) глава 35: «Молитва есть восхождение ума к Богу» (Προσευχὴ ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν)⁶; б) глава 53: «Молитвенное состояние есть бесстрастное устроение, крайней любовью восхищающее на высоту любомудрый и духовный ум» (Κατάστασις ἐστὶ προσευχῆς ἕξις ἀπλαθῆς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἀρπάζουσα τὸν φιλόσοφον, καὶ πνευματικὸν νοῦν)⁷.

Итак, субъектом молитвы у Евагрия оказывается отчетливо определенная категория — ум, а состояние, переживаемое в мо-

¹ *Gregorius Nazianzenus*. De filio (orat. 29). 13.

² *Evagrius*. De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) 3 // PG. Т. 79. Col. 1168; рус. текст: Слово о молитве // Добротолюбие. В 5 т. М., 1895. Т. 2. С. 207.

³ *Evagrius*. De oratione... 84. Col. 1185; пер. С. 217.

⁴ *Evagrius*. De oratione... 101. Col. 1189; пер. С. 220.

⁵ *Evagrius*. De oratione... 110. Col. 1192; пер. С. 221.

⁶ *Evagrius*. De oratione... 35. Col. 1176; пер. С. 211.

⁷ *Evagrius*. De oratione... 52. Col. 1177; пер. С. 213.

литве и достигаемое через нее, — духовное восхождение. При этом следует осознать, что Евагрий, как последователь Оригена, вполне ясно под *умом* понимает онтологическую единицу, соответствующую по своему значению отдельно взятому разумному существу. Тем самым высказывание Евагрия «богослов — это тот, кто истинно молится» в действительности означает, что молитва есть умное, духовное восхождение, или, иными словами, путь ума к Богу, стало быть, искусственное разведение сферы рациональной, с которой часто соотносится отвлеченное богословствование, и сферы духовной, сосредоточенной в молитве, или в данном случае сферы иррациональной, необоснованно. Следует отчетливо осознать, что, по крайней мере по мысли Евагрия, молитва не противоположна и не противоречит богословию, более того, молитва и есть наиболее полная реализация разума.

Осознанное или не вполне осознанное разведение молитвы и богословия, веры и мысли глубоко вошло в традиции отечественного богословия как на академическом уровне, так и на церковно-практическом. В качестве другого примера я намерен привлечь еще один показательный случай. В статье «Богословие», написанной для Православной энциклопедии свящ. Владимиром Шмалием, богословие определяется как, с одной стороны, «практика богослужения», то есть та самая молитва, о которой речь шла выше, а с другой стороны, как «наука», или «дискурсивная практика усвоения человеком... богооткровенных истин». За этим определением стоит все то же разграничение *опытного* и *рефлексивного* начала в богословии, причем, что существенно для моего рассмотрения, рациональное соотносится только с рефлексивным. Автор статьи утверждает, что потребность в рациональном осмыслении и изъяснении Откровения возникает «из миссионерских, апологетических и катехизических задач», иными словами, рефлексивный аспект в богословии вторичен по отношению к опытному. И хотя о. Владимир отмечает, что «“мистический”, “опытный”, неизреченный аспект богословия неразрывно связан с аспектом рациональным, словесным, коммуникативным», тем не менее, говоря об опыте веры и опыте мысли, автор все-таки склонен полагать, что опыт мысли принципиально вторичен. «Роль философии и иных форм

рациональности, — пишет о. Владимир, — инструментальная, вспомогательная»¹.

Наконец, еще один пример настойчивого разведения опытного и рефлексивного начал в интерпретации христианского богословия нам предоставляет А. А. Столяров, предпочитающий называть христианское богословие *религиозной философией*, для которой предлагает следующее определение. «Религиозная философия есть... стиль философствования, основной характеристикой которого является подчеркнуто-непривилегированное положение разума и рациональных методик»². В данном случае за этим противопоставлением религиозности и рациональности легко угадывается схоластическая бинарная оппозиция *разума и веры* (*ratio et fides*). «Подлинная философия, с точки зрения отцов церкви, — продолжает А. А. Столяров, — тождественна *теологии*, в рамках которой *вера* всегда первенствует над разумом»³. Эта конструкция исходит из такой антропологической схемы, в которой *ratio* понижает свой статус, а *fides* — его повышает. Однако следует признать, что концепция человека в патристическую эпоху иная — душа и ум созданы по образу Божию, а вера есть согласие, то есть проявление души. Таким образом, в патристической парадигме схема *ratio — fides* сочетает нерядоположные величины. Патристическая мысль использует другую пару понятий: *вера — знание*, поэтому применение схемы *разум — вера* в данном случае оказывается натянутым и потому малоэффективным.

Итак, попытаемся проверить, насколько обоснованно столь распространенное ограничение роли рациональности в богословии, обратившись к древнему наследию христианской патристики. Попытаемся пунктирно очертить полномочия рациональности в теологии, во-первых, с точки зрения процесса интеллектуальной рефлексии, во-вторых, с точки зрения его результата — богословского понятия. Одна из основных категорий, с которой связано самоосмысление христианского богословия как рационального

¹ Шмалый В. В. Богословие // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 515–517.

² Столяров А. А. Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004². С. 92.

³ Там же. С. 97.

дискурса, закрепились за греческим словом ἑλίνοια, с переводом, а значит, и с пониманием которого на основные европейские языки, как правило, возникают существенные затруднения¹.

ἑλίνοια как категория богословской рациональности

Слово ἑλίνοια, обычно переводимое как *примышление*, является одним из ключей к пониманию византийского богословия. Некоторые патрологи считают проблему его понимания наиболее актуальной для изучения патристического богословия. ἑλίνοια встречается в чрезвычайно ответственных богословских контекстах самого высокого уровня теоретического осмысления догматических предметов. Например, у целого ряда богословов христологической эпохи (V–VII вв.), когда речь заходит о том, реально ли присутствие природ во Христе или нет и как их следует мыслить — только ли как абстрактные конструкции нашего сознания или как нечто, имеющее подлинную реальность. Самое большее, что могли допустить, например, еретики-монофизиты, — это рассмотрение природ в порядке интеллектуального созерцания: ἐν θεωρίᾳ, говорит Севир Антиохийский, или κατ' ἑλίνοια. При этом статус такого рода созерцания оценивался лишь как продукт нашего воображения.

Очевидно, что подобные затруднения стали возможными при неправильном понимании центрального места ороса Халкидонского Собора, исповедовавшего «Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως ἑνωριζόμενον)»². Обычно исследователи обращают внимание на наречия — неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно, — но не менее важна постанова при них согласованного причастия — как определено участниками Собора:

¹ См., например: *Eunomius. The Extant Works* / Ed. R. P. Vaggione. Oxford, 1987. P. 41–43; *Benito y Durán A. El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio* // *Augustinus* 5 (1960). P. 210; *Basile de Césarée. Contre Eunome* / Éd. B. Sesboué. T. 2. SC. № 305 (1983). P. 181.

² *Concilium universale Chalcedonense anno 451* / Ed. E. Schwartz // *ACO. Vol. 2.* 1. 2. P. 192.

несуществующего, но познаваемого. Значит, предметом богословской рефлексии в данном случае является не самое бытие Бога, а преломление Божия бытия в Откровении, в том, как Бог нами познается и какое отражение это познание получает.

В том же контексте эта тема вновь возникает, когда разгораются паламитские споры (XIV–XV вв.). На этот раз богословов занимает вопрос: как мыслить отношение божественных энергий к сущности, только ли как интеллектуальное абстрагирование от нее или же как реальное проявление сущности в энергии. Так, первый патриарх Константинополя при туркократии Геннадий Схоларий констатирует, что для противников Паламы различие между сущностью и энергиями возможно только на интеллектуальном уровне: опять-таки *κατ' ἐπίνοια*, или *ἐν θεωρίᾳ*. Но и здесь принципиальным оказывается характер этого интеллектуального созерцания, его отношение к подлинной действительности. Для еретиков целого ряда эпох церковной истории характерна недооценка интеллектуального созерцания, непризнание его обусловленности познаваемой действительностью и тем самым недооценка возможностей богословской рациональности.

Таким образом, встает принципиальный вопрос: насколько интеллектуальное созерцание и его результат — богословское понятие — отвечают действительности, являются ли они всего лишь чистым вымыслом или, напротив, адекватным отражением реальности либо же, наконец, они тождественны действительности? Каппадокийские богословы Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов во второй половине IV в. создали впечатляющую апологию богословской рациональности, указав одновременно на ее границы. Их внимание было привлечено к прояснению смысла *ἐπίνοια*, и тем самым они предприняли попытку оценить продуктивные способности человеческого интеллекта.

В нашем распоряжении имеется по крайней мере пять специальных разборов этого слова в весьма авторитетных церковных текстах — у свв. Василия Великого и Григория Нисского, у Леонтия Византийского, в известной сводке богословских понятий «Учение Отцов...» («*Doctrina patrum de incarnatione verbi*») и у прп. Иоанна Дамаскина. В этом ряду Каппадокийцам принадлежит

самостоятельная разработка понятия, а последние три фрагмента — уже лишь его окончательная систематизация.

Как таковой вопрос о богословской рациональности был поставлен в ходе богословских споров IV в., получивших название арианских. На их позднем этапе оппонентами православных богословов выступила группа успешных проповедников, которую с 360 г. возглавил Евномий. Его позиция по данному вопросу отмечена эклектизмом и непоследовательностью. С одной стороны, он настаивал на полноте обладаемого человеком знания о Боге, что нашло выражение в одном его радикальном высказывании: «...о сущности своей Бог знает нисколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему она ведома более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас»¹. С другой стороны, в получении этого знания он не отводил ровно никакой роли возможностям человеческой рациональности, называемой им «человеческим примышлением» (ἐπίνοια ἀνθρώπινη).

Каппадокийцы заняли в этом отношении принципиально иную позицию: в том, что касается постижения Бога и божественной сущности, наши возможности решительно ограничены, мы знаем, что Бог существует, но какова его сущность, это остается за пределами нашего постижения², а знание о существовании Бога мы получаем благодаря восприятию божественных проявлений (энергий)³, и вот здесь-то и находят свое применение рациональные способности человека. Василий Великий подхватывает у Евномия слово ἐπίνοια, придавая ему совершенно иное понимание. Он определяет это слово таким образом: «...подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного называется примышлением» (τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐλενθύμῃσιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι)⁴; и в другом месте: «...обо всем, что позна-

¹ *Socrates*. *Historia ecclesiastica* IV. 7. 35–38; рус. текст: *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 173.

² См.: *Basiliius*. *Epistula* 234. 2.

³ См.: *Ibid.* 234. 1.

⁴ *Basiliius*. *Adversus Eunomium* I. 6 // *Basile de Césarée*. *Contre Eunome* / Éd. B. Sesbouë. T. 1. SC. № 299 (1982). P. 186.

ётся чувством и в подлежащем кажется чем-то простым, но по умозрению принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению (ἐπινοία θεωρητὰ λέγεται)»¹.

Таким образом, ἐπινοία является рациональной способностью и одновременно способом интеллектуального рассмотрения предмета, включающим в себя как аналитическую деятельность рассудка, при которой предмет разлагается на составляющие его элементы, так и синтетическую, имеющую своим результатом оформленное понятие.

Св. Григорий Нисский уточняет смысл данного термина, в особенности подчеркивая его синтетическое значение: «...ἐπινοία есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий, соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведем до конца начатое нами исследование»². Так он характеризует тип синтетического суждения, ведущий индуктивным путем к получению возможно полного знания о предмете. В дальнейшем авторы сочетали как аналитический, так и синтетический аспекты в характеристике интеллектуальной деятельности, обозначавшейся словом ἐπινοία.

Автор VI в., богословский референт императора Юстиниана Леонтий Византийский, систематизирует данный термин: «Святые Отцы и Слово Истины определили, что ἐπινοία имеет два значения. Во-первых, это есть как бы некое размышление и раздумывание, развертывающее целостное и нерасчлененное созерцание предметов... Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как разнообразное». Здесь мы без труда угадываем определение св. Василия. «Во-вторых, — продолжает Леонтий, — это есть вымысел сознания (ἀνάπλασμα διανοίας), составляющий путем соединения чувства и фантазии (κατὰ συμπλοκὴν αἰσθησεώς τε καὶ φαντασίας) из существующего то, что никоим образом не существует, но представляется

¹ *Basiliius. Adversus Eunomium* I. 6. P. 186.

² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* II. 1. 182.

существующим»¹, — разумея здесь способность рациональности к порождению фиктивных представлений, то самое «человеческое примышление» (ἐπίνοια ἀνθρωπίνη) Евномия, с критикой которого выступили Каппадокийцы. Именно к этому второму фиктивному значению слова ἐπίνοια в полной мере применим его привычный, но не вполне оправданный перевод на русский язык словом «примышление».

Текст Леонтия воспроизводится почти слово в слово в известной антологии цитат авторитетных христианских писателей, называемой «Учение Отцов о Воплощении Слова» («Doctrina patrum de incarnatione verbi») и датируемой первой половиной VII в. Примечательно уточнение ко второму значению ἐπίνοια (вымысел), которое здесь приводится: «...ἐπίνοια создает на словах и в сознании то, что не созерцается ни в существе, ни в сущности» (τὰ μηδαμῶς ἐν ὑποστάσει καὶ οὐσίᾳ θεωρούμενα ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ τοῖς λόγοις ἀνέλπισεν)². Наконец, Иоанн Дамаскин переписывает определение Леонтия также почти дословно, дополняя второе фиктивное значение уточнением — «именно оно называется чистым и пустым примышлением» (αὕτη δὲ λέγεται ψιλὴ ἐπίνοια)³.

Итак, в суммарном теоретическом смысле ἐπίνοια есть рациональная способность человека к анализирующему и синтезирующему мышлению, разлагающая предмет на признаки и составляющая из них понятие. Лишь одним из результатов своего применения она имеет создание эфемерных, несуществующих представлений или иллюзий разума (ἐπίνοια ἀνθρωπίνη / ψιλὴ ἐπίνοια).

Сфера применения рациональных способностей человека необычайно широка. Об этом, в частности, говорит св. Григорий Нисский: «...хорошо видно, что ни есть полезного и необходимого для человеческой жизни, то открыто благодаря способности мышления (διὰ τῆς ἐπινοίας)... каковое есть драгоценнейшее из всех благ,

¹ *Leontius Byzantiniensis. Solutio argumentorum a Severo objectorum* // PG. Т. 86². Col. 1932 A.

² *Doctrina Patrum* 28. Münster, 1907. P. 198–200.

³ *Ioannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica* 65; рус. текст: *Иоанн Дамаскин. Источник знания*. М.: Индрик, 2002. С. 116.

вложенных в нашу душу Богом»¹. Продуктивно применение интеллектуальных способностей человека и к богословским предметам. Одним из примеров такого применения служит традиция толкования Писания. Так, для Оригена ἐλπίοις является важным средством постижения свойств или признаков Христа, посредством которых Писание свидетельствует о Нем. «...Спаситель, — пишет Ориген в “Толкованиях на Евангелие от Иоанна”, комментируя евангельские слова *Аз есмь путь, истина и жизнь*, — предстает во многих значениях» (ταῖς ἐλπίοις πολύς)². Христос, пребывая самоотждественным, получает различные имена и значения (ἐλπίοις), с которыми Его не следует напрямую отождествлять³, — этому экзегетическому принципу Ориген остается верным во многих своих толкованиях.

Подведу промежуточный итог моему обзору. Понятие ἐλπίοις рассматривается в богословской письменности в процессуальном (мышление) и результативном (мысль) аспектах. В первом случае ἐλπίοις предстает как рациональная способность и деятельность человеческого разума, включающая аналитические и синтетические процедуры, которые приводят в конечном счете к образованию того или иного понятия. Во втором случае ἐλπίοις есть непосредственный результат применения рефлексивной способности ума — богословское понятие как таковое. Эта двойственность исследуемого понятия получила достаточное освящение в современных исследованиях⁴. Рассмотрим теперь особенности оформления богословского понятия как результата применения богословской рациональности, осмысляющей свидетельства Божественного Откровения.

Образование богословского понятия

Пребывание в Боге означает прислушивание к пульсу божественных энергий, рассыпанных в богословских локусах. На этой эмпирической основе создается богословское понятие или

¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* II. 1. 183 / Ed. W. Jaeger // GNO. Vols. 1. 1 & 2. 2. Leiden: Brill, 1960.

² *Origenes. Commentarii in evangeliam Joannis* VI. 19. 107.

³ См., например: *Origenes. In Jeremiam Homilia* VIII. 2. 10–18.

⁴ См.: *Owen E. C. E. Ἐλπίοίς, ἐλπίοις and allied words* // JThS. Vol. 35 (1934). P. 368–376.

представление. Проследить это можно так. Богословское понятие формируется на основании проявлений божественного в мире и в опыте богопознания — из божественных энергий. Всякому божественному движению присваивается какое-то аналоговое понятие, заимствованное из опыта, полученного в сотворенном мире. Поэтому-то невозможно развести и изолировать друг от друга опыт веры, воспринимающей Божественное Откровение, и опыт мысли, преобразующий полученное знание в понятие; нельзя разобщить акт веры и факт богословия.

Механизм образования богословского понятия наглядно раскрывает св. Василий Великий: Писание «возводит нас от божественных проявлений (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ) и через уразумение Создателя мира (διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν) к постижению Его благодати и премудрости. Ведь нам ведомо о Боге только то, что Он открыл всем людям (τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφάνέρωσεν). Так что все то, что говорится богословами о сущности Божией, оказывается речевыми оборотами или даже иносказаниями (τροπολογίαις τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίαις), посредством которых Писание подводит к иным представлениям»¹.

Важно отметить, что божественное Откровение распространяется не только на избранных духовидцев. Оно универсально, явлено всем — «нам ведомо о Боге только то, что Он открыл всем людям», как утверждает Василий Великий. Стало быть, потенциально опыт веры распространяется на всех разумных существ, готовых его воспринять. А об универсальности мысли в данном случае специально говорить не приходится — всеобщий характер мысли обусловлен ее коммуникативной природой, ее принципиальной сообщимостью.

Но разумеется, мысль не исчерпывает действительности, а лишь указывает на нее посредством слова или какого-либо иного знака. Неразборчивость же между мыслью и истиной, нечувствие дистанции между понятием и вещью приводит к далеким бого-

¹ *Basilius. Contra Eunomium I. 14 // Basile de Césarée. Contre Eunome / Éd. B. Sesboué. T. I. SC. № 299 (1982). P. 222.*

словским блужданиям. Во избежание этого греческие богословы ввели различие — высказывание о чем-либо в собственном смысле (*хурίως*) и в несобственном, переносном смысле (*οὐ хурίως / катаχρηστικῶς*).

Такое объяснение особенно важно в тринитарных и христологических контекстах. Св. Григорий Богослов таким образом истолковывает отношения Бога Отца и Бога Слова: «Когда употребляется слово *Бог*, то имеется в виду не Бог Слова, а Бог воплотившегося (букв. — видимого) [Слова], ибо, в противном случае, как можно в собственном смысле (*хурίως*) говорить о Боге Бога? Напротив, слово *Отец* употребляется не в отношении воплотившегося (здесь также букв. — видимого) [Сына], но Слова до воплощения (букв. — невидимого). Ибо сказано двояко: одно говорится о Нем в собственном смысле, другое — в несобственном, обратное тому, как дело обстоит с нами. Ведь применительно к нам слово *Бог* употребляется в собственном смысле, а имя *Отец* — в несобственном. Так вот это-то и вводит в заблуждение еретиков, а именно различное сочетание имен (то есть то самое употребление имен в собственном и несобственном значении. — *П. М.*), поскольку имена меняют свое значение из-за различных отношений с вещами (*ἐπαλλάττομένων τῶν ὀνομάτων διὰ τὴν σύγκρασιν*), а признаком того или иного сочетания имен служит то, что когда различаются природы, тогда в соответствии с различными представлениями различно употребляются и имена (*τὴνίχα αἱ φύσεις δίστανται, ταῖς ἐπινοαῖς συνδιαρεῖται καὶ τὰ ὀνόματα*)»¹.

Тем самым св. Григорий Богослов определяет ту меру ответственности, которая возлагается на мышление, на область понятий, на сферу рациональности — реальность остается неизменной и имена остаются прежними, изменяется употребление, иными словами, смысл (денотат) имен при неизменности их значений (референт). И происходит это таким образом: богослов применяет к Богу понятия, образованные в доступном ему опыте тварного существования, включая также божественные проявления в со-

¹ *Gregorius Nazianzenus. De filio* (orat. 30). 8; ср. рус. текст: *Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. (репринт). Т. 1. С. 431–432.*

творенном мире. Но одни понятия прямо свидетельствуют о божественной реальности, разумеется несколько ее не исчерпывая и не ограничивая, а другие — опосредованно.

Работа богослова заключается, таким образом, в предельно внимательном различении собственных и несобственных смыслов и значений тех слов и выражений, которые используются в богословии. И если мы хотим оставаться в патристической парадигме, то в рамках этой деятельности радикально противопоставлять опыт духовный опыту дискурсивному, иными словами, опыт веры опыту мысли нельзя никоим образом. Под патристической парадигмой я разумею в данном случае принятие того факта, что истина содержится не в словах, а в вещах, — тот самый принцип, который выше был обозначен как *прагматическая* теория истины. Приведу еще один пример из Григория Богослова, в котором этот принцип проводится наиболее последовательно: «У Бога одна сущность, или естество, и именование, хотя имена в соответствии с различными представлениями и получают разные значения. И то, что говорится о Боге в собственном смысле, то и есть Бог; что говорится в соответствии с естеством, то и именуется на деле, коль скоро истина содержится у нас не в именах, а в вещах»¹.

Наконец, я перехожу к последнему вопросу — вопросу о дистанции между понятием и истиной в христианском богословии. Выше было установлено, что для христианских богословов безусловным приоритетом перед богословским понятием и его выражением обладает богословский предмет или постигаемая реальность. Эта дистанция безусловна, хотя порой преодолевается. Но снятие этой дистанции не является результатом интеллектуальных усилий человека. Воплощение божественной реальности в богословских понятиях — это прямой результат Божественного Откровения, это запечатленная божественная энергия. И богословское понятие есть точка встречи с божественной энергией.

Итак, рефлексивная деятельность сознания получает у древних богословов свое оправдание. Образование верного богословского

¹ *Gregorius Nazianzenus. De filio (orat. 29). 13; рус. текст: Григорий Богослов. Собрание творений. С. 386.*

представления о каком-либо предмете религиозного опыта невозможно без привлечения рациональных способностей человека. В то же время их не следует переоценивать. Возможности человека постичь богословскую реальность невелики. Речь идет, с одной стороны, о различении представлений и действительности, а с другой — об установлении между ними известного соответствия. Человеческий ум склонен к тому, чтобы порождения собственного сознания принимать за действительность. Именно так и происходит в целом ряде богословских отклонений — факт сознания переносится на действительность. Противоположная крайность — отрицание вообще какой-либо корреляции между мышлением и предметом.

В заключение настоящей главы следует сказать несколько слов о логоцентризме христианского богословия, напрямую связанного с религиозным опытом. Христианство радикально рационально, только это рациональность особого рода. Можно утверждать, что богословская рациональность имеет двойное основание — с одной стороны, запредельное человеческому опыту, ибо одно из имен Божиих — Слово; с другой — укорененное в самом человеческом существовании, поскольку христиане исповедуют догмат о творении человека по образу Божию, а понятие образа в подавляющем большинстве случаев раскрывается в категориях человеческой рациональности — с точки зрения разумности человека и обладания им дара речи. В этих богословских и антропологических особенностях следует искать залог непротиворечивости и универсальности богословской рациональности. Поэтому христианское богословие не просто время от времени вынуждено обращаться к ресурсам рациональности в зависимости от потребностей, предъявляемых ему той или иной эпохой. Рациональность и есть основная форма христианского богословия, выражающая ее природу, однако, повторюсь, это рациональность особого рода, рациональность, обогащенная и проникнутая божественными явлениями.

ЭВРИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ¹

Вера в Бога питается многими фактами бытия и сознания. Среди прочего она укрепляется разнообразными свидетельствами нашего непосредственного опыта, в которых ищущий способен распознать следы Божественного Присутствия. Настроивший свое духовное зрение на созерцание божественного в мире в состоянии видеть священное в самом повседневном опыте жизни. Примеры подобного многочисленны. Вспомним яркое поучение старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»: «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецело, всемирною любовью»². Это созерцание божественных логосов в твари. Подобный опыт имеет и более сухое научное выражение в виде специального раздела богословского знания, именуемого естественной теологией, или богословием природы, и получившего распространение прежде всего в западной богословской мысли.

Естественная теология — словосочетание, вошедшее в научный обиход в Средние века. На рубеже XIV–XV вв. оно появилось в заглавии трактатов Николая Бонетуса и Раймунда Сабунде. Впрочем, следы естественной теологии уходят в гораздо более глубокое прошлое. Библейский опыт богомыслия уже признавал возможности богопознания, достигаемого через посредство сотворенного

¹ Настоящая глава была опубликована в виде отдельной статьи — «Священное в повседневном: эвристические возможности естественной теологии» (Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия (2011). Вып. 5 (37). С. 23–41).

² *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 289.

мира. Тому можно привести множество свидетельств из Ветхого Завета. Достаточно ограничиться лишь словами из 18-го псалма: *Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь* (Пс 18. 2). Да и вообще, религиозный гений человечества одним из основополагающих аспектов своего опыта имеет осознание Бога как Творца мира. Это точка отсчета и в богословии Православной Литургии, и во вселенском догматическом сознании христиан. Так, анафора Литургии св. Иоанна Златоуста содержит слова: «Достоин и праведно есть Тебе пети, Тебе благословити, Тебе превозносить, Тебе благодарити... Ты бо от не сущих привел нас в бытие». Никео-цареградский вселенский Символ веры, обладающий высшей степенью репрезентативности для ортодоксального богословия, в своем первом члене выражает догматическое исповедание: «Верую во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли...»

Такое нарочитое выдвигание на первое место догмата о божественном творении мира хорошо понятно, ведь дело творения — первое благодеяние Бога по отношению к миру и человечеству, и потому вероучительная и сакраментальная рефлексия о Боге как Творце является необходимым и центральным основанием богословского сознания христианства.

В действительности интуиция, стоящая за выражением *естественная теология*, наверное, современна религиозному опыту человечества, ибо закономерное побуждение творения, едва только приведенного Творцом в бытие, — восславить и возблагодарить своего Творца. Следует оговорить, что я понимаю под естественной теологией: естественная теология — это теологическая рефлексия над сотворенной природой (разумной и неразумной), имеющая главным образом гносеологическое и сотериологическое применение. Предметы естественной теологии слагаются в стройную иерархию: 1) познание чувственного — рассмотрение природы, окружающего человека мира и его собственного физического строения (ср. Рим. 1. 20), 2) познание умопостигаемого — рассмотрение по преимуществу человеческой души, созданной по образу и подобию Божию (Быт 1. 26; ср.: Пс 138. 6).

В связи с опытом усмотрения божественного в мирском, нетварного в тварном, сакрального в профанном со всей остротой

встает вопрос о самой возможности подобного присутствия и, стало быть, о подлинности проявлений божественного в нашем мире. Однако при более вдумчивом размышлении оказывается, что речь идет не столько о фактической возможности Божественного Присутствия в твари, которая подтверждается и обосновывается нашей верой в Божественное Воплощение, сколько о возможности *теоретической* (от греч. θεωρεῖν — созерцание), имеющей силу в другом измерении — в сознании верующего. Стало быть, это вопрос не онтологического, а герменевтического порядка.

Уже в глубокой христианской древности отчетливо осознавалась недостаточность естественной теологии в тех случаях, когда религиозный человек ограничивал свое знание рамками постигаемого в сотворенном мире, а естественная религиозность как более широкая категория, ограничивая горизонт возможного духовного опыта очевидным и общедоступным знанием, переставала следовать своему предназначению — быть богословием, то есть свидетельством о Боге. Об этой опасности предупреждал апостол Павел, говоря о язычниках, обладающих известной мерой знания о божественном, но принявших доступное им ограниченное знание за окончательное и совершенное и потому склонившихся к идолопоклонству. Послание к римлянам содержит самый известный аргумент в пользу естественного богопознания и наряду с этим предостережение: *Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Они заменили истину Божью ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь* (Рим 1. 19–25).

Как кажется, богословское осмысление происходящих сегодня в мире событий — экологического и социального порядка, — их богословское истолкование предполагают основательное продумывание и прояснение первооснов такого типа богословствования, как естественная теология, понимаемого как высказывание

о Боге, основанное на данных, доступных нашему непосредственному познанию мира и человека. Ведь естественное богопознание в богословской традиции христианства всегда было источником и едва ли не основой апологетической аргументации. Поэтому не воспользоваться богатыми доказательными возможностями естественной теологии, щедро предоставляемыми богословской традицией христианства для обоснования права учения Христова на конечную истину, было бы непростительным легкомыслием. Потому кажется уместным попытаться учесть наиболее уязвимые моменты в естественной теологии, неоднократно подвергавшейся критике в истории европейской мысли, а также представить примеры ее использования в древней традиции. Вместе с тем это прояснение и продумывание, полагаю, должно удовлетворить не только человека посвященного в богословские тонкости, но и того, кто вполне от них далек. Таким образом, я попытаюсь предложить опыт размышления о внутренней природе естественной теологии, о сфере ее компетенции, а также о тех возможностях, которые она заключает в себе.

Начать рассмотрение, пожалуй, стоит с примеров острой болезненной реакции против естественной теологии среди европейских философов и богословов. В своей истории естественная теология неоднократно сталкивалась с глубокими сомнениями в истинности, да и вообще в праве на существование. Достаточно упомянуть хотя бы две, наверное, самые сильные попытки низложить и развенчать естественную теологию как способ познания и высказывания о Боге. Первая принадлежит Иммануилу Канту. Вторая — Карлу Барту. Причем их исходные основания для критики диаметрально отличаются друг от друга. Кант критикует естественную теологию снизу, с позиций философствующего разума, с позиций познания, обусловленного требованиями эмпирической доказательности. Барт критикует естественную теологию сверху, с позиций библейского слова, принимаемого за единственный и безошибочный источник всякого истинного знания о Боге, иными словами, с позиций Откровения. Исследование критики естественной теологии поможет очертить границы ее компетенции и нащупать ключ к уточнению ее характера и предназначения.

Критика Канта

В интерпретации Канта принципиальным является определение природы теологии как таковой. По Канту теология — это «*познание первосущности*» с явным смысловым акцентом на первом слове. Именно поэтому она оформляется как некая конструкция, составляющие элементы которой заимствуются из подручного для познающего субъекта материала — понятий. Такое понимание теологии вполне соответствует базовой гносеологической установке кантовской философии, выясняющей прежде всего возможности и условия познания. Понимание теологии как познания первосущности вполне закономерно распространяется Кантом и на естественную теологию. Вопрос же об источниках богословского знания рассматривается им в двух аспектах: источник в нас (что для Канта означает — в пределах одного только разума) и источник вне нас (то, что называется Откровением). Легитимность богословского знания, исходящего из второго источника, ставится под вопрос всем контекстом первой «Критики», ведь богословское знание, почерпнутое из Откровения, предполагает некое нелегитимное допущение, не отвечающее условиям беспредпосылочности знания, и потому не обладает необходимой аподиктичностью. По Канту, этот источник знания для нас закрыт.

Между двумя типами «познания первосущности» — из разума и из Откровения — находится некий промежуточный тип: познание первосущности посредством понятия, заимствованного из природы нашей души, наблюдающей закономерности мироустройства. Оно-то и именуется Кантом естественной теологией. Механизм получения богословского знания в естественной теологии описывается им следующим образом: «От характера, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире, в котором должны быть допущены двоякая причинность и ее правила, а именно природа и свобода, естественная теология заключает к свойствам и существованию творца мира. Поэтому она восходит от этого мира к высшему мыслящему существу или как принципу всего естественного порядка и совершенства, или же как принципу всего нравственного порядка и совершенства. В первом случае она

называется *физикотеологией*, а во втором — *этикотеологией*¹. Ключевое предложение этого фрагмента достойно отдельного грамматического разбора: «естественная теология восходит от этого мира к высшему существу». Используемый здесь Кантом непереходный глагол «aufsteigen» говорит сам за себя: логика мыслительного процесса в естественной теологии видится ему как активное движение от известного к неизвестному, что для Канта в данном случае равносильно пути от определенности к гадательности, от света разума к тьме неведения.

Итак, Кант соотносит естественную теологию с *физикотеологическим доказательством* бытия Бога, иными словами, с заключением теологического характера на основании понятия, заимствованного из физического мира. Его вывод таков: «...физикотеология не может дать определенного понятия о высшей причине мира и потому недостаточна для принципа теологии, который в свою очередь должен составлять основание религии...»² Кант подвергает критике претензии естественной теологии на достижение неких положительных сведений о Боге прежде всего за необоснованный переход от эмпирического к трансцендентному, который предполагается в процессе познания Бога как Творца мира и человека.

Кант отдает предпочтение первому типу богословского знания — познанию первосущности из разума, которое он называет *трансцендентальной теологией*. Она мыслит свой предмет — первосущность — «посредством чистого разума с помощью одних лишь трансцендентальных понятий», которые залегают в природе человеческой рациональности. Этот тип богословского познания не прибегает к каким-либо посредникам и дает самое непосредственное и, стало быть, адекватное теологическое знание. Это познание развертывает из разума разумное же представление о первосущности, фактически продиктованное самой природой познающего. Здесь совершенно нет места какой-либо неясности, восполняемой Откровением. Здесь все определено, геометрически прозрачно и логически выверенно.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 379–380.

² Там же. С. 374–379.

Итак, в качестве альтернативы для развенчанной естественной теологии, выводящей богословское понятие из естественнонаучных, эмпирических понятий, Кант предлагает трансцендентальную теологию, в которой тем не менее угадываются явные аналогии с естественной теологией. Физикотеологии и этикотеологии естественной теологии соответствуют космология и онтология трансцендентальной теологии. Принципиальное отличие между естественной и трансцендентальной теологиями состоит в том, что первая черпает свое знание из выводов от природы и человека, а вторая — из трансцендентальных априорных понятий человеческого разума. Иными словами, слепота естественной теологии, согласно Канту, может быть замещена прозорливостью разума, основывающего свои знания на априорных суждениях и восходящего к истинному разумению первосущности.

По всей видимости, из поля зрения Канта в его критике естественной теологии выпала одна существеннейшая черта этого типа богословского знания, которая, с одной стороны, существенно ограничивает возможности естественной теологии, с другой — освобождает ее от непосильного груза ответственности, переложимого ею на богооткровенную теологию: постижение Бога как Творца дает лишь опосредованное, вспомогательное и дополнительное знание Бога. И этот факт отчетливо осознавался всеми вдумчивыми богословами древности и современности, о чем будет сказано ниже. Кант явно переоценивает претензии естественной теологии и потому вовсе отказывает ей в праве на существование.

Исторически ход мысли Канта становится понятным при обращении к тем оживленным дискуссиям, которые велись в течение всего XVIII в. между просветителями и христианскими апологетами, ведь, по сути дела, естественная теология соотносится с естественной религией, хотя объем понятий «религия» и «теология» далеко не всегда совпадают. Религия включает в себя самые разные уровни сознания и жизни верующего человека, тогда как теологии отведена особая задача рефлексии над религиозным опытом, обретаемым в акте веры и факте Откровения. При таком понимании различие нужно проводить между естественной религией, как более общим понятием, и естественной теологией, с одной сторо-

ны, и богооткровенной религией с богооткровенной теологией — с другой. В век Просвещения ожесточенные споры велись вокруг понятия об истинной религии, в ходе которых обнаружился основной предмет разговора — смысл и значение естественной религии в той или иной мировоззренческой системе¹. В решении этого вопроса просматривается вполне определенная внутренняя логика, производящая те или иные следствия из своей базовой посылки: является ли естественная религия точкой отсчета в построении религиозной системы (в таком случае религиозная система получает вторичный, дедуцированный, характер, поскольку строится на отдельных положениях вторичного естественного религиозного опыта), или же естественная религия есть лишь производное более глубокого религиозного знания, называемого «положительной религией», иными словами, религии, опирающейся на положительные данные Откровения (такую религию можно охарактеризовать как первичную, поскольку вторичный религиозный опыт является лишь дополнительным подтверждением)? И теологи и философы эпохи Просвещения предпочли двигаться по первому пути, согласно которому естественная религия и естественная теология в свою очередь являются точкой отсчета в построении религиозной системы и теологического знания. Это обстоятельство обеспечило безоговорочную капитуляцию христианским апологетам, уступившим своим противникам незыблемую твердыню богооткровенного знания, и гарантировало безусловную победу независимым философам, успешно строившим различные квазирелигиозные системы, которые, впрочем, оказались совсем недолговечными.

Критика Барта

С наименьшей остротой вопрос о естественной теологии вновь был поставлен в XX в. Карл Барт развернул свое наступление на нее с другой стороны. Его критику я назвал критикой сверху — с позиций библейского Откровения. Барт опирался на один из главных богословских принципов протестантизма — *sola Scriptura*.

¹ Об этом подробнее см.: *Шохин В. К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. С. 459–648.

Вот как мнение Барта представляет его идеологический оппонент Эмиль Бруннер в ходе спора о естественной теологии: «Поскольку мы признаём откровение в Писании единственной нормой нашего богопознания и единственным источником нашего спасения, необходимо категорически отклонить всякую попытку утверждать наличие *общего откровения* Бога в природе, в совести или в истории. Нет никакого смысла признавать откровение двух видов — общее и специальное. Существует только одно откровение, а именно единое совершенное откровение во Христе»¹. Под общим откровением понимается тот самый источник наших сведений о Боге, который, согласно апостолу Павлу, открыт не только христианам, но даже язычникам, погрязшим в идолопоклонстве.

Для Барта естественная теология оказалась едва ли не главным предметом спора с либеральной теологией², с которой он решительно порвал в годы Первой мировой войны. Он видел в ней антропологизацию теологии, подмеченную в феномене религии еще Фейербахом: «Человек устанавливает такого Бога, который является не чем иным, как его собственным отражением, персонифицированием его собственной теологии»³. На этом стояла либеральная теология XIX — начала XX в., а именно на антропоцентризме, трактовавшемся Бартом как греховное самоутверждение человека, приведшее христианскую Европу к катастрофам двух мировых войн. Барт противопоставил этому принципу собственную богословскую программу, тавтологично названную им *богословием Слова Божия*.

¹ Бруннер Э. Природа и благодать: К разговору с Карлом Бартом // Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века / Пер. К. И. Уколов. М.: ПСТГУ, 2009. С. 280.

² *Либеральная теология* — преобладавшее направление в протестантизме XIX — начала XX в. Определение «либеральный» означает прежде всего принципиальную свободу от какой-либо догматизации. На первый план лидеры движения выдвигали личную мораль и религиозное чувство против всякого рода внешнего авторитета. Среди наиболее видных представителей — Ф. Шлейермахер, А. Ричль, А. Гарнак.

³ Гестрих К. Непреодоленная естественная теология // Сравнительное богословие... С. 336.

Другим, хотя и не столь очевидным своим противником Барт видел католическое богословие эпохи Первого Ватиканского Собора, узаконившее на официальном уровне компетенции естественной теологии и сформулировавшее учение о двойном способе познания Бога. В деяниях Собора содержатся такие слова: «В Католической Церкви всегда было и остается согласие в том, что двойственный порядок познания различается не только по своему происхождению (*principio*), но и по предмету (*objecto*). По происхождению отличие заключается в том, что, с одной стороны, мы познаём посредством естественного разума, с другой — благодаря божественной вере; по предмету же — в том, что прежде чем мы прикоснемся естественным разумом к тому, что нам доступно, оно уже было предложено нашей вере, хотя и сокрытое в божественных тайнствах, являющееся не чем иным, как откровением свыше»¹. Замысловатое строение заключительной фразы должно было, по замыслу ее авторов, отвести обвинения в дроблении знания о божественных предметах, черпаемого в различных источниках. Однако для Барта совершенно неприемлема первая часть соборного определения, в котором прямо утверждается двоякое происхождение богословского знания и тем самым отстаиваются права естественной теологии.

Выпады Барта против естественной теологии характеризуются порой предельным эмоциональным накалом. Так, основной метод естественной теологии, введенный еще Фомой Аквинским, — *analogia entis* (аналогия сущего, аналогия бытия) — Барт называет «изобретением Антихриста». Согласно схоластическому пониманию, такой тип аналогии дает богослову возможность высказываться о Боге, используя в качестве необходимого понятия представление о существовании, которым человек обладает на собственном опыте. Применяя свой опыт к нетварному божественному миру, он выводит с известной степенью вероятности божественное бытие. Барт был убежден, что подобный перенос не просто несостоятелен, но и недопустим, поскольку божественное бытие принципиально отличается от всякого человеческого пред-

¹ *Denzinger H. Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Romae, 1976 (изд. 36). P. 591. § 1795.*

ставления о нем, почерпнутого из несовершенного и ограниченно-го тварного опыта. В результате подобного переноса представление о подлинном божественном бытии неизбежно окажется искаженным и тем самым ложным. Томистскому методу аналогии сущего Барт противопоставляет принципиально иной метод, который он называет *аналогией веры*, — вера в Бога, явившегося среди людей в лице Иисуса Христа, дает нам единственную и исключительную возможность богопознания. Таким образом, метафизический метод сущего заменяется экзистенциальным методом веры.

Несколько мягче, но все ту же мысль Барт формулирует в «Очерке догматики», представляющем собой цикл лекций, прочитанных в разрушенном войной Бонне летом 1946 г.: «Нельзя связывать дело Церкви с тем или иным *мировоззрением*... поскольку в нем присутствует... философско-метафизическая концепция человека»¹. Здесь содержится очень важная мысль не только для Барта, но и для многих поколений христианских богословов, суть которой заключается в том, что богословие несводимо к тому или иному представлению о мире и своему положению в нем. Анализируя морфологию немецкого слова «Weltanschauung», Барт настаивает на том, что христианство свободно от какого-либо определенного *мировоззрения*, оно никак не может связывать свое надисторическое призвание с какими-либо преходящими воззрениями на непостоянный и неустойчивый мир. То или иное мировоззрение в принципе безразлично по отношению к богословскому сознанию. Оно может брать на себя некие вспомогательные функции, но предопределять собой содержание богословского учения — никоим образом. Так Барт с порога отметаает малейшие возможности применения *естественного* аргумента в богословии.

Радикализм Барта в отстаивании единственной правоты евангельской вести вынуждает его самым решительным образом порвать все связи, соединяющие человека с Богом в этом мире. В его понимании эти связи могут быть налажены только через приобщение к жизни вечной, к Царствию Небесному в односто-

¹ *Барт К.* Очерк догматики / Пер. Ю. А. Кимелева. СПб.: Алетейя, 2000. С. 99.

роннем, обратном порядке. Иными словами, нити, связующие нас с Божественным миром, могут быть только брошены оттуда, из несотворенного мира, в нашем же тварном и падшем мире их не найти. Лишь Божественное Откровение единственное дает нам верное понимание и знание сотворенной природы. Именно поэтому следует самым внимательным образом различать и отделять друг от друга христианскую веру и мировоззрение, понятое как системно выраженная совокупность наших представлений о физическом мире, человеческой душе и мировой истории.

Следует признать, что в критике Барта есть немало убедительных доводов и соображений. Однако его принципиальная установка, согласно которой никакое даже отдаленное участие естественного познания в богословии решительно невозможно, вызывает возражения. Широкому наступлению Барта на естественное откровение в середине XX в. противостояли богословы как из протестантского лагеря, например его прежний друг Эмиль Бруннер, так и из католического, в частности Анри Буйяр. Оба они сделали необходимые уточнения для должного понимания естественной теологии, устранив те крайние интерпретации, которых придерживались противники естественной теологии, и вместе с тем приняв то ценное, что было привнесено их оппонентами.

Бруннер утверждал, что «истинным естественным богопознанием обладает только христианин, то есть человек, пребывающий одновременно в лоне Христова откровения»¹. Тем самым он разделяет точку зрения Барта, что не существует никакого верного восприятия Божественного Откровения вне христианства, однако при этом настаивает на том, что пути распространения Божественного Слова к человеку гораздо более разнообразны, чем это себе представляет Барт. Для уточнения своего видения природы естественного богопознания и естественной теологии Бруннер привнес различие объективно-божественного фактора естественного откровения и субъективно-человеческого. Объективно-божественное безусловно непогрешимо. Заблуждение может крыться лишь в субъективно-человеческом, порою заслоняющем собой божественное. Между

¹ Бруннер Э. Природа и благодать: К разговору с Карлом Бартом. С. 287.

этими двумя факторами должно быть установлено согласие, чтобы обретаемое знание о Боге было действительно подлинным и неложным. Если же подобного согласия нет, то мы сталкиваемся как раз с той самой ситуацией, описанной апостолом Павлом: *...они (язычники. — П. М.), познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Рим 1. 21–23). Таким образом, когда Бруннер утверждает, что только христианин способен к полноценной, здоровой и обоснованной естественной теологии, это означает необходимость обладания им прежде всякого познания неким предварительным богословским знанием, неким предварительным богословским понятием.

Стало быть, по сути дела, естественная теология содержит в себе некий *герменевтический богословский круг*, в котором частное познаётся в свете целого. В нашем случае понимание конкретного частного, каковым является содержание естественного богопознания, невозможно без понимания общего — признания и разумения богооткровенного знания. Частным в данном случае выступает постижение мира как тварной объектности, а общим — понимание богословского смысла бытия, явленного в пришествии Спасителя нашего Иисуса Христа. Здесь представляется уместным привести согласное мнение русского православного философа, профессора Казанской духовной академии, Виктора Ивановича Несмелова, писавшего еще в конце XIX в.: «...не имей человек... веры в действительное *бытие* Бога, он никогда бы, конечно, не узнал в механизме физического мира творческой *деятельности* Его, как это и бывает с человеком в состоянии неверия, когда он вполне признаёт целесообразную деятельность природы и, однако же, сводит начало этой целесообразности не к разумному велению божественной воли, а к слепой необходимости физических движений»¹. Созерцание природы, ее красоты, целесообразности

¹ Несмелов В. И. Наука о человеке: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Русская религиозная антропология. Анто-

и таинственности само по себе еще не становится богословием, или, в данном случае, естественной теологией. Только в свете более глубокого и разомкнутого богословского ведения оно становится таковым. В. И. Несмелов приводит свое краткое рассуждение о естественной теологии в связи с естественной религией к следующему заключению: «...кто знает о бытии Бога, тот несомненно откроет в мире ясное и подробное свидетельство о славе и силе и божественности Бога, но кто не знает об Его бытии, тому мир ничего не скажет, потому что мир сам по себе и слеп, и глух, и нем»¹. Стало быть, уместно говорить об «аналогии бытия» не в том виде, как ее себе представлял Барт, когда опыт человеческого существования становится основанием для уразумения божественного бытия, но, наоборот, божественное бытие является прообразом для человеческого бытия, оказывающегося в свою очередь лишь слабым подражанием первого.

И потому все попытки автономного человеческого разума, прежде всего разума философского, как это было со всей очевидностью показано на примере Канта, самостоятельно построить богословскую систему как полноценную сумму сведений о Боге, обречены на провал. Об этом же с большой убедительностью пишет и В. И. Несмелов: «Все стремления философской мысли отыскать в мире Бога являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его»². С таким пониманием несомненно согласился бы и Барт. Поэтому, отвечая на вопрос, поставленный в начале настоящей главы — о сфере компетенции и об ответственности естественной теологии, следует признать: естественная теология служит дополнительным типом богословского познания, знания и высказывания; область ее ответственности ограничивается возведением всего доступного

логия (Сокровищница русской религиозно-философской мысли; Вып. III) / Сост. и ред. Н. К. Гаврюшин: В 2 т. М.: МДА; Московский философский фонд, 1997. Т. 1. С. 466.

¹ Там же.

² Там же. С. 470.

человечеству положительного знания о мире и о себе самом к единому источнику и цели всяческого бытия — Богу.

Другой оппонент Барта, Анри Буйяр, один из ярких богословов выдающегося поколения католических мыслителей середины прошлого века, в своем трактате, написанном в защиту естественной теологии от нападок Барта, косвенно откликается на обвинения другого противника этого типа богословского знания — Канта: «То, что мы защищаем под именем естественного познания Бога, не есть та или иная историческая форма естественной теологии, но некий принцип, который заключается в трансцендентальной обусловленности христианской веры как таковой»¹. Отличие понимания Буйяра от кантовской трансцендентальной теологии заключается в том, что эта теология по определению христианская. Она имеет своим основанием не порождения человеческого сознания, не требования человеческого разума, а открытость божественного в человеке, явление священного в природе, которое может быть воспринято и осознано лишь в свете более полного знания, обретаемого верой, причем верой евангельской и церковной. Поэтому возможны и даже необходимы разного рода аналогии: *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia gratiae*. «Все христиане признают, — продолжает Буйяр, — что мы познаём Бога через самого Бога, на основании библейского откровения и через веру. Однако также следует признать, что познаем именно *мы*. Стало быть, познание через веру как таковое включает в себя естественное богопознание»². Здесь в явном виде осуществляется трансцендентальная интерпретация феномена христианской веры в Бога.

Однако и Барт не исключал окончательно возможности какой-либо рефлексии богословского разума над сотворенной природой. Он не запрещает христианину задумываться над собственным происхождением, над своеобразием и закономерностью устройства мироздания. Но за всем этим христианин не должен терять из виду богословскую или, точнее, эсхатологическую перспективу.

¹ *Bouillard H.* Connaissance de Dieu: Foi chrétienne et théologie naturelle. Paris, 1967. P. 38.

² *Ibid.* P. 185.

Поясняя положение Символа веры о Боге как Творце неба и земли, он пишет следующее: «Познание творения есть богопознание и потому есть *познание веры*... Не из существования мира в его многообразии можем мы выяснить, что Бог является его Творцом... Поскольку Бог в Иисусе Христе стал человеком, то стало также явным и открытым для веры, что Он есть Творец мира. У нас нет какого-либо второго источника откровения»¹, — заключает Барт все теми же словами, похожими на заклинание.

В своих мотивах критика естественной теологии снизу, с позиций познания, предложенная Кантом, и критика сверху, с позиций Откровения, предложенная Бартом, содержит во многом справедливые доводы. Однако ни Кант, ни Барт не учитывают того простого обстоятельства, что естественная теология никогда не претендовала на самодостаточность, на то, в чем они оба, и при этом каждый по-своему, ее обвиняли. Оба мыслителя, как кажется, не учитывали внутреннего характера естественной теологии, предъявляя ей упреки в том, что она является типом познания, тогда как в действительности в христианской богословской традиции она все-таки была не более чем способом истолкования. Для подтверждения этих слов необходимо обратиться к многочисленным древним источникам, по которым можно проследить характер и область применения естественного богопознания в христианском богословии. Однако предварительно следует прояснить сами условия возможности присутствия божественного в сотворенном мире и его восприятия человеком.

Присутствие Божественного в тварном

К вопросу о возможности присутствия Божественного в тварном я попытаюсь подойти через субъект-объектную парадигму, иными словами, в аспекте субъекта и объекта познания. В первом случае имеется в виду человек, во втором — природа. Однако прежде следует признать, что объективные возможности божественного присутствия от нас несколько не зависят. Они — производное Божественного действия, проявившегося сначала в творении мира,

¹ Барт К. Очерк догматики. С. 85–86.

затем в ходе его исторического существования. Они удостоверяются только верой как вольным признанием их реальности. Объективная сторона божественного присутствия сосредоточивается в событии Божественного Воплощения, собирающего все концы земли и все времена истории в единое измерение повсеместности и вечности. Это основание христианского вероучения, которое принимается христианами за безусловную данность. Вопрос же о том, как эта данность может быть воспринята, относится уже к другой грани избранной парадигмы — субъективной¹.

На этом аспекте стоит остановиться подробнее. Отчасти ответ, точнее, ответы на этот вопрос были уже предложены мыслителями, очно или заочно оппонировавшими Барту в его критике естественной теологии. Как мы видели, Бруннер настаивал на необходимости согласования «субъективно-человеческого» с «объективно-божественным» для получения подлинного знания. Буйяр видел решение этой проблемы в выверенном во всех отношениях познании Бога, основанном на трансцендентальной вере в него, которой способствуют разного рода аналогии в доступном человеку опыте. Наконец, за несколько десятилетий до спора с Бартом В. И. Несмелов обнаружил решение этого вопроса в своего рода «обратной логической перспективе» для естественного богопознания, которое со всей необходимостью должно иметь своей предпосылкой богооткровенное знание.

Субъект-объектной парадигме, избранной нами в качестве критерия для выявления элементов естественной теологии, в древнехристианском богословии соответствуют два образа, сформированные древними богословами. Они учитывают постижение Бога, с одной стороны, в сотворенном мире, с другой — в человеческой душе. В этом отношении выразительно замечание прп. Иоанна Дамаскина: для познания Бога может подойти любой природный предмет, «“Всякое древо”», однако более совершенное знание обретается из познания нашего собственного устройства

¹ Следует оговориться, что в настоящем случае я различаю две пары определений: объективное — субъективное и объектное — субъектное. Первой паре соответствует различие теоретическое (здесь познавательное), второй — фактическое (соответственно относящееся к субъекту или объекту).

(κατασκευῆ)»¹. Для первого типа познания — познания в мире — наиболее наглядной метафорой служит *книга*, в которой начертаны божественные письма. Для второго — познания в душе — *зеркало*, как неложное свидетельство о Боге, обусловленное творением человека по образу и подобию Божию.

О *книге* пишут многие, в частности Ориген: «При помощи вращения небесных сфер Бог начертал на небе письма (γράμματα) для тех, кто умеет читать божественные знаки (τὰ σημεῖα τοῦ Θεοῦ)»². Об этом же говорит и св. Афанасий в трактате «Против язычников»: «Из мирового порядка и стройности сотворенного или из дел как по буквам можно уразуметь Творца»³, и прп. Антоний Великий по свидетельству Евагрия, в ответ на выраженное ему сочувствие, что он лишен возможности читать книги, отвечал: «...книга моя — это природа сотворенных вещей (τὸ ἐμὸν βιβλίον ἡ φύσις τῶν γεγονότων ἐστίν), и она всегда под рукой, когда я хочу прочитать божественные мысли (τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ)»⁴. Письменами этой божественной книги творения служат божественные деяния, энергии и могущество, проявляемые в мире. Чаще всего они обозначаются словами ἔργα, ἐνέργεια, δυνάμεις (соответственно *деяния, действия, силы*).

Закономерный вопрос: чем эти деяния, энергии и божественное могущество могут быть восприняты? Ответы могут быть разными. Ограничусь идеями лишь александрийских богословов: Климент в связи с этим говорит о некоей духовной интуиции (πνεῦμα αἰσθησεως)⁵, имеющей исчерпывающе широкую сферу применения. Он подробно разъясняет это понятие: это есть разумение, способность души к созерцанию сущего, к анализу, синтезу, предписывающая или запрещающая. Эта способность применяется не только в практическом, но и в теоретическом знании. Называется она по-разному: мышление, ведение, мудрость, знание, в рели-

¹ *Joannes Damascenus*. Expositio fidei II. 11. § 25.

² *Origenes*. Commentarii in Genesim III. 20 // PG. T. 12. Col. 84.

³ Τῆς κτίσεως ὡπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαίνουσης καὶ βοῶσης (*Athanasius*. Contra gentes 34).

⁴ *Evagrius*. Practicus 92.

⁵ *Clemens*. Stromata VI. 17. 154; ср.: *дух премудрости* (Исх 28. 3).

гиозном применении это вера, а в ремеслах и науках — навык и опыт¹. Ориген в подобном же духе рассуждает о необходимости некоего *божественного чувства* (*sensus divinus*), ибо «умопостигаемое (*intellectualia*) нужно исследовать не телесным чувством, но каким-то другим, которое называется божественным»², ведь Бог познаётся не физическими органами чувств, а духовным «божественным чувством» ума³.

Вопрос о субъективных возможностях божественного присутствия в мире или, иными словами, об условиях его восприятия и признания человеком может быть сформулирован следующим образом: какими способностями человек обладает для постижения божественного? В патристике традиция выражения опыта богообщения, обретенного через созерцание сотворенного мира, развивалась разными путями. Одним из них стала концепция малых, или божественных, логосов. Еще Филон Александрийский, оказавший исключительное влияние на язык и отчасти содержание православного богословия, начал разрабатывать богословскую концепцию логоса.

Вслед за Филоном, уже более чем через столетие, эту тему подхватывает св. Иустин Философ, говоря о том, что «всякий человек несет в себе частицу посеянного во всем человеческом роде Слова»⁴, у всех есть эти семена истины⁵, ибо Сущий во всем был и есть Слово⁶. Однако здесь очень важно отследить, что Иустин имеет в виду не какой-то вполне определенный автоматический механизм, заложенный в человеческую природу и производящий в человеке вне зависимости от его расположения и сознательных усилий некое отчетливое знание о Боге. Скорее речь идет об известной предрасположенности человека к богообщению, осуществление которой очень во многом зависит именно от человека.

¹ *Clemens*. *Stromata* VI. 17. 155.

² *Origenes*. *De Principiis* IV. 4. 10.

³ *Ibid.* I. 1. 9.

⁴ Τὸ ἔμφυτον παντὶ γένηι ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου (*Iustinus*. *Apologia* II. 8).

⁵ См.: *Iustinus*. *Apologia* I. 44.

⁶ См.: *Iustinus*. *Apologia* II. 10.

Поэтому следует ясно различать учение о логосах и концепцию естественной религии об обладании всяким разумным существом неких зародышей всеобщей религиозности, неких врожденных и общих понятий, развивающихся автономно от человеческой воли, как об этом рассуждал Г. Чербери, впервые в истории философии введший понятие естественной религии в первой половине XVII в.

У Иустина речь идет не столько об отчетливом понятии, определенным образом организующем религиозную жизнь человека вне зависимости от его расположения, сколько о некоем «врожденном представлении о неизъяснимом и непостижимом существе»¹. Эту мысль Иустин разрабатывает очень подробно².

Суть ее заключается в том, что все люди обладают врожденной предрасположенностью к познанию и постижению Бога. Эта предрасположенность обозначается Иустином при помощи стоического философского термина «семенного слова» (σπερματικὸς λόγος), дополненного богословским признаком — «божественного» (θεῖου)³. Однако сама по себе эта предрасположенность знания не производит. Одни обладают только частью врожденного семенного слова, другие, к ним относятся лишь христиане, — всем Словом, которое есть Христос⁴; одна степень причастности — это «некое семя и некое сходство (σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα)» с истиной, сообщаемое по мере способности к восприятию, другая — «общение и уподобление (μετουσία καὶ μίμησις), даруемые по благодати»⁵. Одаренность «божественным логосом» распространяется Иустином и на выдающихся мыслителей человечества и законодателей, которые открыли некоторые тайны мироздания благодаря «исследованию и созерцанию части Слова (κατὰ λόγου μέρος δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ ληθηθέντα αὐτοῖς)», но так как они не обладали всей полнотой причастности Слову, частичная мудрость была

¹ Πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα (*Iustinus. Apologia II. 6*).

² Более подробно об этом см. третью главу второй части.

³ *Iustinus. Apologia II. 13*.

⁴ См.: *Ibid.* 8.

⁵ См.: *Ibid.* 13.

принята многими за конечную, и потому возникли между ними многочисленные разногласия¹.

Выраженная Иустином мысль о мировой причастности Логосу (Слову) необыкновенно распространена среди древних христианских богословов. Однако в способах ее выражения наблюдается большое разнообразие. Использование стоической концепции сперматического логоса является особенностью Иустина. Много загадок для исследователей до сих пор таит в себе учение прп. Максима Исповедника о логосах, которое объемлет собой самые разные космологические, сотериологические и собственно богословские аспекты. Особенно ясно у него проявляется космологический аспект, имеющий прямое отношение к рассматриваемой теме².

Сказанное до сих пор относилось к объектной стороне восприятия Божественного Присутствия в мире. Другой путь познания Бога пролегает через исследование умопостигаемого, в первую очередь человеческой души, созданной по божественному подобию, как об этом, в частности, пишет св. Григорий Нисский: «...достигнув некоторой степени душевной чистоты, человек в образе усматривает первообраз: Божество или отблески Божества, которые суть чистота, святость, простота; в них виден сам Бог»³. Для передачи этой идеи древнехристианская письменность воспользовалась достаточно распространенной в античной культуре метафорой зеркала. Более подробно я об этом буду говорить ниже⁴. Для настоящего случая достаточно привести несколько цитат, нанизывающихся на единое понимание образа. В 1 Кор 13. 12 апостол Павел выражает идею познания Бога в собственной душе, идею богопознания через самопознание: *теперь мы видим как бы в зеркале, гадательно, тогда же лицом к лицу*. Климент Александрийский в свою очередь комментирует слова Апостола: «...бого-

¹ См.: *Iustinus*. *Apologia* II. 10.

² Об этом подробнее см.: *Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford, 2008.

³ *Gregorius Nyssenus*. *De beatitudinis* VI // PG. 44. Col. 1272.

⁴ См. шестую главу первой части.

духовенный апостол пишет нам: Теперь мы видим как в зеркале, узнавая в его отражении себя и одновременно усматривая в присутствии нам божественном [образе] творческую первопричину, как она есть... Ибо таковы по нашей немощи наши представления об истине, что наше воображение усматривает видимое через отражение в воде или в прозрачных и блестящих предметах»¹. Позднее Ориген будет наставлять своих учеников изучить самих себя и понять свое призвание, иными словами, познать себя и свой путь: «...в действительности, божественная и человеческая добродетель одна и та же, так что душа, когда прилагает усилия увидеть самое себя как в зеркале (*ὡς ἐν κατόπτρῳ*), видит и божественный разум, и если оказывается достойной такого взаимообщения, то в самой себе видит и находит некий неизреченный путь такого обожествления»². Наконец, св. Григорий Нисский отождествляет зеркало именно с человеческой душой — с тем, что само по себе не обладает какими-либо зримыми очертаниями. Потому он часто говорит, что, всматриваясь в зеркало души, мы видим не очертания собственного лица, а отражаемые предметы, такие как, например, солнце, — разумеется, солнце духовное, иными словами, Божество.

Итак, можно подвести некоторый итог. Возможность познания человеком Бога в мире, в доступном опыте, напрямую обусловлена заложенными в человеческой природе способностями к такого рода познанию. Человек изначально одарен некой божественной искрой, неким сходством с Богом, что делает возможным Его постижение через посредство тварного мира. Выражается это сходство по-разному: для св. Иустина это одаренность всех разумных существ семенным божественным словом, для Климента — благодарная предрасположенность к постижению божественной истины, для прп. Максима — пронизанность мира малыми логосами, причастность к которым делает возможным для человека

¹ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* I. 19. 94–95.

² Этот метод Оригена передан нам его учеником, см.: *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 11 / Éd. H. Crouzel // *Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire. SC. № 148. Paris: Cerf, 1969.

познание Бога и спасение. Разумеется, в данном случае я вовсе не преследовал цель исчерпать все святоотеческие свидетельства по данному вопросу, ограничив обзор лишь наиболее, на мой взгляд, показательными. С другой стороны, самые прямые пути к постижению божественного в тварном открываются в глубинах человеческой души, одаренной способностью не только воспринимать, но и воспроизводить увиденные ею нетварные тайны. Но, как пронизательно замечает митр. Антоний (Храповицкий), «по смыслу церковных писателей... сохраняется мысль о наличной трудности естественного богопознания, трудности, доходящей до практической невозможности, но эта невозможность не будет неспособностью естественного разума, а неспособностью естественной развращенной воли, развращенной настроенности воспользоваться всеми способностями разума»¹. Наконец, в заключение моего рассуждения следует сформулировать последний важный вопрос: каково положение естественной теологии в общей структуре богословского знания?

Познание или истолкование?

Пытаясь ответить на поставленный вопрос, я возвращаюсь к тезису, выдвинутому выше: естественная теология в христианской традиции является не столько познанием, сколько истолкованием непосредственно доступных человеку знаний в свете высшего богооткровенного знания, не столько гносеологией, сколько герменевтикой. Такое понимание роли естественного богословия в патристической письменности явно преобладает². Естественное богопознание является в ней одним из важных, но лишь дополнительных источников знания о Боге. Область применения естественного или естественно-научного знания, как правило, опреде-

¹ Антоний (Храповицкий), митр. Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. СПб.: Библиополис, 2002. С. 17.

² См. обзор дохристианских и христианских (патристика и схоластика) текстов по настоящему вопросу в книге, подготовленной на секторе философии религии Института философии РАН: Философия религии: Альманах (2006—2007). М.: Наука, 2007. С. 226—336 (раздел третий: «Из истории естественной теологии»).

лялась в древности практическими соображениями, подчиняясь, в частности, вопросам педагогическим и экзегетическим. Что же касается естественной теологии, то говорить о ней как о самостоятельном разделе богословского знания в православном богословии периода патристики не приходится. Само словосочетание φυσική θεολογία в греческой богословской письменности практически не встречается. Не существует серьезных оснований говорить о естественной теологии как о самостоятельной церковно-научной дисциплине в православных школьных традициях¹. Таким образом, естественная теология так и не получила своего обоснования в православном богословии, а потому и ее легитимность никогда не ставилась под вопрос, в отличие от западнохристианской традиции. Вместе с тем подавляющее большинство православных богословов так или иначе пользовались и продолжают пользоваться возможностями естественной теологии в самых разных целях — прежде всего апологетических, но также полемических, догматических, педагогических и других. Итак, попытаюсь определить характер естественной теологии, опираясь прежде всего на патристические источники, в которых существует немало эквивалентов для термина φυσική θεολογία, дающих возможность отследить особенности ее применения.

Наиболее близким аналогом для естественной теологии в греческой богословской письменности служит термин *естественное созерцание* (φυσική θεωρία). Несколько реже встречается *естественная философия* (φυσική φιλοσοφία) с близким значением. Прочие термины — φυσική πραγμάτεια, φυσική διδασκαλία, φυσιολογία, φυσιολογικὸς βαθμὸς — выполняют ту же роль, что и первые два. А именно: естественное созерцание у ряда древнехристианских авторов, преимущественно относящихся или зависящих от александрийской традиции, начиная от Климента и завершая Максимом Исповедником, занимает строго очерченное место в системе богословского знания. Ему принадлежит вторая промежуточная

¹ Без рассмотрения я оставляю в данном случае примеры прямого воспроизведения католических образцов в православной академической традиции как не обладающие необходимой самостоятельностью.

ступень между первичным очищением и конечным обожением человека.

Естественное созерцание (φυσική θεωρία) встроено в тройственную схему духовного восхождения — *очищение* — *освящение* — *обожение*, — имеющую в греческой патристике почти универсальное значение. Значение этой схемы для богословия древней Церкви сложно переоценить. Ее элементы воспроизводятся в самых разных разделах богословского знания, а эвристические свойства оказываются незаменимыми для решения самых сложных богословских вопросов. Она в равной мере относится к догматике, экзегетике, аскетике и литургике, распространяясь тем самым практически на весь круг богословского знания древней Церкви. В догматике эта схема предстает в виде поступательного прохождения трех этапов совершенствования на пути человека к Богу: этика — физика — теология¹. В экзегетике она чаще всего применяется к соответствующему перечню книг трилогии Соломона: Книга притчей — Екклесиаст — Песнь песней². В аскетике ей соответствует духовное очищение — освящение — обожение³. Наконец, в литургике — Крещение — Миропомазание — Евхаристия⁴. Истоки ее употребления можно найти в наследии выдающихся бого-

¹ См. в связи с Григорием Нисским: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944. Применение данной схемы у Максима отслезено в книге С. Е. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (М.: Мартис, 1996. С. 111–113).

² Об этом подробнее см.: *Harl M. Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d'Origène aux chaînes exégétiques grecques // Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer. Berlin, 1987. S. 249–269*; см. также: *Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы*. М.: ПСТГУ, 2011. С. 13–22 (с оригинальными фрагментами).

³ См., например: *Плакида (Дезей), архим. «Добротолюбие» и православная духовность*. М.: ПСТГУ, 2006.

⁴ См., в частности: Православное учение о церковных таинствах (V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Т. 1–2. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009 (разделы: «Крещение и Миропомазание»; «Евхаристия: литургические аспекты»; «Евхаристия: богословие»).

словов, относящихся к александрийской богословской традиции или оказавшихся под ее влиянием: у Климента Александрийского, Оригена, Каппадокийцев, в особенности у Григория Нисского, у Евагрия Понтийского и других. Ее использование выходит далеко за рамки первого тысячелетия христианского богословия.

Во всех этих отдельных системах естественное созерцание занимает промежуточную ступень между этической подготовкой к длительному восхождению и предельно возможной для человека степенью совершенства, проявляющегося в предстоянии Богу и непосредственном созерцании Божественного мира. Естественное созерцание — это необходимая промежуточная степень, стадия перехода из нашего мира в мир иной, разумеется перехода вовсе не обязательно сопровождающегося развоплощением. Именно поэтому естественному созерцанию во всех отдельных богословских системах и схемах так свойствен амбивалентный характер. С одной стороны, духовидец созерцает мир, доступный восприятию человеческими чувствами. С другой — за этим непосредственно воспринимаемым миром он прозирает мир иной, или, иными словами, высший смысл этого мира, обретаемый в инобытии.

Таким образом, можно заключить, что естественное созерцание как вариант естественной теологии является герменевтической богословской наукой, истолковывающей в высшем смысле доступные человеку в его непосредственном опыте существования частные смыслы сотворенного мира и состояний собственной души. Важной особенностью так понятой естественной теологии или естественного богопознания является ее включенность в герменевтический богословский круг, о чем речь шла выше, — в нем предметное знание частного освещается объективным признанием общего, или, иными словами, естественное воспринимается через оптику превышеестественного, а общее в свою очередь удостоверяется и подтверждается частным. Это и есть то самое смутное познание божественного в мире как книге и в душе как зеркале, данное нам вместе с самим нашим существованием, о котором говорит апостол: *Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится* (1 Кор 13. 9—10).

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК О ЕСТЕСТВЕННОМ СОЗЕРЦАНИИ¹

Из описания жизни прп. Максима нам известно, что ему много пришлось в своей жизни путешествовать. Его жизненная география по своему размаху не уступит апостольским странствиям. Он родился на востоке Римской империи, где учился и подвизался в монашеской жизни. Первая зрелость застала его в монастырях Малой Азии. В сорок лет с небольшим ему пришлось отправиться на Запад. Несколько лет он прожил в Северной Африке, откуда переехал в Рим. Наконец, последние годы и месяцы жизни Максима Исповедника, связанные с непримиримой борьбой за Православие, не по его воле прошли сначала во Фракии, а потом в Западной Грузии. Таким образом, в течение своей весьма продолжительной жизни прп. Максим охватил почти все края Средиземноморья, необыкновенно богатого своим природным разнообразием. Есть основания предполагать, что красота этих земель не могла оставить равнодушным преподобного. Берега Босфора, горы и плоскогорья Крита, пустыни Северной Африки, Апеннины, суровые холмы Фракии, воды Средиземного моря, омывающие прихотливые берега и острова, наконец, снежные вершины Кавказского хребта, в предгорьях которого преподобный окончил свои земные дни, не могли не давать пищу его богословию.

И действительно, обращаясь к наследию Максима Исповедника, мы обнаруживаем, что созерцание природы является важной особенностью его религиозного опыта, занимающей свое строго определенное место в целостном учении о Боге и приобщении к Нему. Можно даже утверждать, что среди прочих выдающихся святых Отцов первого тысячелетия богословие природы прп.

¹ Настоящая глава была опубликована в виде отдельной статьи — «Естественное созерцание в богословии прп. Максима Исповедника» (Альфа и Омега. 2011 № 3 (62). С. 42–51).

Максима играет особенно важную роль. Слово сочетание φυσική θεωρία (естественное созерцание) встречается в его наследии необыкновенно часто. В особенности это относится к центральному периоду его богословского творчества — концу 20-х — началу 30-х гг. VII в., отмеченных написанием самых монументальных сочинений — «Амбигв», «Вопросоответов к Фалассию», а также «Вопросов и затруднений»¹. Итак, я попытаюсь обнаружить место созерцания природы или естественного созерцания в богословии прп. Максима, а также оценить его значение в этой области для современной богословской мысли и религиозного сознания.

Прежде чем перейти к основному предмету, следует сделать понятийное уточнение: что понимается под *естественным созерцанием* (φυσική θεωρία) в богословии? какова внутренняя смысловая структура этого словосочетания? Прилагательное φυσική (естественный, природный), занимающее место определения при существительном θεωρία (рассматривание, созерцание), придает ему двойной смысл — с точки зрения предмета или объекта созерцания (в нашем случае таким объектом выступает природа) и с точки зрения носителя или субъекта созерцания (человека, или в настоящем случае христианского подвижника). При естественном созерцании природа (φύσις) дает нам материал для познания, а мы сами, будучи частью этой природы, постигаем природу в акте самопознания, иными словами, оказываемся природой, познающей самоё себя. Богословский характер естественного созерцания, его истинное назначение, проявляется в том, что познание природы не является самоцелью, сотворенное естество не остается пределом пытливости нашего ума, а служит цели, недостижимой самой по себе, а именно — познанию Бога. Стало быть, настоящим предметом естественного созерцания богослова выступает не чувственный и даже не умопостигаемый сотворенный мир, а нетварные сущности, то самое, что прп. Максим обычно называет *малыми логосами* явленных вещей.

¹ Я опираюсь на общепринятые датировки Поликарпа Шервуда, см.: *Sherwood P. An annotated date-list of the works of Maximus of Confessor. Roma, 1952.*

За феноменами физического мира, выступающего во всем его многообразии и красоте, богослову надлежит обнаружить эпифеномены или проявления нетварного божественного мира, лежащего в основе всякого бытия. Предварительно скажу, что здесь кроется весьма проблемный вопрос о ценности *естественного*, природного, иными словами, сотворенного мира самого по себе. Он решается Максимом в пользу материи. Можно настаивать на том, что естественное созерцание в подлинном смысле оправдывает бытие твари, придавая ей высший смысл, напоминая ей о ее предназначении.

Способность к такого рода естественному познанию или созерцанию заложена в нас, является частью нашей собственной природы, поэтому — *естественное созерцание* имеет отношение еще и к субъективным возможностям познания. Однако это не более чем способность. Естественное созерцание не является данностью нашей природы. Первоначально человек обладает лишь задатками, которые должны быть надлежащим образом развиты. В противном случае неизбежны заблуждения и ошибки, и самое опасное — подмена нетварного тварным, постановка на святое место не священного, а повседневного, то самое, что Максим вслед за другими богословами древности определяет как самый тяжкий грех — идолопоклонство. Именно с этим — с недостаточной готовностью и потому недолжным применением естественного созерцания — преподобный связывает злоупотребление первого человека заповедью Божией до времени не вкушать от древа познания добра и зла.

Естественное созерцание (φυσική θεωρία) в греческом богословском языке имеет достаточно развитый синонимический ряд: термины *естественная философия* (φυσική φιλοσοφία), *естественное исследование* (φυσική πραγμάτεια), *естественное учение* (φυσική διδασκαλία), *естествознание* (φυσιολογία), *ступень естественного знания* (φυσιολογικὸς βαθμὸς) занимают необычайно важное место в богословских системах ряда древнехристианских авторов — оно находится на промежуточной позиции между нравственным совершенствованием и вершинным боговидением. Теперь обратимся к установлению места для естественного созерцания в целостном

богословском учении Максима Исповедника и других христианских богословов.

Богословская мысль прп. Максима складывалась в рамках универсальной трехчастной парадигмы, унаследованной им от александрийской богословской традиции, которая в свою очередь восприняла свои главные элементы в платонической философии в средний период ее тысячелетней истории. Эта схема выглядит следующим образом: она состоит из трех типов, или уровней, знания и соответствующих им духовных состояний, поступательно переходящих от одного к другому в строгой последовательности: *πρᾶξις* — *θεωρία* — *θέωσις* (аскетика — созерцание — пребывание в Боге). В платонической философии ей соответствуют другие обобщения, близкие богословскому пониманию: этика — физика — эпоптика.

При всем многообразии употребления этой схемы в богословских контекстах¹ ее смысловое наполнение и внутренняя логика поступательного совершенствования подвижника на пути к Богу остаются неизменными. Они состоят в следующем: долгий путь начинается со стяжания добродетелей, совершенствования нравственных качеств, очищения нравов. Причем это очищение должно убедить человека в настоящей ценности физического мира и связанных с ним потребностей человека. Ценность же сообщается тварному миру в его отдельных предметах и проявлениях нетварными логосами. Отсюда налаживается переход на вторую ступень — на этап естественного созерцания. Это и есть предмет моего специального рассмотрения. Наконец, высшая ступень, венчающая путь подвижника, — это таинственное пребывание в Боге, *лицом к лицу* с Ним.

Эти три круга духовного восхождения на самом деле заполняют собой всю жизнь подвижника, причем не ограничиваются земной жизнью, но переступают и в загробное существование. Прп. Максим многократно и в самых различных образах описывает эти три ступени. Весьма выразительным местом является фрагмент из «Вопросов и затруднений», в котором Максим комментирует

¹ Об этом подробнее см. предыдущую главу.

известное место из Деяний апостолов об отроке Евтихе, заслушавшемся апостола, заснувшим и упавшем с *третьего жилья* (Деян 20. 9, ср. — третьего этажа). Преподобный уподобляет *кровли* апостольских Деяний трем ступеням духовного восхождения: первая кровля деятельная, вторая — естественное созерцание, третья — богословие. Случается, что по достижении высшей третьей кровли человек пренебрегает созерцанием логоса и впадает в дрему. В таком случае он низвергается с верхней кровли. Однако если в нем сохраняется еще жизнь, он может вновь к ней вернуться через покаяние¹.

Непрерывно следует учитывать всеобъемлющий масштаб духовного восхождения, равновеликий и равнозначный пути спасения. Пребывание *лицом к лицу* с Богом заповедано нам через апостола Павла в будущем веке. Достижение этого состояния уже в этой жизни — удел немногих святых, состояния, которого сподобляются лишь некоторые и лишь на самое непродолжительное время, возможно мгновение, оставляя неизгладимый след в их мистическом опыте и вдохновляя на всю оставшуюся жизнь. А начало этому состоянию полагается в естественном созерцании, которое предварительно подготовлено стяжанием добродетели.

У прп. Максима разделы этой универсальной трехчастной схемы могут обозначаться по-разному, однако она, несомненно, является главным интегрирующим принципом всего его богословского учения. Максим пользуется ею в самых разнообразных случаях и смыслах. По преимуществу он сводит их к следующим обобщениям: практическая философия (πρακτικὴ φιλοσοφία) — естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία, φυσικὴ φιλοσοφία) — таинственное богословие (μυστικὴ θεολογία). Или иначе: деятельное — созерцательное — мистическое богословие. Ср.: πρᾶξις — θεωρία — θέωσις. Ключом же к пониманию всей богословской и аскетической системы прп. Максима, на мой взгляд, является вторая ступень — естественное созерцание.

¹ См.: Quaestiones et dubia 182–183 / Ed. J. H. Declerck // Maximi confessoris quaestiones et dubia (CCG. 10). Turnhout: Brepols, 1982. P. 124.

Максим Исповедник ставит естественное созерцание необыкновенно высоко в духовном опыте подвижника. В прологе к схолиям на «Вопросоответы к Фалассию» он пишет об этом в предельно сконцентрированном виде, описывая захватывающее дух вознесение человеческого разума. Я намеренно останавливаю внимание именно на этом весьма сложном для восприятия фрагменте, поскольку его расположение в виде предуведомления к читателю, предваряющее автору же принадлежащие пояснения к основному корпусу «Вопросоответов», целостно обобщает основное богословское содержание всего текста. И речь здесь идет именно о вознесении человеческого разума на недостижимые высоты божественного разумения. Ввиду повышенной ответственности композиционного расположения данного фрагмента, открывающего собой значительное богословское произведение, и его большой насыщенности я попытаюсь его перевести самостоятельно, учитывая перевод С. Л. Епифановича и его редактора А. И. Сидорова: «Естественное украшение (*κάλλος*, ср. красота. — С. Епифанович, А. Сидоров) для разумных существ — это разум (*λόγος*), украшение же разуму — ясное понимание (*σύνεσις*) разумных существ в соответствии с [их] логосом (*κατὰ τὸν λόγον*), а украшение пониманию — истинное обладание (*ἔξις*) по причине совершенства (*κατὰ τὴν ἀρετήν*) вместе с логосом [и самими] разумными существами, в свою очередь украшением этому обладанию становится неложное созерцание (*ἀπλανῆς θεωρία*), завершением которому служит достижение мудрости (*σοφία*), как обретение более ясного понимания, подобное в действительности разуму, достигшему совершенства в естестве (*λόγος τυγχάνουσα κατὰ φύσιν τετελεσμένος*), что и есть чистый ум (*νοῦς καθαρός*), стяжавший немислимое состояние благодаря соединению с Первопричиной...»¹ Именно так построена эта фраза в под-

¹ Φυσικὸν μὲν τοῖς λογικοῖς πέφυκε κάλλος ὁ λόγος· λόγου δὲ κάλλος ἢ κατὰ τὸν λόγον ἀκριβῆς τῶν λογικῶν ἐστι σύνεσις· συνέσεως δὲ κάλλος ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν σὺν λόγῳ τῶν λογικῶν γόνιμος ἔξις· ταύτης δὲ κάλλος τῆς ἕξεως ἢ περὶ τὴν ἀληθῆ γνῶσιν ἀπλανῆς θεωρία καθέστηκεν, ἧς τέλος ἐστὶν ἢ σοφία, συνέσεως ὑπάρχουσα σαφεστάτη συμπλήρωσις, ὅσα δὴ λόγος τυγχάνουσα κατὰ φύσιν τετελεσμένος, ὅστις ἐστὶ νοῦς καθαρός, τῇ περὶ τὴν αἰτίαν ἐνώσει σχέσις

линнике — как нескончаемое напластование все более и более возвышенных состояний, что получает даже грамматическое отражение — предложение не заканчивается на протяжении весьма обширного абзаца.

Несмотря на значительные трудности, возникающие при толковании этой цитаты, она легко поддается уяснению, если мы будем исходить из описанной выше трехчастной схемы и попытаемся распределить ее основные значения по выделенным прежде трем ступеням. Деятелем здесь выступает человеческий разум. В цитате угадываются следующие «узлы»: ясное понимание (σύνεσις) — истинное обладание (ἔξις) — неложное созерцание (θεωρία); все это, по сути, различные стороны одного и того же состояния ума — естественного созерцания божественных логосов. Эти состояния венчаются мудростью, понимаемой как разум, достигший совершенства в сотворенном естестве, или же как чистый ум в состоянии богообщения.

Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, такое видение пути духовного восхождения не дает оснований характеризовать его как исключительно интеллектуальное развитие личности, как одностороннее совершенствование разумного начала в человеке. Даже в этой предельно насыщенной фразе отчетливо обозначается необходимое условие для пути ума к Богу — достижение совершенства в добродетели (κατὰ τὴν ἀρετήν). Стало быть, это восхождение затрагивает все стороны человеческого существа, требуя участия в духовном восхождении всего человека и подчиняя все его силы и способности единому высшему смыслу существования. Во-вторых, предельно возможное совершенство и полноту знания дает разуму факт его соединения с Первопричиной. И лишь благодаря этому соединению вообще возможно какое-либо подлинное знание сути вещей. Однако все сказанное относится к самому высшему из доступных человеку состояний,

λαβὼν ὑπὲρ νόησιν (Quaestiones ad Thalassium, prolog. / Edd. C. Laga, C. Steel // Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium (CCG. 7 & 22). Turnhout: Brepols, 1980. P. 9; рус. пер. мой, ср. с пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова — *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2: Вопросы-ответы к Фалассию. М.: Мартис, 1993. С. 16).

которое собственными силами остается для нас недостижимым. Иными словами, опираясь только на себя, человеческий разум не в состоянии достичь разумения логосов, он не может самостоятельно обрести высшую мудрость. А это обретение поступательно, оно имеет свою динамику.

Об этом свидетельствует одна из ярких страниц в наследии прп. Максима, когда он пишет в Прологе к тем же «Вопросоответам» о древе познания добра и зла, отождествляя его с видимым творением в целом. Как и творение, древо познания может быть воспринято *духовно* — и тогда оно служит познанию добра, а может восприниматься *телесно* или чувственно — и в таком случае оно служит познанию зла. Смысл божественного домостроительства до грехопадения в том и заключался, чтобы предостеречь Адама, не готового поначалу к духовному познанию, от чувственного восприятия, замкнутого на чувственном мире, закрывающего тем самым для него возможности обнаружения духовного смысла тварного бытия. Однако поразительно, что для привития Адаму навыка духовного восприятия древа ему надлежало усовершенствоваться до состояния равного или почти равного Богу. Иными словами, обладание навыками естественного созерцания в полноте доступно человеку только в состоянии обожения. Здесь Максим не знает полумер. Он пишет следующее: «Бог запретил человеку вкушение от древа, откладывая его на время, чтобы человек прежде... познал через благодатное причастие собственную Первопричину... а потом, став как бы богом в силу обожения, безвредно и в безопасности вместе с Богом созерцал творения Божии и получил ведение о них как бог, а не как человек, имея по благодати одно и то же с Богом премудрое познание сущих»¹. Так, границы естественного созерцания, очерченные в судьбе одного человека, размыкаются до пределов истории всего человечества, которое должно пройти свой великий путь к Богу через духовное постижение смысла творения, обретаемое в обладании высшей мудростью мироздания.

¹ См.: *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М.: Мартис, 1993. С. 25.

Естественное созерцание сопряжено с таким важным разделом христианского богословия, как естественная теология¹. Этот тип богословской рефлексии присущ прежде всего западной богословской мысли, в первую очередь в католической традиции. Однако, как это часто бывает в истории христианского богословия, опыт православной разработки того или иного вопроса оказывается значительно более удачным, чем это имело место на Западе в гораздо более поздние времена. Как было показано выше, проблемы, связанные с естественной теологией, были заострены в западной мысли многими богословами и мыслителями — в более поздние эпохи Иммануилом Кантом и Карлом Бартом. Суть высказанной критики сводилась к тому, что переход от познания твари к познанию Творца в естественной теологии нелегитимен, поскольку Первопричина бытия не заложена в самом творении, творение совершенно и принципиально отлично от Творца, а Бог в свою очередь бесконечно далек от своего падшего мира. Как прямое следствие, и в философской, и в богословской критике естественной теологии, а значит, в критике возможности опыта созерцания божественного в природе под прицелом оказывается самое понятие естественного. Сотворенное естество, природа настолько далеко отстоит от Бога, что не может нести подлинного свидетельства о Нем. Чрезвычайно важно уяснить, как расставляются акценты в естественном созерцании как версии естественной теологии в древнем патристическом богословии, и в частности у прп. Максима Исповедника. Ответ на этот вопрос может внести необходимую ясность и в вопрос о возможностях познания Бога в природе и его богословского выражения в современном христианском богословском и мистическом опыте.

Как уже было показано, учение о естественном созерцании имеет в христианской традиции опору в тексте Нового Завета. Одно из наиболее прямых мест — это Рим 1. 20: *Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы*. В «Вопросоответах к Фалассию» прп. Максим отводит обсуждению этого стиха отдельное место — тринадцатый вопрос.

¹ Более подробно об этом см. предыдущую главу.

По мысли преподобного, невидимое Божие есть не что иное, как логосы сущих. Именно они и подлежат созерцанию, именуемому у нас по своему материалу *естественным*. При толковании этого места прп. Максим предельно ясен в выражении своей мысли: «Ведь все творения Божии, когда созерцаются нами по естеству (κατὰ φύσιν) с надлежащим знанием (μετὰ τῆς θεούσης ἐπιστήμης) в свете должного разумения (γνωστικῶς), тогда прикровенно возвещают нам логосы, в соответствии с которыми они приведены в бытие и вместе с собой обнаруживают в каждом творении божественное предназначение»¹. Строение фразы в данном случае весьма примечательно. Для выражения грамматической категории обстоятельства при группе логического сказуемого «созерцаются нами» он использует три различных элемента: предложную группу «по естеству», группу «с надлежащим знанием» и наречие γνωστικῶς, которое я предлагаю в данном случае перевести развернуто: «в свете должного разумения». Все эти наложения призваны напомнить читателю, что истинное постижение мироздания возможно лишь при учитывании всех сторон естественного созерцания, а именно созерцания в природе и по природе, созерцания в соответствии с необходимым обладанием самой наукой созерцания, предполагающей должную степень подготовленности (речь идет, конечно, о предварительной ступени *практической философии*, или нравственного очищения), наконец, созерцания, обретаемого лишь в свете высшего смысла бытия, открываемого в действительности только благодаря богословскому истолкованию.

Как представляется, в данном случае прп. Максим дает ответ Канту и Барту. Он постоянно говорит не о сверхъестественном созерцании Божества в природе, а о естественном созерцании, нарочито подчеркивая тем самым включенность сотворенного мира как со стороны познаваемого, так и со стороны познающего в про-

¹ Πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς θεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα τοὺς καθ' οὗς γεγένηται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι καὶ τὸ ἐφ' ἑκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφαίνουσιν, καθ' ὃ καὶ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ, καὶ τὸ στερέωμα τῶν χειρῶν ἀναγγέλλει ποιήσιν (Quaestiones ad Thalassium 13. P. 95; ср. рус. пер.: Творения... С. 47).

цесс познания Бога. Однако во избежание недоразумений он часто уточняет, что это естественное богопознание должно быть, с одной стороны, подкреплено подготовленностью самого познающего, а с другой — обусловлено необходимостью участия в нем Самого Создателя. И «естественность» такого рода опыта объясняется фактом доктринального значения для Максима — присутствием Творца в своем творении в малых логосах.

Все возможные недоумения и непонимание учения прп. Максима о естественном созерцании, которые могут возникнуть при знакомстве с этой стороной его богословия, окончательно снимаются одним местом из «Вопросоответов к Фалассию» (вопрос 51), в котором он собирает воедино всю свою аскетическую доктрину, включающую деятельность и созерцание: «Итак, поскольку природа (ἡ φύσις) сотворенных существ содержит в себе духовные логосы Премудрости и способы должного поведения (τρόποις ἀγωγῆς ἀστείας, ср.: «учтливое поведения», А. И. Сидоров), естественным образом (φυσικῶς) посеянные в ней Творцом, постольку всякий ум, разумеется, украшенный добродетелью и ведением (ἀρετῇ καὶ γνῶσει)... имеет в своем подчинении все творение... Любомудрый ум, достигший совершенства в делании и созерцании, может быть весь прославлен как мыслью, так и жизнью (κατὰ λόγον καὶ βίον πράξεώς τε καὶ θεωρίας τελειωθέντα φιλόσοφον νοῦν)»¹.

Таким образом, прп. Максим Исповедник предстает перед нами в чрезвычайно важном значении для нашей современности — не только как исповедник Православия, поборник учения Церкви о двух волях во Христе, не только как учитель монашеского делания, не только как глубочайший знаток Священного Писания и богословской традиции христианства, но и как богослов природы, настойчиво напоминающий нам о присутствии Бога в мире и тем самым свидетельствующий об оправдании мира самим этим Присутствием.

¹ Quaestiones ad Thalassium 51 // Ibid. P. 397; ср. рус. пер.: Творения... С. 142–143.

СВ. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ О ПОЗНАНИИ БОГА¹

Гносеология, или учение о познании, заслуженно занимает место первостепенной важности в традициях европейской философии. Именно этим разделом теоретического знания открываются наиболее фундаментальные и полные изложения больших философских систем Античности. В новоевропейской философии вообще стало совершенно невозможным приступать к построению метафизической системы, не добившись кристальной ясности в своих представлениях о природе знания как такового. Потому от Декарта и Гоббса до Канта и Гегеля теория познания стала первым предметом философской рефлексии. Справедливо это и по отношению к христианскому богословию патристического периода. Наиболее крупные систематики богословского учения Церкви основательно продумывали и опытно обосновывали теоретические предпосылки богословского знания². Одним из показательных примеров такого рода осмысления возможностей и способов обретения достоверного богословского знания является опыт богословской гносеологии св. Василия Великого.

От времени жизни Великих каппадокийцев нас отделяет более 1600 лет. Однако их образ не тускнеет с веками. Их мысль представляет неиссякаемый источник для богословского вдохновения. Их наследие побуждает ученых вновь и вновь предпринимать попытки научной интерпретации различных аспектов их учения,

¹ Настоящая глава была опубликована в виде отдельной статьи с тем же названием (Альфа и Омега. 2010 № 2 (58). С. 92–103).

² Прп. Иоанн Дамаскин так начинает свою трилогию «Источник знания»: «Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души» (*Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica (recensio fusior) 1 / Hrsg. V. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 1; рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 55).*

поскольку их богословие, по общему признанию, является образцовым. Среди трех Каппадокийцев¹ Василий заслуженно занимает первое место. Он оказался явным лидером не только для своего младшего брата Григория Нисского, но и для старшего по возрасту друга Григория Богослова. Во многих направлениях богословской и церковной деятельности именно он сделал первый шаг. За ним потом следовали оба Григория. Василию принадлежит первенство в жестком богословском противостоянии с евномианами; он же сказал первое слово в споре с пневматомахами; он первым обличил заблуждения Аполлинария. Василий первым приступил и к аскетическим подвигам; первым он встал на путь церковного служения; первым стал епископом, и именно по его настоянию епископский сан приняли и Григорий Нисский и Григорий Богослов.

В отдельных богословских положениях св. Василий также оказался впереди своих ближайших единомышленников. В частности, вопросы богопознания были им продуманы, судя по всему, прежде них. Внимание Василия к вопросам богословской гносеологии могло быть привлечено, с одной стороны, в результате серьезного изучения богословского наследия Оригена, которым он занимался вместе с Григорием Богословом в пору своих аскетических опытов в Аниссе в начале 360-х гг.² С другой стороны, приняв участие в арианских спорах, он не мог обойти стороной их принципиальный вопрос — проблему богопознания. Ведь его главный оппонент Евномий утверждал, что обладает совершен-

¹ Замечу, что их круг значительно шире и включает немало церковных писателей, оставивших нам вполне самостоятельное письменное наследие, например Амфилохия Иконийского или Евагрия Понтийского. В октябре 2009 г. на международной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского университета в Москве большой знаток каппадокийского богословия Клаудио Морескини вновь доказывал принадлежность к каппадокийской традиции Евагрия Понтийского на основании не только биографических, но и богословских данных.

² Результатом их работы стал компилятивный сборник из сочинений Оригена, см.: *Origène. Philocalie*, 1–20. Sur les Écritures / Éd. trad. et notes de M. Harl. SC. № 302. Paris, 1983; *Philocalie*, 21–27; *Origène. Sur le libre arbitre* / Éd. trad. et notes de É. Junod. SC. № 226. Paris, 1976.

ным знанием божественной сущности. У Василия был один непосредственный предшественник в этих вопросах — св. Афанасий Александрийский, однако до столкновения Василия с Евномием, как отмечает превосходный знаток патристики и издатель трактата Василия «Против Евномия» Б. Сесбуйэ, богословские споры «не достигали такого уровня рациональной аргументации»¹, так что можно решительно утверждать, что именно Василий Великий вывел богословскую гносеологию на качественно новый уровень.

Василий касается вопросов богопознания в своих больших и малых произведениях: в трактатах «Против Евномия» и «О Святом Духе», в беседах на Шестоднев и толкованиях на псалмы, в письмах, в особенности в так называемом «малом богословском трактате» — цикле писем (Ер. 233–236) к Амфилохию Иконийскому, в различных гомилиях и аскетических сочинениях. Но в наиболее сконцентрированном виде он поднимает эти вопросы в своей третьей гомилии на библейские слова *внемли себе*². На содержании этого настоящего богословского шедевра св. Василия Великого следует остановиться более подробно, однако прежде необходимо очертить общий круг тем богословской гносеологии.

Источники знания о Боге принято различать по двум наиболее общим типам — свидетельства о Боге тварного происхождения и свидетельства богооткровенные. Первый тип обычно связывают с естественным откровением (откровением в сотворенной природе)³, второй — с превыше-естественным откровением (божественными действиями или энергиями). Такого понимания придерживается и Василий. Познание Бога в сотворенной природе он называет «знанием из дел творения, по плодам божественного творчества» (*διὰ τῶν ποιημάτων*), а богооткровенное познание — «знанием, полученным из божественных вмешательств, проявлений или движений» в мире и ходе истории (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ*

¹ *Sesboué B. Saint Basile et la Trinité. Une acte théologique au IV^e siècle. Paris: Desclée, 1998. P. 12.*

² См.: *Basilius Caesariensis. Homilia in illud: Attende tibi ipsi / Éd. S. Y. Rudberg // L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'observe-toi toi-même'. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1962.*

³ Более подробно об этом см. третью главу первой части.

Θεοῦ)¹. Знание второго типа, богооткровенное, засвидетельствовано прежде всего в Священном Писании и в церковном Предании. А о том, что человеку доступно некоторое ограниченное знание о Боге, запечатленное в сотворенной природе, мы знаем и из многочисленных свидетельств Священного Писания, и из общечеловеческого религиозного опыта.

Знание Бога из дел творения в свою очередь различается на два вида, по линии чувственное — умопостигаемое, или бестелесное, как древние часто определяли ноуменальное²: 1) познание чувственно — рассмотрение природы, окружающего человека мира и его собственного физического устройства (ср. Рим 1. 19: *Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им, Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы*); 2) познание умопостигаемого — рассмотрение человеческой души, созданной по образу и подобию Божию (Быт 1. 26: *...сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему*). Для постижения таких различных пластов бытия, как чувственное и умопостигаемое, человек обладает способностями чувственного и «умного» восприятия. Василий пишет: «...двояка способность восприятия: физическим зрением мы наблюдаем видимое, а интеллектуальными способностями души мы обращаемся к изучению бестелесного (τῆ θεωρίᾳ τῶν ἀσωμάτων)»³. О втором роде познания — постижении умопостигаемого — среди предшественников Василия говорит Ориген: «...умопостигаемое нужно исследовать не телесным чувством, но каким-то другим, которое называется божественным чувством» (sensus divinus)⁴.

¹ См.: *Basilius Caesariensis. Contra Eunomium I.* 14. 16–18 // *Basile de Césarée. Contre Eunome / Éd. B. Sesboué.* Т. 1. SC. № 299 (1982). P. 220.

² См., например: *...νοῦς μὲν γὰρ νοητὰ, αἰσθησις δὲ τὰ αἰσθητὰ διακρίνει (Joannes Chrysostomus. In Iob. (in catenis) // PG. Т. 64. Col. 609)*. Этому различию соответствует пара «видимое — невидимое» в Символе веры.

³ *Basilius. Homilia in illud: Attende tibi ipsi.* P. 25. Как здесь не вспомнить знаменитое высказывание Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением... это звездное небо надо мной и моральный закон во мне...» (*Кант И.* Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 257).

⁴ *Origenes. De Princip. IV. 4. 10 / Hrsg. H. Gorgemanns, H. Karpp // Origenes vier Bücher von den Prinzipien.* Darmstadt, 1976.

Начнем с вопросов чувственного восприятия. Всякий раз, когда св. Василий обращается в своих сочинениях и проповедях к сотворенному миру, он преследует одну-единственную цель — познание Бога и приведение к богопознанию своих слушателей и читателей. В своем последнем большом произведении — «Толкованиях на Шестоднев» — он рисует христианскую картину творения и бытия мира. О значении этого сочинения говорит хотя бы тот факт, что вскоре после его появления современник Василия св. Амвросий Медиоланский предпринимает переложение Шестоднева Василия на латинский язык с весьма незначительными собственными дополнениями. В течение многих веков многочисленные византийские авторы в подражание Василию составляли свои Шестодневы. О распространенности Шестоднева Василия также говорит исключительно богатая рукописная традиция, изученная европейскими учеными Э. Аман де Мендьетта и С. И. Рудбергом¹.

Итак, свидетельство всего сотворенного мира и всей мировой истории для Василия заключается в одном — «мир есть школа и училище богопознания»², в котором «разумным существам преподается ведение Бога и где через рассмотрение видимого и чувственного ум направляется к созерцанию невидимого»³. Василий обращается к истории ветхозаветных вождей — Моисея, готовившегося в течение сорока лет к подвигу богообщения в созерцании природы⁴, и Соломона, обратившегося к сотворенной природе и в ней увидевшего неведомое⁵. О Боге свидетельствуют не только необъятное пространство космоса и величина астрономических объектов, но и самые ничтожные по своим размерам существа — «все несет на себе следы премудрости Создателя», а для человека образованного это означает одно: все видимое есть знак невиди-

¹ *Amand de Mendieta E. & Rudberg S. Y.* Basile de Césarée. La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l'Hexaéméron. Berlin, 1980.

² Κόσμος... καὶ θεογνωστὰς ἐστὶ παιδευτήριον (*Basilii Caesariensis. Hexaemeron* I. 6. 14).

³ Ibid.

⁴ См.: *Idem.* Homilia in Psalmum 33 // PG. T. 29. Col. 357.

⁵ См.: *Idem.* Homilia 12 in principium proverbiorum // PG. T. 31. Col. 404.

мого — или, как выражается Василий в одном письме: «феномены суть знаки невидимого мира»¹.

В таком типе богопознания — познания Бога из дел творения — важен один диалектический прием: всякий раз, уразумевая Бога как Творца мира, необходимо отвлечься от возникающего чувственно-физического представления и возвести его к высшей духовной реальности, учитывая при этом ограниченность и принципиальную неполноту свидетельств сотворенного мира². Иными словами, граница между феноменальным, или в данном случае чувственным, и идеальным весьма прозрачна. Развивая эту мысль, Василий вносит свой вклад в уточнение христианского учения о логосах, рассеянных Творцом в сотворенном мире. Оно восходит к апологетам — мученику Иустину Философу и Феофилу Антиохийскому — и завершается стройной системой прп. Максима Исповедника. Василий утверждает, что «в мире существуют некие логосы первоначальной премудрости, заложенные в мироздании прежде всякого творения»³, и праведник способен эти логосы постигать как замысел Творца о своем творении⁴. Таким образом, небеса и порядок мироустройства служат путеводителями веры⁵, приводя познающего к единому Творцу и Слову.

Одним из возможных богословских источников для гносеологии Василия Великого стало раннее сочинение св. Афанасия Александрийского «На язычников». Афанасий излагает свое видение познания Бога в сотворенном мире в иной последовательности — сначала познание божественного через самопознание, затем — познание Бога во внешнем мире. Мысли Афанасия сводятся к следующему: путь к Богу открыт всем людям без исключения, и этот путь — разумная душа (λογική ψυχή), поскольку при помо-

¹ Τὰ φαινόμενα τῶν ἀφανῶν εἶναι σημεῖα (Epist. 24).

² Об этом см.: *Idem. Adversus Eunomium II. 14 // Basile de Césarée. Contre Eunome / Éd. B. Sesboüé. T. 2. SC. № 305 (1983). P. 52–54; Homilia in Psalmum 114 // PG. T. 29. Col. 485; De Spiritu Sancto 8. 18; Homilia 15 de fide // PG. T. 31. Col. 465.*

³ *Idem. Homilia 12 in principium proverbiorum // PG. T. 31. Col. 392.*

⁴ *Idem. Homilia 9 quod deus non est auctor malorum // PG. T. 31. Col. 345.*

⁵ *Idem. Homilia in Psalmum 32 // PG. T. 29. Col. 329.*

щи одного ума можно созерцать и постигать Бога, а одаренность умом есть преимущественное свойство человеческой природы¹. Очистившись, душа может в собственном разуме, как в зеркале, увидеть образ Отца — Слово².

Дополнением ко внутреннему знанию о Боге для Афанасия служит видимый мир. Из мирового порядка и стройности сотворенного или из явленных дел (ἀπὸ τῶν φαίνομένων), как по буквам, можно уразуметь Творца. Наблюдая небесный свод, ход солнца и луны, движения прочих звезд при одинаковом порядке, становится ясно, что они движутся не сами по себе, но их движет Творец; на это же указывает сочетание противоположного в природе — огня и холода, зимы и лета, земли и воды, мужского и женского; в результате их соединения происходит не конфликт противоположностей, а некая плодотворная целостность³. Порядок, соразмерность, благоустройство, стройное сочетание мира указывает на единого Владыку — Слово⁴. Поскольку творение приведено в бытие словом, премудростью и ведением, то единственный Творец всего, Слово Божие⁵. Для Афанасия Слово есть универсальный разумный принцип бытия, живой Бог, имеющий основание лишь в Себе Самом (αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή); тот, кто отрицает Его, — безумен⁶. Напротив, кто усматривает этот принцип в мироздании и в собственной душе, тот познает Бога⁷.

Упомянутая третья гомилия св. Василия на слова *внемли себе* сосредоточена на одном из двух уровней «естественного богопознания» — на познании через умопостигаемое, то есть познании Бога через самопознание, точнее, через познание своего внутреннего мира. Предметом своего пристального рассмотрения Василий избирает ветхозаветную максиму из Второзакония: *внемли себе, да*

¹ См.: *Athanasius. Contra gent.* 30–31.

² См.: *Ibid.* 34.

³ См.: *Ibid.* 34–37.

⁴ См.: *Ibid.* 38.

⁵ См.: *Ibid.* 40.

⁶ См.: *Ibid.* 46.

⁷ См.: *Ibid.* 45.

не будет слово (здесь — мысль) тайно в сердце твоём беззакония (Втор 15. 9). Иными словами, остерегайся, как бы не возникло в твоём сердце беззаконного помысла. Сама книга Второзаконие отмечена особенным нравственно-моральным содержанием. Именно таково значение избранной цитаты в ее первом прямом смысле. Однако Василий использует эту максиму как повод для более глубокого толкования. Он переосмысляет первичное моральное значение цитаты и придает ей богословское, точнее, гносеологическое звучание. На протяжении всей гомилии Василий обращается к ней и всякий раз рассматривает ее в новом свете. При этом он пользуется приемом смысловой инверсии, то есть перестановки смысловых акцентов, и добивается неожиданного результата: ветхозаветная цитата из своего очевидного предостерегающего значения обретает смысл знаменитого античного императива «познай самого себя».

Нужно сказать, что в таком сближении античного и ветхозаветного предписаний Василий не одинок. Еще до него переключку между этими двумя предписаниями установил Климент Александрийский. Он полагал, что дельфийский оракул — «познай себя» (γνῶθι σεαυτόν) — был заимствован греческими философами у «Моисея, который чаще высказывается более ясно — “внемли себе” (πρόσεχε σεαυτῷ)»¹.

Несколько позднее основатель так называемого «правого крыла оригенизма», как иногда называют оригенизм каппадокийского типа, св. Григорий Чудотворец приводит свидетельство о педагогической практике Оригена, к которой восходит как семейное воспитание Василия, полученное от Макрины Старшей, ученицы самого Григория Чудотворца, так и источники его богословского самообразования. Григорий Чудотворец пишет: «Ориген учил быть благоразумным, чтобы душа была обращена к самой себе и чтобы я желал и стремился познать самого себя. Это действительно есть самая прекрасная задача философии: “познай самого себя”. А что это на самом деле задача для ума и что в этом и заключается благоразумие, об этом прекрасно сказано древними, поскольку в

¹ *Clemens Alexandriensis. Stromata II. 15. 71.*

действительности божественная и человеческая добродетель одна и та же, ибо душа упражняется в том, чтобы увидеть саму себя как в зеркале и отразить в себе божественный ум, а если окажется достойной, то тем самым обретет неизреченный путь обожения»¹.

Вернемся к третьей гомилии Василия и попытаемся проследить те значения, которые Василий последовательно выявляет в цитате из Второзакония: 1) *внемли себе*, то есть *обрати внимание* — это не что иное, как естественное проявление инстинкта самосохранения в живых существах; 2) у разумного существа, то есть человека, этот инстинкт проявляется осознанно, и остерегаться должно не только физической опасности, но и духовной — греха; 3) обращать внимание следует не только и не столько на свое тело и имущество, но прежде всего и главным образом на самого себя, то есть на средоточие своего бытия. Здесь Василий ненадолго останавливается и уточняет: «ведь мы есть не что иное, как душа, точнее, ум, который есть образ нашего Создателя»². Таким образом, требование «внемли себе» получает новое звучание — «внимай своей душе», а для этого необходимо «исследовать себя, кто ты есть на самом деле, какова твоя природа»³, это уже есть тот самый античный императив — «познай самого себя».

Что же дает человеку познание себя? Василий перечисляет основные моменты: 1) человек единственный из всех сотворенных существ «непосредственно создан Богом» (θεόπλαστος)⁴; 2) человек способен достигнуть состояния блаженства, равного ангельскому (τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν)⁵; 3) в своем внутреннем устройстве человек способен отличить «рассудительную и разумную часть души от страстной и неразумной»⁶. Но самым существенным результатом самопознания является возможность познания Бога — «точное понимание самого себя дает достаточное руководство к обретению

¹ *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica 11.

² Ἡμεῖς μὲν οὖν ἔσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθ' ὃν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα (*Basilius*. Attende tibi ipsi... P. 26).

³ Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γινῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν (Ibid. P. 27).

⁴ Ibid. P. 33.

⁵ См.: Ibid. P. 33.

⁶ См.: Ibid. P. 35.

верного представления о Боге»¹. Этот тип богопознания по степени точности и достоверности получаемого знания оставляет далеко позади познание Бога из созерцания внешнего мира, *ἁόμοσ'α*. Василий уподобляет человеческую душу малому миру, малой вселенной, *μικρὸς δίακοσμοσ*. Основание для познания Бога через самопознание заключается в богоподобии человеческой души, которое Василий утвердил в начале нашей гомилии: «Как душа бестелесна, так и Бог бестелесен; душа человеческая не ограничена в пространстве подобно Богу, она не имеет зримых очертаний, цвета и прочего, а познаётся только в своих проявлениях» (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν*)².

Однако не только душа свидетельствует о Боге, но и подверженное вмешательству времени и болезням устройство человеческого тела. Василий говорит об анатомических особенностях человеческого организма, исходя из знаний о человеке поздней Античности: прямой рост, стройность человека, слаженность и согласие органов чувств и их расположение в строении тела — все это в совокупности свидетельствует о высоком замысле Творца.

И заключает Василий свое толкование слов Второзакония цитатой из 138-го псалма, стих 5: *Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ* — *дивно ведение Твое от мене*, дополняя его собственными словами: «Итак внемли себе, чтобы внимать Богу»³. Эти слова особенно важны, поскольку ими Василий завершает свою гомилию. Однако связь цитаты и ее продолжения, а также и всего предшествующего развития мысли остается непонятной без внимательного грамматического анализа этого места в Септуагинте и его сравнения с цитатой у Василия. В тексте псалма речь идет о всеведении Божиим, не ограниченном никакими пределами. Псалом воспевает совершенное и полное знание Богом человека: *Ты испытал меня и знаешь... все пути мои известны Тебе*. Василий же берет точную цитату из этого псалма — *Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ*, — не внося в нее никаких формальных изменений, и предпринимает принципи-

¹ См.: Ibid. P. 35.

² См.: Ibid. P. 35.

³ *Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ. Πρόσχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχησ θεῷ* (Ibid. P. 37).

альную перестановку функций родительного падежа указательного местоимения — Тебя (σου) и предложной группы ἐξ ἐμοῦ. 1) Вместо genitivus subjectivus греческого текста псалма — γνῶσις σου, *Твое знание, то есть знание, принадлежащее Тебе*, Василий выделяет здесь genitivus objectivus — γνῶσις σου, *познание Тебя*, то есть знание о Тебе. 2) А вместо genitivus comparationis с предлогом ἐξ ἐμοῦ — (*Твое знание*) *по сравнению с моим* — он ставит genitivus separationis ἐξ ἐμοῦ — *через или от меня, исходя из знания меня*. Таким образом, вместо известного стиха Пс 138. 6: *Дивно ведение Твое от мене (дивно Твое знание по сравнению с моим)*, мы получаем: *Дивно познание Тебя через меня (дивно познание Тебя, полученное через познание меня)*. Такого значения за этой фразой мы не встретим ни в самом псалме, ни в доступных нам древних текстах, предшествовавших Василию. Разумеется, нет такого значения и ни в одном древнем или современном переводе этого псалма, поскольку всякий перевод стремится верно следовать значению переводимого текста. А Василий придает этому месту принципиально новый смысл. Это явно смелое авторское переосмысление, призванное подтвердить основную мысль Василия: наиболее верный путь познания Бога среди доступных человеку источников в сотворенном мире — это путь самопознания.

Для Василия эта инверсия настолько дорога, что он прибегает к ней еще два раза: один раз в заключительном разделе Шестоднева, а другой — в тексте, который с большой долей вероятности приписывается ему, хотя, возможно, принадлежит кому-то из его ближайшего окружения. В обоих случаях смена привычной функции падежа обосновывается и объясняется особо, не оставляя ни малейшей неясности в понимании мысли святителя. В Шестодневе, в последней, девятой, беседе, посвященной теме творения человека, Василий пишет: «...к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько наше собственное устройство, если кто-нибудь внимательно изучит самого себя, как говорит пророк: *Дивно познание Тебя через меня* (Пс 138. 6), то есть, рассмотрев самого себя, я уразумел превосходство Твоей мудрости»¹.

¹ Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ· τοῦτέστιν, ἑαυτὸν καταμαθὼν, τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐν σοὶ σοφίας ἐξεδιδάχθην (Basiliius. Hexaemeron 9. 6).

Еще более обстоятельное толкование цитаты из 138-го псалма содержится в тексте «Беседы о сотворении человека» (CPG. 3215), подлинность которого отстаивал такой выдающийся специалист, как Михаэль Ван Эсбрюк. Этот текст еще больше уточняет изначальную мысль Василия Великого: «Мы склонны изучать небо тщательнее, чем себя самих. Не пренебрегай же чудом, заключенным в тебе. Ты убежден в своей незначительности, но дальнейшее рассуждение раскроет твое величие. Вот почему мудрый Давид, прекрасно умеющий познавать самого себя, сказал: *Дивно познание Тебя через меня* (Пс 138. 6). Чудесным образом я пришел к познанию Тебя. Каким же образом? — через меня (λόθεν; Ἐξ ἐμοῦ). *Дивно познание Тебя через меня*. Познавая всю сложность и то, с какой мудростью устроено мое тело, я через это крохотное создание постиг великого Творца»¹. Мысль святителя Василия в данном случае проста — познание Бога человеком находится в прямой связи с самопознанием человека. В своем изначальном основании мысль эта сводится к богооткровенной библейской истине — свидетельству о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт 1. 26), лежащему в основе всей христианской антропологии. Среди более поздних авторов, которые воспользовались этим выразительным приемом Василия, следует упомянуть Феодорита Кирского², Иоанна Филопона³ и Иоанна Дамаскина. Последний писал в «Точном изложении православной веры», гл. 25: «*Удивился разум твой от мене, то есть от моего устройства*»⁴.

¹ (Ps-) *Basilius (Gregorius Nyssenus)*. De creatione hominis sermo primus I / Ed. H. Hörner // GNO. Suppl. Leiden: Brill, 1972. P. 5. Анонимный перевод с незначительной поправкой приводится по: Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека *по образу...* // ЖМП. 1972 № 1. С. 30–31.

² См.: *Theodoretus*. De providentia orationes decem // PG. T. 83. Col. 608.

³ Κατὰ τὸν Δαυὶδ εἰπόντα· ἑθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ, ἐκρταταιώθη, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν· τοῦτέστιν· εἰς ἐμαυτὸν ὁρῶν καὶ τὴν περὶ ἐμὲ σοῦ διάταξιν θεασάμενος, εὐθέως τὴν περὶ σοῦ γνῶσιν θαυμαστὴν ἔσχον (*Joannes Philoponus*. De officio mundi / Ed. W. Reichardt // Joannis Philoponi de officio mundi libri vii. Leipzig: Teubner, 1897. P. 57).

⁴ Τοῦτέστιν ἐκ τῆς ἐμῆς κατασκευῆς (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei 2. 11 § 25; рус. пер.: Творения преподобного... С. 207).

Вначале мы предложили различие естественного знания о Боге от богооткровенного знания. Естественное знание — это знание о Боге по плодам Его творческой деятельности (*διὰ τῶν ποιημάτων*), а богооткровенное знание — это знание о Боге по Его энергиям — действиям, вмешательствам в ход истории и в жизнь человека. Естественное богопознание — это познание вторичное, оно складывается по косвенным свидетельствам о Боге как Творце мира. Богооткровенное познание — знание непосредственное, это прямая встреча с божественным. И эта встреча происходит в результате неисповедимых движений Бога, в различных проявлениях божественной природы. В своем так называемом «малом богословском трактате» (цикле писем к Амфилохию Ер. 233–236) св. Василий пишет: «Мы утверждаем, что познаём Бога нашего из Его энергий, но не обещаем сколько-нибудь приблизиться к Его сущности. Ибо энергии Его нисходят к нам, а сущность Его остается недосягаемой»¹. И это движение к познанию Бога и человека встречное — ...*познаю, подобно как я познан* (1 Кор 13. 12). Так, одним из самых достоверных свидетелей божественного откровения, причем доступных каждому, является свидетельство нашей души, созданной по образу и подобию Божию. Насколько движения или энергии души близки к заложенному в нее образу Божию, настолько прямо они свидетельствуют о Боге. Так в тварном является нетварное. Разумеется, этот внутренний опыт богопознания никоим образом немислим вне церковной традиции. Он предполагает строго определенную нравственную и аскетическую практику. Но это предмет следующего рассуждения.

¹ Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος (*Basiliius. Epist. 234. 1*).

ОБ ОДНОЙ ОСОБЕННОСТИ БОГОПОЗНАНИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ И ПАТРИСТИКЕ¹

Всякий человек, задумываясь о своем внутреннем духовном призвании, рано или поздно задается вопросом: как можно на собственном опыте познать Бога? Как можно пережить опыт богообщения? С другой стороны, человека, живущего или стремящегося к церковной жизни, мучает вопрос: правилен ли, достоверен ли его собственный духовный опыт? Не является ли его представление о Боге всего лишь иллюзией, а настоящее, подлинное понимание Бога ему недоступно и остается уделом лишь избранных? Подобные сомнения устраняет апостол Павел, убеждая в том, что наше нынешнее неполноценное знание упразднится будущей полнотой ведения, и настаивая на том, что наша недостаточность может без ущерба быть восполнена искренностью любви и надежды. Наш нынешний земной удел сводится лишь к частичному неполному обладанию Истиной, только отчасти и весьма приблизительно отражающему обещанное нам знание будущего века: *Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*. Это место из Первого послания апостола Павла к коринфянам 13. 2 я привожу по синодальному переводу Священного Писания, выполненному в третьей четверти XIX в. во многом благодаря усилиям, а часто и прямому участию св. Филарета (Дроздова), видевшего одной из главных задач своего богословского и пастырского служения создание русской Библии.

В приведенном месте апостольского послания мы встречаемся с неожиданным «улучшением» изначального греческого текста,

¹ Настоящая глава была опубликована в виде самостоятельной статьи — «Зерцало или тусклое стекло? Об одной особенности христианской гносеологии» (Альфа и Омега. 2009. № 3 (56). С. 34–51).

его своеобразной адаптацией к читательскому слуху и глазу XIX в. В исходном тексте, написанном апостолом, содержится выразительная и богатая глубокими смыслами метафора зеркала¹, как некоего способа созерцания инобытия, не данного нам непосредственно, но лишь опосредованно: βλέπομεν ὑάρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. В синодальном переводе слово «зеркало» заменено словом «стекло». Широкие выразительные возможности феномена зеркального отражения хорошо осознавались во все времена. Зеркало есть окно в иной мир, в инобытие. В народе существует старинное обыкновение завешивать зеркала в доме умершего до выноса тела из дома². Однако вовсе не обязательно зеркало — это окно в мир призраков или порождений воображения. Как мы увидим, образ зеркала оказался востребован и для богословских нужд, причем с самых древних времен. Красноречива русская этимология этого слова. В словаре А. Преображенского указывается, что оно происходит от древнерусского «зъркати», «зърцати» в значении «смотреть», «созерцать»; болгарское «зрьколи» означает «глаза»; таким образом, слово «зеркало» относится к тематической группе «созерцать, созерцание, созерцательный»³. М. Фасмер не исключает в данном случае повторения латинской этимологии: от «specto» к «speculum»⁴. Слово же «стекло» является древним заимствованием из германского языка: готское stikls означает «кубок», а древненемецкое «stechal» — остроконечный рог для питья, что было затем перенесено на другие сосуды, а после и на вещество, из которого

¹ Вообще, понятие «зеркало» передается в греческом языке несколькими однокоренными словами ἑσόπτρου, χίτοπτρου, εἰσόπτρου и т. д.

² «...некоторые из суеверий не чужды и людям образованным. Так, напр., и в среде последних, между прочим, распространен обычай в месте нахождения покойника завешивать зеркала. По мнению некоторых, это делается в предупреждение возможности появления в зеркалах страшных и зловещих призраков» — (Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Харьков, 1900². С. 1201).

³ Преображенский А. Этимологический словарь русского языка: В 3 т. М., 1910—1914. Т. 1. С. 250.

⁴ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: «Прогресс», 1967. Т. 2. С. 95.

они делались; таким образом, «стекло» восходит к «склянке», а «склянка» к «кубку»¹.

Нужно отдать должное церковнославянскому переводу новозаветного Писания, оказавшемуся в данном случае более верным своему подлиннику, чем синодальный перевод: «Видимъ ўбо ныне ꙗкоже зерцаломъ в гаданіи, тогда же лицѣмъ къ лицу...»² Совершенно очевидно, что отказ Синодального перевода от библейской метафоры зеркала стирает богатые внутренние смыслы наставления апостола³. Уместно задаться вопросом, чем объясняется такое очевидное изменение новозаветного текста. Быть может, неизвестный переводчик, руководствуясь идеей сделать текст Писания доступным самому неподготовленному читателю, ввел слово «стекло», как не существующее в реалиях древнего мира, но в большей степени отвечающее мысли апостола? Однако такое соображение вряд ли уместно, поскольку слово «стекло» и соответствующее ему понятие в древности существовали (древнегреч. ἡ ὕαλος — прозрачный камень, кристалл, новогреч. τὸ γυαλί — стекло, стеклянный стакан, изделие из стекла). Прозрачные предметы были естественного, не искусственного происхождения. Так, античной минералогии были известны прозрачные камни, относящиеся к слюдяным минералам, имевшие собственные именованья. В античном быту были весьма распространены прозрачные предметы, например стеклянный килик или оконное стекло. Однако апостол использует в своем тексте другое слово, вовсе не «стекло», хотя формальных препятствий к тому у него не было. Более того, слово «стекло» (ὕαλος) встречается и в Ветхом (Иов 28. 17), и в Новом Завете (Откр 21. 21).

¹ Преображенский А. Этимологический словарь... Т. 2. С. 380.

² Цит. по изданию славянской Библии: Библия, сиречь книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Синодальная типография, 1894.

³ В комментариях А. П. Лопухина, точнее, уже его преемников мы встречаемся с таким замечанием, заключенным в скобки: «сквозь тусклое стекло — перевод неправильный. Выражение δι' ἑοβλτροῦ значит: посредством зеркала, в зеркале» (Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 11. СПб., 1913. С. 102). Анализ образа зеркала у апостола Павла см.: Hugedé N. La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens. Neuchâtel; Paris, 1957.

Чем же можно объяснить такое упрощение, никоим образом не ставящее под сомнение в принципе высокое качество синодального перевода? Просто ли переводческой неточностью или небрежностью редакторов? Или же за этим стоит какая-то более серьезная причина мировоззренческого или богословского характера? Для ответа на это объяснение следует обратиться к истории синодального перевода.

Русская Библия возникла в два приема. Первый был связан с деятельностью Российского библейского общества в царствование императора Александра I. Полный текст Нового Завета на русском языке впервые вышел в свет в 1821 г. Душой этой сложной работы был епископ Филарет Московский (Дроздов). То был первый этап перевода Священного Писания на русский язык, который вскоре, со сменой светской власти в 1825 г., завершился. Затем положение Общества в России осложнилось, а при императоре Николае I оно и вовсе перестало существовать, что напрямую сказалось и на судьбе перевода. Тем не менее идею перевода продолжал поддерживать московский архиепископ. Положение дел кардинально переменялось при восшествии на престол императора Александра II, в 1850-е гг. На этот раз осуществление масштабного перевода всего Священного Писания было возложено на духовные академии. Святитель Филарет вновь взял на себя решающую роль в этом деле.

Перевод начали сначала, хотя в 1820-е гг. уже было сделано немало. Работа была распределена между четырьмя духовными академиями — Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской. Именно Казанской досталось переводить Первое и Второе послания к коринфянам. Контроль за качеством перевода был по-прежнему очень серьезным и проходил несколько инстанций, прежде чем быть одобренным Священным Синодом. На одном из этапов переводы всех книг Писания поступали на стол Филарета, внимательно сверявшего русский, славянский и греческий тексты Нового Завета и вносившего детальную правку¹. Полностью Новый

¹ Перевод многих мест Нового Завета, предложенный Филаретом вместо переводов комитетов при духовных академиях (1858—1862), хранится в библиотеке МДА в рукописном виде.

Завет вышел из печати в 1862 г. Это и считается датой появления синодального перевода Нового Завета. Итак, учитывая многоуровневый и многослойный характер синодального перевода, повторюсь, что в переводе греческого слова ἑοσλτρον русским «стекло» вряд ли можно предположить переводческую небрежность.

Другим вероятным объяснением служит техническая разница между античным зеркалом, представлявшим собой, как известно, отшлифованную до блеска медную или металлическую пластину, и зеркалом XIX в., состоящим из стекла, укрепленного на плотной светонепроницаемой основе. Такая попытка предпринимается в комментированной Библии А. П. Лопухина: «...у нас зеркала хорошо отражают лицо, а в древности они не давали ясного отражения, потому что делались из металла»¹. Однако является ли технологическое качество исторического предмета достаточным основанием для изменения стоящего за ним образа? Такой ход для переводческой практики представляется неоправданно рискованным и малоэффективным. К тому же вопреки приведенному соображению можно привести свидетельство св. Григория Нисского о высоком техническом качестве в изготовлении зеркала в древности: «...бывает, что зеркало, сделанное искусно и в соответствии со своим употреблением (ὅταν τεχνικῶς τε καὶ καταλλήλως τῇ χρεια κατεσκευασμένον) на гладкой поверхности благодаря совершенству своего исполнения показывает очертание представленного лица...»² У Платона, как будет показано позже, зеркало и вовсе гораздо более достоверно отражает действительность, чем видимое нами непосредственно. Тем интереснее проследить внутреннюю логику, руководившую переводчиками в данном случае.

Основные правила для синодального перевода, сформулированные, по всей видимости, самим св. Филаретом, среди прочего предписывали академиям, которым было поручено осуществить перевод книг Нового Завета, следующее: «...чтобы они [переводчики] всегда неизменно составляли перевод, совершенно точно выражающий подлинник, впрочем, соответственно свойству язы-

¹ Лопухин А. П. Толковая Библия... Т. 11. С. 102.

² Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum 15 // GNO. Vol. 6. P. 440.

ка русского и удобовразумительно для читающего»¹. Любопытно также еще одно указание: «...чтобы слова и выражения при переводе употреблялись всегда общепонятные, но употребляющиеся в высшем обществе, а отнюдь не простонародные». Сам святитель Филарет объяснял смысл последнего правила тем, что, по его глубокому убеждению, русский перевод Писания может оказать благодеяние русскому языку как таковому. Нельзя сказать, чтобы во второй половине XIX в. слово «зеркало» оказалось бы настолько неудобовразумительным, чтобы его пришлось по этой причине заменять. Стало быть, перевод греческого *ἑορτρον* «стеклом» в 1 Кор 13. 12 является переводом, интерпретирующим сам образ зеркала. Образ этот признается богословски некорректным и потому заменяется, по всей видимости, на более подходящий смысловой аналог — «стекло». Что же стоит за такой интерпретацией? Видимо, ответ на этот вопрос следует искать во внутренних мотивах столь радикального вмешательства в изначальный текст Писания. Однако прежде чем перейти к их обсуждению, я попытаюсь реабилитировать метафору зеркала в ее богословских правах.

Обращение к древнецерковному толкованию конца 13-й главы Первого послания апостола Павла к коринфянам показывает, насколько образ зеркала дорог христианскому богословию и насколько он укоренен в библейском Откровении². Приведенный стих 1 Кор 13. 12 святые Отцы цитировали часто, порой как нечто само собой разумеющееся. Из них лишь некоторые подробно разбирали содержательную сторону образа зеркала и выявляли в нем глубокие смысловые оттенки. Вполне закономерно они выделяли тот или иной смысл этой богатой метафоры в зависимости от тактических целей своего богословия. Так, Климент Александрийский опирается на апостольское слово, говоря о частичном обладании божественной истиной греческими философами:

¹ Цит. по: *Корсунский И. Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык: Историко-критическое исследование. М., 1883. С. 502.

² См.: *Leisegang H.* Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur // *Zeitschrift für philosophische Erforschung.* Т. 4 (1949). S. 147–175.

«...некоторые утверждают, что отражение истины сумели выразить и некоторые из философов. А богодухновенный апостол пишет нам: *Теперь мы видим как в зеркале*, узнавая в его отражении (κατ' ἀνάκλασιν) себя и одновременно усматривая в присущем нам божественном [образе] творческую первопричину как она есть; “ибо, — как говорится, ты видел брата, видел [тем самым] и Бога твоего (εἶδες γάρ... τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου)“. Теперь, я полагаю, Богом именуется Спаситель... А по оставлении тела — *лицом к лицу*; тогда уже определенно и ясно, когда сердце очистится. В отражении и в прозрачной [поверхности] (κατ' ἔμφασιν δὲ καὶ διὰ φασιν) как раз и видели Бога те из греков, кто должным образом возлюбил мудрость. Ибо таковы по нашей немощи наши представления об истине, что наше воображение усматривает видимое через отражение в воде или в прозрачных и блестящих предметах (τὰ ἐν τοῖς ὕδασιν ὁρώμενα καὶ τὰ διὰ τῶν διαφανῶν καὶ διαυγῶν σωμάτων)»¹.

Климент перебирает все возможные варианты физического феномена отражения — отражение в зеркале, преломленное изображение в прозрачном предмете, отражение в воде. Все эти материальные образы имеют одну богословскую нагрузку — они передают идею неполного, неясного представления о Божестве, которого достигает человек, повсюду внимательно прислушивающийся к божественному голосу.

Ориген следует смыслу единственного места Ветхого Завета, в котором приводится слово «зеркало», — Премудрости Соломона 7. 25–26. Здесь зеркало есть один из образов божественной Премудрости, в традиции же христианской экзегезы Премудрость прямо отождествляется с Сыном Божиим. «Ибо Он, — пишет Ориген, — есть *образ Его благодати и сияние*, но не Бога, а *славы Его и отблеск вечного света*, и *дыхание*, но не Отца, а *силы Его и чистое излияние славы Вседержителя*, и *чистое зеркало действия Божия* (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ — ср.: Прем 7. 25–26), через каковое зеркало Павел и Петр и близкие к ним взирали на

¹ *Clemens Alexandrinus*. Stromata I. 19. 94–95 / Ed. O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

Бога, говорящего: *видевший Меня видел Отца* (Ин 14. 9), пославшего Меня»¹.

Толкование Оригена приближает пророческое свидетельство к исторической действительности земной жизни Спасителя. Это место из Премудрости Соломона цитируется достаточно часто и, как правило, в христологическом преломлении. Интересный нюанс обнаруживает один малоизвестный текст из среды сирийского христианства рубежа I—II вв. «Оды Соломона»: «Вот Господь есть наше зеркало! Откройте глаза и увидите их в Нем. Познайте, каковы ваши лица, и возвещайте хвалу Его Духу»². Здесь через разглядывание собственного лица обнаруживаются божественные очертания. Более того, познать, каковы наши лица, можно, только усмотрев в них Господа. Таким образом, граница между богопознанием и самопознанием практически стирается и одно перетекает в другое, однако это никоим образом не означает подмены собою Бога, но соединение с Ним.

Ориген использовал образ зеркала и в практических воспитательных целях. Как сообщает его поздний ученик св. Григорий Неокесарийский, Ориген наставлял своих учеников изучить самих себя и понять свое призвание, то есть познать себя и свой путь, исполняя таким образом должное. «...В действительности, — пишет святой Григорий, — божественная и человеческая добродетель одна и та же, так что душа, когда прилагает усилия увидеть самое себя как в зеркале (*ὄψατο ἐν κατόπτρῳ*), видит и божественный разум (*τὸν θεῖον νοῦν*), и если оказывается достойной такого взаимодействия, то в самой себе видит и находит некий неизреченный путь такого обожествления» (*ἐν αὐτῇ > κατόπτριζομένης ὁδὸν τε ἀλόρητον τινα ταύτης ἀποθεώσεως ἐξίχνευομένης*)³.

¹ *Origenes. Commentarii in Evangelium Joannis XIII. 25. 153 / Éd. C. Blanc // Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 3. SC. № 222. Paris: Cerf, 1975; cp.: Origène. De principiis I. 12 / Hrsg. H. Gorgemanns, H. Karpp // Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.*

² Оды Соломона 13. 1—3 / Пер. с сир. прот. Л. Грилихеса. М., 2004. С. 27—28.

³ *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 11 / Éd. H. Crouzel // Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire. SC. № 148. Paris: Cerf, 1969.*

Василий Великий, обращаясь к 1 Кор 13. 12 и к образу зеркала, развивает иную, несколько неожиданную линию — зеркало, как способ познания через Евангелие: «Богодухновенное Писание при помощи многих слов и понятий, имеющих у нас в обращении, говорит для чистых сердцем едва заметными намеками как бы в зеркале (ὡς δι' ἑσόπτρου). А о видении *лицом к лицу* и о совершенном познании возвещается, что оно будет дано в будущем веке достойным. Теперь же, будь кто Павел или Петр, хотя действительно видит то, что видит, не обманывается и не выдумывает, однако видит как *в зеркале и в гадании* (δι' ἑσόπτρου δὲ ὡς βλέπει, καὶ ἐν αἰνύματι), и с благодарностью воспринимает отчасти, с великой радостью ожидая совершенного в будущем веке»¹. Если для Оригена под Петром и Павлом несомненно понимаются святые апостолы ученики Христа, то Василий Великий называет так всякого христианина, обращающегося к Писанию. И если у Оригена Петр и Павел взирают на Христа и в нем, как в зеркале, постигают Бога, то у Василия Петр и Павел читают Священное Писание и через него, словно в зеркале, проникают в мир божественный. Такое неординарное отождествление зеркала с Евангелием прямо фиксируется и в другом сочинении Василия — в гомилии, произнесенной в Лакизах: «Научись у Писания. Пусть оно станет зеркалом твоего лица» (μάτοπτρον γενέσθω τοῦ προσώπου τοῦ σοῦ ἢ Γραφῆ)². Столь необычное отождествление воспроизводится и в новозаветных толкованиях Лопухина: «Полную славу Христову христианин может увидеть только в будущей жизни, а здесь он видит только изображение ее в Евангелии»³. Такое толкование означает этический призыв выстроить свой мир и свою жизнь по учению, изложенному в Писании.

Среди древних богословов наиболее развернуто и широко метафорой зеркала пользовался святитель Григорий Нисский⁴. На

¹ *Basilius Caesariensis*. Prologus 8 (De fide) // PG. T. 31. Col. 681.

² *Basilius Caesariensis*. Homilia dicta in Lacisis // PG. T. 31. Col. 1444.

³ Лопухин А. П. Толковая Библия... Т. 11. С. 145.

⁴ См.: Horn G. Le 'miroir', le 'nuée', deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nysse // Revue d'ascétique et de mystique. T. 8 (1927). P. 113–131.

этом стоит остановиться подробнее. Исследователь мистического богословия Григория Жан Даниелу пишет: «...образ зеркала особенно присущ мысли святого Григория... Свойство зеркала состоит в том, что оно, будучи ничем само по себе не примечательно, принимает форму тех предметов, к которым обращается. Так, оно само по себе не обладает богоподобием, образом, благодатью. Но способно их воспринять. Так и душа не является богоподобной по своей природе, но может стать таковой, обратившись к Богу. А обращается она в добродетели...»¹ Григорий Нисский отождествляет зеркало именно с человеческой душой — с тем, что само по себе не обладает какими-либо зримыми очертаниями. Потому он часто говорит, что, всматриваясь в зеркало души, мы видим не очертания собственного лица, снимая возможные предположения об излишней и неоправданной сосредоточенности на самом себе, а отражаемые предметы, такие, как, например, солнце, разумеется солнце духовное, то есть Божество²: «...если человек отстранится от дурных прельщений и осознанно обратится к лучшему, мысленно повернувшись как бы спиной ко злу и обратив свою душу, словно зеркало (ἀντιπρόσωπον τῆν ἑαυτοῦ ψυχὴν), к надежде будущих благ, так что благодаря явлению пред ней божественной силы на гладкой поверхности его души запечатлеются [божественные] образы и отражения (ὡς τῆς προδεικνυμένης αὐτῷ θεοθεν ἀρετῆς τὰς εἰκόνας τε καὶ τὰς ἐμφάσεις τῷ καθαρῷ τῆς ἰδίας ψυχῆς ἐντυλώσασθαι), тогда ему навстречу выйдет братская помощь, которая и останется с ним»³.

Для Григория Нисского образ зеркала один из самых подходящих при описании человеческой природы с той особенностью, что зеркало по собственной воле принимает на себя отражения

¹ *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1953². P. 216.

² Ж. Даниелу подчеркивает, что здесь — то и пролегал демаркация между платоническим пониманием преображения души как возвращения к собственной божественной природе и христианским — как соединение с Богом (*Daniélou J.* Platonisme... P. 216).

³ *Gregorius Nyssenus.* De vita Moyses 2. 47; cp. *Idem.* De officio hominis 12 // PG. T. 44. Col. 164.

тех или иных образов или отвращается от них. Душа человеческая называется им «одушевленным зеркалом, обладающим свободой произволения» (τὸ προαιρητικὸν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον)¹. «Человеческое естество, — продолжает Григорий, — на самом деле очень похоже на зеркало, изменяющееся по собственной воле в своих отражениях» (κατόπτρῳ γὰρ ἔοικεν ὡς ἀληθῶς τὸ ἀνθρώπινον κατὰ τὰς τῶν προαιρέσεων ἐμφάσεις μεταμορφούμενον)². Григорий настолько увлечен образом зеркала, что порой, например в трактате «Об устройении человека», описывает человеческую природу как некую систему зеркал: «А так как... ум украшается подобием красоты первообраза, как некое зеркальное отражение (τι κάτοπτρον) формируется чертами явленного, то по такой же аналогии мы приходим к выводу, что и управляемая умом природа связана с умом и она украшается красотой сопряженного с ней [ума], сама становясь своего рода зеркалом зеркала» (οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον γινομένην)³. Несколько ниже, в том же трактате, Григорий соотносит ум и природу как образ образа (τις εἰκῶν εἰκόνας). Существенно лишь, чтобы зеркала были должным образом настроены, то есть направлены на подобающие предметы. «А как иначе, — задается Григорий Нисский вопросом, — может в зеркале (ἐν κατόπτρῳ) появиться прекрасное лицо, если оно не примет отражения (τῆν ἐμφασίν) какого-либо совершенного очертания? Стало быть, и зеркало человеческой природы (τὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κάτοπτρον) становится прекрасным лишь после того, как приблизится к прекрасному и запечатлеет в себе образ божественной красоты»⁴.

Следует отметить, что Григорий использует образ зеркала в несколько ином контексте, чем апостол Павел. Примечательно, что он практически не комментирует этот образ в связи с Посланием к коринфянам. Он использует метафору зеркала не для того, чтобы указать на ограниченность нашего знания о божественном, а для того, чтобы указать возможный путь в обретении этого знания,

¹ *Idem.* In Canticum canticorum 15 // GNO. T. 6. P. 440.

² *Idem.* In Canticum canticorum 4 // GNO. T. 6. P. 104.

³ *Idem.* De opificio hominis 12 // PG. T. 44. Col. 161.

⁴ *Idem.* In Canticum canticorum 5 // GNO. T. 6. P. 150.

собирающего в себе все наше бытие, вовлекающего все наше существо к поиску цели истинного бытия.

Григорий Нисский опирается на своеобразную оптическую теорию, согласно которой видимость есть отражение попадающего в поле нашего зрения и формируемого целенаправленной деятельностью зрения: «...образы всего видимого, попадая на чистую поверхность зрачка, приводят в движение зрительную способность (τὴν ὀρατικὴν ἐνέργειαν ἀποτελοῦσιν), так что [человек], глядя на что-либо, воспринимает его форму через отражатель (διὰ τοῦ ὀφθαλμοῦ κατόπτρον) глаза как запечатленный образ видимого» (δίσκην τοῦ ὀρατοῦ τὸ εἶδος ἀναμασσομένον)¹. Такое понимание неожиданно перекликается с кантианской теорией познания, согласно которой познающий субъект формирует свое познание, организуя по определенным законам познаваемые предметы, попадающие в поле его опыта. В том же толковании Песни песней Григорий говорит: «...душа, приготовившая себя в соответствии со своим назначением и отбросившая всякую материальную нечистоту, запечатлела в себе чистый образ беспримесной красоты» (καθαρὸν τοῦ ἀκηράτου κάλλους ἑαυτῇ τὸ εἶδος ἐνετυλώσατο)².

Все эти образные высказывания призваны указать на необходимость творческой активности человека, вперяющего свой взор в божественный мир, что, впрочем, никоим образом не предполагает какого-либо произвола или примеси обманчивого воображения в восприятии божественного. Чистая душа, разглядывая свои «черты», видит первообраз. В диалоге «О душе и воскресении» Григорий Нисский раскрывает образ зеркала в понятиях богоподобия: «...богоподобию души свойственны силы созерцательные и рассудительные, потому ими постигаем и Божество... Итак, не будет никакой утраты в приобщении ко благу, если душа сделается свободной от таких движений, войдет снова сама в себя и в точности увидит себя, какова она по естеству, а в собственной красоте, словно в зеркале и образе, усмотрит первообраз. Ибо справедливо можно сказать, что

¹ *Idem.* In Canticum canticorum 7 // GNO. T. 6. P. 218–219.

² *Idem.* In Canticum canticorum 15 // GNO. T. 6. P. 440.

в этом и состоит точное Божие подобие, чтобы душа наша скольконибудь уподоблялась превысшему естеству...»¹.

Насколько важна эта последняя мысль для Григория Нисского, подтверждают и другие параллельные места из его сочинений — например, его первое большое сочинение «О девстве»: «...невозможно душе иначе приобщиться бессмертному Богу, кроме как восприняв подобное подобным (ὡς ἄν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβοι τὸ ὁμοιον), обратившись к божественной чистоте подобно зеркалу (οἰονεὶ κάτοπτρον τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ ἑαυτὴν ὑποθεῖσα), так что в результате причастности и проявления красоты первообраза [Бог] вообразится и в ней» (ὥστε κατὰ μετοχὴν καὶ ἐμφάνειαν τοῦ πρωτοτύπου κάλλους καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μορφωθῆναι)².

Григорий объясняет и причину утраты богоподобия, и способы его восстановления: «...так, если ты вновь смоешь запятнавшую из-за погруженности в мирские заботы твое сердце грязь, то опять воссияет в тебе богоподобная красота. Подобно железу, которое, когда его ототрут от ржавчины, дотоле почерневшее, теперь, направленное на солнце, блистая, отбрасывает лучи, так и внутренний человек, как Господь называет сердце человеческое, когда соскоблит с себя ржавую грязь, появившуюся в его облике из-за отвратительного гниения, тогда вновь обретает подобие своему прообразу и становится благим. Ибо подобное благому, несомненно, само благо. Итак, взирающий на самого себя видит в себе предмет своего влечения, и таким образом чистый сердцем становится блаженным, ибо, взирая на собственную чистоту, в

¹ *Gregorius Nyssenus. Dialogus de anima et resurrectione* // PG. T. 46. Col. 89–92.

Ввиду особенной ответственности этого текста уместно привести мысль Григория целиком: ὅτι τὸ θεωρητικὸν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιον ἐστί τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν... Οὐκοῦν οὐδέμια τις ἔσται διὰ τούτων ζημία πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν, εἰ τοιοῦτων ἡ ψυχὴ κινήματων ἐλευθέρᾳ γένοιτο, πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἐπανελθοῦσα, καὶ ἑαυτὴν ἀκριβῶς εἰδοῦσα, οἷα τῇ φύσει ἐστί, καὶ οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόني διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα. Ἀληθῶς γὰρ ἐν τούτῳ ἔστιν εἰπεῖν τὴν ἀκριβῆ πρὸς τὸ θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μιμεῖσθαι πῶς τὴν ἡμετέραν ζωὴν τὴν υπερκειμένην οὐσίαν.

² *Gregorius Nyssenus. De virginitate* II. 5 // *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* / Éd., introd., texte, trad. et comment. de M. Aubineau. SC. N° 119 (Paris, 1966). P. 392–394.

образе прозирает первообраз (ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾶ τὸ ἀρχέτυπον). Ведь как смотрящие на солнце через зеркало, даже если не смотрят пристально на само небо, видят солнце в сиянии зеркала ничуть не хуже тех, кто прямо смотрит на солнечный диск... Ибо чистота, бесстрашие и удаление от всякого порока есть само божество. Так что если все это есть в тебе, то в тебе несомненно есть Бог» (Καθαρότης γὰρ, ἀπάθεια, καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ θεότης ἐστίν. Εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοὶ ἐστὶ, Θεὸς πάντως ἐν σοὶ ἐστίν)¹.

Всю эту обширную подборку я привел для того, чтобы показать на устойчивый принцип, характерный для ряда авторитетных богословов христианской древности: самый верный путь постижения Бога для человека, не обладающего даром непосредственно богообщения, лежит в обращении внутрь самого себя и видении в своем очищенном сознании божественного образа. Эта мысль не является особенностью какой-либо определенной эпохи в развитии христианского богословия. Она равно характерна и для раннехристианского сознания, и для византийского богословского и аскетического опыта. Впервые простую мысль о необходимости натереть зеркальную поверхность до блеска, чтобы добиться хорошего отражения, высказывает известный апологет древности Феофил Антиохийский, прибегая тем самым к метафоре зеркала как к образу нашего спасения: «Человек должен иметь душу чистую, как натертое до блеска зеркало (Ὡσπερ ἔσοπτρον ἐστιλβωμένον). Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое; так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога»². Об этом же через двенадцать столетий, уже в XIV в., свидетельствует и св. Григорий Палама, комментируя все то же место из Послания апостола Павла: «Что такое зеркало? Разве оно не есть видимость видимости отражения? (οὐδὲ σιάν σιᾶς ἔχει τὴν ἐμφαινόμενήν;) Хотя оно и менее прозрачно и менее гладко... Если ум принять за зеркало, при этом ум очищенный и незапятнанный, природу нематериальную, родственную свету, даже можно сказать

¹ *Idem.* De beatitudinis 6 // PG. T. 44. Col. 1272; ср.: *Idem.* De virginitate 12 // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. P. 408–410.

² *Theophilus Antiochenus.* Ad Autolycum 1. 2.

высшему и первоначальному свету, то разве свет, освещенный тем самым первоначальным светом, из-за своей причастности не засияет первоначальным светом, тем светом, каковой по сути своей является прообразующим светом?» (οὐκ αὐτὸ φαίνειτ' ἂν κατὰ μέθεξιν ὁ τὸ ἀρχέτυπον κατ' αἰτίαν ἔστί;)¹.

Для Паламы образ зеркала был также весьма выразительным средством доказательства возможности богообщения, способности человеческой души к постижению Бога. Но также как и его предшественники, он подчеркивает необходимость предварительного очищения, приготовления себя к принятию Бога: «Чистые сердцем видят Бога, согласно неложной заповеди блаженств, данной от Господа, Который, будучи светом, по слову богомудрого Иоанна, сына грома (1 Ин 1. 5), вселяется в нас и являет Сам Себя любящим Его и возлюбленным Им, как обещал (Ин 14. 21, 23). Он являет Себя очистившемуся уму как бы в зеркале (ὡς ἐν ἑσπλτρῳ), сам по себе оставаясь невидимым, потому что таково свойство зеркального образа: он и очевиден, и его не видеть, потому что никак невозможно одновременно глядеть в зеркало и видеть то, что отбрасывает в него свой образ» (τοιοῦτον γὰρ ἢ ἐν ἑσπλτρῳ μορφῆ· φαίνομένη οὐχ ὁράται καὶ σχεδὸν ἀδύνατόν ἐστιν ὁρᾶν τε ἐν ἑσπλτρῳ καὶ αὐτὸ κατὰ ταῦτὸ τὸ μορφοῦν τὸ ἑσπλτρον ὁρᾶν)².

Теперь стоит обратиться к еще более глубоко залегающему слою в интерпретации метафоры зеркала — к античной философии, ведь хорошо известно, сколь многим христианские богословы обязаны Античности. Разумеется, христиане — апостол Павел, Феофил Антиохийский и Климент Александрийский — не первыми обратились к этому яркому образу. Использование богатых и выразительных смыслов зеркала было широко распространено в Античности. В научном мире даже существует устойчивое

¹ *Gregorius Palamas*. Epistula 4. 51 // ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ Συγγράμματα / Έκδ. Π. Χρήστου, Τ. Α'. Σ. 289.

² *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis I. 3. 9 // *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes. Louvain, 1973; рус. пер.: *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмольствующих / Пер. В. В. Библихина. М.: Канон+, 1995. С. 69.

мнение, что зеркало — это специфически платонический образ¹. Однако к образу зеркала обращались и до Платона, и после него представители и иных философских течений античного мира. Образ зеркала завораживал философов древности своей красотой и неисчерпаемостью. О феномене зеркального отражения писали Эмпедокл и Демокрит, Платон и Аристотель, Эпикур и Лукреций. Тем не менее наиболее отчетливо зеркало как средство познания обыгрывается в раннем и многими учеными принимаемом за неподлинный диалоге Платона «Алкивиад I»:

«*Сократ*. Представим же себе ту вещь, глядя на которую (εἰς τὴν βλέποντες) мы одновременно увидим и ее и себя самих. *Алкивиад*. Ясно ведь, Сократ, что это зеркало (εἰς ἡτόπτρα) или нечто подобное... С. И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем глазной зрачок (τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου), так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души (τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρῃ ψυχῇ βελτίου). А. Это правдоподобно, Сократ. С. Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаём самих себя (Εἰς τὸν θεόν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτρῳ χρῶμεθ' ἄν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετὴν, καὶ οὕτως ἄν μάλιστα ὀρῶμεν καὶ γινώσκομεν ἡμᾶς αὐτούς). А. Да»².

Следует обратить внимание на то, что последовательность, в которой Платон развивает свою мысль, обратна той, что мы наблюдали у христианских богословов. И это отличие имеет для нас ключевое значение. Платон исходит из рассматривания божества и достигает познания самого себя. Для Платона познание божества занимает промежуточную ступень, и благодаря ему философ достигает своей

¹ См. например, материалы конференции, посвященной теме зеркала в средиземноморской литературе: *Miroir et savoir: La transmission d'un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005. Leuven: Leuven University Press, 2008.

² *Plato*. Alcibiades I. 132 E–133 C / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // *Платон*. Собрание сочинений в 4-х томах. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 263.

конечной цели — самопознания. Для христианского же богослова промежуточным положением обладает именно самопознание, через которое возможно постижение Бога. Христианское раскрытие образа зеркала предстает в логической инверсии — сначала человек обращается к самому себе, к своей душе и через нее постигает Бога¹. Примечательно также то обстоятельство, на которое обращает внимание Евсевий Кесарийский в своем «Евангельском приготовлении», — обратное заимствование философов у богословов. Комментируя библейское повествование о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт 1. 26–27), он констатирует факт заимствования высшего знания античными философами у еврейских пророков: «Платон, как будто и об этом узнав у Моисея, говорит Алкивиаду: разве что может быть в нас божественной души?.. Стало быть, она схожа с Богом, и всякий, глядя на нее, видит как все божество... так и еще лучше постигает самого себя»², — и вслед за этим Евсевий цитирует приведенный выше пассаж из Алкивиада I (133 С). Впрочем, это всего лишь воспроизведение устойчивого приема христианских апологетов, обвинявших язычников в негласном заимствовании у иудеев и христиан своей мудрости.

¹ Следует отметить, что и для Платона, и в особенности для платоников отражение в зеркале не является всего лишь слабым подражанием действительности. Феномен зеркального отражения в платонической традиции служит одним из наиболее показательных проявлений идеального мира в чувственной среде. Поэтому Прокл, говоря о зеркале, называет отражение «истечением» (ἀπόρροια), то есть эманацией подлинного бытия. Так что зеркало оказывается своего рода окном из инобытия, через которое в космос изливается идеальный мир и делает идеи доступными для приобщения (см., например: *Steel C. Proclus on the mirror as a metaphor of participation // Mirroir et savoir... P. 84–85*). Платон использует этот образ и в своем зрелом диалоге «Тимей» 71 В: «...зеркало улавливает впечатления и являет взору призраки (ἐν καθόπτρῳ δεχομένων τύλους καὶ κατιδέειν εἰδῶλα παρήχοντι)». Впрочем, онтологический статус «призрака» в платонизме — предмет особого разговора. Здесь же содержится и наиболее авторитетный для платонической традиции пассаж (45 С — 46 С), являющий свою богатую традицию толкования, но уже в специфически платоническом ключе. Для нас немаловажно, что именно здесь находит свое отражение античная интуиция познания подобного подобным, столь близкая и для христианского богословия.

² *Eusebius Caesariensis. Praeparatio evangelica XI. 27.*

Несмотря на поразительное сходство в выражениях, словах, самом ходе мысли, между философским и богословским осмыслением образа зеркала наблюдается глубокое отличие, которое, конечно, носит фундаментальный характер. Ж. Даниелу формулирует это так: «Богopodobие не заложено в человеческой душе, так что оставалось бы лишь выявить его через ее очищение. Оно дается душе, обратившейся к Богу, вместе с самим очищением... Уже не очищение становится причиной явления Бога, но явление Бога дает очищение: очищение и присутствие Божие тождественны. Чистота есть следствие присутствия Божия. И, исходя из этого, легко уяснить, что душа, созерцающая собственную чистоту, видит в себе Бога, ибо Бог есть чистота»¹.

Возвращаясь к предпринятому обзору интерпретаций образа зеркала в христианском богословии, можно указать на несколько преимущественных его толкований: зеркало уподобляется порой Христу, реже — Священному Писанию (Евангелию) и, наконец, чаще всего — человеческой душе или ее смысловому эквиваленту — уму как высшему выражению человеческой природы. Смысл такого богословского хода очевиден. Наверное, в самом явном виде его выразил св. Василий Великий в одном из лучших своих произведений — третьей гомилии на слова из Второзакония *внемли себе*².

Есть здесь еще один аспект, о котором я пока не говорил и который следует непременно учитывать. Порой цитата из 138-го псалма приводится наряду с цитатой о зеркале, лежащей в основе моего анализа, точнее, ее продолжении — *теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (ἄρτι γινώσκω ἔκ μερούς, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθῶς καὶ ἐπεγνώσθην — 1 Кор 13. 12). Такое сближение цитат содержится, например, в кратком догматическом тексте высокой богословской ценности «Изложение православной веры»³, который приписывался св. Иустину Мученику, но,

¹ Daniélou J. Platonisme... P. 215.

² Об этом более подробно см. пятую главу первой части.

³ Expositio rectae fidei / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. T. 4. Jena: Mauke, 1880³ (перп.: Wiesbaden: Sändig, 1969). P. 379 D.

несомненно, был составлен во второй трети V в., по всей видимости блж. Феодоритом Кирским. Апостол Павел передает свою мысль через простые и выразительные языковые средства — посредством сопоставления активного и пассивного залогов: *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* — я буду познавать в будущем в такой мере, насколько я сам уже познан. Наше познание ныне измеряется не только глубиной и достоверностью самопознания, но и встречным постижением нас самих со стороны познаваемого нами, то есть самим Богом. В историческом смысле теснейшее познание человека Богом осуществилось, когда Бог стал человеком, восприняв нашу природу и тем самым разделив с нами нашу судьбу до самого предела нашего бытия — до смерти.

Итак, наш экскурс в древнехристианское богословие и в античную философию показал, насколько удачной метафорой служит образ зеркала христианскому богословию для передачи той таинственной истины, что Бог кроется в самой глубине нашей души как неложный образ, которым все движется и все существует. Однако Он тем самым не лишается своей принципиальной инаковости по отношению к нашему сотворенному и падшему миру. При этом в значительной степени от нас зависит наполнить Его очертания подлинным, а не призрачным бытием, запечатлев Его лик в своей душе. Именно об этом апостол Павел пишет в своем втором обращении к коринфской общине (2 Кор 3. 18): *И мы все с открытым лицом, отражая как в зеркале славу Господню, преобразуемся в Его же образ от славы в славу, и преобразует нас Господь, Который есть Дух* (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυπτόμενοι προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος). Апостол свидетельствует о том, что мы преобразуемся, стало быть, несем на себе или отражаем отблеск славы Господней, дополняя тем самым мотив видения в зеркале Первого послания исполнением этого конечного предназначения богопознания и богообщения.

Возвращаясь к вопросу о мотивах богословского перевода, я прихожу к выводу, что метафора «тусклого стекла», выдвинутая в синодальном переводе взамен «зеркала», переносит взаимоот-

ношения Бога и человека из плоскости духовной жизни человека в плоскость внешних измерений человеческого бытия. Глубинное внутреннее переживание запечатленности человека божественным образом, восходящее в своем пределе к свидетельству книги Бытия о творении человека по образу и подобию Божию (Быт 1. 26–27), заменяется отношениями человека, направленными вовне и рассматриваемыми в субъект-объектной парадигме, лежащей в основе новоевропейского сознания, воспитанного на философии Декарта и Гегеля, где Богу отводится трансцендентная изолированность, а человеку — непреодолимая отчужденность от единственного источника его существования. Психологическое объяснение тому кроется в необоснованно заниженном сознании положения человеческой природы, не дающем поводов выявить в собственном зеркальном отражении отображенные божественные черты. Как показывает богословская история зеркала, между научной и духовной готовностью к посильному восприятию евангельского слова существует прямая зависимость.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

БОГОСЛОВИЕ В СТИХИИ ЖИЗНИ

Предшествующее рассуждение пролило некоторый свет на то, что есть богословие, какую роль в нем играет человеческий разум и какими путями следует богословское познание. Теперь настал черед эмпирической проверки богословия, ведь и в богословском деле не утрачивает своей силы формула философского эмпиризма: «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в опыте», которую можно было бы перефразировать для настоящего случая таким образом: «Нет ничего в богословии, чего прежде не было бы в вере». Богословие теперь тематизируется как вера Церкви, засвидетельствованная поколениями боговидцев и учеников Христовых; ей надлежит быть воспринятой и пронесенной каждым верующим. Морфологическая коннотация между церковной верой и верующим здесь вовсе не случайна. Фокус моего исследования направляется на самое средоточие религиозного опыта — феномен веры. Многозначность этого явления религиозной жизни приоткрывает пространство личного усилия верующего и встречного движения к нему со стороны Искомого. Несоразмеримость личного опыта верующего с простирающимся к нему беспредельным бытием, благом, красотой и могуществом Божиими не подавляет его, но, сохраняя, многократно обогащает. Парадоксальным образом происходит соединение ограниченной свободы с безграничным всеведением, и залогом сохранения первой оказывается добровольное признание собственных границ малой свободы, которое в действительности есть их соблюдение; благодаря этому частичная свобода, частный человеческий опыт оказываются вовлеченными в безграничное и беспредельное Божественное бытие.

Векторные направления богословской деятельности оправдывают частичные компетенции человеческой культуры и цивилизации, они бережно сохраняют «малые дары» человеческой природы, всякий раз обнаруживая в них богатые возможности для богопознания и богомыслия. Апологетика смело обращается к философским и общекультурным ценностям человечества, наполняя их богословским содержанием; богословская полемика черпает свои доказательства в ресурсах человеческой рациональности и в ее главном признаке — языке; дидактические приемы церковных наставников оказываются подчиненными педагогическому принципу соразмерности сообщаемого возможностям воспринимающего его вместить и поступательности наставления; наконец, целостные, стремящиеся к завершенности богословские построения представляют собой динамичные конструкции, поддерживаемые обоюдными усилиями архитектора богословского здания и тех, для кого оно создается.

ПРЕДЕЛЫ ВЕРЫ И РАЗУМА¹

Одно из самых удивительных проявлений божественной творческой воли в нашем мире — это наше собственное личное существование. Сознание человека, постепенно пробуждаясь от первичного сна, обнаруживает собственную уникальность. «Я» человеческого существа опознаёт себя как нечто совершенно исключительное и неповторимо личное. Напряженность между личностью и вселенной возникает именно в этот момент — как только личность начинает осознавать себя. Кажется, основное содержание человеческого опыта в том и заключается, чтобы разрешить скрывающийся конфликт между общим и частным, родовым и индивидуальным. В человеке для этого заложены различные возможности — либо разворачивание своего «я» до объема, соразмерного универсуму, либо открытие для себя иного мира и открытие самого себя для него. В первом случае уникальное возводится в универсальную степень, само оставаясь при этом замкнутой монадой; во втором — уникальное становится элементом универсума, а сам универсум содержанием его бытия. Первый путь — путь замыкания на себе, обособления от всего во имя приобретения всего, когда из уникального создается свое универсальное, свой универсум; второй путь — преодоление собственной ограниченности и тем самым обретение всего и становление всем, когда уникальное включается в универсальное. Первое есть уникальное в универсальном, второе — универсальное в уникальном. Именно о последнем говорит Спаситель: *ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее* (Мф 16. 25, ср.: Мк 8. 35; Лк 9. 24).

¹ Настоящая статья была опубликована в виде самостоятельной статьи — «О безумии веры и верности разума» (Альфа и Омега. 2006 № 2 (46). С. 261–281).

Итак, какова роль универсального и уникального, общего и частного, родового и индивидуального, необходимого и непри-
 нужденного в человеческой жизни? Что все это значит для бытия
 человеческой личности? Как измеряется значение этих состояний
 в церковном опыте? Я попытаюсь ограничить свои поиски лишь
 одной стороной бытия личности — феноменом веры. Она, как стан-
 нет понятно, имеет парадигмальное значение для многих других
 сторон человеческого существования. По той причине, что вера
 есть сокровеннейший факт человеческого бытия, я обращаюсь в
 первую очередь к мыслителям, которых этот вопрос волновал бо-
 лее всего, — в первую очередь это философы-экзистенциалисты;
 поскольку же вера имеет основополагающее значение для жизни
 христианской Церкви, я обращаюсь к церковным писателям, кото-
 рые специально разрабатывали этот аспект религиозного опыта.

Викентию, настоятелю Леринского монастыря, уроженцу Гал-
 лии (ум. сер. V в.), принадлежит общепринятое определение цер-
 ковного предания как своего рода духовного универсума вселен-
 ной церковной мысли и опыта, христианской веры. Эта формула
 стала общей как для западного христианства, так и для восточного:
 «...во Вселенской Церкви нужно держаться того, во что верили по-
 всюду, во что верили всегда, во что верили все»¹. Полнота этого
 определения объясняется исчерпывающим указанием на основные
 параметры человеческого существования — помимо физических
 измерений: пространственного (*ubique / universitas* — повсемест-
 ность) и временного (*semper / antiquitas* — древность); учитыва-
 ется также критерий церковности, соборности или христианской
 общности (*ab omnibus / consensus* — согласие). Примечательно,
 что приведенные характеристики имеют не столько фактическое,
 сколько ожидаемое значение. Мы не можем утверждать, что при-
 верженность Церкви имела место во все времена на всем обитае-
 мом человеком пространстве. Но вместе с тем Церковь не может
 не претендовать на особенное положение во вселенной. Однако

¹ In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod
 ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque
 catholicum (*Vincentius Lirinensis*. *Commonitorium* 3 // PL. T. 50. Col. 640).

приведенное определение не дает ответа на вопрос: во что и как верили? Для настоящего случая особенно важен ответ на вторую половину вопроса: как верили?

Определить слово *вера*, прояснить все его значения не так-то просто. Вера — это и учение Церкви о Боге, мире и человеке. Вера — это одна из трех главных христианских добродетелей, она открывает собой трехстолпное строение христианской этики — вера, надежда, любовь¹, — существенно дополнившее собой с древности известные — справедливость, благоразумие, мужество и воздержание². Вера — это, по слову апостола, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр 11. 1). Несколько ниже в том же Послании к евреям читаем: *...без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает* (Евр 11. 6). Вера — дар Божий, которого сподобляются лишь немногие, хотя просят все. Изумляют своей глубиной слова из девятой главы от Марка, когда к Спасителю приводят бесноватого и отец его на вопрос: *веруешь ли?* — говорит: *верую, Господи, помоги моему неверию* (Мк 9. 24).

Уместно задаться вопросом, отвлекшись от нагромождения отдельных смыслов слова «вера»: что она значит в нашей церковной жизни? в каких образах она может быть запечатлена? какие смыслы оказываются преимущественными и, наконец, что обобщает их все? Странно было бы предполагать, что религиозные мыслители и богословы не задавались этим мучительным вопросом: в чем заключается вера и как ее сподобиться? Этот вопрос не остался без внимания и русских философов. Может быть, самым последовательным в этом отношении мыслителем среди них оказался

¹ «Противоположное понятие греху есть не добродетель, а вера», — пишет С. Кьеркегор (Цит. по: *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. М.: Прогресс — Гнозис, 1992. С. 61). Мысль, как кажется, совершенно очевидная, однако не для философа-экзистенциалиста. Л. Шестов, как станет видно ниже, не предполагает за верой значения добродетели, то есть осмысленного этического предпочтения.

² Одно из самых общих определений добродетели по Аристотелю — это: «Добродетель есть сознательно избираемый склад души» (*Ἡ εὐεχία ἢ ἀρετὴ ἐστὶν προαιρέτη*) (*Аристотель.* Никомахова этика 1107 А).

Лев Шестов¹. В своих, как он сам их называл, «странствованиях по душам» Шестов с удивительным постоянством выходил на одну и ту же тему — вера как опыт личного приобщения божественному.

Близкий к Шестову по строю мысли и интенсивности духовных исканий Николай Бердяев свидетельствует о всегдашней верности Шестова самому себе: «...он моноидеист, человек одной темы, одной всепоглощающей идеи»². Через два года, в некрологе 1938 г., посвященном недавно ушедшему другу, он повторит: Шестов «был однодум... Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости»³. Поиски его пролегли в самых глубоких и корневых недрах европейской культуры. Героями его философских произведений становились близкие ему по духу великие прошлого — Толстой и Лютер, Кьеркегор и блж. Августин, Ницше и апостол Павел⁴. У всех них он находил единственно важное для самого себя⁵ — уникальный опыт встречи. Вместе с тем для каждого этот опыт совершенно уникален и неповторим. Более того, он непредсказуем и никак не ожидался; он стал подлинным откровением

¹ П. П. Гайденко называет точку зрения Л. Шестова на соотношение греческой философии и библейского откровения, иными словами, разума и веры «яростной»: «...согласно Шестову, эти два истока европейской культуры абсолютно несовместимы, разум греческих и новых философов уничтожает “безумие” библейских пророков» — (см.: *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс — Традиция, 2001. С. 132).

² *Бердяев Н.* Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия) // *Путь.* 1936 № 50. С. 50.

³ *Бердяев Н.* Основная идея философии Л. Шестова // *Путь.* 1938–1939. № 58. С. 44.

⁴ Л. Н. Толстой после встречи с Л. Шестовым в Ясной Поляне в марте 1910 г., написал в своем дневнике: «...литератор и никак не философ» (цит. по: *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова по переписке и воспоминаниям современников: В 2 т. Париж: La Press Libre, 1983. Т. 1. С. 109). Совершенно иначе Шестова воспринимали такие величины мировой философии, как Э. Гуссерль: «Вы знаете, — писал Гуссерль Шестову, — как серьезно я отношусь к Вашим попыткам найти для Вас и для всех мир Божий, в котором можно по-настоящему жить и умереть» (Там же. Т. 2. С. 33).

⁵ «Мне же кажется, — говорил Шестов в беседах со своими друзьями, — что, для того чтобы действительно говорить о Кьеркегарде и Нитше, о них вовсе даже не нужно говорить, а нужно говорить только о себе» (Там же. Т. 2. С. 133).

для каждого из них. Все они встретились с Иным, однако это Иное в каждом отдельном случае не совпадает с Иным других.

Ключевой критерий философского мышления — истина — получает у Шестова свою особенную интерпретацию: она не имеет объективной общезначимости, она у всех своя. Шестов выражает основную идею экзистенциализма — интуитивное постижение бытия, безусловное преимущество личного, индивидуального над общим, универсальным. В духовной жизни исключительной ценностью обладает личное отношение, переживание, но никак не общее, стало быть, церковное, вероучительная, значит, объективированная истина. Шестов сознательно избирает первый путь, упомянутый выше, — явить универсальное в уникальном.

Подготовительный этап на пути обретения истины — освобождение от иллюзий, развенчание предрассудков, процедура радикальной редукции, очищение сознания от привычных истин — обладает известным постоянством и повторяемостью в целом ряде случаев. «Суверенностью можно сказать, — утверждает Шестов, — дело всех религиозных гениев сводилось к разрушению существовавших религиозных авторитетов»¹. Он задается парадоксальным, но вполне закономерным вопросом, ставящим под сомнение ценность всякого литературного творчества, — зачем вообще писать книги? Книги, разумеется, претендующие на некое приближение и прикосновение к истине. Шестов указывает на самое большее, чему они могут способствовать: «...книги пишутся не затем, чтоб показать человеку, как и куда ему нужно идти, чего искать и чего добиваться... Задача духовного руководителя состоит лишь в том, чтоб помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой мудрости»².

Человечество, по мысли Шестова, в ходе истории обнаруживает два преимущественных духовных предпочтения, две жизненные наклонности, два побуждения духа³. Они оформляются в две главные

¹ Шестов Л. *Sola fide* — только верою: Греческая и средневековая философия, Лютер и Церковь. Париж: YMCA-Press, 1966. С. 24.

² Там же. С. 285–286.

³ «Вся духовная история Европы определяется противоборством двух начал. Одно сказывается в стремлении замкнуть мир в пределы однозначного

категории философской мысли Шестова — рациональное и иррациональное, аполлоническое и дионисийское, наконец, разум и вера, за которыми угадываются очертания науки и религии. «В этом противоположении, — пишет Шестов, — сказывается наиболее ярко вечная и непримиримая вражда двух течений человеческого духа...»¹ Вторую линию Шестов проводит с Авраама и пророков, а первую — с Сократа и самого прославленного из его учеников — Платона: «Всемирно известно, какую колоссальную роль сыграли Сократ и Платон в истории европейской мысли. Без преувеличения можно сказать, что наша наука началась с Сократа. Он первый высказал и заставил людей принять то положение, что истина необъясненная и недоказанная не есть истина. Основа мира есть некая вечная, невидимая простому глазу, но доступная напряженной мысли гармоническая связь отношений... существует вечный, от начала мира установленный порядок... прочный и неизменный... Порядок есть всепобеждающая сила... Этот порядок — везде и во всем, в самой душе человека...»² Знание происходит из космоса. Этим обстоятельством объясняется его надежность и универсальность. Заслуга этого открытия принадлежит Сократу, «он первый среди философов ввел в употребление общее понятие, установил, что наше знание относится не к индивидуальному, а к общему... впервые космос был открыт в человеческой душе и лишь вслед за тем во внешнем мире»³.

безличного логоса и отгородиться системой этических законов от живого Бога. Таково доминирующее в истории европейской мысли эллинское начало. Этому стремлению противостоят редкие дерзновенные прорывы к настоящему бытию, выглядящие безумием на фоне эллинской разумности. Таково библейское начало» — так излагает настоящий сюжет известный философ и издатель Л. Шестова А. В. Ахутин (*Ахутин А. В. Античность в философии Льва Шестова // Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М.; Париж: Русский путь — УМСА-Press, 2001. С. 10*). Ср. его же оценку феномена философии Л. Шестова как одномерного сужения поля действия философии только до рационального измерения. Измерение веры остается, по мысли Шестова, за границами философии и, стало быть, принадлежит религии (см.: там же. С. 13–19).

¹ Шестов Л. *Sola fide...* С. 257.

² Там же. С. 49–50.

³ Там же. С. 52.

Из исходного убеждения древних греков в разумности мироустройства следует совершенно определившееся нравственное учение: следуя разумным основаниям в душе человека и в устройстве мироздания, конечные судьбы могут быть в известной мере подготовлены, спасение может быть обусловлено суммой добродетели, «...спастись человек может своими собственными силами»¹. Однако этой настораживающей своей стройностью ясности Шестов задает иные пределы: «...может быть, мы знаем путь к спасению, а может, и нет. Может быть, мы и умеем отличать добро от зла, а может, и не умеем. Может, космос — порядок — обязателен и для людей и для богов, а может быть, высшая жизнь осуществляется в акосмии»².

Шестова отталкивает возобладавшая в Античности моралистика и метафизика, покоящиеся на предпосылке корреляции между внутренним миром человека и внешним миром, космосом, осуществляемая благодаря родству человека и Бога. Это мировоззрение вызывает у Шестова отвращение своей предсказуемостью и порабощением человеческой свободы. Возможно, мыслью Шестова в его отрицании всего положительного в вере и всего предсказуемого в жизни руководят два главных мотива — один богословский, другой социальный. Первый получил полновесное отражение в его сочинениях («Deus revelatus» — «Бог откровения» и «Deus absconditus» — «Бог сокровенный», на первом основано катафатическое, на втором — апофатическое богословие), второй же прорывается лишь в редких оговорках, как, например: «буржуазные идеалы покоя и неизменности».

С высоты пройденной человечеством истории это противостояние предельно ясно проявилось в историческом пути христианской Церкви, точнее, в период оформления христианской проповеди в виде дискурсивного богословия. Вторя известной историко-философской концепции, выраженной, в частности, Адольфом фон Гарнаком³, Шестов видит в классический период

¹ Шестов Л. *Sola fide...* С. 56.

² Там же. С. 57.

³ См.: Гарнак А. *История догматов // Гарнак А. Раннее христианство: В 2 т. М., 2000. Т. 2; Он же. Сущность христианства. М., 2001.* Генрих Дёрри указал на происхождение в XVIII в. обвинения христиан в подмене на I Вселенском

истории христианского богословия не что иное, как рационализацию благовестия, подчинение веры разуму¹. Этот путь не приводит к Богу, а уводит от Него. «Чтоб соединиться с Богом, — пишет Шестов, — *unum necessarium est* — необходимо одно: вера, то есть готовность вырваться из круга всех тех идей, в которых обыкновенно живет человек. Или, выражаясь точнее, вера и спасение есть синонимы. Кто уверовал, тот — спасся. Кто спасся, тот уверовал, то есть почувствовал, что все ограничительные законы, все устои, все опоры, которыми держался человек, разбиты, раздроблены, уничтожены, что все светочи погасли, все указания исчезли...»².

Для Шестова нет иного пути, как принципиальное разведение разума и веры, человека и мира. Одно из самых поразительных мест в книге «*Sola fide*», напрямую посвященной нашему вопросу, звучит так: «От всякой попытки прикоснуться щупальцами разума к вере — вера гибнет. Она может жить лишь в атмосфере безумия. Она не делится своей властью ни с кем. И вопрос ставится именно так — либо разум, либо вера»³. Вера в понимании Шестова не есть отлитое в богословском горниле Церкви учение, не есть признание человека в своей верности Христу. Вера есть переживание, самый ценный духовный опыт, вера есть божественный аффект. «Вера не есть готовность признать те или иные положения... вы от этого ни на шаг не приблизитесь к Богу. Вера есть переход к новой жизни»⁴. Чтобы обрести этот опыт, необходимо самоотречение, необходимо ослепнуть, оглохнуть... Необходимое условие веры в отказе от разума и воли, к Богу нужно идти точно на погибель и уничтожение, в этом сама вера⁵. «Чтоб добиться веры, — продол-

Соборе (325 г.) исходного учения о Логосе конструкцией в духе платоновской философии (См.: *Dörrie H. Was ist 'spätantiken Platonismus' // Platonica minora. München, 1976. S. 508–523*).

¹ См.: *Шестов Л. Sola fide...* С. 134–135.

² Там же. С. 259.

³ Там же. С. 270.

⁴ Там же. С. 176.

⁵ См.: Там же. С. 215.

жает Шестов свою мысль в другом месте, — нужно освободиться и от знаний, и от нравственных идеалов»¹.

Что же касается разума и его достоинства, то, как Шестов признавался своим друзьям, «человеческий разум был, вероятно, создан природой исключительно для практической деятельности. Но неожиданно этот разум преодолел установленные для него границы и стал размышлять для самого себя. Таким образом, он дошел до создания богов»². Именно в этом Шестов видит суть отпадения от Бога.

Ряд выдержек из Шестова, посвященных вере, можно продолжить: вера опять-таки есть уникальное переживание, не связанное никакими общезначимыми и необходимыми обязательствами. «Вера не дает ни покоя, ни уверенности, ни прочности. Вера не опирается на *consensus omnium*, вера не знает конца и пределов. В противоположность знанию ей не дано никогда торжество самодовольствия. Она — трепет, ожидание, тоска, страх, надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее»³. Смысл и сущность веры в том и состоит, что она обходится без всякой внешней опоры⁴. «Весь смысл веры, сама ее сущность в том и состоит, — настаивает Шестов, — что она разрывает, и не с тем или другим определенным авторитетом, а с самой идеей об авторитете. И в этом превращении, таком неожиданном, так мало входившем в расчеты и надежды человека, происходящее с ним, не то что помимо, а прямо против его воли, и есть великое чудо веры»⁵.

Главная проблема философии Шестова заключается в том, что вера, понятая как божественный аффект, как опыт божественной одержимости, лишь в самой малой степени поддается сообщению другим или распространению на любом языке, будь то язык искусства, науки или богословия. Едва лишь намечается какая-либо

¹ Шестов Л. *Sola fide...* С. 245.

² Баранова-Шестова Н. *Жизнь...* Т. 2. С. 103.

³ Шестов Л. *Sola fide...* С. 280.

⁴ См.: Там же. С. 237.

⁵ Там же. С. 238.

пусть самая предварительная вербализация его, как вера тотчас ускользает¹. «Мысль Л. Шестова, — пишет Бердяев в некрологе, — направленная против общеобязательности, невольно сама принимала форму общеобязательности... Мы тут стоим перед очень глубокой и малоисследованной проблемой сообщаемости творческой мысли другому. Сообщаемо ли самое первичное и самое последнее или только вторичное и переходное?»² Именно в этом и проявляется самое обостренное противоречие замкнутости индивидуального опыта. Всякая традиция, будь то духовная или идеологическая, неизбежно предполагает наличие некой суммы сведений, которая может быть без ущерба передана другим. Ведь уникальное, замкнутое в себе знание, которому пресечены все пути к обобщению или сообщению вовне, обретает смысл законченного самодостаточного универсума. Уникальное, не стремящееся к разрешению в универсальном, но претендующее на самодостаточность, погружается в небытие. С другой стороны, распространение подобного опыта неизбежно оборачивается отрицанием ценности другого уникального, поскольку всякая самодостаточность игнорирует опыт иной самодостаточности. Критерии церковности предания, сформулированные Викентием Леринским и приведенные выше, — *везде, всегда, всеми* — в данном случае оборачиваются своими противоположностями — *единично, единожды, единолично*.

Итак, по прочтении Шестова самое большее, что мы можем сказать о вере, это то, что она есть духовная одержимость, вера есть божественный аффект, переживание, для всякого человека уникальное и ничуть не похожее на опыт других людей. Безусловный принцип Шестова — частное никоим образом не предопределено

¹ В процессе написания книги «Sola fide», в Швейцарии в 1913 г., Шестов предчувствует будущую судьбу своей мысли: «...что выйдет, не знаю. Знаю только, что чувство такое, что я скажу, а никто ничего не услышит» (*Баранова-Шестова Н. Жизнь... Т. 1. С. 121*). Факт несообщимости подлинной мысли осознавался Шестовым и позже. В конце 1920-х гг. в Париже, занимаясь Плотинном, он пишет: «Особенно важное и значительное почти всегда так говорится, чтоб быть сказанным и не быть услышанным» (Там же. С. 337).

² *Бердяев Н.* Основная идея философии Л. Шестова // Путь. 1938—1939. № 58. С. 47.

общим. Извлечь из такого понимания что-либо положительное, что-нибудь, что могло бы быть полезным для других, невозможно. Признаем же за этим опытом определенную духовную ценность, однако его замкнутость не позволяет ему стать достоянием общины, иными словами, не дает ему возможности быть воспринятым Церковью. Стало быть, вопрос о природе нашей веры, сформулированный выше, остается по-прежнему не проясненным. Может ли Церковь от полноты своей традиции, преемственности своего Предания сказать что-либо определенное о своем уповании и своем многовековом опыте богообщения? И неужели настолько напряженны отношения между верой и разумом? Неужто настолько безумна вера и настолько неверен разум?

Круг церковных авторов, посвятивших этому вопросу место в своих сочинениях, вполне обозрим. Это прежде всего те, кто составлял литературные апологии христианства, как, например, Климент Александрийский (ум. ок. 215 г.), блж. Феодорит Кирский (ум. ок. 460 г.); это церковные катехизаторы, как, например, св. Кирилл Иерусалимский (ум. 386 г.); наконец, это систематизаторы церковного знания, как анонимный автор «*Doctrina patrum*»¹, прп. Анастасий Синаит (ум. ок. 700 г.) и прп. Иоанн Дамаскин (ум. до 787 г.). Можно выявить определенные закономерности их творчества, понуждавшие к разрешению интересующего нас вопроса. Дело в том, что жанры, в которых они работали, предполагают постановку наиболее общих богословских вопросов — о церковном знании и истине, о природе веры и ее вселенском значении.

Обращение общего в индивидуальное, универсального в уникальное, столь несовместимое с мыслью Шестова, в церковном богословском опыте обнаруживается с заметным постоянством. С попыткой полного и систематического богословского анализа понятия веры мы встречаемся у автора IV в., св. Кирилла Иерусалимского, в его пятом «Огласительном поучении». Его творение относится к особенно востребованному в древней Церкви жанру

¹ *Doctrina patrum de incarnatione verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907.

катехизаторской письменности, имевшей целью привить основы христианской веры готовящимся принять крещение. Именно этой особенностью объясняется своеобразный характер подобного рода сочинений. Здесь читатель непременно встречается с обсуждением таких вопросов, которые в других случаях представляются очевидными. Именно потому поиски следов церковной рефлексии над изначальными богословскими представлениями, своеобразными церковными аксиомами, среди которых, разумеется, на первом месте стоит вера, привели нас сюда.

Вот что пишет св. Кирилл: «Слово *вера* одно по названию своему... разделяется на два рода. К первому роду принадлежит вера научающая, когда душа соглашается на что-либо (τὸ δογματικὸν συγκατάθεσιν [τῆς] ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδὲ τινος). И она полезна для души... Другой род веры есть тот, который по благодати даруется Христом. *Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом* (1 Кор 12. 8–9). Итак, сия по благодати Духом Святым даруемая вера есть не только научающая, но и действующая выше сил человеческих (οὐ δογματικῆ μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνεργητικῆ). Ибо кто имеет сию веру, *скажет горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет* (Мф 17. 20)... Итак, имей ты со своей стороны веру в Него, чтобы и от Него получить веру, действующую выше сил человеческих»¹.

¹ *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos 5. 11 // Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia / Edd. W. C. Reischl, J. Rupp. Munich: Lentner, 1848–1860 (repr. Hildesheim: Olms, 1967); рус. текст: Св. Кирилл архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные / Пер. Ярославской духовной семинарии. М., 1900 (репр.: М.: Синодальная библиотека, 1991). С. 68–70. Схожего различения придерживается и св. Кирилл Александрийский (см.: *Cyrillus Alexandriensis. Commentarii in Joannem // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872 (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1965). Т. 2. Р. 285): διττὸν δὲ τῆς πίστεως τὸ εἶδος· τὸ μὲν, δογματικὸν, συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδὲ τινος... τὸ δὲ, ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον... ἥτις οὐ δογματικῆ μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνεργητικῆ — «Существует два вида веры: одна — вероучительная, имеющая согласие души на какое-либо [вероучительное] положение... другая даруется Христом по мере благода-**

Итак, св. Кирилл усматривает два образа веры — веру догматическую, на которую душа человеческая дает согласие (*συνκατάθεσις* — к этому понятию я еще вернусь), и веру харизматическую, сообщаемую Духом Святым. В данном случае вера рассматривается как нечто внешнее по отношению к человеку, хотя действующее различно и имеющее неравноценное значение; но это «внешнее» становится «внутренним» благодаря *согласию* души. Именно в этой точке религиозного опыта — во внутреннем согласии с божественной Истиной — концентрируется сущность христианской жизни. Протопресвитер Александр Шмеман еще больше уточняет саму постановку вопроса: «Единственный важный вопрос: как объективная вера становится субъективной, прорастает в душе как вера личная? Как общие слова становятся своими? “Вера Церкви”, “вера Отцов” — но ведь тогда только и живет она, когда становится своей»¹.

У святых Отцов наблюдается постепенное уточнение психологического аспекта веры. Прп. Анастасий Синаит, автор второй половины VII в., составил своеобразный богословский справочник для мирян, назвав его «Путеводитель». Подобный жанр становится к этому времени особенно распространен. С примером этого жанра мы встречаемся в «Источнике веры» прп. Иоанна Дамаскина. «Путеводитель» содержит отдельный параграф, специально посвященный вере: «Вера есть добровольная убежденность. Вера есть то, что существует внутри [человека] (*ἐνδιὰθετος ὑπαρξις*). Она называется *верой* от *быть убежденным в чем-либо* (*πίστις δὲ εἴρηται κατὰ τὸ λείθεσθαι εἰς τι*)². Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть *от слышания* (Рим 10. 17), от проповеди, и есть еще более прочная вера — *осуществление ожидаемых* (Евр 11. 1) благ. Верой *от слушания* могут обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники. Православие есть неложное мнение о Боге и

ти... она уже не просто вероучительна, но оказывается действием того, что превыше человека».

¹ Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 98.

² Таковую же этимологию можно найти у мч. Иустина Философа (см.: *Joly R. Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle.* Bruxelles, 1973. P. 116–117).

твари; или — истинная мысль обо всем; или — представление о сущих [вещах], как они суть [на самом деле]»¹.

Здесь мы опять-таки встречаем указание на внешние аспекты веры, близкие к тому, что св. Кирилл Иерусалимский называл верой догматической (вероучительной) и верой харизматической. Для прп. Анастасия первая происходит от слышания, она доступна всем; вторая — это осуществление ожидаемого, подобная вера обретается только праведниками. Вместе с тем для преподобного совершенно очевидно, что вера имеет психологическое измерение, она «существует внутри человека».

Наконец, прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры», в главе, специально отведенной раскрытию значений слова «вера», суммирует предшествующую традицию: «Вера между тем двояка: есть вера *от слышания* (Рим 10. 17)². Ибо, слушающая божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Ибо кто не верует согласно с преданием кафолической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с диаволом, тот неверен. *Вера же есть опять-таки осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр 11. 1)³ или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Поэтому первая вера относится к нашему намерению, а вторая — к дарам Духа» (‘Н μὲν οὖν πρῶτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστίν, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος)⁴.

¹ Anastasius Sinaita. *Viae dux adversus Acephalos* 2 // PG. T. 89. Col. 76–77; рус. текст: *Прп. Анастасий Синаит. Путеводитель // Избранные творения преп. Анастасия Синаита / Пер. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2003. С. 251–252.*

² Рим 10 14–17: *ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасется. Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего? Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божия.*

³ Евр 11. 1: *Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает.*

⁴ *Joannes Damascenus. Expositio fidei* § 83 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. Vol. 2 (Patristische Texte und Studien 12. Berlin: De Gruyter, 1973); рус. текст: Точное изложение православной веры, гл. X (83)*

У прп. Иоанна, несомненно, наблюдается переключка с приведенными выше изложениями св. Кирилла Иерусалимского и прп. Анастасия. Вместе с тем очевидные лексические совпадения видны между двумя последними авторами — опора на одни и те же места апостольских посланий. Прп. Иоанн, так же как и св. Кирилл, четко различает, что в нашей собственной власти, а что есть божественный дар. Итак, два основных смысла слова «вера», два преобладающих образа — догматический, или вероучительный (вера Церкви), и харизматический (дар Духа Святого).

Вместе с тем во всех приведенных текстах безусловно присутствует еще один образ веры — ее психологический аспект: св. Кирилл — «душа, дающая согласие»; прп. Анастасий — «добровольная убежденность»; прп. Иоанн Дамаскин — «наше намерение». Именно в этом отношении церковное богословие щедро предоставляет нам то, чего так не хватает современному человеку с его поиском внутренней свободы, не детерминированной никакими внешними факторами. Замечателен тот факт, что эта потребность в непринужденном характере исповедания была также характерна для эпохи поздней Античности, эпохи, в которую и происходит *вселенское* распространение христианства, если под вселенскими подразумевать в данном случае пределы греко-римской цивилизации. Именно ей в наибольшей мере удовлетворяла деятельность христианских апологетов, и, быть может, Церковь именно потому получила в конце концов столь широкий простор для своей проповеди и такой горячий отклик.

У св. Кирилла Иерусалимского мы уже сталкивались с определением веры как согласия души (*συγχάταθεσις τῆς ψυχῆς*). У психологического понимания природы веры достаточно богатая история. Современник св. Кирилла св. Василий Великий (ум. 379), размышляя в прологе «О вере» к «Нравственным правилам» об уместности в богословии слов и выражений небиблейского происхождения, дает такое определение: «...вера есть несомненное согласие на то, что выслушано с удостоверением в истине проповеданного по

О вере // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 295–296.

благодати Божией (Πίστις μὲν οὖν ἐστὶ συγκατάθεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων Θεοῦ χάριτι); такую веру показал Авраам, о котором засвидетельствовано, что *не поколебался в обетовании Божиим неверием, но пребыл тверд в вере, воздав славу Богу и будучи вполне уверен, что Он силен и исполнить обещанное»* (Рим 4. 20–21)¹. Замечательно, что Авраам, а точнее, жертвоприношение Авраама для Шестова один из излюбленных образов подлинной веры, и если вспомнить, что для него вера есть аффект, пассивное переживание, то становится разительным отличие в понимании внутренней, субъективной природы веры у св. Василия и Шестова. Авраам всецело предается в руки Божии, соглашается с праведностью и неисповедимостью путей Господних, готовясь принести ужасную и необъяснимую жертву. Однако он делает это в полном сознании, а не в каком-то душевном помрачении.

Св. Василий в настоящем случае раскрывает природу веры как согласие ограничить собственный полет мысли и слова, предоставив простор слову богодухновенному как решение довольствоваться теми словами и стоящими за ними смыслами, которые находятся в Писании. Вера становится фактом человеческого существования только в результате свободного и непринужденного выбора. Напротив, неприятие и невосприимчивость к божественному голосу могут встать на пути осуществления божественных вещей в мире человеческом. Более того, без добровольного принятия свидетельств Откровения сами божественные вещи не становятся истинными, иными словами, *верными*. Святителю важно подчеркнуть санкционированный характер христианской истины; без непринужденного участия человека она не имеет силы, хотя и обретает свою действенность не от человека.

Для того чтобы указать на этот психологический смысл веры своим слушателям и читателям, св. Василий прибегает к привычному для их слуха и глаза термину — слову συγκατάθεσις (согла-

¹ *Basilius*. Prologus VIII De fide // PG. T. 31. Col. 677 C – 680 A; рус. текст: *Св. Василий*. О вере // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской: В 5 ч. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. Ч. 5. С. 22 (репр. воспроизв.: М., без указания года).

сие), имеющему философскую окраску¹. Это слово имеет богатую, хотя вполне обозримую традицию употребления. В строго терминологическом значении оно стало употребляться в философской системе стоиков, точнее, в логическом разделе их доктрины, состоявшей из трех главных элементов — логики, физики и этики².

Механизм познания у стоиков был разработан предельно отчетливо. Он включает в себя различные отделы и уровни накопления знания — от элементарного чувственного восприятия через применение к нему оценочных процедур до формирования завершённого знания, обладающего характером всеобщей достоверности. Принципиальный материализм стоической философии выражается в необходимости чувственного восприятия на начальном уровне познания. Диоген Лаэртский пишет: «Стоики считают, что начинать нужно с учения о впечатлении и чувственном восприятии, поскольку именно впечатление в собственном смысле и есть критерий, которым познаётся истина вещей... Действительно, сначала бывает впечатление, а затем уже — “выговаривающая” мысль, способная выразить в слове то, что испытывается впечатлением»³. Вслед за накоплением первичного материала познания следует применение к нему оценки. Именно эта процедура и закрепила за собой греческое слово *συχκατάθεσις*. Данные органов чувств апробируются познающим прежде, чем перейти или, напротив, не быть допущенными на более высокие уровни сознания.

Вот как объясняется это понятие в хрестоматийном изложении философии стоиков Макса Поленца: «Наше познание внешнего

¹ Именно это слово употребляет блж. Феодорит Кирский в своем позднем сочинении «Эранист», когда говорит о Благовещении (*Theodoret of Cyrus. Eranistes* / Ed. G. H. Ettliger. Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 162): Богородица выражает именно согласие (τὴν συκκατάθεσιν) с тем, что говорит ей Ангел: *Се раба Господня, да будет мне по слову твоему* (Лк 1. 38).

² Об этом см.: *Görler W. Asthenes sunkatathesis. Zu stoischen Erkenntnistheorie // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N. F. 3 (1977). S. 83–92; Kerferd G. B. The Problem of sunkatathesis and katalepsis // Les stoïciens et leur logique / Éd. J. Brunschwig. Paris, 1978. P. 251–272.*

³ SVF. II. 52; рус. текст: Фрагменты ранних стоиков: В 3 т. Т. II: Хрисипп из Сол. Ч. 1: Логические и физические фрагменты / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: ГЛК, 1999. С. 33.

мира покоится на впечатлении (Phantasia). Но, коль скоро чувство (Aisthesis) есть всего лишь аффект, претерпевание, то невозможно, чтобы содержание разума ограничивалось простым восприятием. Необходимо... некое дополнение посредством иного элемента, который обеспечил бы активный характер и независимость разума. Это и есть *συγκατάθεσις* или одобрение (Zustimmung)... Как только появляется представление, тотчас начинает действовать разум. Он выносит суждение, зависящее не столько от объективной действительности, сколько от силы впечатления. Впечатление становится действенным только после того, как будет признано через "*Synkatathesis*"»¹.

Известный специалист по античной философии и, в частности, по стоической традиции, А. А. Столяров так раскрывает этот термин: «“одобрение” (“согласие” — *συγκατάθεσις*) — волевой акт (интеллектуальное усилие признать содержание “впечатления” адекватным), конституирующий элемент интеллектуального самоопределения»². Для адекватного раскрытия психологического аспекта веры существенным оказывается именно этот волевой ее характер как апробирующий фактор в познании Бога. Так, *одобрение, принятие, допущение* или *согласие* (*συγκατάθεσις*)³ в вере предстает в качестве волевого усилия или, перефразируя определение Столярова, в качестве «конституирующего элемента религиозного самоопределения», то есть веры.

¹ Pohlenz M. Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. Bd. 1. S. 55. Впрочем, ясного определения или хотя бы развернутого объяснения этого понятия в дошедших до нас фрагментах древних стоиков нет. Ср.: «Всякое ощущение — это [в конечном счете] «одобрение» [“согласие“] и “схватывание” [представлений] (*αἰσθησὶν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατὰληψιν*)» (SVF. II. 72; Фрагменты... С. 42–43).

² Фрагменты... С. 43. Примеч. 1 к фрагменту 73.

³ Перевод этого слова на русский язык зависит от контекста и стилистических предпочтений переводчиков. Так, А. Ф. Лосев склоняется к переводу словом «одобрение» (*Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 91); М. Л. Гаспаров переводит словом «признание» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986². С. 262); А. А. Столяров — словами «одобрение» или «согласие» (Фрагменты... С. 42–43).

Ни св. Кирилл Иерусалимский, ни св. Василий не были первыми церковными авторами, которые применили термин *συχκατάθεσις* в богословском контексте. Впервые мы сталкиваемся с его употреблением у Климента Александрийского¹. Климент, с одной стороны, опровергал обвинение греческих философов в том, что вера есть неразумное мнение, основанное на предрассудке, с другой стороны, противостоял мнению гностиков, оставлявших веру простым членам Церкви, противопоставляя ей значение гнозиса, формы ведения в его эзотерической окраске. С третьей стороны, он противился убеждению тех самых простецов, полагававших, что одной веры без знания вполне достаточно².

Климент для подтверждения своей мысли пользуется логической терминологией, получившей столь детальную разработку в стоической философской культуре. «...вера же, — пишет он в “Строматах”, — есть свободное предвосхищение и благочестивое согласие³ (*πίστις δὲ... πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συχκατάθεσις*)... Другие же определяют веру как акт мысленного допущения неявного (*ἐννοητικὴν συχκατάθεσιν*), наподобие доказательства, открывающего нам существование вещи хоть и неизвестной, но очевидной. Итак, вера — это акт свободного выбора (*προαίρεσις*), поскольку она есть некое стремление, и стремление разумное. Но так как каждое действие начинается с разумного выбора, то выходит, что вера и есть основа всякого разумного выбора... Итак, верящий Писаниям и имеющий верное суждение, слышит в них голос самого Бога, свидетельство непререкаемое. Такая вера уже более не нуждается в доказательствах. *Блаженны*

¹ Именно Клименту принадлежит заслуга научной разработки понятия веры (см.: *Camelot P. T. Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1945. P. 42).*

² Ясно и доходчиво этот материал изложен в кн.: *Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford: The Clarendon Press, 1966. P. 51–54.*

³ Климент сам указывает на употребление слова «согласие» (*συχκατάθεσις*) для раскрытия понятия веры у последователей гностика Василида, однако последние не вкладывали в это сопоставление того смысла, который здесь усматривается Климентом (см.: *Clemens. Stromata II. 6. 27–28 // Clemens Alexandrinus / Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 1960).*

поэтому *не видевшие, но уверовавшие*»¹. Климент называет веру также «ухом души» (πλοῦς δὲ ὄτα ψυχῆς)², образно указывая тем самым, что помимо органов физических чувств имеется еще и орган духовного чувства, который приспособлен к восприятию духовной реальности.

Замечательно, что у ряда древних церковных авторов, разнесенных между собой значительной хронологической и географической дистанцией, обнаруживается одинаковое понимание психологического аспекта веры, раскрываемое как свободное и ничем не принужденное действие воли или акт свободного выбора. Наконец, и там и здесь реальность, в которую надлежит уверовать, одна — это благая весть, возвещенная в Писании. Факт единомыслия церковных богословов по этому предмету подтверждается также пониманием блж. Августина, ключевой фигуры для западной христианской традиции: «...сама вера есть не что иное, как принятие мысли с согласием» (*ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*)³.

Другой крупный церковный писатель, блж. Феодорит, епископ сирийского городка Кир (ум. ок. 457 г.), современник и активный участник важнейших церковных событий первой половины V в. — III и IV Вселенских Соборов, использует термин *συχκατάθεσις* в таком же смысле, как и его предшественники. Также как и Климент, он обращается к этому вопросу в апологетических целях. Его раннее, но значительное сочинение «Врачевание эллинских недугов» является одним из последних сочинений жанра церковной апологетики в древней христианской письменности, и в связи

¹ *Clemens. Stromata* II. 2. 8–9; ср. рус. текст: *Климент Александрийский. Строматы* / Пер. Е. В. Афонасина: В 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1. С. 266. Данный перевод крайне ненадежен, см. рецензию Ю. А. Шичалина в кн.: *Богословский вестник*. 2004 № 4. С. 478–496.

² *Clemens. Stromata* V. 1. 2.

³ *Augustinus Hipponensis. De praedestinatione sanctorum* 2. 5 // PL. Т. 44. Col. 962; рус. текст: «Хотя и верить есть не что иное, как мыслить о чем-то с согласием» (*Блж. Августин. О предопределении святых. Кн. 1 / Пер. И. Мамсурова. М.: Путь, 2000. С. 5*). Подробнее см.: *Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. Личность и учение блж. Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 631–633.*

с этим его обращение к терминологическим находкам его предшественников неслучайно¹.

Блж. Феодорит приводит краткую доксографическую справку к слову «вера» и формулирует собственное понимание: «Итак, пусть никто не нападает на веру. Ведь даже Аристотель назвал веру критерием знания (κριτήριον ἐπιστήμης), а Эпикур — умственным предвосхищением: предвосхищение же, после того как обретет знание, становится постижением (τὴν δὲ πρόληψιν, προσλαβοῦσαν τὴν γνῶσιν, κατάληψιν γίνεσθαι). Согласно же нашему учению, вера есть свободное согласие души, или созерцание незримого, или убеждение относительно сущего и соразмерное естеству постижение невидимого, или твердое расположение, утвердившееся в душах, обретших [ее] (πίστις ἐστὶν ἐκούσιος τῆς ψυχῆς ξυγκατάθεσις, ἢ ἀφανοῦς πράγματος θεωρία, ἢ περὶ τὸ ὄν στάσις καὶ κατάληψις τῶν ἀοράτων τῇ φύσει ξύμμετρος, ἢ διάθεσις ἀναμφίβολος ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν κερτημένων ἐνιδρυμένη)»². Кирский епископ дает наиболее полный перечень определений для нашего слова: вера есть и согласие, и убеждение, и постижение, и расположение души, иными словами, оформленная и прочная система ценностей.

Наконец, прп. Иоанн Дамаскин, ставивший главной задачей своего богословского творчества систематизацию накопленного Церковью богословского знания, также затрагивает вопрос о природе веры. В «Точном изложении православной веры» мы читаем: «...слово о кресте для погибающих юродство есть... (1 Кор 1. 18), для тех, кто не принимает с верою и не помышляет о благодати и всемогуществе Бога, но божественные дела исследует посредством человеческих и естественных рассуждений, это безумие; ибо все Божие выше естества, и слова, и мысли. ...Если же кто, руковод-

¹ О влиянии Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского на Феодорита Кирского см.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность: Церковно-историческое исследование: В 2 т. М.: Университетская типография, 1890. Т. 2. С. 220–221.

² *Theodoretus.* Graecarum affectionum curatio I. 90–92 // *Théodoret de Cyr.* Thérapeutique des maladies helléniques / Éd. P. Canivet. SC. № 57. Paris: Cerf, 1958. Vol. 1. P. 128.

ствуюсь верою, примет во внимание, что Божество — благое, и всемогущее, и истинное, и мудрое, и праведное, то он найдет все гладким и ровным и путь — прямым. Ибо вне веры спастись невозможно, потому что все, и человеческое, и духовное, основывается на вере. Ибо без веры и земледелец не проводит бразды в земле; и купец на *малом древе* не вверяет своей души беснующейся бездне моря; не совершаются браки, ни что-либо еще житейское. Верою мы уразумеваем (πίστει νοοῦμεν), что все приведено из небытия в бытие могуществом Божиим; верою добиваемся успеха во всем, и божественном, и человеческом (πάντα, τὰ τε θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα, πίστει κατορθοῦμεν). Вера же есть не любопытствующее согласие» (πίστις δὲ ἐστὶν ἀπολυτραγμόνητος συγκατάθεσις),¹ — заключает преподобный.

Прп. Иоанн наиболее широко из известных нам церковных авторов раскрывает смысл и назначение веры. Он показывает, что не только область духовного подвластна вере и настоятельно требует того самого непринужденного и вольного признания, но и самые разные стороны нашего здешнего существования не обходятся без вмешательства веры. С. Н. Трубецкой (1862—1905), представитель знаменитой аристократической русской фамилии, давшей на рубеже XIX—XX вв. целую плеяду мыслителей и ученых, детально разработал гносеологический статус веры, то есть веру как фактор человеческого познания. Согласно его мысли, три познавательные способности духа присущи человеку: вера, мысль и чувство; им соответствуют три точки зрения на сущее: мистицизм, рационализм, эмпиризм; из них ни одна не имеет достаточных оснований на исключительное положение. Основой всякой веры является вера в собственное реальное существо и в другие реальные существа вне нас. «Сущее, — пишет С. Н. Трубецкой, — определяется не только как предмет чувства и мысли (то есть с помощью опыта и его обобщения. — П. М.), но и как предмет веры»². Вера есть трансцендентное признание (ср. то самое *согласие* древних цер-

¹ *Joannes Damascenus*. Expositio fidei § 84; рус. пер.: Творения... С. 296.

² *Трубецкой С. Н.* Основания идеализма // Собрание сочинений: В 2 т. М., 1908. Т. 2. С. 119.

ковных авторов), иными словами, предположение познаваемой реальности есть акт веры¹. При психологическом анализе вера оказывается познавательной функцией воли. Итак, «...признание реальности, обуславливающей все наше сознание, мы определяем как веру»².

В вопросе о соотношении понятий «вера» и «знание», занимавшем так много внимания христианских авторов патристического и схоластического периодов, следует признать, что и вера и знание замкнуты друг на друге и друг без друга немислимы. Расстановка же их по принципу — что прежде? — указывает только на различные модусы знания: сумма внешнего знания (объективное знание, потенциальное знание) благодаря акту свободного принятия (вера) становится личным достоянием (знанием субъекта, актуальное знание). Климент пишет: «...веры не может быть без знания, равно как и знания без веры»³.

Вместе с тем С. Н. Трубецкой предостерегает от чрезмерного увлечения способностью к вере, как будто обращаясь к Л. Шестову. Хотя вера дает некое ведение, мы тем не менее не должны отвлекаться от чувственности и мысли и усиливать только эту способность души. Как пишет С. Н. Трубецкой, «во всяком случае мистический гнозис со своим пантеизмом находится в видимом противоречии с живым человеческим сознанием»⁴. Уникальный опыт религиозного мистика не находит понимания в обыденном сознании. В этом нет упрека в адрес простого человека. Скорее можно говорить об утрате мистиком той самой реальности, в которую погружено обычное человеческое сознание. С. Н. Трубецкой отождествляет мистический опыт с «интеллектуальной

¹ Очень близко раскрывает природу веры и Н. Бердяев: «Вера в воскресение есть акт свободы, свободного избрания, свободной любви к Христу и вместе с тем акт отречения от своей ограниченности и ограниченности мира» (*Бердяев Н. А. Философия свободы // Сочинения. М., 1911. С. 57*); ср.: «...вера есть акт свободы» (*Он же. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж, 1927. Ч. 1. С. 155–162*).

² *Трубецкой. Собрание сочинений. С. 132.*

³ *Clemens. Stromata V. 1. 1.*

⁴ *Трубецкой. Собрание сочинений. С. 189.*

интуицией» немецкого романтизма и отмечает, что «мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводить ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии»¹.

Возвращаясь к мнению св. Василия Великого, в церковной, практической жизни *одобрение, принятие, свободный акт веры*, по мысли св. Василия, находит свое совершенное исполнение в таинстве Крещения. Здесь слово *συγκατάθεσις* («согласие») вновь всплывает в связи с разговором о вере и подтверждает мнение святителя о непринужденном принятии истины Откровения верующими. «Вера и Крещение, — пишет святитель, — суть два способа спасения между собою сродные и нераздельные. Ибо вера совершается Крещением, а Крещение основополагается верою (*πίστις μὲν γὰρ τελειοῦται διὰ βάπτισματος, βάπτισμα δὲ θεμελιοῦται διὰ τῆς πίστεως*), а то и другое исполняется одними и теми же Именами. Как веруем в Отца и Сына и Святого Духа, так и крестимся во имя Отца и Сына и Святого Духа. И как предшествует исповедание, вводящее во спасение, так последует Крещение, запечатлевающее собою наше согласие на исповедание» (*ἐλαχολουθεῖ δὲ τὸ βάπτισμα ἐπισφραγίζον ἡμῶν τὴν συγκατάθεσιν*)². Обращение веры как внутреннего принятия истин Церкви следующим непременным шагом предполагает вхождение в церковную общину через таинства церковного посвящения. В своем более раннем сочинении, трактате «Против Евномия», св. Василий выражает эту мысль таким образом: «Ибо Крещение есть печать веры, а вера — исповедание Божества (*Ἔστι γὰρ τὸ βάπτισμα σφραγίς τῆς πίστεως, ἡ δὲ πίστις θεότητος συγκατάθεσις*); потому что прежде должно уверовать, а потом запечатлеться Крещением»³. Принятие религиозной исти-

¹ Трубецкой. Собрание сочинений. С. 198.

² *Basilius. De Spiritu Sancto* 12. 28; рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. В 5 ч. (репр. воспроизв.: М., 1993). Ч. 3. С. 273.

³ *Basilius. Contra Eunomium* III. 5 // *Basile de Césarée. Contre Eunome* / Éd. B. Sesboué. T. 2. SC. № 305 (1983). P. 164 (PG. T. 29. Col. 665 c); рус. текст: Творения... Ч. 3. С. 139.

ны, осознание за ней подлинной, хотя и не очевидной реальности побуждает человека к сознательному подчинению ей, которое в христианской жизни выражается принятием Крещения и вхождением в Церковь.

Кажется, особенно глядя с высоты накопленного человеческого опыта общественной жизни, нет ничего скучнее закона — чего-то правильного, предсказуемого, прогнозируемого. Другое дело случай — нечто исключительное, неожиданное, негаданное. Л. Шестов, как никто другой в его время, выразил эту мысль в своей философии и религиозном опыте. Однако замкнутое в себе, самодовлеющее религиозное чувство имеет все основания для растворения в небытии, ведь именно такова судьба всякого совершенства, задающего для самого себя собственное измерение. Абсолют не имеет недостатка в ином абсолюте. Он довлеет себе. Внутренняя ущербность такого видения осознавалась многими. Так, Поль Валери сказал, имея в виду современное ему искусство, в котором, начиная с эпохи Возрождения, ценится только оригинальное и индивидуальное, где востребовано лишь исключение: «есть нечто более ценное, чем оригинальность, — это универсальность»¹.

Церковный опыт, накопленный за много столетий исторического существования христианства, избирает для себя иное совершенство — Божественное. Именно в нем он черпает свою достоверность и исполнение. От него церковное Предание обретает свой универсальный характер. К этому духовному универсуму можно приобщиться только в *простоте сердца* (Еф 6. 5), разделив свой личный и неповторимый опыт богообщения со всей полнотой Церкви. Так что уникальное обретает свою ценность только в свете универсального.

¹ Валери П. Об искусстве. М., 1993. С. 130–131.

МЕРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ¹

Тема свободы в греческой патристике характеризуется некоторой монотонностью. В своих общих чертах ее звучание остается неизменным на протяжении более тысячи лет — от Иустина Философа, ставшего мучеником во II в., до византийских лексиконов «Суда» и Зонары (XI–XIII вв.). За весь этот период, насыщенный богословскими поисками в других областях знания и религиозного опыта, мы не можем зафиксировать сколько-нибудь существенной эволюции взглядов на человеческую свободу. Так что вряд ли можно говорить о проблематизации свободы у греческих Отцов, о свободе как проблеме. Скорее следует говорить о необходимом тематическом присутствии этого положения антропологии. Совершенно иная ситуация складывается в этот же период на латинском Западе. Там тема свободы встает именно как проблема, имеющая самые серьезные религиозные экспликации; свобода человека вступает в острое противостояние с теологическим детерминизмом, как можно было бы назвать учение блж. Августина о предопределении.

Видимо, именно этим обстоятельством — удивительным единомыслием, разделяемым в данном вопросе большинством грекоязычных богословов эпохи неразделенной Церкви, — объясняется суммарная бедность научной историографии по данному вопросу. На русском языке существует замечательная книга А. А. Столярова «Свобода воли как проблема европейского морального сознания»². Впрочем, она хотя и затрагивает греческую философскую и отчасти

¹ Настоящая глава была опубликована в виде самостоятельной статьи — «Тема свободы в греческой патристике» (Философия и культура. 2008 № 3. С. 48–56).

² *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: ГЛК, 1999. См. также: *Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров. М.: Центр библейско-патрологических исследований, 2006.

богословскую письменность, однако определяется в своем содержании, конечно, совершенно иным материалом — богословием блж. Августина и его влиянием на европейскую мысль. Поэтому я не могу присоединиться к заключительным выводам автора в его интерпретации христианского понимания человеческой свободы, поскольку они сформулированы в результате изучения латинской патристики, но проецируются на все христианское богословие: «Вот трагическая дилемма христианства. Либо рациональное признание свободы воли и безусловной ответственности свободного субъекта, допущение идеи счастья как достоинства счастья, — но горделивое отступление от подлинного благочестия. Либо всецелое благочестие, — но тогда никакой разумной теодицеи, никакой свободной воли при безусловной ответственности и покорности высшим велениям, а свобода — только как милость, как дар Благодати, который невозможно заслужить. На этих двух полюсах сконцентрирована вся “парадоксия” христианского сознания»¹. Следуя такому заключению, выбор между церковным и нецерковным богословием содержится либо в приверженности «подлинному благочестию», либо в принятии «свободы воли». Кажется, это заключение верно, но только в отношении латинской (да и то лишь отчасти), и уж никак не для греческой богословской традиции, что и должен показать предлагаемый теперь читателю материал.

Другая фундаментальная работа, посвященная теме свободы в греческой письменности, принадлежит доминиканскому монаху, известному специалисту по творчеству Василия Великого Э. Давиду Аману — «Фатализм и свобода в греческой Античности: Исследования о продолжении нравственной противофаталистской аргументации Карнеада у греческих философов и христианских богословов первых четырех веков»². Автор рассматривает настоящую тему в связи с исследованием антифаталистской полемики в Античности. Во главе ее стоит основатель Новой академии Карнеад (214—128 гг. до Р. Х.), доказывавший несостоятельность астро-

¹ Столяров А. А. Свобода воли... С. 103.

² Amand D. Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatres premiers siècles. Louvain, 1945.

логического фатализма и полемизировавший главным образом со стоиками. Исследователь прослеживает влияние Карнеада на последующую греческую философскую и богословскую письменность и выявляет дополнения и уточнения к его аргументации. Для нашей темы эта книга также может служить лишь дополнительным подспорьем, поскольку автор ограничивается достаточно локальной для христианского богословия традицией антифаталистской полемики.

На основании широкого круга привлеченных источников можно говорить, что для греческой патристики наиболее существенными являются те определения свободы, которые связаны с общим и самым главным определением человека — его рациональностью. Так об этом пишет Иустин Мученик: «...в начале Бог сотворил род человеческий разумным и способным избирать истинное и делать доброе, чтобы никому не оставалось перед Богом извинения»¹. Причем обоснование изначальной свободы человека может носить не только догматический характер, развиваясь от богословского положения о богоподобии человека, тем самым его изначальной и окончательной свободы. Мы встретим тому немало и вполне объективных объяснений от самой природы человеческой рациональности, например у прп. Иоанна Дамаскина: «... разум конечно же дан нам для принятия решений — поэтому все разумное обладает и самостоятельностью»². И тот и другой признаки обусловлены богоподобием человека, и в этом проявляется уже специфическая особенность именно христианского понимания свободы. «Человек, — пишет младший современник Иустина св. Иринея, епископ Лионский, — одаренный разумом и в этом отношении подобный Богу, созданный свободным в выборе и самовластным...»³ Из общего определения человека как существа

¹ *Iustinus*. *Apologia* I. 28. Ср. формульное определение в наиболее последовательном изложении христианской антропологии IV–V вв.: человеческий «разум есть нечто свободное и независимое» (ἐλεύθερον τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν) (*Nemesius*. *De natura hominis* II. 651–652).

² Τὸ δὲ λογικὸν πάντως τῆς βουλῆς ἡμῖν ἔνεχεν δέδοται· ὄθεν πᾶν λογικὸν καὶ αὐτεξούσιον (*Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* § 21. 132).

³ *Irenaeus*. *Adversus heereses* IV. 4.

разумного и свободного вытекают две прерогативы человеческой свободы: во-первых, человек свободен и потому несет моральную ответственность за свою жизнь, и, во-вторых, свобода человека освобождает Бога от ответственности за зло, обосновывая тем самым христианскую теодицею. Вместе с тем и эта интуиция нюансирована весьма тонко, из фундаментального определения свободы как отражения божественного в человеке следует некое «долженствование свободы», настаивающее на совпадении свободы конечного существа — человека — со своим источником — Богом. В противном случае человек утрачивает свое богоподобие и тем самым самую свободу. Об этом говорит один из самых глубоких и сложных авторов среди греческих Отцов прп. Максим Исповедник (ум. 662): «...если человек есть образ Божественной природы, а Божественная природа самовластна, то, стало быть, и образ, если тот сохраняет подобие первообразу, по природе является самовластным»¹.

Основная греческая терминология, относящаяся к теме человеческой свободы, по большому счету исчерпывается тремя терминами, от которых в свою очередь образуются различные дериваты. Это слова: αὐτεξουσίον (самостоятельность, самоопределение, архаичное — самовластие), τὸ δὲ ἐφ' ἡμῖν (то, что в нашей власти, наше подручное) и προαίρεσις (свободный выбор). Несмотря на многократное употребление данных терминов в синонимическом ряду, их не следует смешивать, хотя сближение их часто напрашивается частотной синтаксической конструкцией, когда один термин передается через другой и стоит в атрибутивной позиции, а другой — в предикативной. Пример такого рода употребления дает нам св. Григорий Нисский, очерчивающий основной синонимический ряд, описывающий качество человеческой свободы: «Имеющий власть над вселенной по преизбытку чести, уделенной человеку, предоставил чему-то быть и в нашей власти, над чем

¹ *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* 179; рус. текст: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Пер. Д. Е. Афиногенова. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 199.

каждый оказывается единственным господином. Это-то и есть свободный выбор (произволение), а именно нечто противоположное рабству, некая самостоятельность (самовластное), заключающаяся в свободе мысли»¹. Однако эта цитата служит не определением свободы, а самым общим описанием. Структурное же видение ключевых терминов в их взаимосоотнесенности также встречается неоднократно. Например, у старшего брата Григория Нисского Василия Великого: «Богу угодно не вынужденное, но совершаемое из добродетели. Добродетель же происходит от произволения, а не по необходимости; а произволение зависит от того, что в нас [в нашей власти]; а что [в нашей власти], то свободно»². Этот фрагмент взят из гомилии Василия «О том, что Бог не виновник зла». Как явствует из названия, в этом сочинении прямо исследуются вопросы человеческой свободы, теодицеи и причин возникновения зла в мире, тем самым репрезентативные характеристики приведенного фрагмента существенно возрастают. Этот текст в целом является важным свидетельством в пользу человеческой свободы; на него опирается вся дальнейшая доксографическая традиция восточного богословия. За подтверждением достаточно обратиться к богословским справочникам, подобным «Источнику знания» Иоанна Дамаскина, или к более поздним византийским сводам богословской и прочей мудрости у Псевдо-Зонары или в «Суде». Свобода самоопределения (τὸ αὐτεξούσιον) есть изначальная данность человеческой природы, которую человек получил вместе с разумом. Кроме того, свобода удостоверяется тем фактом, что является одним из признаков, сближающих человека со своим Творцом. Свобода или самостоятельность предполагает независимое распоряжение неким ограниченным кругом подвластных и подручных предметов, того, что находится в нашей власти и доступно нашему прямому воздействию. Это понятие передается выражением τὰ ἐφ' ἡμῖν. Наконец, из этого круга вещей, имеющих прежде

¹ Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον (*Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna* 30).

² Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαίρεσεως, καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Προαίρεσις δὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἤρτηται. Τὸ δὲ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον (*Basilius Magnus. Quod Deus non est auctor malorum* // PG. T. 31. Col. 315).

всего моральный характер, мы имеем возможность осуществлять выбор (προαίρεσις), иными словами, осуществлять нашу свободу.

Обращаясь уже к феноменам религиозного опыта, греческие Отцы среди предметов, понятий или состояний, зависящих от нашего самоопределения, указывали и на феномен веры. Вера в смысле принадлежности какой-то определенной традиции, какому-либо исповеданию, есть результат свободного выбора. Как было показано в предыдущей главе, в данном случае часто используется специфический термин συγκατάθεσις, заимствованный из стоической логики. Применительно к религиозной вере συγκατάθεσις есть решимость примкнуть к определенному опыту богообщения и разделить его с общиной единомышленников.

Для того чтобы не оставить у читателя ни малейшего сомнения в укорененности идеи свободы в древней христианской традиции, предпримем обзорный экскурс в грекоязычную письменность патристической эпохи. Разумеется, терминология, связанная с рассматриваемой темой, почерпнута из античных философских традиций, перипатетической и стоической в первую очередь. Однако изучение этого материала выходит за рамки настоящего исследования¹. За точку отсчета можно взять финальные определения ключевых понятий, относящихся к нашей теме, отраженные в поздневизантийских философско-богословских лексиконах, где материал группируется по алфавитному принципу. В лексиконе Псевдо-Зонары (XIII в.) в статье αὐτεξούσιον читаем: «Свобода есть осмысленная деятельность души, имеющей потребность производить самостоятельные действия»². Разумеется, лексикон Зонары, как и всякий энциклопедический труд, опирается на уже оформившуюся традицию употребления и определения того или иного понятия. В данном случае прецедентным определением

¹ Об этом более подробно см.: *Giusta M. Dossografi di ethica*. Tourin, 1967. Т. 2.

² Αὐτεξούσιον. ψυχῆς φρόνησις, ἔχουσα ἐπιτηδείότητα νεῦσαι πρὸς ἃς βούλεται πράξεις (*Zonaras. Lexicon.* / Ed. J. A. H. Tittmann // *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, 2 vols. Leipzig: Crusius, 1808 (repr. Amsterdam: Hakert, 1967). Т. 1. Р. 346–347).

служит формулировка из одного христологического флорилегия, датируемого VII в., «Учение Отцов о воплощении Бога Слова»¹.

Для другого термина — свободный выбор (προαίρεσις) — у Зонары даются следующие определения: 1) «свободный выбор (произволение) есть нечто противоположное рабству, некая самостоятельность (самовластие), заключающаяся в свободе мысли»². Источник этого определения уже указывался по другому поводу. Это дословно совпадающий фрагмент в «Большом огласительном слове» Григория Нисского, явно служащий исходной формулировкой³; 2) «произволение есть вольное [избрание] того, что находится в нашей власти»⁴ имеет более развернутую параллель в отдельном древнем трактате по христианской антропологии — «О природе человека» Немезия Эмесского: «...выбор есть соединенное с обсуждением желание того, что в нашей власти, или соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти»⁵. Здесь различие δρεξις (желание) в прототипическом тексте и αἵρεσις (выбор) Зонары можно объяснять либо просто визуальной ошибкой древнего переписчика, либо примечательным дрейфом в интерпретации термина от непосредственного неосознанного влечения к осмысленному рефлексивному отбору; 3) «свободный выбор есть предпочтение и избрание одной из двух предлежащих вещей

¹ Αὐτεξούσιόν ἐστιν ἡ ψυχῆς φρόνησις ἐχούσης ἐπιτηδειότητα, νεῦσαι πρὸς ἃς βούλεται πράξει (Doctrina Patrum... P. 253).

² Προαίρεσις. ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον (Zonaras. Lexicon. P. 1577).

³ Τοῦτο δὲ ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον (Greg. Nyss. Cath. magn. 30; ср.: Doctrina Patrum... P. 264).

⁴ Αἵρεσις βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῶν πρακτέων (Zonaras. Lexicon. P. 1577).

⁵ Προαίρεσιν εἶναι δρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἡ βούλευσιν δρεκτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν, τοῦ γὰρ προκριθέντος ἐκ τῆς βουλῆς ἐφίμεθα προαιρούμενοι (Nemesius. De natura hominis 33 (32)); рус. текст: «...выбор есть соединенное с обсуждением желание того, что в нашей власти, или соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти. Ведь, выбирая, мы стремимся к тому, что предпочтено через совещание (обсуждение)» (Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М.: Канон+, 2011. С. 112).

в противовес другой»¹ — является дословным воспроизведением формулировки, приводимой у Иоанна Дамаскина². Все опорные тексты Зонары входят в основной круг текстов рассматриваемого тысячелетнего периода христианской мысли, касающихся темы свободы и тем самым с достаточной наглядностью представляют ее преобладающее определение.

Наконец, рассмотрим наиболее показательные случаи, в которых человеческая свобода выступает специальным предметом теоретического изучения, благодаря чему появляется возможность проследить преобладающие тенденции в рассмотрении нашей темы. Таким автором для древности вне всякого сомнения является Ориген (ум. после 254 г.). Несмотря на непростую судьбу его богословского наследия, он оказал заметное влияние на главные направления развития православного богословия. Чрезвычайно показателен в этом отношении тот факт, что Великие каппадокийцы Василий и Григорий Богослов, будучи еще только начинающими богословами, сознательно отправились на выучку к александрийскому дидаскалу. Уединившись в провинциальной глуши в аскетическом затворе, они имели с собой лишь книги Писания и сочинения Оригена, из которых составили обширную антологию, названную «Филокалией». Кстати, именно благодаря этому компиляторскому труду будущих великих святителей до нас и дошел изначальный текст многих сочинений Оригена на греческом языке. Одной из главных тем этой подборки стал вопрос о человеческой свободе, выбранный Каппадокийцами из различных сочинений Оригена, прежде всего из третьей книги трактата «О началах»³. Ученые придают большое значение этому тексту. Так, Манлио Симонетти называет эту главу «наиболее систематичным и глубоким изложением учения о свободной воле не только у Оригена, но и во

¹ Προαίρεσις ἐστὶ, δύο τινῶν προχειμένων, τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου (Zonaras. Lexicon. P. 1577).

² Προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προχειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου (Joannes Damascenus. Exp. fid. § 36; рус. текст: Иоанн Дамаскин. Источник знания... С. 220).

³ Origenes. De principiis III. 1.

всей христианской античности»¹. Давид Аман на основании этого же текста самого Оригена характеризует как «le champion du libre arbitre»².

Речь о свободе заходит в связи с идеей воздаяния на Божием суде, зависящем от праведного или неправедного образа жизни. Ориген формулирует вопрос прямо: в чем состоит человеческая свобода (τὴ τὸ αὐτεξούσιον)? Ведь воздаяние обусловлено моральной ответственностью человека, предполагающей наличие выбора между добром и злом и, следовательно, некоторой свободы действий. Отвечая на поставленный вопрос, Ориген перебирает все основные термины, связанные с понятием свободы: αὐτεξούσιον (самостоятельность, самоопределение, архаичное — самовластие), τὰ ἐφ' ἡμῖν (то, что в нашей власти) и προαίρεσις (свободный выбор). Ход мысли Оригена разворачивается из идеи движения — всякое живое и неживое существо движется, причем причина движения находится либо в самом существе, либо вне его. Все одушевленное имеет причину своего движения в самом себе, побуждаемое к тому присущей ему способностью воображения (φαντασία). Человек же, находящийся во главе иерархии живых существ, обладает разумом (λόγος), отбирающим или отвергающим те или иные представления. В природе разума заложена способность выносить суждение о благом и порочном (τοῦ θεωρήσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν). В этом моменте Ориген разграничивает совокупность предметов и явлений. Одни не зависят от нас (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν) — например, внешние воздействия, вызывающие у нас определенные реакции или представления; а другие зависят (τὰ ἐφ' ἡμῖν), — например, выбор, решение разума в пользу тех или иных представлений. Выбор осуществляет «ведущая часть души» (ἡγεμονικόν), дающая положительную санкцию (συγκατάθεσις καὶ ῥοπή) в пользу того или иного представления. Выбор реализуется в виде направленного действия, и уже на этом этапе человек становится морально вменяемым существом. Поэтому добродетель подлежит воздаянию, а порок — возмездию. В этом-то и заключается данная человеку свобода.

¹ Simonetti M. I Principi di Origene. Turin, 1968. P. 364. Not. 1.

² Amand D. Fatalisme et liberté... P. 65.

Впрочем, Ориген этим не ограничивается. Он продумывает богословские следствия из данного положения. Свобода человека никоим образом не ограничивает божественное всемогущество и всеведение. Однако здесь важно отчетливо осознавать различие между всеведением и предопределением (πρόγινωσις / προορισμός). Ориген настаивает на том, что причина наших действий содержится в нас самих, однако конечный результат нашей деятельности заранее известен Богу¹. Ориген выводит сбалансированную формулу: «...ни наша свобода без ведения со стороны Бога, ни одно ведение Божие (οὐτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὐτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ) без какого-либо содействия добру с нашей стороны не приводят нас к совершенству; ни наша свобода без ведения со стороны Бога и без должного употребления ею не делает кого-либо сосудом честным или бесчестным (ср.: 2 Тим 2. 21), ведь присущее лишь Богу не делает кого-либо честным или бесчестным, если не имеет в своем распоряжении в качестве некоего основания для различения наш [свободный] выбор (ἡμετέρα προαίρεσις), склоняющийся к лучшему или худшему»².

Для объяснения факта божественного всеведения, согласованного с утверждением свободы воли у разумных существ, Ориген изобретает остроумный прием — обратную причинность, при которой божественное предведение является не причиной для тех или иных событий и поступков, а, наоборот, их следствием: «...имеющее совершиться служит причиной для предведения, которое на него распространяется, ибо не потому нечто происходит, что Бог предвидел, но Он предвидел, поскольку оно должно было произойти»³. Благодаря этому диалектическому приему Оригену удастся показать, что исповедание божественного предведения не уничтожает человеческой свободы, поскольку распространяется не на то, что непременно произойдет, но на то, что может произойти.

¹ *Origenes*. Philocalia 25. 1; De oratione 6. 3.

² *Origenes*. De principiis III. 1. 24.

³ *Origenes*. Philocalia 23. 8.

Соотношение ключевых категорий — предведения и предопределения — вводится в богословский узус еще в Послании апостола Павла к римлянам 8. 28–30: *Притом знаем, что любящим Бога, призванным по [Его] изволению, все содействует ко благу. Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил.* Ориген уточняет, что в Писании слово *знать* понимается по-разному: оно значит не только «иметь о ком-либо какие-либо сведения», но также «иметь кого-либо знакомым себе», то есть приближенным к себе; в этом смысле грешников Бог не знает и не хочет знать¹. Кроме того, Ориген обращает внимание на то, что в тексте Послания предведение прежде предопределения: Бог, усматривая цепочку будущих событий и подмечая склонность некоторых к благочестию, а также то, что праведники всех себя предадут добродетельной жизни, предзнает их и тех, кого предзнает, предопределил быть подобными образу своего Сына². Причина расположения Божия содержится в нас самих, на это указывают слова апостола Павла: *знаем, что любящим Бога, призванным по [Его] изволению, все содействует ко благу.* Ключевые слова из текста Послания, передающие идею предведения и предопределения — *πρόβλεσις* (произволение) и *πρόϋψωσις* (предведение) — ставятся Оригеном в отношении прямой зависимости от свободы воли: апостол «совершенно определенно указывает, что причина изволения и предведения проистекает из свободы нашей воли»³. Таким образом, предведение шире предопределения; оно включает в себя не только последовательность грядущих событий, но и свободный выбор человека, при этом свобода сохраняется за человеком во всех обстоятельствах.

Прп. Иоанн Дамаскин к середине VIII в. подводит некоторый итог развитию темы свободы в греческой христианской письмен-

¹ См. *Origenes. Comm. in Rom. 7. 7 // Lommatzsch C. H. Origenis in Epistolam ad Romanos commentarium (Origenis opera omnia VI–VII). Berlin, 1836–1837.*

² *Origenes. Philocalia 25. 2.*

³ *Origenes. Philocalia 25. 3.*

ности. Он снимает все возможные вопросы и расставляет все необходимые акценты: «...одно — знание (*γνώσις*), а другое предведение (*πρόγνωσις*) и другое узнавание (*ἐπίγνωσις*), иное определение (*ὄρισμός*) и иное — предопределение (*προορισμός*). Ведь знание — это знать сущее или возникающее, предведение — знать имеющее быть прежде возникновения его, а узнавание — это приходящее после ложного истинное знание. И определение есть суд и решение по уже произошедшему, а предопределение — суд и решение о том, что будет»¹. Сбалансированное понимание божественного предведения и человеческой свободы формулируется наконец так: «Нужно знать, что Бог все наперед знает, но не все предопределяет»².

Говоря же о свободе человека, Иоанн Дамаскин опирается в первую очередь на Немезия Эмесского, а через него восходит к Оригену: «Мы утверждаем, что свобода связана с разумом (*τῷ λογικῷ συνεισέρχεσθαι τὸ αὐτεξούσιον*) и что тварям свойственно изменение и превращение. В самом деле, все, что произошло от другого, — изменяемо... разумные же существа изменяются по произволу (*κατὰ προαίρεσιν*). Так что разумному существу с необходимостью присуща свобода, ибо либо оно или не будет разумным, или, наоборот, если останется разумным, то будет господином своих действий и свободным... Человек же, как разумное существо, скорее управляет природою, чем управляется ею. Поэтому, пожелав чего-либо, он, если хочет, имеет возможность как подавить пожелание, так и последовать ему»³. Если еще раз вернуться к интерпретации Оригена и сравнить ее с пониманием Дамаскина,

¹ *Joannes Damascenus*. *Contra manichaeos* 78; рус. текст: Творения преподобного Иоанна Дамаскина / Пер. Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 70.

² *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* IV. 30 (§ 44); рус. текст: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. А. А. Бронзова. М.: Мартис, 1997. С. 231.

³ *Ὁ δὲ ἄνθρωπος λογικὸς ὧν ἀγεί μᾶλλον τὴν φύσιν, ἢ περ ἀγεται: διὸ καὶ ὀρεγόμενος, εἴπερ ἐθέλοι, ἐξουσίαν ἔχει τὴν ὄρεξιν ἀναχαίτῃσιν ἢ ἀκολουθεῖσιν αὐτῇ* (*Joannes Damascenus*. *Exp. fid.* II. 27. § 41; ср. рус. текст: *Иоанн Дамаскин*. *Источник знания*. С. 227).

станет очевидно, что тема свободы раскрывается и там и здесь прежде всего с рациональных позиций, а не доктринальных.

Таким образом, можно заключить, что в древних христианских источниках, принадлежащих греческим авторам, не наблюдается той остроты в постановке проблемы свободы в ее конфликте с божественным всеведением, которая столь ярко проявилась в латинской традиции и в первую очередь у блж. Августина. Тем самым господство учения о предопределении в древнем христианском богословии оказывается всего лишь мифом. Выборочно представленный материал тысячелетней истории христианской мысли его решительно развенчивает. Как показывает проделанный анализ терминологии и отдельных развернутых фрагментов, позиции человеческой свободы в христианском богословии незыблемы. Впрочем, разумеется, эта свобода безгранична. Она получает свое развитие в двух планах бытия — в области морали и в области метафизики. При этом первое — моральная вменяемость человека в своей завершенности — вписывается в метафизическое или, точнее для данного случая, богословское измерение. Очевидная несообразность масштабов без труда разрешается исходным постулатом христианского религиозного опыта — сознанием богоподобия человека. Человек, будучи существом, несущим на себе отблески божественного совершенства, обладает разумом и свободой. А исполнение свободы заложено в ее высшем осуществлении — сложении свободы конечного со свободой бесконечного.

ИНКЛЮЗИВИЗМ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ¹

Апологеты впервые в истории христианства заговорили на языке Римской империи. Я, разумеется, не имею в виду чисто формальный признак — использование первыми церковными писателями греческого языка как универсального средства общения, которое обозначало принадлежность людей разных убеждений к единой цивилизации. Св. Григорий Богослов обращается к собирательному понятию ἑλληνίζειν, когда отбивает нападки на христиан со стороны императора Юлиана как якобы не имеющие права на культурное наследие Античности. Я разумею принципиально иную сравнительно с предшествующим поколением церковных авторов широту использования апологетами понятийного аппарата единого с их оппонентами и потенциальными читателями мира. В этом отношении они демонстрируют гораздо более глубокое проникновение в культуру своей эпохи, в которой христиане сознавали себя всего лишь случайными пришельцами, хотя и не пренебрегали богатствами античной цивилизации. Апологеты используют не просто греческие слова, но философские понятия и многие ряды понятий — философские концепции. Ведь адресат древних апологий находится во внехристианском часто враждебном к христианам мире. Говорить с ним на внутреннем языке общины было бессмысленно. Тем более если при этом преследовалась цель не только снять возводимые обвинения, но ставилась и более дальновидная задача — попытаться убедить его в правоте христианской веры и тем самым подготовить к обращению. Совершенно очевидно, что такой миссионерский посыл присущ древним апологиям.

¹ Настоящая глава была опубликована в виде тезисов доклада — «Феномен “инкультурации” в раннехристианской апологетике» (XXI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2010. М., 2011. Т. 1. С. 114–119).

Думаю, этот опыт может быть особенно полезным и поучительным для современной церковной проповеди. Он может послужить важным подспорьем, ведь навыки богословского диалога с внешним миром сегодня во многом утрачены, тогда как церковное слово всегда находится в поисках новых и современных форм и средств выражения, которые были бы доступны и понятны тем, к кому оно обращено. А апологетика среди прочих типов богословской рефлексии находится на самой границе церковного соприкосновения с внешним миром. Поэтому в ее язык прочно вплетены разнообразные элементы нецерковного и небогословского происхождения. Такой своеобразный синкретизм на уровне языка среди различных родов церковных мыслителей — догматистов, полемистов, проповедников, гимнографов, духовных писателей — выделяет апологетику особо. И объяснения тому очевидны — апологеты апеллируют к гражданским институтам и культурным установлениям, используя принятый в них юридический и литературный язык. Если попытаться определить апологетическое измерение христианского богословия каким-либо содержательным термином, то, на мой взгляд, здесь как нельзя более подходит слово «инкультурация», прочно вошедшее в лексикон современного социального богословия.

Слово это появилось в богословском употреблении сравнительно недавно. Впервые его синоним в виде слова «аккультурация» возник в работах американских антропологов XIX в., изучавших феномены встречи различных культур и их плодотворного сосуществования. Первым богословом, прибегнувшим в послевоенные годы к термину «аккультурация», стал бельгийский католический миссионер Пьер Шарль. В его работах это понятие обозначало хорошо известную практику христианского миссионерства, заключающуюся в использовании языка и базовых понятий тех народов, к которым обращена проповедь миссионера. Наконец, известный католический богослов Ив Конгар в 1975 г. сознательно употребил слово «инкультурация» уже в том значении, которое считается на сегодняшний день основным. «Инкультурация» — это использование для богословской проповеди тех коммуникативных средств, которые предоставляются средой-

адресатом этой проповеди¹. Разумеется, исходное употребление этого термина связано с церковным миссионерством. Но древняя апологетика в значительной мере, хотя и не исключительно, была именно миссионерством. Древние апологеты, обращаясь к нехристианским правителям, чиновникам и частным лицам, помимо первой цели — защиты христиан перед гонителями — всегда преследовали и другую более отдаленную, но, наверное, еще более важную цель — их обращение в христианство. Здесь уже недостаточно было использования только оборонительных полемических приемов. Необходимо было прибегнуть к наступательной тактике, каковой по канонам античной риторики было искусство убеждения. Этому отвечает и устойчивая структура апологетических памятников, состоящих, как правило, из двух основных разделов: с одной стороны, опровержения предъявляемых христианам обвинений и встречной критики нехристианского религиозного опыта, с другой — изложения истин веры и норм христианской жизни в понятиях своего адресата.

Применительно к древнехристианской апологетике метод «инкультурации» означает поиск общего языка между двумя враждующими противниками как средства убеждения и совместного нахождения истины. Этот метод глубоко отвечает духовной природе христианской проповеди, явно предпочитающей силовому воздействию неопровержимых аргументов и доводов убедительность и универсальность христианского призвания. Речь идет о хорошо усвоенном в античной риторической науке принципе *убеждения*, противопоставленном *принуждению*. Так, Ксенофонт таким образом характеризует образованного человека, могущего принести пользу обществу: «...люди образованные, чувствующие в себе способность давать в будущем полезные советы согражданам, меньше, чем кто-либо другой, бывают склонны к насильственным действиям: они знают, что насилие сопряжено с враждой и опасностями, а путем убеждения можно достигнуть тех же самых

¹ См.: Congar Y. *Diversité et communion*. Paris, 1982; Poupard P. *L'Eglise au défi des cultures: inculturation et évangélisation*. Paris, 1989; Peelman A. *L'Inculturation*. Paris, 1988. Энциклика от 1977 года — официальное признание термина.

результатов без опасности, пользуясь любовью: кого заставляют силой, тот ненавидит, как будто у него что-то отняли, а на кого воздействуют убеждением, тот любит, как будто ему сделали одолжение»¹. Для гражданского сознания человека Античности этот риторический принцип имел самое прямое отношение к жизни и к общественной практике. Принцип убеждения соответствует демократическому устройству общества, а принцип принуждения — тираническому².

Христианские апологеты откликнулись на эту идею, переводя ее в сугубо богословский контекст. Таинство Боговоплощения имеет своей внутренней логикой также принцип ненасильственного убеждения. В известном памятнике древнехристианской апологетики, анонимном «Послании к Диогнету», есть такие строки: Бог послал Сына Своего, «...Он послал Его с благостию и кротостию. Он послал как царь, посылающий царя сына, послал как Бога, послал к человекам, послал как спасающий, как убеждающий, а не принуждающий, ибо Богу несвойственно принуждение»³. Этот принцип распространяется не только на внутреннюю богословскую логику центрального догмата христианской веры. Он присущ также последовательности наставления в истинах христианской веры, или, иными словами, продуманной тактике богословского просвещения, сформулированной еще апостолом Павлом, отделившим возраст молочного вскармливания от поры кормления твердой пищей (ср.: 1 Кор 3. 2). Смысл подобной стадийности разъясняет Григорий Богослов, опять-таки прибегая к различению двух способов общения и, стало быть, богословского диалога — способа убеждения и способа принуждения; ведь «нам, — в

¹ Ἐγὼ δ' οἶμαι τοὺς φρόνησιν ἀσκοῦντας καὶ νομίζοντας ἰκανοὺς ἔσεσθαι τὰ συμφέροντα διδάσκειν τοὺς πολλὰς ἤμιστα γίνεσθαι βίαιους, εἰδότας ὅτι τῇ μὲν βίᾳ πρόβεισι ἔχθραι καὶ κίνδυνοι, διὰ δὲ τοῦ πείθειν ἀκινδύνως τε καὶ μετὰ φιλάς ταῦτά γίγνεται. οἱ μὲν γὰρ βιασθέντες ὡς ἀφαιρεθέντες μισοῦσιν, οἱ δὲ πεισθέντες ὡς κεχαρισμένοι φιλοῦσιν (*Xenophon. Memorabilia I. 2. 10–11*) (ср.: *Stobaeus. Anthologium IV. 1. 75*).

² См.: *Libanius. Declamationes 50. 1.*

³ Ἐν ἐπιχειρᾷ <καί> πραῦτητι ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἐπεμψεν, ὡς θεὸν ἐπεμψεν, ὡς πρὸς ἀνθρώπους ἐπεμψεν, ὡς σφῶν ἐπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεσι τῷ θεῷ (*Epistula ad Diognetum 7*).

«Пятом слове о богословии» он говорит о поступательности божественного Откровения, — нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо что произвольно, то и непрочно, как поток или растение ненадолго удерживаются силою. Добровольное же и прочнее и надежнее. Первое принадлежит применяющему насилие, второе — нам. Первое подобает благодати Божией, второе — тиранической власти»¹.

Итак, богословие — это искусство убеждения в конечных истинах, и потому стратегия инкультурации подходит для богословия, обращенного вовне как нельзя более. Задача по выявлению этой стратегии в памятниках апологетической письменности уже во многом решена. Достаточно упомянуть такие работы, как «Message évangélique et culture hellénistique» Жана Даниелу или «Logos und Nomos» Карла Андресена. Этим исследователям удалось показать, что заботой древнехристианских апологетов была транскрипция или переплавка церковного богословия в понятия и представления греко-римского мира, то самое, что мы опознали как инкультурацию. Итак, богословская инкультурация — способ вчитывания каких-либо вероучительных истин в различные инородные для богословия контексты, преимущественно философские, в меньшей степени те, что имеют подчиненное гуманитарное значение, как, например, риторические, физические и проч.

В связи с этим методом богословской деятельности закономерно возникает два важных вопроса. Первый: насколько существенно христианское богословие в подаче апологетов, в таком «инкультурированном» виде? Основанием для постановки этого вопроса служит предположение известного специалиста по древнехристианской апологетике Бернара Пудрона, высказанное по поводу самого плодотворного и яркого богослова среди апологетов — св. Иустина Философа: «Задачей Иустина было прежде всего изложить учение Церкви, дать определения веры, представив их

¹ Εἰδέναι γὰρ ἀναγκαῖον. ἵνα μὴ βιασθῶμεν, ἀλλὰ πεισθῶμεν. τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον οὐδὲ μόνιμον· ὡσπερ ἂ βίβη κατέχεται τῶν ρευμάτων ἢ τῶν φυτῶν· τὸ δὲ ἔκουσιον μονιμώτερόν τε καὶ ἀσφαλέστερον. καὶ τὸ μὲν τοῦ βιασαμένου, τὸ δὲ ἡμέτερον· καὶ τὸ μὲν ἐπιεικείας Θεοῦ, τὸ δὲ τυραννικῆς ἐξουσίας (Gregorius Nazianzenus. Oratio 31. 25).

одновременно с рациональных позиций и в верности библейской традиции. Не является ли тем самым такая задача делом апологета или миссионера в большей степени, чем богослова?»¹ Иными словами, является ли апологетика самостоятельным и творческим богословием, или это богословие вторичное?

Второй вопрос: где допустимые пределы адаптации догматических положений, или, иными словами, каковы границы изменений привычного богословского языка? Этот вопрос мотивирован опасением, не окажется ли *инкультурация* богословия изменой богословию? не происходит ли вместе со сменой языка изменение самого содержания проповеди? не сказывается ли пагубно использование различных культурных, языковых, философских, религиозных и риторических средств на содержании богословского учения? Наконец, претерпевает ли при инкультурации само вероучение некую необратимую трансформацию, или же в своем основном содержании оно остается неизменным?

Для ответов на высказанные опасения можно рассмотреть одну из самых заметных и наиболее известных концепций доникейского богословия — учение о Логосе. Разумеется, эта тема уже основательно изучена в самых разных аспектах и с самых различных точек зрения. Нисколько не утратило своей ценности фундаментальное исследование С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории»². По-прежнему сохраняет свое значение статья Рагнара Хольте 1958 г.³, посвященная рассмотрению темы «логоса» в «Апологиях» Иустина Философа. И тем не менее дно в исследовании христианской или, более широко, античной логологии еще не показалось, да и вряд ли может когда-либо быть достигнуто.

В связи с учением о Логосе мне придется говорить преимущественно об Иустине Философе, который среди апологетов внес в развитие этого учения самый значительный вклад. Об этом, в частности, пишет издатель «Апологий» в серии «Sources chrétiennes»

¹ Pouderon B. Les Apologistes grecs du II^e siècle. Paris: Cerf, 2005. P. 160–161.

² Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. СПб., 2009.

³ См.: Holte R. «Logos spermatikos»: Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies // StTh 12 (1958). P. 109–168.

nes» Шарль Мюнье: «Учение о “семенном Слове”, развернутое Иустином... принадлежит именно ему: он первый христианский писатель, который его использует, открывая таким образом для христианской религии широкие перспективы не только в области античной философии, но и в более общем смысле среди самых разных культур, если принять за истину утверждение, что все причастно единственному Божественному Логосу»¹. Иными словами, учение о логосе в изложении Иустина Философа дает прекрасный пример инкультурации христианского богословия в греко-римскую среду. Анализ богословия логоса должен помочь нам ответить на поставленные вопросы о самотождественности богословия в памятниках древнехристианской апологетики и о пределах возможной транскрипции церковных догматов. При этом следует отметить, что учение о логосе, логология, играет заметную роль и у других апологетов II в. — Афинагора и Феофила Антиохийского, что добавляет предпринимаемому анализу репрезентативности. Благодаря использованию богатых возможностей концепции логоса апологетами, и в особенности Иустину Философу, удалось разъяснить нехристианам учение о божественной природе Христа, а с другой стороны, очертить границы возможного в обращении христианского вероучения к выразительным возможностям греко-римской культуры.

Заводя разговор о логологии у христианских апологетов, следует прежде уточнить, что контекст для рассмотрения задают две базовые категории — логос и природа (λόγος καὶ φύσις). Диалектика их взаимных отношений составляет основной сюжет рассмотрения античной предыстории учения о логосе. В традиции гегельянского изложения античной истории философии С. Н. Трубецкой предлагает такую версию философии логоса в ее историческом развитии: «...сначала философы искали слова, разума и вещей в самой природе... Затем логос мало-помалу отвлекается от природы... Платон признает ее (природу) ложной, призрачной. Истина... есть идея... По Аристотелю, истинное бытие принадлежит... прежде всего той

¹ *Munier C.* Introduction // *Justin. Apologies pour les chrétiens.* SC. № 507 (2006). P. 61.

мысли, которая... мыслит (отвлеченные понятия и идеи), и природе, которую эта мысль познает и в которой она воплощается... Стоики вновь признали субстанциальное единство мысли и природы, субъекта и объекта — в представлении разумной пневмы... или логоса. Логос, как “понятие”, есть нечто посредствующее между мыслящим субъектом и мыслимым объектом: этот термин обозначает и саму мысль, и то, что она мыслит, и само отношение между формой и содержанием мысли»¹.

Концепция логоса может быть рассмотрена в различных аспектах: 1) в метафизическом (Платон), 2) в космологическом (стоики, Филон и средний платонизм), 3) в богословском (Ин 1. 1–18).

Для моего рассмотрения важно, что стоики установили два полюса в рассмотрении логоса — Высшее существо, иными словами Бога, как средоточие логосов, и разумную душу как движимую логосами. Стоики же предложили и определение души: «Душа... — это тонкое тело, движущееся само собой сообразно сперматическим логосам»². Другое свидетельство об их понимании логосов и их принадлежности божеству: «Стоики считают Бога мыслящим... и содержащим в себе все семенные логосы, в соответствии с которыми все возникает согласно судьбе»³. Однако это только начало античной логологии.

Важным звеном в философии логоса, плавно перетекающей в христианское богословие, является Филон Александрийский. Как полагает Джон Диллон, в учении о логосе Филон в целом воспроизводит среднеплатоническую доктрину⁴. Для него логос — это прежде всего божественный разум. Его назначение — быть

¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе... С. 61.

² SVF. II 780 — κατὰ δὲ τοὺς Στοϊκοὺς σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοῦς λόγους; рус. текст: Фрагменты ранних стоиков: В 3 т. Христипп из Сол. Часть 2 / Пер. А. А. Столярова. М.: ГЛК, 2002. Т. 2. С. 82.

³ SVF. II 1027 — Οἱ Στοϊκοὶ νοερόν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἐμπειριεληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοῦς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰσαρμένην γίνεται; рус. текст: Фрагменты ранних стоиков... Т. 2. С. 197.

⁴ См.: Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н. э. — 20 г. н. э. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 166.

вместилищем божественных идей. Филон часто снабжает этот логос определением «сперматикос». Однажды он даже называет логос «первороденным сыном» Бога¹. Несомненная заслуга Филона перед античной логологией заключается в установлении корреляции между логосом теологической системы и логосами-принципами метафизики. Здесь явно просматривается стоическое происхождение концепции, однако при этом ей присущи вполне самостоятельные черты: «...с чисто философскими понятиями он соединяет богословские представления, отождествляя идеальные силы, или творческие логосы, со словом Божиим, или словами Откровения»². «Логос относится то к Богу, то к миру, то является третьим, тварно-личным посредником между ними»³. Для настоящего случая важно, каким образом Филон применяет концепцию логоса в своей системе. У него сперматические логосы-идеи «выступают как модели и креативные принципы физического мира»⁴. Тем самым у нас есть основания классифицировать учение Филона о логосе как преимущественно космологическую концепцию, имеющую отношение к творению и существованию мира, при том что ее богословский характер также выражен весьма отчетливо. Вместе с тем хотя Филон и говорит порой о деятельности сперматического логоса в человеческой душе⁵, однако тем самым не развивает каких-либо гносеологических идей.

Наконец, Четвертое Евангелие узаконивает богословское применение понятия Логос как имени Бога, ставшего плотью. Ин 1. 1, 14: *в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога... И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца, полного благодати и истины* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν... Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ

¹ Philo. De agricultura 51.

² Трубецкой С. Н. Учение о Логосе... С. 141.

³ Там же. С. 168.

⁴ См.: Диллон Д. Средние платоники... С. 165.

⁵ В частности, см.: Philo. Legum allegoriarum 3. 150; Quis rerum divinarum heres sit 119.

ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρά πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας).

Возможны другие подходы к учению о логосе, совмещающие в себе три основных, указанных выше и представляющих собой их модификации и уточнение: 1) богословско-антропологический (апологеты), 2) богословско-космологический (прп. Максим Исповедник)¹. Второй тип я оставляю в стороне, а сосредоточусь на первом.

Очевидно, что, употребляя для обозначения Сына слово «логос», апологеты оглядывались в первую очередь на Евангелие от Иоанна, хотя за самим евангельским прологом несомненно стоит эллинизированная иудейская традиция, заданная Филоном. Об этом говорят многочисленные уточнения, которые делаются апологетами. Они выделяют те отдельные смыслы логоса, на которые указывает Евангелист. Так, Татиан, который вообще очень сдержанно пользуется этим термином, дает для него определение единственный раз — «Слово есть Божественный свет» (λόγος μὲν ἐστὶ τὸ τοῦ θεοῦ φῶς)², явно подразумевая слова Ин 1. 9: *был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον).

Иустин Философ, по сравнению с предшествующей традицией, задает принципиально иную глубину в своей интерпретации логоса. Он сразу же укрепляет присущие этому термину изначально антропологические потенции и на этом основании строит свою гносеологическую модель. Причастность всякого разумного существа логосу дает ему возможности для безграничного расширения в применении богословской логологии не только в рамках греко-римской средиземноморской культуры, но и во всю меру человеческой вселенной, дает неисчерпаемые возможности для обнаружения оснований догмата Боговоплощения не только в

¹ Подробнее об этом см. четвертую главу первой части.

² *Tatianus. Oratio ad Graecos* 13. 2; рус. текст: *Татиан. Речь против эллинов* // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетей, 1999. С. 22.

отдельной культуре, но и в человеческой природе как таковой. Именно поэтому учение христиан, обладая полнотой Откровения Божия о мире, Боге и человеке, превосходит все другие частичные прозрения и догадки.

«Наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, поскольку всецело словесное существо стало явившимся ради нас Христом, то есть и по телу, и по слову, и по душе (τὸ λογικὸν τὸ ὄλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγόνειναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν)»¹. Слова, по-своему заслуживающие особого внимания. То, что для иудеев соблазн, для эллинов — безумие (1 Кор 1. 23), а именно: вера в воплощение Бога выставляется вперед и настойчиво подчеркивается. Наше учение потому превосходит все прочие, что «всецело разумное существо (τὸ λογικὸν τὸ ὄλον) стало явившимся нас ради Христом, сделавшимся во всех отношениях человеком — по телу, разуму и душе». Здесь уместно сделать некоторые филологические наблюдения. Субстантивированный оборот τὸ λογικὸν τὸ ὄλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγόνειναι следует читать именно так, что λογικὸν τὸ ὄλον — подлежащее, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγόνειναι — группа сказуемого; а не так, как в старом русском переводе: «...явившийся ради нас Христос по всему был Слово, то есть по телу, по слову и по душе»². К верному пониманию этого места склоняется французский переводчик «Апологии» Ш. Мюнье: «Le principe rationnel intégral est devenu le Christ, qui a paru pour nous, corps, raison, et âme»³. Иными словами, не Бог принимает на себя некоторую особенность человеческого существа, в данном случае свойство разумности, но Бог изначально является «Перво-словом», образцом для создания разумного существа, берет на себя вторичную словесность человеческой природы. Это не приобретение нового качества в таинстве Боговоплощения, но принятие Высшей Разумностью, Высшим Разумом на себя свойств произведенного от Него человеческого

¹ Apologia II. 10.

² Сочинения св. Иустина Философа и Мученика / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 115 (репр. переизд. М., 1995).

³ Justin. Apologie pour les chrétiens / Intr, texte, trad. et notes de Ch. Munier. SC. № 507 (2006). P. 349.

разума. Корреляция между Словом Божественным и словом человеческим у Иустина постоянно соблюдается, при этом, по всей видимости, со временем обостряются. В этой тесной внутренней связи человека с Богом божественное по своему происхождению свойство разумности оказывается залогом познания и постижения Бога. Богословский и антропологический аспекты учения о Логосе играют взаимодополняющую роль. С одной стороны, благодаря разумению Слова человек в состоянии приблизиться к познанию Бога, с другой стороны, слово позволяет ему адекватно познать и самого себя, поскольку природа человеческая словесна. Синтез античного представления о логосе как рациональном принципе в космосе и человеке и евангельского именованя Сына Божия Логосом — исключительная заслуга Иустина, хотя путь к этому проложили и платоники, и стоики, и Филон, и евангелист Иоанн.

Следующий ход, который предпринимает Иустин, дает множество векторов для дальнейшего уточнения смысла, точнее, смыслов Логоса. Установив корреляцию и иерархию Слова Божественного и слова человеческого, Иустин обращается к последнему как залогоу обнаружения первого. Человек, будучи наделен разумом, призван к постижению своего высшего образа, каковым является Божественный Логос. К этой мысли Иустин возвращается многократно; здесь-то и кроется его главный миссионерский козырь.

О семенах истины Иустин пишет поначалу несколько неуверенно в «Первой апологии» — «у всех, кажется, есть семена истины — ...παρά πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοχεῖ εἶναι)¹. Мнение о том, что обе «Апологии» составляют собой единое произведение, остается до сих пор лишь неподтвержденным предположением². Даже если принять точку зрения, согласно которой «Вторая апология» есть продолжение и часть «Первой», то, во всяком случае, она была составлена позднее, через некоторое время. Это подтвержда-

¹ *Justinus. Apologia* I. 44.

² См.: *Pouderon B. Les apologistes grecs du II^e siècle*. Paris: Cerf, 2005. P. 137–138 ; *Munier Ch. L'apologie de saint Justin Philosophe et Martyre*. Fribourg, 1994. P. 152.

ет и анализ учения о Логосе в двух текстах, свидетельствующий о явном развитии темы.

Иустин высказывает необычайно смелые мысли, если воспринимать их с точки зрения современных представлений об экклезиологической стерильности. Христиане для Иустина — все, кто жил или живет согласно со Словом! «Христос есть перворожденный Бога... Он есть Слово, которому причастен весь род человеческий (οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). Те, кто жил согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников, таковы между греками Сократ и Гераклит и другие»¹ — так он пишет в «Первой апологии».

При этом Иустин уточняет, что имеет в виду не просто жизнь, согласную со здравым смыслом или расхожими представлениями о разумности. Это лишь частичная, хотя и несомненная причастность Логосу. Но высшим разумом является единственно Христос, поэтому только христианам открыта и доступна полнота разума и возможности ее обретения. Поэтому и Сократ, призывавший к интеллектуальному познанию, познал Христа только отчасти. Однако об этом отчетливо Иустин пишет уже только во «Второй апологии»:

«...Христа отчасти познал и Сократ, ибо Он был и есть Слово, Которое находится во всем и предвозвещает будущее (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντί ᾧν), то через пророков, то и само через Себя, когда соделалось подобострастным нам...»². Сократ учил людей приобретать знание неведомого ими Бога «через исследование логоса» (рус. пер.: «посредством исследования разумом» — διὰ λόγου ζητήσεως).

«Те, кто старается жить согласно не только с какой-то частью посеянного в них Слова (части семенного слова), но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова, которое есть Христос (οὗ κατὰ σπέρματιχοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντός λόγου, ὃ ἔστι Χριστοῦ, γινῶσιν καὶ θεωρίαν)»³. Наконец, именно поэтому

¹ *Justinus*. Apologia I. 46.

² *Justinus*. Apologia II. 10.

³ *Justinus*. Apologia II. 8.

христиане и могут заявить свое право на вселенское достояние человеческой истории и культуры. Иустин недвусмысленно это право формулирует:

«...все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философии и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения или и созерцания Слова (ὅσα γὰρ καλῶς αἰεὶ ἐφθέγγεοντο καὶ εὐρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ ληθηθέντα αὐτοῖς), однако при этом они не знали всех свойств Слова...»¹. «Всякий из них (Платон, стоики, поэты и историки) говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим (ἐκαστος γὰρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὄρων καλῶς ἐφθέγγετο)»². «Итак, все что сказано кем-либо хорошего, принадлежит нам, христианам, ибо мы после Бога почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление».

В этом первичном нахождении и созерцании Слова есть некоторая недостаточность, чтобы не сказать ущербность: «Все те писатели посредством врожденного семени Слова (διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς) могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости, а иное то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати»³. И эта недостаточность, и эта ущербность имеют своим единственно возможным восполнением принятие веры во Христа как Слова, ставшего плотию.

Итак, учение о Логосе предстает у Иустина Философа в своем внутреннем развитии, от первой ко «Второй апологии». В первой он еще не делает отчетливого различения слова в душе и Слова исповедания. По всей видимости, он сам лишь постепенно осознавал эту внутреннюю динамику богопознания, потенциально заложен-

¹ Apologia II. 10.

² Apologia II. 13.

³ Ibid.

ного в душе каждого человека. Поэтому в «Первой апологии» он говорит о «Сократе, Гераклите и им подобных» как об истинных христианах, а во второй — «о Платоне, стоиках, поэтах и историках» — как о тех, кто лишь отчасти познал истину. Тем самым на примере учения о Логосе в богословском творчестве Иустина наблюдается последовательная смена акцентов — преимущественно апологетический момент в «Первой апологии» уступает место миссионерскому во второй. Так, если в «Первой апологии» для Иустина важно добиться некоторого расположения своих потенциальных читателей и потому он апеллирует к «христианам» среди язычников, то во «Второй апологии» он уже оставляет знание Божественного Логоса за одними христианами, поскольку Его постижение предполагает сознательный шаг его слушателя и читателя в церковную жизнь. Если для Иустина-апологета язычники лишь «слушатели» врожденного разума, то для Иустина-миссионера они должны уже стать его «исполнителями». Так «инкультурация» оборачивается «индоктринацией», или, иными словами, проникновение христианского богословия на чуждую территорию становится привлечением и посвящением в Церковь новых членов. И происходит это не насильственным способом, а методом, сходным с сократовской майевтикой, которая убеждает слушателей услышать истину самостоятельно и последовать за ней.

Таким образом, программа богословского просвещения, которой оборачивается учение о логосе у Иустина Философа, имеет под собой и евангельскую опору в послании Апостола Иакова: *Посему, отложив всякую нечистоту и остаток злобы, в кротости примите насаждаемое слово (ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον), могущее спасти ваши души. Будьте же исполнители слова, а не слушатели только, обманывающие самих себя (Иак 1. 21–22).*

ЯЗЫК КАК АРГУМЕНТ БОГОСЛОВСКОЙ ПОЛЕМИКИ¹

Одним из заключительных эпизодов тринитарного периода истории Церкви, занявшего большую часть IV в., является богословская полемика св. Василия Великого и его последователей, в особенности младшего брата св. Григория Нисского, с Евномием и его сторонниками. Последний был представителем арианства наиболее поздней формации — так называемого аномейства², заявившего о себе в 357 г. Как пишет исследователь этого эпизода истории древней Церкви Бернар Сесбуйе, «...никогда до сих пор богословские споры не достигали такого уровня рационального мышления и не входили в проблемы языка»³. Существо исторически локального полемического эпизода кратко сформулировал сам св. Василий. В письме к западным христианам он пишет, что его противники «всего лишь плетут словеса, но не богословствуют (τεχνολογοῦσι λόγον, οὐ θεολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι)»⁴.

В этой полемике использовались многие аргументы. Одним из них стало обращение к природе языка. Евномий первым высказал некоторые соображения на этот счет, чем вынудил Василия выступить кроме прочего также на поприще теоретического языкознания. Разумеется, и в этом случае, как и в других, противники прибегали к ресурсам позднеантичной науки и общей образован-

¹ Настоящая глава была опубликована в виде самостоятельной статьи — «Языковой аргумент в полемике святителя Василия против Евномия» (Альфа и Омега. 2005. № 1 (42). С. 101—117).

² *Аномей* — еретики, доказывавшие неравенство Сына Отцу, выраженное в *неподобии* (ἀνόμοιος) Их природ. Несмотря на распространившееся в последние годы рассмотрение евномианства как самостоятельного от арианства учения, я предпочитаю держаться более традиционной точки зрения.

³ *Sesbouyé B. Saint Basile et la Trinité. Une acte théologique au IV^e siècle.* Paris: Desclée, 1998. P. 12.

⁴ *Basilius. Epistula 90. 2 // Saint Basile. Lettres / Éd. Y. Courtonne.* Paris: Les Belles Lettres, 1957. T. 1. P. 196.

ности, которыми они обладали в разной мере и к которым прибегали в соответствии со своими задачами. Обнаружению этих ресурсов и посвящена настоящая глава.

Проблема языка ставится Евномием в связи с обоснованием его основного богословского тезиса — о нерожденности Бога и небожественности Сына. «...Мы говорим, — пишет Евномий в своей первой «Апологии», — что Сын есть порождение, разумея под этим, что сущность не есть что-нибудь одно, а означаемое именем — что-нибудь другое, отличное от нее, но что означается именем, то и есть самая сущность, ибо название по самой истине соответствует сущности»¹. «И один Сын, — продолжает Евномий, — Единородный, о Котором мог бы я представить речения святых, возвещающие, что Сын есть порождение и творение, и самым различием наименований указывающие на различие сущности...»² «... При различии имен следует признать и различие сущностей»³.

Св. Василий приписывает такое представление о природе языка, в котором различием именовании доказывается также различие сущности, «нечистосердечному умствования»⁴. Евномий, по мысли св. Василия, введен в заблуждение учением своего учителя

¹ Γέννημα τοίνυν τὸν Υἱὸν φάμεν, κατὰ τὴν τῶν Γραφῶν διδασκαλίαν· οὐχ ἕτερον μὲν τι τὴν οὐσίαν νοοῦντες, ἕτερον δὲ τι παρ' αὐτὴν τὸ σημαινόμενον, ἀλλ' αὐτὴν εἶναι τὴν ὑπόστασιν, ἣν σημαίνει τοῦνομα ἐπαληθευούσης τῆ οὐσίᾳ τῆς προσηγορίας (*Eunomius. Apologia 12 // Eunomius. The Extant Works / Ed. R. P. Vaggione. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 48; пер. по: Св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской (репр. воспроизв.). М., 1993). Ч. 3. С. 69).*

² Ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καὶ τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν ἐμφάνισαντας (*Eunomius. Apologia 12. 1–6 // Eunomius. The Extant Works. P. 46–48; перевод по: Св. Василий Великий. Опровержение... С. 61.*

³ Παρηλλαγμένων τῶν ὀνομάτων, παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καὶ τὰς οὐσίας — *Eunomius. Apologia 18. 16–18 // Eunomius. The Extant Works. P. 56).*

⁴ Σοφίσματι κιβδήλω παρακρουσάμενος ἑαυτὸν, οἶεται ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καὶ τῆς οὐσίας παραλλαγὴν συνεκφαίνεσθαι (*Basilius. Adversus Eunomium II. 3. 28–30 // Basile de Césarée. Contre Eunome. T. 2. SC. № 305 (1983). P. 18).*

Аэция: «Мелочная внимательность этих людей к слогам и речениям не без хитрости, как подумал бы иной, и ведет не к малому злу, но заключает в себе глубокий и прикровенный замысел против благочестия. Они стараются показать несходность выражений, употребляемых об Отце и Сыне и Святом Духе, чтобы иметь в этом удобное доказательство различия Их и по естеству. Ибо у них есть давнее лжеумствование, изобретенное начальником этой ереси Аэцием, который в одном из своих писем выразился так: “не одинаковое по естеству выражается не одинаково; и наоборот, не одинаково выражаемое не одинаково по естеству... Поэтому, — утверждает Аэций, — как относятся между собою эти речения, так должны относиться и означаемые ими естества. Но речение: *Имже* не одинаково с речением: *из Негоже*; следовательно, и Сын не одинаков с Отцом“»¹.

Вся совокупность языкового материала у Евномия состоит из двух взаимоисключающих типов слов — вымышленных, изобретенных человеком и созданных Богом, собственно говоря, таким именем является единственное, выражающее сущность Бога — *нерожденный* (ἀγέννητος). В первом случае Евномий действительно является крайним номиналистом, однако во втором его позиция диаметрально противоположна — он законченный реалист. Исключительность имени *нерожденный* создает непреодолимые онтологические препятствия для других имен и их носителей — лиц Святой Троицы. Выделенное положение имени Отца выносит за скобки как все другие Его имена, так и имена других Божественных ипостасей. У Евномия языковая модель сводится к отождествлению двух элементов — имени и именуемому, и имя в богословской системе Евномия есть определение Бога как

¹ Τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν, ἀνομοίως προφέρεσθαι· καὶ ἀνάπαιν· τὰ ἀνομοίως προφερόμενα, ἀνόμοια εἶναι κατὰ τὴν φύσιν... Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα... Ὡς οὖν ἔχουσιν αἱ φωναὶ πρὸς ἀλλήλας, οὕτως ἔξουσιν, φησί, καὶ αἱ δι' αὐτῶν σημαίνόμεναι φύσεις· ἀνόμοιον δὲ τῷ ἔξει οὗ τὸ δι' οὗ· ἀνόμοιος ἄρα καὶ τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς (*Basilius. De Spiritu Sancto* 2. 4. 8–18 // *Basile de Césarée. Sur le Saint Esprit* / Éd. В. Pruche. SC. № 17 bis (1968). P. 250; рус. текст: *Св. Василий Великий. О Святом Духе // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской* (репр. воспроизв.). В 5 ч. М., 1993. Ч. 3. С. 235–236).

существа нерожденного. Теологические выводы из этой лингво-онтологической системы обосновывают евномианскую доктрину в ее наиболее последовательном выражении.

Евномий руководствуется в данном случае специфическим пониманием назначения языка, когда в качестве основной выдвигается его перформативная функция. Такое понимание природы языка близко различным мистическим мировоззрениям, которые в своем крайнем выражении могут приобретать магические и оккультные черты. В связи с этим можно привести один характерный фрагмент из первой книги трактата Оригена «Против Цельса»¹, где александрийский дидаскал утверждает, что Божии имена в самих слогах заключают таинственную силу: «По вопросу об именах нужно сказать еще и то, что, по свидетельству людей, обладающих искусством заклинаний, одна и та же заклинательная формула на отечественном языке производит именно то, что она обещает, тогда как, переведенная на всякий другой язык, она уже не производит никакого действия и оказывается совершенно бессильной. Следовательно, не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие»². При этом сохраняется различие между словами, понятиями и вещами (φωναί — σημαίνόμενα — πράγματα), о чем речь пойдет ниже. Известная исследовательница наследия Оригена Маргарита Арль устанавливает параллели к этому месту в трактате Ямвлиха «О таинствах»³.

¹ Примечательно, что этот фрагмент был воспроизведен в древней компиляции из произведений Оригена, называемой «Филокалией» (гл. 17), хотя, судя по контексту и заголовку, — Πρὸς τὸ μὴ ἐκχακεῖν ἐν τῇ ἀναγνώσει τῆς θείας γραφῆς («О том, что не следует падать духом, когда встречаешь в Писании темные и непонятные места»), — авторов сборника интересовали в данном случае не проблемы языка, а вопросы, возникающие при чтении Писания, то есть прежде всего вопросы экзегетические.

² Ὅπως οὐ τὰ σημαίνόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ἰδιότητες ἔχουσι τι δυνατόν ἐν αὐταῖς πρὸς τὰδε τινὰ ἢ τὰδε (Ориген. Против Цельса I. 25 / Пер. Л. Писарева. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. (Серия «Учители неразделенной церкви»). С. 51.

³ См.: *Origène. Philocalie*, 1–20. Sur les Écritures / Intr. et notes de M. Harl. SC. № 302. Paris, 1983. P. 449. Примеч. 5: *Iamblichus. De mysteriis* 7. 4–5.

У Евномия имя, избранное им для Бога, будучи совершенным выражением природы Бога, напрямую связано с познанием. Подобное сближение теории познания и теории языка имеет параллели в истории позднеантичной философии. В исследовании Жана Труийяра¹ специально изучены вопросы природы языка в связи со словотворческой деятельностью человека в позднем неоплатонизме и, в частности, у Прокла, деятельность которого падает на V в. по Р. Х. Прокл в своем известном комментарии на платоновский «Кратил» утверждает, что «существует некое единство мыслительной и словотворческой деятельности»². По учению Прокла, язык является специфической деятельностью человека, в которой нет ничего случайного или произвольного, поскольку она причастна божественному. В способности к словотворчеству, которой одарен человек, божество находит себе некое посредствующее звено для осуществления своей воли в чувственном мире. В этой перспективе Ж. Труийяр рассматривает язык, с одной стороны, как функцию, присущую человеку, с другой — как деятельность божества. Автор исследования подчеркивает³, что Прокл остерегается смешивать психический и онтологический ряды. Он не отождествляет мир действительности с миром наших представлений о действительности. Прокл пишет, что у языка два назначения: одно — обозначение и сообщение мысли, которое можно было бы назвать коммуникативным; другое — различение и реализация сущности вещей, которое мы бы назвали теургическим. В божестве эти функции соединены, тогда как у человека они разобщены. Божество рассыпало по всему космосу некие знаки и следы⁴, которые должны быть восприняты и отображены в неких изваяниях божества⁵. Потому способность к

¹ См.: *Trouillard J. L'activité onomastique selon Proclus // De Jamblique à Proclus / Prép. par H. Dörrie. (Entretiens sur l'Antiquité classique; 21). Vandœuvres — Genève, 26–31 août 1974. P. 239–251.*

² Ἔστι δ' αὖ καὶ ἕνωσις τῆς τε νοητικῆς καὶ τῆς ὀνομαστικῆς ἐνεργείας (*Proclus. In Platonis Cratylum commentaria 71 / Ed. G. Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908. P. 33. 12).*

³ См.: *Trouillard J. L'activité... P. 240.*

⁴ См.: *Proclus. In Platonis Cratylum... P. 29–35.*

⁵ См.: *Ibid. 51. P. 19. 16.*

именованию является демиургической, а человек ее осуществляет в теургии. «Поименовать, — заключает Ж. Труийяр, — означает одновременно произвести и произнести. То есть создать внутреннее и внешнее слово... Эта способность происходит от божества... Мы даем имена через богов, вместе с тем верно, что и боги именуют и сами получают имена через нас»¹. Поэтому словотворческая деятельность у Прокла является «цикличной», замыкая в себе мир божественный и человеческий.

Очевидно, что представления Прокла о природе языка вписаны в строгую философскую систему позднего неоплатонизма и подчинены ее специфическим задачам. Именно этим объясняется его практическое применение, которое обнаруживается в платонической теургии. В полемике между Евномием и Каппадокийцами вопросы языка носят более теоретический характер.

Толкование назначения языка, предложенное Евномием, совершенно чуждо св. Василию. В своем Слове на 32-й псалом св. Василий весьма определенно парирует подобный эклектизм. Он говорит, что не в словах или именах священнодействия содержится сила освящения. И тем не менее они — слова священнодействия — называются святыми, поскольку свято и чисто всякое свойство Божие и, значит, всякое понятие о нем². В другом своем сочинении, в «Правилах, кратко изложенных», святитель утверждает, что в молитве и всяких других словах и выражениях, имеющих отношение к Богу, польза бывает только тогда, когда эти слова понятны³.

Вместе с тем это понимание не является характерным только для св. Василия или его ближайшего окружения. Еще апостол Павел в Первом послании к коринфяном пишет: *Если я приду к вам, братия, и стану говорить на незнакомых языках, то какую*

¹ «Nommer, c'est à la fois créer et manifester. C'est créer un verbe interne et proféré» (Trouillard J. L'activité... P. 250).

² См.: *Basilius*. Homilia in Psalmum 32 // PG. Т. 29. Col. 349.

³ См.: *Basilius*. Regulae brevius tractate 278 // PG. Т. 31. Col. 1277; ср.: «Бог внимлет не языку, но мысли говорящего» (*Basilius*. Homilia 18 In Gordium // PG. Т. 31. Col. 504 A).

принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением?.. Так если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения. Но если я не разумею слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец... Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода (1 Кор 14. 6, 9 – 11, 14).

Природа языка обусловлена его основной задачей, которую св. Василий раскрывает как коммуникативную. Язык — средство для сообщения содержания мысли тем, кто в этом нуждается. В первую очередь это касается человека: «Создавший нас Бог, — так начинает св. Василий свою проповедь на слова из Второзакония *внемли себе* (Втор 15. 9), — дал нам употребление слова, чтоб открывали мы друг другу сердечные совещания и чтоб каждый из нас, по общительности природы, передавал ближнему свои мысли, как бы из некоторых сокровищниц износя их из тайниц сердца. Если б мы жили, имея душу ничем не покровенную, то могли бы тотчас понимать друг друга, по одним помышлениям. Но поскольку мысли производит в нас душа, покрытая завесой, то есть плотью, то для обнаружения сокрытого во глубине нужны слова и именованья. Поэтому мысль наша, как скоро получит знаменующий ее звук, перенесясь в слове, как в ладье, и переплыв через воздух, от говорящего переходит к слушающему»¹.

Св. Василий так передает процесс формирования слова: «... сперва в мысли рождается образ предметов, потом, по представлении их, избрав значения свойственные и соответственные каждому

¹ Εἰ μὲν γὰρ γυμνῆ τῆ ψυχῇ διεξῶμεν, εὐθὺς ἂν ἀπὸ τῶν νοημάτων ἀλλήλοις συνεγινόμεθα· ἐπειδὴ δὲ ὑλὸ παραλετάσασατι τῆ σαρκὶ καλυπτομένη ἡμῶν ἢ ψυχῇ τὰς ἐννοίας ἐργάζεται, ῥημάτων δεῖται καὶ ὀνομάτων πρὸς τὸ δημοσιεῦειν τὰ ἐν τῷ βάθει κείμενα (*Basilios. Homilia 3 In illud: attende tibi ipsi. // L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi même" / Éd. S. Y. Rudberg. Stockholm, 1962. P. 23; пер.: Св. Василий Великий. Беседа 3 На слова *внемли себе* // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. В 5 ч. М.: Тип. Августа Семена, 1846 (репр. воспроизв.: М., 1993). Ч. 4. С. 30).*

предмету [человек] излагает, а потом, передав мыслимое на производство словесных органов, таким уже образом, через сотрясение воздуха, нужное к членораздельному движению голоса, делает ясной свою тайную мысль»¹. По мысли св. Василия, значение имени или слова для знания вещей чрезвычайно велико, — именно слово завершает формирование представления о предмете. Вместе с тем преувеличивать его, как это делает Евномий, не следует, поскольку имя обозначает не сущность именуемого предмета, а только его признак. «...Названия, — пишет он против Евномия, — служат к означению не сущностей, а особенных свойств, характеризующих каждого»². Они соотнобразуются с различными действиями и проявлениями Творца в творении³.

Противостоя утверждению Евномия о естественном происхождении имени, св. Василий пишет: «Не за именами следует природа вещей, а, наоборот, имена изобретены уже после вещей»⁴. В данном отношении св. Василий близок тому, что пишет Аристотель «Об истолковании» 16 А: «[Имена] имеют значение в силу соглашения (κατὰ συνθήκην), ведь от природы нет никакого имени. А [возникает имя], когда становится знаком, ибо членораздельные

¹ Πρότερον μὲν ὁ ἀπὸ τῶν πραγμάτων τύπος ἐγγίνεται τῇ νοήσει, ἔπειτα μετὰ τὸ φαντασθῆναι, ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων τὰς οἰκείας καὶ προσφρεῖς ἐκάστου σημασίας ἐκλεγόμενος ἐξαγγέλλει; εἶτα τῇ ὑπηρεσίᾳ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων παραδοῦς τὰ νοηθέντα, οὕτω διὰ τῆς τοῦ ἀέρος τυλώσεως, κατὰ τὴν ἔναρθρον τῆς φωνῆς κίνησιν, ἐν τῷ κρυπτῷ νόημα σαφηνίζει (*Basilios. Hexaemeron* III. 24; пер.: *Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения... Ч. 1. С. 39*).

² *Basilios. Contra Eunomium* II. 4 // *Basile de Césarée. Contre Eunome* / Éd. B. Sesboué. T. 2. SC. № 305 (1983). P. 18–20; перевод: *Св. Василий Великий. Опровержение на Евномия // Там же. С. 65*.

³ Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν, καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῶ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται (*Basilios. Contra Eunomium* I. 7 // *Basile de Césarée. Contre Eunome* / Éd. B. Sesboué. T. 1. SC. № 299 (1982). P. 190). Ниже св. Василий говорит о том, что именование Бога Отцом является обозначением его деятельности, а не сущности: ἡ τοῦ Πατρὸς προσηγορία ἐνεργείας ἐστὶ καὶ οὐκ οὐσίας σημαντικῆ (*Ibid.* I. 24 // *Basile de Césarée. Contre Eunome*. T. I. P. 256–258).

⁴ Οὐ γὰρ τοῖς ὀνόμασιν ἢ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὐρίθται τὰ ὀνόματα (*Ibid.* II. 4 // *Basile de Césarée. Contre Eunome*. T. 2. P. 22; пер.: *Творения. С. 66*).

звуки хотя и выражают что-то, как, например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя»¹.

Таким образом, язык напрямую зависит от способности человека к познанию, будучи его результатом. Более того, язык ограничивается возможностями человеческого познания, которое, по мысли святителя, ущербно и недостаточно. Эта ограниченность вкратце выражается в том, что цельное, совершенное и законченное знание о каком-либо предмете невозможно. Человеку доступно только частичное и относительное знание, которое основывается на знании лишь некоторых сторон или граней предмета. Так, в богословии знание сущности Божией невозможно, человеку доступно знание некоторых свойств Бога, причем только тех из них, которые соразмерны масштабам нашего бытия: «Нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его выразить. Но многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге есть (τὰ μὲν τῶν προσόντων), а другие, напротив, чего в Нем нет (τῶν μὴ προσόντων). Ибо этими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога»².

Широко известна работа Жана Даниелу³, посвященная исследованию истоков лингвистических представлений Евномия и Каппадокийцев, она содержит следующие выводы. Опираясь на мнение св. Григория о том, что Евномий находится под влиянием

¹ Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐλεῖ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, ὅσον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἔστιν ὄνομα (*Аристотель*. Об истолковании 2 // Сочинения. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 94).

² Πλεῖω δὲ καὶ ποικίλα κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν, ἀμυδράν μὲν παντελῶς καὶ μικροτάτην, ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε μὴν ἐξαρκοῦσαν τὴν ἔννοιαν συναθροῖζει... Ἐκ τε τῆς τῶν ἀλεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας (*Basiliius. Adversus Eunomium I. 10 // Basile de Césarée. Contre Eunome*. Т. 1. Р. 204; пер.: Св. *Василий Великий*. Против Евномия // Творения... С. 31).

³ *Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne de Cratyle // REG. № 69 (1956). P. 412–432.*

платоновского диалога «Кратил»¹, Ж. Даниелу заключает, что Евномий следовал позиции Кратила о естественном происхождении языка, которую французский ученый идентифицирует с неоплатониками, в то время как Каппадокийцы придерживались позиции другого героя диалога, Гермогена, на происхождение языка вследствие договора, конвенциональное. В более поздних исследованиях были высказаны критические соображения на этот счет. Так, Жорж де Дюран, французский издатель «Апологии» Евномия в серии «Sources chrétiennes»², указал, во-первых, на значительно более сложное понимание природы и происхождения языка у неоплатоников³, чем мнение, выраженное у Платона Кратилом, а во-вторых, обратил внимание на то, что, по Каппадокийцам, имена хотя и изобретены человеком, однако находятся в тесном согласии с природой вещей.

Итальянская исследовательница Марина Сильвия Тройано⁴ считает, что вопрос о происхождении имен и слов — существующих по природе (по Божественному произволению) или в результате соглашения между людьми⁵ — является основным в споре

¹ *Gregorius. Adversus Eunomium* II. 404 // GNO. T. I / Ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960. P. 344.

² *Durand G. M. de. Eunome* // Dictionnaire des Philosophes Antiques / Dir. R. Goulet. Paris, 1989. T. 3. P. 330–331.

³ В частности, Прокл действительно полагает, что некоторые имена являются богооткровенными и соответствуют природе их носителей, вместе с тем он признаёт, что некоторые боги слишком возвышенны, чтобы быть поименованными кем-либо и как-либо. Между системой Евномия, заключает Ж. де Дюран, и системами неоплатоников существует глубокая и принципиальная разница (См.: *Ibid.* P. 331).

⁴ См.: *Troiano M. S. I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio* // *Vetera Christianorum* 17 (1980). P. 313–346. См. также другую ее работу, вышедшую несколько ранее и представляющую собой доклад, прозвучавший на конференции в Мессине 3–6 декабря 1979 г., приуроченной к 1600-й годовщине смерти святителя: *Troiano M. S. La polemica sull'origine dei nomi nell'Adversus Eunomium di Basilio: l'epinola* // *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso* (Messina, 1979). Messina, 1983. P. 523–531.

⁵ Примечательно, что именно этот вопрос составлял также предмет спора в конце XVIII в. между И. Гаманом и И. Гердером. Первый настаивал на божественном

между Евномием и православными авторами, св. Василием и св. Григорием. Поднятые в богословской полемике лингвистические вопросы находились в известном контексте позднеантичных представлений о природе языка.

Все наиболее заметные философы Античности высказались на этот счет. Основные понятия — φύσει / θέσει — получили свое оформление еще в платоновском «Кратиле» и составили предмет дальнейшей философской рефлексии¹. Марина Тройано² выделяет три наиболее важных взгляда на предмет происхождения языка: 1) имена являются продуктом природы (φύσει); 2) имена введены человеком в соответствии с природой обозначаемых предметов (φύσει — θέσει); 3) имена введены человеком по соглашению (θέσει — συνθήξει)³.

Насколько можно заключить из дошедших до нас фрагментов⁴, Эпикур придерживался первой позиции. Об этом также свидетельствует Ориген в трактате «Против Цельса»: «Как учит Эпикур, имена соответствуют природе вещей, но несколько в ином смысле сравнительно с тем, как об этом думают стоики, а именно что первые люди уловили будто бы некоторые звуки со стороны предметов»⁵.

ственном происхождении языка, а второй — на том, что язык есть результат договора между людьми — см.: Гердер И. Г. Исследование о происхождении языка // Начало языка. Исследования о происхождении языка. Вып. 1. 1906.

¹ *Gellius Aulus*. Noctes Atticae X. 4: «Quaeri enim solitum apud philosophos, φύσει τὰ ὀνόματα εἶσι ἢ θέσει» — «у философов есть обыкновение доискиваться, как возникли имена — по природе или по согласию».

² См.: *Troiano M. S.* I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio // *VetChr* 17 (1980). P. 341.

³ В известной работе по античной лингвистике и философии языка Г. Штейнталя для первой позиции предлагается обозначение *суеверно-мистической*, для третьей — *скендикско-софистической* (*Steinthal H.* *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. Bd. I. Berlin, 1890 (repr. 1961). S. 340–341). Для второй же позиции вполне подходит определение Жана Даниелу — как *научной*. (*Daniélou J.* *Eunome l'arien...* P. 412–432).

⁴ См.: *Epicurus*. Epistula ad Herodotum 75 / Ed. G. Arrighetti. Turin: Einaudi, 1973.

⁵ *Ориген*. Против Цельса I. 24 / Пер. Л. Писарева. М., 1996. С. 49.

Третий взгляд выразил Секст Эмпирик: «Если имена возникают по природе и каждое из них имеет значение не по установлению (θέσει), то было бы необходимым, чтобы все понимали всех: греки — варваров, варвары — греков и варвары — варваров. Однако этого во всяком случае нет. Следовательно, имена имеют значение не по природе (φύσει), так что этого [грамматики] не могут утверждать... Критерием хорошей и нехорошей речи окажется не какое-нибудь научное и грамматическое рассуждение, но бесхитрое и простое наблюдение обычая»¹. В своих книгах Пирроновых основоположений он также пишет: «Слова имеют значение по установлению, а не по природе (иначе все одинаково — как эллины, так и варвары — понимали бы все означаемое звуками, а кроме того, в нашей власти выяснять и обозначать обозначаемое какими угодно словами, и притом различными)»².

Марина Тройано полагает, что вторая позиция — имена введены человеком в соответствии с природой обозначаемых предметов (φύσει — θέσει) — была весьма распространенной в Античности. Ее придерживались и Каппадокийцы в своей полемике против Евномия. В соответствии с их пониманием слова и имена изобретены человеком (θέσει) сообразно природе именуемых предметов (φύσει). По мнению итальянской ученой, эта позиция примиряет представления о природе и происхождении языка как Платона («Кратил» 427 CDA), так и Аристотеля («Об истолковании» 16 A)³. Научную базу под это понимание природы и происхождения языка подвели древние стоики. Диоген Вавилонский так определял природу языка: «Язык — это звук, происходящий из мысли, который обозначает

¹ Ἐπερ γὰρ φύσει τὰ ὀνόματα ἦν καὶ μὴ τῇ καθ' ἕκαστον θέσει ἐστήμινεν... ἀλλ' ἡ ἀτεχνος καὶ ἀφελὴς τῆς συνηθείας παρατήρησις (*Sextus Empiricus. Adversus mathematicos* I. 9 (145, 153) / Ed. H. Mutschmann, J. Mau. // *Sexti Empirici opera*. Vols. 2 & 3 (2nd edn.). Leipzig, Teubner; рус. пер.: *Секст Эмпирик. Сочинения*: В 2 т. / Пер. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976. Т. 2. С. 83, 85).

² *Sextus Empiricus. Pythoniae hypotyposes* 2. 19 / Ed. H. Mutschmann. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1912. P. 214. Пер.: *Секст Эмпирик. Сочинения*. Т. 2. С. 306.

³ Близкие к этому мысли высказывает неоплатоник Прокл в своем комментарии к платоновскому «Кратилу» — *Proclus. In Platonis Cratylum...* 17.

предмет»¹. «Выразить словом... значит произнести слово, которым обозначается мыслимая предметность»². Несмотря на различные способы выражения, одна и та же мысль может быть передана на различных языках. Основное назначение языка заключается в сообщении *лектон*, означаемого. В этом отношении позиция Каппадокийцев справедливо соотносится исследовательницей со стоической.

В том же исследовании воспроизводится замечательный фрагмент³ из позднего платоника Аммония, суммирующего указанные позиции. Аммоний известен в первую очередь своими комментариями на логические трактаты Аристотеля. В настоящем случае описываются наиболее распространенные взгляды по данному вопросу и приводится аргументация их сторонников. По мысли Аммония, те, кто признаёт естественное (φύσει) происхождение языка, в действительности не именуют предметы, но всего лишь их произносят (δνομάζειν ἀλλὰ ψοφεῖν μόνον). Этой позиции, согласно Аммонию, придерживаются Гераклит и Кратил из одноименного платоновского диалога. Другой крайности придерживается Гермоген из того же диалога, — слова приписываются всякой вещи каждым человеком как ему вздумается в соответствии с его принятым положением (θέσει). И, наконец, имена изобретаются только *ономатетом* (именователем), который, постигнув природу вещей, в соответствии с ней приписывает им имена. В данном случае имена происходят *по приложению*, однако их прилагает не природа, а *осмысление разумной души*⁴.

¹ Λέξις δέ ἐστι κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς, ὡς φησιν ὁ Διογένης, φωνὴ ἐγγράμματος, οἷον «ἡμέρα» (*Diogenes. Testimonia et fragmenta* / Ed. J. von Arnim. // SVF. fragmenta. Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1903. III. 20).

² Λέγειν γάρ ἐστι, καθὼς αὐτοὶ φασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τὸ τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεσθαι φωνήν (*Chrysippus. Fragmenta logica et physica* / Ed. J. von Arnim. // *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1903 (repr. Stuttgart: 1968). II. 167; рус. текст: Фрагменты ранних стоиков. Т. II: Хрисипп из Сол. Ч. 1: Логические и физические фрагменты / Пер. А. А. Столярова. М.: ГЛК, 1999. С. 83).

³ *Ammonius*. In *Aristotelis librum de interpretatione commentarius* 33–35 / Ed. A. Busse. // CAG. 4. 5. Berlin: Reimer, 1897.

⁴ Τῶν δὲ αὐθέσει εἶναι τὰ ὀνόματα διαταττομένων οἱ μὲν οὕτως τὸ θέσει λέγουσιν, ὡς ἔξόν ὄφραυ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον τῶν πραγμάτων ὀνομάζειν,

Как отмечает итальянская исследовательница¹, Аммоний в последнем случае приходит к выводу, что оба положения — φύσει — θέσει — находят свое продуктивное применение, когда *ономатург* (творец имен) прилагает имена к предмету в соответствии и в связи с его природой. Это место из Аммония по-разному идентифицировалось разными учеными. Макс Поленц² видел здесь воспроизведение какого-то неустановленного стоического контекста, Г. Штейнталь³, напротив, усматривал здесь некое смешение представлений грамматиков и стоиков, заложивших для них философский фундамент. М. Тройано заключает⁴, что Каппадокийцы большей частью своих лингвистических аргументов обязаны именно стоикам.

В соответствии с учением св. Василия Великого языковая модель может быть представлена в виде так называемого семантического треугольника⁵. В языке усматриваются три элемента:

ὅτι ἂν ἐθέλῃ ὀνόματι, καθάπερ Ἐρμογένης ἤξει, οἱ δ' οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τίθεσθαι μὲν τὰ ὀνόματα ὑπὸ μόνου τοῦ ὀνοματοθέτου, τοῦτον δὲ εἶναι τὸν ἐπιστήμονα τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων οἰκτεῖον τῇ ἐκάστου τῶν ὄντων φύσει ἐπιφημιζόντα ὄνομα, ἢ τὸν ὑπηρετούμενον τῷ ἐπιστήμονι καὶ διδασκόμενον μὲν παρ' ἐκείνου τὴν οὐσίαν ἐκάστου τῶν ὄντων, ἐπιταττόμενον δὲ πρὸς αὐτῷ καὶ οἰκτεῖον ὄνομα ἐπινοῆσαι καὶ θέσθαι. κατ' αὐτὸ δὲ τοῦτο θέσει εἶναι τὰ ὀνόματα, διότι οὐ φύσις ἀλλὰ λογικῆς ἐπίνοια ψυχῆς ὑπέστησεν αὐτὰ πρὸς τε τὴν ἰδίαν ὁρῶσα τοῦ πράγματος φύσιν (*Ammonius*. In *Aristotelis librum*... 35. 13–23).

¹ См.: *Troiano M.* I Cappadoci... P. 339.

² См.: *Pohlenz M.* Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa. Göttingen, 1939. S. 61.

³ См.: *Steinthal H.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Bd. I. Berlin, 1890 (repr. 1961). S. 321.

⁴ См.: *Troiano M.* I Cappadoci... P. 346.

⁵ Называемый также *треугольником Фреге*, по имени своего открывателя Готлоба Фреге (1848–1925). «Фреге может по праву быть назван отцом современной логической семантики. К нему восходит представление о семантическом треугольнике, в одной из вершин которого располагается имя (представляющее собой выражение какого-либо языка), в другой — обозначаемая, или называемая, этим именем вещь (предмет имени, или денотат имени), в третьей — выражаемый этим именем смысл (смысл имени, он же концепт денотата)» (*Успенский В. А.* К публикации статьи Г. Фреге «Смысл и денотат» // Семиотика и информатика. Вып. 35 (М.: Языки русской культуры, Русские словари, 1997. С. 351).

предмет — понятие — слово, или, если прибегнуть к современной научной терминологии: денотат — сигнификат — знак. Св. Василий прямо заимствует стоическое учение о *внутренней* и *внешней речи* (λόγος ἐνδιάθετος — λόγος προφορικός)¹. В своей ранней проповеди на пролог Евангелия от Иоанна он различает внутреннее и внешнее слово. Слово мысленное (ἐννοησιακός) заключено в нашем сердце. Слово внешнее после произнесения растворяется в воздухе². Слово произнесенное обладает нестабильностью, характерной для физического, материального мира, едва будучи сказано, оно тотчас исчезает³. При определенном непостоянстве и иллюзорности существования произнесенного слова возникает необходимость в письменной фиксации речи, для чего используются различные знаки⁴. При этом целые системы знаков не могут изменить или заменить собою природу означаемых предметов (τῶν σημειωθέντων)⁵.

У св. Василия в его представлении о природе языка как тройственной структуре были предшественники как в философской традиции, так и среди христианских авторов древности. В нашем распоряжении находится источник высокой степени достоверности, анализируя который можно восстановить картину интересов Василия в начале его творческого пути. Речь идет о компилятивной подборке фрагментов из сочинений Оригена, называемой «Филокалией»⁶. Несколько глав касаются вопросов языка. Это

¹ А. А. Столяров первое определяет как «смысл», второе как «обозначающий звук или писанное слово» (Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Груп, 1995. С. 70).

² См.: *Basilius*. Homila 12 In illud: In principium erat Verbum // PG. Т. 31. Col. 477.

³ См.: *Basilius*. Homilia 24 Contra Sabellianos // PG. Т. 31. Col. 601 b.

⁴ См.: *Basilius*. Epistula 333 // Éd. Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1966. Т. 3. P. 203.

⁵ См.: *Basilius*. De Spiritu Sancto XVII. 43.

⁶ Лучшее критическое издание текста, снабженное пространным вступлением, см: Introduction // Origène. Philocalie, 1–20. Sur les Écritures / Éd., trad. et notes de M. Harl. SC. № 302. Paris, 1983; Philocalie, 21–27. Sur le libre arbitre / Éd., trad. et notes de É. Junod. SC. № 226 Paris, 1976.

главы 4, 12 и 17. В главе 4 среди прочего упоминается модель языка, состоящая из трех элементов: обозначаемого (σημαίνόμενα), его звукового выражения (φωνή) и самого предмета (πρόσωα). Наиболее существенным элементом, делающим указанную семантическую модель трехмерной, является означаемое. Самым характерным выражением этого фактора человеческого языка и сознания является, на мой взгляд, стоическое учение о понятии «лектон».

С понятием «лектон» сопряжен диалектический раздел стоической философии. В собственном смысле диалектика стоиков есть учение о связи между тремя факторами — знаком, обозначаемым смыслом и реальным объектом обозначения. В условиях тотальной материальности космоса стоиков знак и обозначаемый предмет являются телесными реальностями, тогда как значение знака — нематериально и, следовательно, не имеет существования как такового. Определение лектона у стоиков звучит так — «лектон есть то, что возникает в связи с разумным представлением»¹, иными словами, это есть некое интеллектуальное содержание мысли, предмет речи, который может сообщаться посредством слов или других знаковых систем.

Как свидетельствует Диоген Лаэртций, под понятие «лектон» подпадает вся совокупность мыслительных фактов, выраженных в речи, лектон есть означаемое в самом широком смысле. Под это понятие подпадают «разделы о представлениях и о возникающих из них суждениях, о подлежащих и сказуемых, о прямых и обратных высказываниях, о родах и видах, о рассуждениях... и, наконец, о софизмах»². А. Ф. Лосев так определяет стоический лектон: это есть чистый смысл или, более точно: «Это есть *смысл* обозначаемой предметности в слове... Это есть словесная смысловая

¹ Φασὶ δὲ [τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον (*Chrysippus Chrysippus. Fragmenta logica et physica* / Ed. J. von Arnim // SVF. Vol. 2. II. 181; пер.: Столяров А. А. Фрагменты... С. 96.

² *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum VII. 43. 44* / Ed. H. S. Long. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966); рус. текст: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986 (Серия «Философское наследие»). С. 260.

конструкция»¹. Лектон есть предмет высказывания или словесная предметность², обозначающая собой тот предмет, который мы имеем в виду, когда пользуемся его обозначением³. Здесь же отмечается та исключительная гибкость понятия «лектон», которая проявляется в языке: «Стоическое *лектон* формулируется так, чтобы именно отразить все мельчайшие оттенки языка и речи в виде определенной смысловой структуры. В этом огромная и небывалая заслуга стоического языкознания»⁴.

У Секста Эмпирика читаем: «Три [элемента] соединяются вместе: обозначаемое, обозначающее и предмет, причем обозначающее есть слово, как, например, слово “Дион“. Обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом; и мы ее воспринимаем как установившуюся в нашем разуме, варвары же не понимают ее, хотя и слышат слово. Предмет же есть находящееся вне (τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκειμένον), как, например, сам Дион. Из этих двух элементов два телесны, именно звуковое обозначение и предмет (τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον), одно же бестелесно, именно обозначаемая вещь и словесно выраженное (τὸ σημαίνόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτὸν), которое бывает истинным или ложным»⁵.

Видимо, именно древним стоикам принадлежит заслуга осознанного закрепления трехчастной семантической модели, которой суждено будет иметь такое богатое будущее в последующей истории европейской философии и науки. Выше уже шла речь о семантическом треугольнике, в котором различается знак, его денотат и сигнификат. Последнее и есть стоический лектон.

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 5. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 87–91, 99–121, 101–109.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 89.

⁴ Там же. С. 112.

⁵ Τὸ τε σημαίνόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίωv, σημαίνόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον (*Sextus Empiricus. Adversus mathematicos VIII. 11–12 / Edd. H. Mutschmann, J. Mau // Sexti Empirici opera. Vols. 2 & 3 (2nd edn.). Leipzig: Teubner; рус. текст: Секст Эмпирик. Сочинения... Т. 1. С. 153).*

В обширной философской и богословской письменности на древнегреческом языке можно обнаружить еще несколько примеров воспроизведения тройственной модели языка. Например, у Филона Александрийского в «Аллегориях законов»¹: имена — означаемое — предмет (τὰ ὀνόματα — τὰ σημαίνόμενα — τὸ τυγχάνον / τὸ πράγμα). С некоторыми особенностями мы сталкиваемся с ней у Климента Александрийского: τὰ ὀνόματα — τὰ νοήματα — τὰ ὑποκειμενα.

В церковной письменности на латинском языке наиболее существенно свидетельство в пользу трехсоставной семантической модели блж. Августина. Его лингвистические воззрения следует рассматривать через призму его семантической теории, нашедшей отражение в особенности в двух его трактатах: «О диалектике» (De dialectica — относится к разряду ранних, и притом спорных, сочинений), «О христианской науке» (De doctrina christiana). В первом упомянутом сочинении блж. Августин пишет: «Слова являются преимущественными знаками в той мере и потому, что их можно сравнить с визуальными знаками: знамена или жесты актеров есть своего рода “слова“»; «слово по отношению ко всякой вещи является знаком, который произносится говорящим таким образом, чтобы быть доступным восприятию слушающего»². В своем знаменитом трактате «О христианской науке» он уточняет: «... Слова являются знаками, единственное предназначение которых заключается в обозначении»³.

Несмотря на те ограничения, что накладываются на возможности языка самим фактом принципиальной неполноценности человеческих способностей к познанию, св. Василий настаивает на принципе релевантности речи⁴: каково сокровенное, таково и

¹ Philo. Legum allegoriae 2. 15 // Legum allegoriarum libri i—iii / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1896 (repr. De Gruyter, 1962).

² Augustinus. De dialectica 5 // PL. T. 32. Col. 1411.

³ Augustinus. De doctrina christiana I. 2. 2 // Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin 11/2. La doctrine chrétienne. Texte critique du CCL, revu et corrigé / Intr. et trad. de M. Moreau, annotation et notes complémentaires de I. Bochet et G. Madec. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

⁴ См.: Basilii. Homilia 16 In principium erat Verbum // PG. T. 31. Col. 477 BC.

явленное (ὄλον τὸ κερυμμένον, τὸσοῦτον καὶ τὸ φαίνόμενον), говорит он в своей ранней проповеди на начало Евангелия от Иоанна. Св. Василий прибегает к выразительному образу: сердце — источник, а произнесенное слово — ручей. Произнесенное слово отображает все наше понятие в полноте. Что было помыслено в сердце, то было произнесено, поскольку сказанное есть отображение (ἀπεικόνισμα) содержания мысли. Ограниченность языка компенсируется возможностью в малом выражать многое¹.

В общей классификации имен св. Василия одни имена употребляются сами по себе, безотносительно (τὰ ἀπολελυμένα) и обозначают сами именуемые предметы, другие — употребляются по отношению к чему-либо (τὰ πρὸς ἕτερα λεγόμενα) и обозначают отношение (συέσις) между предметами². Святитель учитывает общешкольную логическую иерархию понятий от самых общих до обозначающих конкретное лицо или вещь: одни имена, например, “сущее” — имя общее (κοινὸν), а через последовательность все более частных имен (ἰδιώτερα) — “животное”, “человек”, “муж”, “Петр” — мы приходим к понятию конкретного лица. Например, слово “сущность” — более общее (κοινὸν), “животное” — более частное (ἰδιώτερον), “человек” — собственное. Общее понятие (κοινότης) представляется только в уме и, не имея самостоятельного бытия, сказывается о многих подлежащих (ὑποκειμένα)³. Под всем этим контекстом несложно увидеть воспроизведение родовидовой классификации по «Категориям» Аристотеля. Включенность лингвистического материала в Аристотелев «Органон» оказывается явлением вполне закономерным.

В частности, связь языка с логическими категориями в позднем неоплатонизме была детально изучена и представлена в статье Филиппа Офмана «Категории и язык по Симпликию»⁴. Выяснение

¹ См.: *Basiliius*. Homilia 3 In illud: attende tibi ipsi... P. 23.

² См.: *Basiliius*. Contra Eunomium II. 9 // *Basile de Césarée. Contre Eunome* / Éd. B. Sesboué. T. 2. SC. № 305 (1983). P. 36.

³ См.: *Basiliius*. De Spiritu Sancto 17. 41.

⁴ *Hoffmann P.* Catégories et langage selon Simplicius — la question du «scopos» du traité aristotélicien des «Catégories» // *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes*

основного предмета «Категорий» Аристотеля составляет существо философской проблематики языка — таков основной вывод этого эрудированного знатока поздней платонической традиции. Поздние комментаторы «Органона» Аристотеля — Аммоний, Филопон, Олимпиодор, Элиас — и вместе с ними Симпликий¹ сообщают, что комментаторская традиция состоит из трех направлений, в зависимости от определения основного предмета (σχολός) «Категорий»: всем известно, что речь в этом трактате идет о десяти родах бытия, но для одних Стагирит говорит о словах, для других — о реальностях, для третьих — о понятиях. Эти предметы соответствуют трем наукам — грамматике, онтологии и учению о душе. Взятые каждый в отдельности, эти интерпретации оказываются недостаточными. Настоящий предмет «Категорий», пишет Ф. Офман, представляет собой синтез этих трех факторов².

Другой исследователь неоплатонизма, Л. Вестеринк³, полагает, что первым такое понимание предмета «Категорий» — «о словах, обозначающих предметы при помощи мыслей (περὶ φωνῶν σημαίνουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων)» — ввел Ямвлих, хотя, если следовать Симпликию⁴, сторонников «синтетической» интерпретации предмета «Категорий» много (в частности, он называет Александра Афродисийского), и большинство из них жили и учили до Ямвлиха. Согласно всем указанным комментариям на

du Colloque international de Paris (28 Sept. / 1 Oct. 1985) / Éd. I. Hadot. Berlin – N. Y.: Walter de Gruyter, 1987. P. 61–90.

¹ См.: *Ammonius*. In *Aristotelis categorias commentarius* 8. 21–9. 1 / Ed. A. Busse // CAG. 4. 4 (Berlin, 1895); см.: *Joannes Philoponus*. In *Aristotelis categorias commentarius* 8. 27–29 // CAG. 13. 1 (Berlin, 1898); см.: *Olympiodorus*. In *Aristotelis categorias commentarius* 28. 23–31 // CAG. 12. 1 (Berlin, 1902); см.: *Elias*. In *Aristotelis categorias commentarius* 129. 7–13, 130. 14–131. 14 // CAG. 18. 1 (Berlin, 1900); см.: *Simplicius*. In *Aristotelis categorias commentarius* 9. 5–13. 26 // CAG. 8 (Berlin, 1907).

² «C'est ce système à trois terme (mots, notions, réalités) qui constitue la nature de la catégorie» (*Hoffmann P. Catégories et langage... P. 67*).

³ См.: *Westerink L. G.* Introduction // *Prolégomènes à la philosophie de Platon* / Éd., texte et trad. de L. G. Westerink, J. Trouillard, A. Ph. Segonds. P.: Les Belles Lettres, 1990 (Collection Budé). P. LXXI–LXXII.

⁴ *Hoffmann P. Catégories et langage... P. 71–73*.

«Категории», слова имеют конвенциональное происхождение (θέσει), возникли в результате договора между людьми. А сами «Категории» рассчитаны на начинающего философа, который пока не взошел до уровня Мировой Души, Ума и Единого.

Ф. Офман чрезвычайно убедительно показывает на материале поздних комментариев Аристотеля, что тройственная схема — вещь, понятие, слово — является универсальной моделью любого вида знания. При этом за точку отсчета может быть взят любой элемент «треугольника». Посредником для анализа может быть избран любой из трех элементов: не только знак между предметом и смыслом, но и смысл между предметом и знаком, а также предмет между знаком и смыслом. Симпликий называет это явление словом «взаимосвязь» (ἀλλήλουχία)¹.

В соответствии с неоплатоническим мировоззрением, эти три элемента выстраиваются в аксиологическую иерархию: вещи — понятия — слова (Бог — ум — душа). Как пишет Ф. Офман², явление и функционирование языка призвано показать адептам неоплатонической философии динамическую картину мироздания: падение душ в тела, появление языка, его роль в возвращении к единству с Умом, посредством стирания и преодоления границ между словом, понятием и вещью. Знаковая структура является результатом разрыва, который претерпела душа. Роль языка, таким образом, оказывается принципиально важной для конверсии души в Единое, в результате которой необходимость в языке отпадет.

Основная задача моего исследования заключалась в выявлении контекста, в котором формируется лингвистическая мысль св. Василия. Очевидно, что этот контекст разнороден. С одной стороны, по факту своего происхождения богословие святителя является неотъемлемой частью обширной святоотеческой письменности, сложившейся на греческом языке. С другой стороны, св. Василий свободно владеет общефилософским дискурсом позднеантичной образованности. Для обнаружения возможных источников аргу-

¹ *Simplicius*. In *Aristotelis categorias*... 13. 11.

² *Hoffmann P.* *Catégories et langage*... P. 84.

ментации нашего автора я предложил сопоставить высказанные им взгляды на природу и назначение языка с близкими по времени и среде обитания философскими контекстами.

В своей философской аргументации св. Василий демонстрирует знакомство и виртуозное владение основными философскими представлениями поздней Античности, хотя при этом не принадлежит ни к одной философской школе и не чувствует себя связанным никакими обязательствами ни перед одной из них. Вместе с тем сама философская аргументация не исчерпывает своего положительного значения лишь эффективностью в контексте полемического эпизода с евномианами. Философские доводы, приводимые св. Василием и его единомышленниками, обладают характером необходимости и общезначимости, что подтверждается их многократными воспроизведениями в дальнейшей истории мысли. Напротив, оппоненты Каппадокийцев впали в ложные представления, потому что на рациональных подступах к ним допустили искажение смыслов. Напротив, св. Василий и другие Каппадокийцы не допускали подобных нарушений в рациональных основаниях своего богословия.

ТАЙНОВОДСТВО В ЦЕРКОВНОМ ПОСВЯЩЕНИИ¹

Кульминацией огласительной подготовки к принятию в Церковь в древности было посвящение в церковные таинства — мистагогия, или, по-церковнославянски, тайноводство. Слово *μυσταγωγία* появляется в средней Античности, и, хотя в нехристианских текстах оно встречается нечасто, основные значения этого слова, которыми оно обрстет в христианстве, уже вполне оформились еще в Античности. Его техническое значение — посвящение в таинства — фиксируется у Плутарха². Ямвлих подчеркивает другой оттенок этого слова — тайное учение³. Павсаний употребляет это слово для обозначения совершения религиозного обряда⁴. Христианские авторы прибегают к этому слову значительно чаще, чем античные. Оно находит себе широкое применение — от вопросов практики оглашения до обозначения отдельных богословских понятий, находящихся на пределах опытного постижения человека. Во всем своем богатстве этот термин устоялся в христианской письменности к рубежу IV и V вв. К этому времени сложились его технические, богословские и литургические характеристики. Но разумеется, в нашем случае его базовым значением является техническое, имеющее отношение к огласительной практике древней Церкви.

Как известно, древняя огласительная практика, достигшая своего расцвета к концу IV в., состояла из двух циклов вероучительного наставления — собственно огласительного, обращенного готовящимся принять крещение, и тайноводственного, адресованного уже

¹ Настоящая глава была опубликована в виде тезисов доклада — «Место и значение *μυσταγωγίας* в огласительной практике древней Церкви» (XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2009. М., 2010. Т. 1. С. 167–172).

² См.: *Plutarchus*. Alcibiades 34. 7.

³ См.: *Iamblichus*. De mysteriis 1. 7.

⁴ См.: *Pausanias*. Fragmenta 3. 12.

крестившимся. Сначала преподавался догматический катехизис, то есть догматическое учение Церкви, затем церковно-практический — учение Церкви о таинствах в их обрядовом и богословском значении. При этом существовала строгая иерархия посвящения: истины веры не следовало разглашать посторонним, а содержание церковных таинств было еще больше ограждено от внешних и непосвященных. Оговорюсь, что классическими памятниками, в которых эта схема отчетливо выдержана, являются три больших огласительных сочинения: катехизисы Кирилла Иерусалимского, Феодора Мопсуэстийского и Амвросия Медиоланского. В других огласительных памятниках этой эпохи — «Огласительных беседах» Иоанна Златоуста и блж. Августина — содержатся только отдельные элементы тайноводственного просвещения, то есть мистагогии в строгом смысле слова.

При обращении к древним источникам можно усмотреть и более детальную систему различных уровней посвящения от наиболее доступного и открытого к наиболее обособленному и сокровенному. В соответствии с практикой так называемой «*disciplina arcani*» существовало четыре слоя доступности по восходящей степени закрытости, отличавшихся друг от друга своим содержанием: Символ веры, молитва Господня («Отче наш»), таинство Крещения, таинство Евхаристии. Так, в тексте огласительных проповедей блаженного Августина отсутствует целый фрагмент с текстом вероучительного определения — Символа веры. Хотя слова молитвы Господней содержатся в тексте Священного Писания, однако ее толкование содержало ряд тем, недоступных для непосвященных. Не только сакральный смысл таинства Крещения был скрыт от внешних, но и сам порядок его совершения порой во многом оставался неизвестным даже для тех, кто готовился к его принятию. Наконец, таинство Евхаристии оставалось за семью печатями для всех, кроме верных членов Церкви. «Евхаристия, — пишет диакон Павел Гаврилюк, — была единственным бесспорно эзотерическим элементом христианской практики и вероучения в IV в.»¹ В то же время следует признать, что желающие вполне

¹ *Гаврилюк П.* История катехизации в древней церкви. М.: Св.-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. С. 210.

могли получить некоторые достаточно определенные сведения об этом таинстве хотя бы из текста Писания.

В обзоре письменных источников по истории древней катехизации диак. П. Гаврилюк перечисляет основные типы катехизисов: исторический, моральный, догматический и тайноводственный¹.

1. Исторический катехизис знакомит оглашенных с библейской историей мира и спасения, поэтому его правильнее было бы называть библейским катехизисом². 2. Моральный катехизис сложился еще в памятниках мужей апостольских. Классический пример подобного катехизиса — «литература двух путей». Этот катехизис наставляет оглашенных в основах христианской нравственности. 3. Догматический катехизис отчетливо сложился к IV в. Он состоит, как правило, в развернутом толковании крещального Символа веры, который оглашенные должны по памяти произнести в определенный момент таинства Крещения. Огласительные беседы Кирилла, Амвросия и Феодора представляют собой главным образом именно этот тип катехизиса. 4. Наконец, тайноводственный катехизис — это посвящение в таинства. Самый яркий пример — «Слова тайноводственные» Кирилла Иерусалимского, созданные, возможно, его преемником по иерусалимской кафедре — Иоанном Иерусалимским. «Огласительные гомилии» Иоанна Златоуста по своему содержанию лишь отчасти соответствуют этому типу.

Строго говоря, слово *μυσταγωγία* применимо лишь к последнему типу катехизиса. Лексикон Зонары (XII в.) дает этому слову такое определение: «Мистагогия — это руководство в [церковных] таинствах, наставление и одновременно участие, или введение и приобщение к поистине божественному таинству»³. Крупные авторы IV в., не оставившие нам специальных сочинений по

¹ См.: Гаврилюк П. История катехизации... С. 11–12.

² Ср.: Daniélou J. La Catéchèse dans la Tradition patristique // Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays / Ed. E. Ferguson. N. Y.; London: Garland Publishing, 1993. P. 279–292.

³ *Μυσταγωγία*. *μυστηρίων ἀγωγή, διδασκαλία καὶ μετουσία, ἡ μυήσεως ἀγωγή καὶ μετάληψις, δηλαδὴ θείας* (Zonaras. Lexikon / Ed. J. A. H. Tittmann // Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis, 2 vols. Leipzig: Crusius, 1808 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967). P. 1377).

церковному оглашению, но близкие к рассматриваемому нами периоду, в том же ключе употребляют слово *мистагогия*, связывая его с таинством введения в Церковь, то есть с Крещением. Дидим Слепец говорит о «вере, переданной нам в таинстве Крещения (ἐν τῇ μυσταγωγίᾳ τοῦ φωτισματος)»¹. Василий Великий пишет: «К славе Духа нас приводит прежде всего честь, воздаваемая самим Господом, сочетающим Его с Собой и Отцом в таинстве Крещения, а кроме того, каждый из нас через это самое таинство (διὰ τῆς τοιαύτης μυσταγωγίας) вводится в богопознание...»² И так, в узком смысле слова мистагогией называется заключительный послекрещальный этап церковного оглашения, так что можно предложить такое определение — это способ богословствования о церковных таинствах, который святые Отцы конца IV в. приспособили к нуждам церковного оглашения³. Однако есть все основания и для расширительного понимания слова *мистагогия*, которого придерживаются Э. Мацца и Ж. Даниелу, распространяющие его значение на всю последовательность оглашения. Мацца утверждает: «Мы не можем заключить, что послекрещальный катехизис является определяющей чертой мистагогии»⁴. Ж. Даниелу определяет мистагогию как посвящение в церковные таинства, делая различие между предкрещальным катехизисом, предварявшим принятие таинства, и послекрещальным катехизисом, следовавшим за его принятием. Иными словами, весь цикл оглашения Ж. Даниелу называет мистагогией⁵. Близкого мнения придерживается и Э. Мацца. Он предлагает два расширительных определения этого термина: 1) применительно к оглашению: «Мистагогия — это способ богословствования, который святые Отцы конца IV в. приспособили к нуждам огласительного посвящения

¹ *Didymus. De Trinitate* 15. 26.

² *Basiliius Ceasariensis. De Spiritu Sancto* 29. 75.

³ Ср.: *Mazza E. La mystagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo.* Milano, 1996². P. 22.

⁴ *Mazza E. La mystagogia...* P. 13.

⁵ См.: *Mazza E. La mystagogia...* P. 12. Э. Мацца ссылается на работу Ж. Даниелу 1946 г.

в церковные таинства»¹ и 2) применительно ко всякого рода богословию: «Мистагогия — это способ богословствования в самом прямом и собственном смысле слова»².

Подобные расширительные прочтения термина *μυσταγωγία* находят немало подтверждений в древних источниках. Чрезвычайно охотно этим словом пользуется св. Кирилл Александрийский. Для него термин «мистагогия» служит эквивалентом слову «откровение»: «...ибо тайна Христа настолько сокрыта, что необходимо тайноводство свыше (*δεῖσθαι μυσταγωγίας τῆς ἄνωθεν*) и откровение Самого Бога (*ἀποκαλύψεως τῆς παρὰ Θεοῦ*)»³. Прп. Максим встраивает эту категорию в свою универсальную богословскую систему, состоящую из поступательного соотношения трех уровней — практической философии, естественного созерцания и таинственного богословия. Место мистагогии в этой схеме соответствует третьей позиции — таинственному богословию: «Дело практической философии заключается в очищении ума от всякого рода чувственных представлений; дело естественного созерцания — сделать его осведомленным в истинном разумении всех существующих вещей в отношении причины их существования; а дело богословского тайноводства (*τῆς θεολογικῆς μυσταγωγίας*) состоит в том, чтобы сделать ум подобным Богу и равным Ему, насколько это возможно, по благодати сообразно его способностям...»⁴.

Время сделать некоторые предварительные выводы и затем перейти к другому вопросу. Термин «мистагогия» можно понимать 1) в строго определенном смысле как заключительный этап церковного оглашения, вводящий новопросвещенного в смысл и непосредственное участие в главных церковных таинствах; 2) в менее строгом смысле как обозначение для всей практики церковного оглашения от первых простейших элементов церковного знания, которые сообщаются готовящимся стать членами церкви; наконец, 3) в расширительном смысле как всякого рода наставление в

¹ *Mazza E.* La mystagogia... P. 9.

² *Ibid.* P. 22.

³ *Cyrrillus Alexandriensis.* Glaphyra in Pentateuchum // PG. T. 69. Col. 505.

⁴ *Maximus Confessor.* Quinques centenorum centuria 5 // PG. T. 90. Col. 1388.

конечных богословских тайнах и истинах на пределе доступного человеку.

Конец IV в. — это время расцвета церковного оглашения и одновременно с этим начало его упадка, тем самым это время расцвета и начало заката церковной мистагогии. Огласительная практика была связана, как это хорошо известно, с обыкновением крестить взрослых людей после длительной подготовки. Выдающиеся богословы второй половины века приложили к этому немалые усилия. Все три Каппадокийца создали протрептики к принятию Крещения, имевшие своей целью преодолеть обыкновение крестить во взрослом возрасте: Василий — слово 13, побудительное «К принятию Крещения»¹, Григорий Богослов — слово 40, «На святое Крещение»², Григорий Нисский — слово «Против отлагающих Крещение»³. В результате достаточно скоро, уже с V в., практика церковного оглашения стала постепенно уходить из церковной жизни. Вполне естественно это сказалось и на ее завершающем этапе — посвящении в таинства или мистагогии. Однако потребность в церковном наставлении не отпала. Возникло явление, которое П. Гаврилюк остроумно называет «запоздалым катехизисом для крещеных». Жанр мистагогии продолжил свое существование, хотя и в сильно измененном виде. В византийский период истории христианской письменности существовал богатый жанр мистагогических толкований на Божественную Литургию и устройство церкви. Среди них можно упомянуть «Мистагогию» Максима Исповедника, «*Historia mystica ecclesiae catholicae*» св. Германа Константинопольского⁴, «Изъяснение божественной Литургии» Николая Кавасилы⁵. Хрестоматийное исследование этой

¹ *Basilii Magni. Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma* // PG. T. 31. Col. 424–444.

² *Gregorius Nazianzenus. In sanctum baptisma Or. 40* // PG. T. 36. Col. 360–425.

³ *Gregorius Nyssenus. De iis qui Baptismum differunt* // PG. T. 46. Col. 416–432.

⁴ См.: *St. Germanus of Constantinople On the Divine Liturgy / Transl., intr., notes P. J. Meyendorff (ap. N. Borgia), Crestwood; New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. P. 56–106.*

⁵ *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie / Éd. R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon et S. Salaville. SC. № 4 bis. Paris: Éditions du Cerf, 1967. P. 56–307.*

темы принадлежит Рене Борнеру¹. Предметом обсуждения для памятников этого жанра по-прежнему оставалась мистическая или таинственная природа церковной жизни, выражающаяся в церковных таинствах или в самой Церкви как таинстве.

Однако вернусь к практике церковного оглашения и к его заключительному этапу — мистагогии. Посвящение в церковные таинства в древности было окружено ореолом неизвестности. Элемент изолированности сокровенного церковного знания сформировал своеобразную практику, называвшуюся «*disciplina arcanе*». Церковные пастыри крепко держались традиций неразглашения церковных тайн перед непосвященными. Их разглашение уподоблялось метанию жемчуга перед свиньями или кормлению псов святыней. Святитель Кирилл Иерусалимский в предогласительной беседе недвусмысленно требует от проходящего курс церковного оглашения (*κατήχησις*) хранить вверенную ему тайну даже от того, кто только готовится начать этот курс, — от оглашенного: «... если оглашенный (*κατήχοῦμενος*) спросит тебя, что тебе говорили учителя? — ничего не отвечай ему. Ибо тебе преподается тайна (*τὸ μυστήριον*) и надежда будущего века. Храни эту тайну для воздающего по заслугам и не слушай, если тебе говорят, что за беда, если и я узнаю? если оглашенный услышит что-либо от верного (*παρὰ πιστοῦ*), то оглашенный впадет в замешательство, не понимая того услышанного... и верный осуждается как предатель... итак, не рассказывай не потому, что проповедуемое недостойно высказывания, но потому, что слух не в состоянии услышать... Когда на опыте испытаешь высоту учения, тогда уразумеешь, что оглашенные не готовы слышать»².

Элементы эзотеризма в церковной традиции имеют древние корни, однако христианский эзотеризм принципиально отличается от какого-либо другого. Так, например, Ориген пишет в первой книге против Цельса, часто называвшего учение христиан тайным (*ὀνομαζει κρυφίον τὸ δόγμα*): «...его возражение совершенно опро-

¹ *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. Paris, 1966.

² *Cyrillus Hierosolimitanus.* Procathechesis 12.

вергается: почти весь мир знает проповедь (τὸ κήρυγμα) христиан и гораздо лучше, чем эти излюбленные мнения философов. Кому неизвестно, что Иисус родился от Девы, что Он был распят, воскрес и многие уверовали в это воскресение, что возвещается Суд, на котором грешники получают достойное наказание, а праведники заслуженную награду? Да и таинство воскресения (τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον) не служит ли даже для неверных предметом праздной болтовни и насмешек, хотя они его и не понимают? Ввиду всех этих фактов совершенно неуместно говорить, что наше учение составляет тайну (κρύβιον εἶναι τὸ δόγμα)¹. Вместе с тем здесь же Ориген признаёт, что и христианскому учению присущи определенные механизмы, предохраняющие его от профанизации: «Да если наряду с общедоступным учением и есть в нем нечто такое, что не сообщается многим, то это составляет особенность не только учения христиан, но и учения философов; у этих последних точно так же были некоторые учения, доступные всем, и учения сокровенные (τινὲς μὲν ἦσαν ἑξωτερικοὶ λόγοι ἕτεροι δὲ ἑσωτερικοί). И, наконец, Ориген заключает: «Цельс, следовательно, клеветает напрасно на наше учение: он, очевидно, не понимает таинственности христианства (τὸ κρύβιον τοῦ χριστιανισμοῦ)»². Ориген указывает на те положения христианской доктрины, которые доступны всем, даже непосвященным; это Рождество Христово, крестная смерть, Воскресение, Страшный Суд. Он же говорит при этом о наличии некой суммы знания, которая не разглашается для всех без разбора, но сберегается только для избранных, подобно античному различению на эзотерическое и экзотерическое знание. Однако эзотерическому знанию христиан присуща определенная особенность: это знание носит явно вторичный характер по сравнению с открытой проповедью о Христе распятом и воскресшем; хотя именно обстоятельства смерти и воскресения Христа и называются в собственном смысле *таинством* (μυστήριον). Так что если христианскому учению и свойствен некий эзотеризм, то это

¹ *Origenes. Contra Celsum I. 7 / Éd. M. Borret // Origène. Contre Celse I. SC. № 132. Paris: Cerf, 1967.*

² *Ibid.*

эзотеризм особого рода; эзотеризм, который не распространяется на ключевые положения христианского учения и проповеди, эзотеризм, который не скрывает тайну, а приоткрывает ее. Об этом писал, в частности, епископ Каллист (Уэр): «В контексте христианства под понятием *тайна* не подразумевается обозначение только того, что является непостижимым и таинственным, загадкой и неразрешимой проблемой. Напротив, тайна есть то, что открывает себя нашему пониманию, но что мы никогда не поймем до конца»¹.

Ключевым термином для установления значения христианского эзотеризма является слово *μυστήριον*. Раскрытие его смысла имеет в древней письменности устойчивую логику, опирающуюся на определенные места Писания. Одно из таких мест — отрывок из Послания апостола Павла к коринфянам 2. 6–17: *Мудрость же мы проповедуем между совершенными... но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную (ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκρυπτὴν)... Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл [это] Духом Своим... что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго... А мы имеем ум Христов*. Другое библейское место содержится в Первом послании к коринфянам 13. 12 (*Теперь мы видим как бы в зеркале, в виде загадки*), где слову *μυστήριον* соответствует слово *αἴνιγμα*. И в том и в другом случае речь идет о поступательном развертывании божественного откровения и его последовательном восприятии в процессе духовного роста.

Первому приведенному фрагменту из апостола Павла во всей патристической письменности отдельно посвящено только одно сочинение, которое принадлежит Иоанну Златоусту. Оно содержится в цикле его бесед на Первое послание к коринфянам и для данного случая имеет особую ценность. Свое толкование Златоуст строит на различении мудрости Божией и мудрости века сего: «*Но*

¹ Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Православный путь. СПб.: Алетейя, 2005. С. 21.

проповедуем премудрость Божию, под видом тайны (ἐν μυστηρίῳ)... Почему же Павел называет ее тайною? Потому, что ни ангел, ни архангел, и никакая другая сотворенная сила не знала ее прежде, нежели она открылась»¹. Свое толкование Златоуст строит таким образом, что переходит от понятия *тайна* к понятию *таинство*, притом что и то и другое понятия передаются по-гречески одним словом — *μυστήριον*. Тем самым мы продолжаем уточнять природу святоотеческого эзотеризма. У христианского эзотеризма, о котором выше говорил Ориген, есть один основной смысл — литургический; это эзотеризм христианских таинств, эзотеризм божественного присутствия в церковной жизни, которое ощущается многими, но осознаётся только верными чадами Церкви. Златоуст продолжает там же: «Таинство (τὸ μυστήριον) не нуждается в какой-либо искусственной обработке, но каково есть, именно таким и возвещается; оно уже не будет таинством божественным и неповрежденным, если ты прибавишь к нему что-нибудь от себя. Таинством оно называется и потому, что мы созерцаем в нем не то, что видим, но одно видим, а другому веруем. Такова природа наших таинств (τοιαύτῃ γὰρ ἢ τῶν μυστηρίων ἢ μὴν φύσις). Иначе смотрю на нее я, иначе неверный... Ибо я взираю на видимое не простым зрением, но очами духовными. Говорится о теле Христовом, и иначе разумею сказанное я, иначе неверный»². Тем самым тайна-таинство предстает перед нами как герменевтическая задача, подлежащая своему раскрытию в интенсивном процессе духовного постижения.

В главе 27 трактата «О Святом Духе» Василий затрагивает вопрос о природе *μυστήριον*, подтверждая оправданность литургического прочтения термина: «Установившие первоначальный порядок в церквах апостолы и святые Отцы сохранили Священный характер таинств (τὸ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις) в сокрытии и неразглашении. Ведь то, что выносится на всенародное и легкомысленное обсуждение, уже перестает быть таинством (*μυστήριον*). В этом-то и заключается смысл незаписанного Предания, чтобы

¹ *Joannes Chrysostomus*. In epistulam I ad Corinthios 7. 1 // PG. T. 61. Col. 55–56.

² *Ibid.*

понимание догматов, доведенное до большинства, не оказалось бы в пренебрежении из-за своей доступности». Но литургическое (сакраментальное) значение слова *μυστήριον* не единственное. Василий употребляет его и в более широком значении — *тайнство* как *тайна*, возвращая нас тем самым к тому витку рассуждения, с которого мы начали, а именно с общего значения тайны как тотально распростертого перед нами смысла бытия.

Интересное толкование этого места мы находим в исследовании Жана Грибомона, который склоняется понимать *ἐν μυστηρίῳ* как указание на литургическую мистериальную жизнь Церкви, и такое понимание имеет немало подтверждений в древних текстах. Он обсуждает одно известное место в трактате св. Василия «О Святом Духе» и сокровенности учений («догма») и открытости проповеди («керигма»): «...догмат остается незаписанным не потому, что он представляет собой некий побочный тайный канал церковного учения, но потому, что главным образом находится внутри записанной буквы, соответствуя ее духу, ее глубинной интенции, почти невыразимой, но воспринятой Отцами и зафиксированной в *lex orandi*»¹. Апостольская метафора *буквы и духа* (2 Кор 3. 6: *буква убивает, а дух животворит*) для данного контекста получает свое развитие у Григория Нисского. В трактате «Против Евномия» он пишет о том, что буква Писания, записанная Святым Духом, остается без пользы для нас, когда мы не восходим к намерению Духа, то есть ее значению; «мы же облагодетельствованы больше всех, поскольку, вводимые Апостолом в тайны (*μυστηρια*), переходим от мертвящей буквы к животворящему духу»².

¹ *Gribomont J. Ésotérisme et tradition dans le traité du Saint-Esprit de S. Basile // Gribomont J. Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges. Bégrolle-en-Mauges, 1984. Т. II. P. 447.* Отец Георгий Флоровский, анализируя наше место трактата Василия Великого, усматривал за словом *μυστήριον* преимущественно литургическое значение, *μυστήριον* как тайнство церкви (см.: *Florovsky G. The function of Tradition in the Ancient Church // Florovsky G. Collected works. Vol. 1. Bible, Church, Tradition: an eastern orthodox view. Belmont: Nordland Publishing Company, 1972. P. 85–89*).

² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium III. 5. 8–17.*

Стало быть, *тайна* — *таинство* (μυστήριον) двойко: одной своей стороной оно открыто всем, оно экзотерично, другой — скрыто и явлено лишь немногим и потому эзотерично. Однако не только литургическая сакраментальная жизнь Церкви содержит тайны, но и Священное Писание, несомненно, тоже. Даже более того, выскажу предположение, которое, кажется, соответствует пониманию многих богословов древности, а именно, что всякая подлинная тайна, явленная в сотворенном мире, прямо или косвенно свидетельствует о Боге и тем самым является тайной Бога. Всякая буква обретает свой дух (свое значение), а всякий дух — букву, по глубокомысленному слову Климента Александрийского: «...прямо как Спаситель научил апостолов, устная передача записанного распространяется уже и на нас, поскольку обретает свое письменное выражение в обновленных сердцах по обновлении Книги действием силы Божией» (αὐτίκα διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους ἢ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἦδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδεται παράδοσις, καρδίαις καιναῖς κατὰ τὴν ἀνακαινώσιν τοῦ βιβλίου τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ ἐγγεγραμμένη)¹.

Если тактическая цель неразглашения церковного догматического и сакраментального знания вполне ясна и обусловлена мерами предосторожности от профанизации, то способы *выявления тайного* представляют особенно ценный и поучительный материал.

Все исследователи, которые занимались изучением мистагогии как огласительной практики, сходятся во мнении, что основным методом тайноводства является типология. Этот метод хорошо известен в традиции церковной экзегетики. Типология — это метод герменевтического соотнесения. Он одинаково широко применялся древними экзегетами самых разных школ и порой конкурировавших направлений. Самое известное методологическое противостояние в области толкования Священного Писания — это противостояние александрийской и антиохийской богословских традиций. Несмотря на порой острые споры о методе толкования, как александрийцы, так и антиохийцы одинаково широко поль-

¹ Clemens Alexandrinus. Stromata VI. 15. 131.

зовались методом типологии. Многие церковные авторы разных эпох истории христианской письменности также прибегали к этому методу, например Иустин Философ или Максим Исповедник. О. Е. Нестерова выделяет в типологии наличие «*пророческого* смысла ветхозаветных Писаний... между тем как философская аллегореза... была направлена на обнаружение в текстах Писания завуалированного... *доктринального* смысла»¹. Различение типологии и аллегории составляет основную проблему в изучении древней христианской экзегезы, однако прямо к нашей теме оно не относится.

Вот как метод типологии, ограниченный сферой экзегетического применения, определяет Василий Великий: «Ибо прообраз есть выражение ожидаемого в уподоблении, которым заранее явлено будущее событие» (Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσδοκωμένων δήλων διὰ μνήσεως, ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προὔλοφαίνων)². В типологии особенно сильна и важна дидактическая сторона. Неспособность вместить всю глубину божественной тайны восполняется ее частичным явлением в простых доступных неизощренному восприятию образах. Василий так объясняет эту поступательную природу приоткрытия тайны в типологическом методе: «...в соответствии с вводным характером наставления (κατὰ τὸν εἰσαγωγικὸν τῆς διδασκαλίας τῶν λόγων) нас доводят через упражнение в благочестии до совершенного знания (πρὸς τὴν τελείωσιν ἐναγόμενοι), после того как мы освоили *азы* (ἐστοιχειώθημεν), сообразные и соразмерные нашему разумению... поэтому даны Закон как *тень будущих благ* (σκιὰν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν — Евр 10. 1), прообразования (πρωτύπωσις), пророков как иносказания истины (ἀνίγμα τῆς ἀληθείας), для обучения очей сердечных, чтобы удобнее для нас

¹ Нестерова О. Е. Типологическая экзегеза в «Tractatus Mysteriorum» Илария Пиктавийского // Раннехристианская и византийская экзегеза: Сборник статей. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 102. Об этом подробно говорится в монографии О. Е. Нестеровой «Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху» (М.: ИМЛИ РАН, 2006).

² Basilus Caesariensis. De Spiritu Sancto 14. 31–32 (cf. Homilia in Psalmum 44 // PG. 29. Col. 393).

сделался переход от них к премудрости, сокрытой в тайне» (πρὸς τὴν ἀποκρυφθέντην ἐν μυστηρίῳ σοφίαν)¹.

Э. Мацца полагает, что с точки зрения метода мистагогия вся в целом предстает как типология в применении к изъяснению Божественной Литургии². Этот метод представляет собой систему соотнесения различных действий — сакраментальных жестов с историческими и эсхатологическими событиями. Причем в данном случае применение типологии, в отличие от чисто экзегетического применения этого метода, при котором ветхозаветные сюжеты соотносятся с событиями евангельской истории, здесь и ветхозаветные, и новозаветные сюжеты и события соотносятся с литургическими действиями. Мацца называет этот прием «диалектическим методом платонической философии, который в одинаковой мере относится как к сфере познания, так и к сфере бытия»³. Применительно к церковному таинству мистагогический или типологический метод соотносит понимание таинства не только с его значением, но и с его подлинностью, которая всегда остается непознаваемой до конца, почему таинство и называется и остается таинством. О. Е. Нестерова: «Сакраментальная типология в подавляющем большинстве случаев разрабатывалась именно в символическом ключе... символическая сакраментальная типология Крещения и Евхаристии могла совпадать с исторической типологией Крещения и, особенно, Распятия Христа... События, связанные с историей Воплощения, Распятия и Воскресения Христова, могли рассматриваться не только в исторической и мистической перспективе, но и с точки зрения их эсхатологического значения, в тесной связи с темой Церкви, Страшного суда и конца света»⁴. В этом смысле сакраментальная или литургическая типология существенно дополняет экзегетическую типологию, придавая событиям священной истории характер эсхатологической исполненности. Типология, с одной стороны, открывает

¹ *Basilius*. De Spiritu Sancto 14. 33.

² См.: *Mazza E.* La mystagogia... P. 194.

³ См.: *Mazza E.* La mystagogia... P. 198.

⁴ *Нестерова О. Е.* Типологическая экзегеза в Tractatus mysteriorum... С. 104.

истинный смысл тайны, с другой — позволяет участвовать в этой тайне, сообщая ей тем самым истинную жизнь. Типологическое соотнесение, с одной стороны, информирует посвящаемого в сути происходящего, с другой — свидетельствует об исполнении тайны.

Действительно, словарь «Тайноводственных слов» Кирилла Иерусалимского принадлежит к традиции типологического толкования, представляя собою ее развитие в принципиально новой плоскости. Вот как звучит самое определенное место, посвященное таинству Евхаристии: «Так что приобщимся Христа как тела и крови в полной убежденности. Ибо под видом хлеба (ἐν τύλῳ ἄρτου) преподается тебе тело, а под видом вина (ἐν τύλῳ οἴνου) — кровь, чтобы ты, приобщившись тела и крови Христовых, стал со-телесным и сокровным Христу (σύσσωμος καὶ σύναμος Χριστοῦ). Ибо таким образом мы становимся христоносцами (χριστοφόροι), поскольку Его тело и кровь прелагаются (ἀναδιδόμενου) в наши члены. Так, по слову блаженного Петра, мы становимся *общниками божественного света*»¹.

К типологическому методу мистагогического катехизиса, которую можно определить как принцип герменевтической соотнесенности, необычайно близка ключевая категория богословия прот. Александра Шмемана, которую он называет словом «отнесенность»²: это «...мироошущение, в котором центрально, существенно и решающе... “отнесенность” всего к “другому”, эсхатологизм самой жизни и *всего* в ней, который антиномически делает *все* в ней *ценным и значительным*. Источником же этого эсхатологизма, тем, что делает... эту “отнесенность” возможной, является Таинство Евхаристии, которым... изнутри и определяется Церковь»³. Он говорит об «опыте Царства Божия, таинством которого является Евхаристия»⁴. Таким образом, прорисовывается явная преемственность в понимании церков-

¹ *Cyrrillus Hierosolimitanus. Mystagogiae* 4. 3.

² Об этом подробнее см. первую главу первой части настоящей книги.

³ *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 58.

⁴ Там же.

ного тайноводства и самой природы литургического таинства от древних до современных богословов. Система церковного оглашения выработала в древности продуманную практику поступательного возведения к смыслу центральных церковных таинств, постижение которых возможно через сознательное приобщение. Очевидна востребованность этой практики и в нынешней церковной жизни.

ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ БОГОСЛОВСКОЙ ДОКТРИНЫ¹

Для осмысления опыта богословской систематизации в древнем христианском богословии я обращаюсь к самому раннему и вместе с тем весьма показательному памятнику, принадлежащему к александрийской традиции, — трактату Оригена «О началах», относящемуся к начальному периоду его творчества, проведенному им в Александрии. Ситуация, впрочем, значительно осложняется переводным, то есть по определению вторичным качеством текста, доступного нам для изучения. Руфин, переводчик трактата на латинский язык и тем самым его главный свидетель в древности, по его собственному признанию, не стремился передать мысль Оригена в точности, где-то сокращая его, а порой и вообще переходя к пересказу. Свое исследование догматической составляющей этого текста я намерен развернуть в виде структурного анализа.

Трактат строился по ясному плану, существенно нарушенному еще в древности технологическими особенностями издания текста в виде папирусных свитков, механически соответствующих известным на сегодняшний день четырем книгам памятника. Изначальная структура текста выглядела иначе, чем сейчас. Заданная самим Оригеном в прологе программа, формирующая структуру текста, состоит из девяти позиций: «Апостольское учение... сводится к следующим положениям, — пишет Ориген во вступительном разделе: (1) един Бог, который все сотворил и создал, Который все привел из небытия в бытие... (2) пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари... Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом... родился и пострадал истинно; истинно Он воскрес из мертвых... и вознесся... (3) сопричастен Отцу

¹ Настоящая глава была опубликована в виде самостоятельной статьи — «Богословские стратегии в трактате Оригена “О началах”» (Пolemическая культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время / Отв. ред. Ю. В. Иванова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 17–26).

и Сыну Святой Дух... (4) человеческая душа... по выходе из этого мира получит воздаяние по своим заслугам... (5) Наступит время воскресения мертвых... (6) всякая разумная душа обладает свободой решения и воли... (7) церковное предание учит, что дьявол и аггелы его, во всяком случае, существуют... (8) этот мир сотворен и начал существовать с известного момента времени и, по причине своей порчи, должен быть спасен... (9) Писания созданы Духом Святым и имеют не только открытый смысл, но и... скрытый»¹. Такова богословская программа, намеченная Оригеном в прологе; ей он будет следовать и в основном тексте трактата.

Исследования 1960–70-х гг. выявили в основном содержании книг «О началах» своеобразную «двойную экспозицию». Эта теория была разработана в ходе проведения научного семинара по греческой патристике в Сорбонне, которым руководила известный специалист по богословию Оригена Маргарита Арль². Теория двойной экспозиции нашла себе сторонников в лице таких выдающихся знатоков наследия Оригена, как Манлио Симонетти и Анри Крузель, издателей трактата «О началах» в серии *Sources chrétiennes*³. Согласно этой теории, Ориген построил свой трактат в виде двух взаимодополняющих текстов. Их расположение не соответствует известной нам сегодня нумерации книг трактата. Трактат предваряется вступлением. Восемь глав первой книги дополняются тремя первыми главами второй книги и таким образом составляют первую экспозицию (*De Princip. I. 1–8 – 2. 3*). Основными предметами рассуждения здесь выступают Лица Святой Троицы, разумные существа — ангелы, демоны и человек —

¹ *Origenes. De Principiis I. Praef. 4–8.*

² Первые результаты структурного анализа текста трактата «О началах» М. Арль отразила в статье: *Harl M. Recherches sur le Περὶ ἀρχῶν d'Origène en vue d'une nouvelle édition // Studia Patristica 3 (1961). P. 57–67.* Итоги многолетней работы отражены в статье: *Harl M. Structure et cohérence du Peri Archôn // Origeniana (I colloque international des études origéniennes. Montserrat, 18–21 septembre 1973). Bari, 1975. P. 11–32.* См. также: *Dorival G. Remarques sur la forme du Peri Archôn // Ibid. P. 33–46; Dorival G. Nouvelles remarques sur la forme du Peri Archôn // RecAug 22 (1987). P. 67–108.*

³ *Origène. Traité des principes / Édd. H. Crouzel, M. Simonetti // SC. № 252, 253, 268, 269, 312 (1978–1984).*

и тварный космос. Вторая экспозиция более пространна. Она состоит из семнадцати глав, начиная с 4-й главы второй книги по 3-ю главу четвертой. Здесь обсуждаются те же предметы, рассмотренные практически в неизменной последовательности, но гораздо подробнее. Кроме того, специально рассматриваются вопросы человеческой свободы и методы толкования Священного Писания — в знаменитом «герменевтическом трактате» (первый раздел четвертой книги). Первая экспозиция характеризуется издателями как философский трактат о богословских предметах, вторая — как полемический трактат, направленный против еретиков. В целом весь трактат «О началах» завершается кратким заключением («Recapitulatio»), занимающим последнюю четвертую главу четвертой книги. Здесь вновь кратко затрагиваются основные богословские предметы — догмат о Святой Троице; о сотворенных же предметах — разумных существах и о мире — говорится, сравнительно с последовательностью предыдущих изложений, в инверсии — сначала о мире, а затем о разумных существах. Наконец, заключительный раздел завершает краткий гносеологический фрагмент, в котором говорится о возможностях познания умопостигаемого посредством *божественного чувства* (*sensus divinus*).

С существенным уточнением теории двойной экспозиции, фактически с ее коренным переосмыслением, выступил Чарльз Канненгиссер (1989–1992), известный специалист в области изучения древней патристики. Согласно его выводам, трактат «О началах» состоит из двух трактатов, соответствующих двум экспозициям в рубрикации теорий М. Арль: первый — «“О началах” в собственном смысле», как выражается Канненгиссер — “*De Principiis prout*” — представляет собой цельное сочинение «с симметричными предисловием и заключением, окружающими одиннадцать глав, из которых последние три служат дополнением к основной части в виде двух экспозиций и заключения»¹. По-

¹ *Kannengisser C. Origen, Systematician in De Principiis // Origeniana Quinta (V International Origen Congress. Boston College, 14–18 August 1989) / Ed. R. J. Daly, Leuven: University Press, 1992. P. 395–405.*

лученный таким образом текст, по мнению исследователя, имеет своими предполагаемыми оппонентами гностиков-валентиниан. Вторая экспозиция — с 4-й главы второй книги до 3-й главы четвертой книги — дополнительная, по всей видимости, более поздняя редакция Оригена, обращенная уже по преимуществу против гностиков-маркионитов.

Несомненная исследовательская заслуга Канненгиссера заключается в том, что он обратил внимание еще на одну дополнительную продуктивную для построения структуры дистинкцию, введенную Оригеном во вступлении (*De Princip. I. Praef. 2*) — *parva et minima / magna et maxima* — вопросы незначительные и второстепенные / вопросы существенные и первостепенные. Именно этим различием он и руководствуется при реинтерпретации структуры трактата. Под предметами важными Ориген понимает вопросы собственно богословские — о Боге, Иисусе Христе, Святом Духе, а также вопросы ангелологии. К предметам второстепенным относятся вопросы мироздания — космология. Иными словами, демаркация между предметами значительными и второстепенными проходит по линии — умопостигаемое / чувственное — дихотомии, выработанной еще в античной философии.

Таковы известные на сегодняшний день теории структуры трактата «О началах». Их авторы обратили внимание на тот замечательный факт, что Ориген три раза подходит к обсуждению одних и тех же предметов, намеченных во вступлении, с незначительной вариативностью в порядке их изложения. Он как бы подбирает подходящие линзы для чтения одних и тех же букв, наводит различную степень резкости — в первый раз достаточно расплывчато, во второй — предельно отчетливо, и в третий — охватывает весь свой материал одним общим взглядом. Ценность может представлять собой в данном случае не столько содержание всех трех изложений, сколько сам метод последовательного подхода к рассмотрению одного и того же предмета с различной степенью подробности. Собственно говоря, именно это и составляет до сих пор неразрешенный вопрос — что именно заставило Оригена три раза обсуждать одни и те же темы в их практически неизменном виде? Попытку ответа на этот вопрос предпринял первый исследователь

структуры трактата «О началах» Базилиус Штейдле¹. Он усматривал в тройной структуре текста образовательную стратегию, сформулированную в позднем платонизме. Коротко она сводится к поступательному прохождению трех ступеней: этики — физики — богословия². В соответствии с этим он предложил понимать структуру трактата в виде трех несколько видоизмененных concentрических циклов. Однако для всех последующих исследователей надуманность такого объяснения была совершенно очевидна — содержание трактата никак не подкрепляло эту интерпретацию.

На мой взгляд, разгадку выявленной тройной структуры трактата «О началах» (две экспозиции и заключение) нужно искать в самом тексте, изобилующем по ходу развития обоснованиями логики своего построения. В прологе к трактату Ориген задает двойную методическую рамку для своего изложения. Он вводит четкое разграничение внутри церковного знания, или Божественного Откровения, выраженного «в словах и учениях Христа» («Christi verbis doctrinaeque»)³. «Церковное и апостольское предание (ecclesiastica et apostolica traditio), — пишет Ориген, — передано нам двояко: Апостолы, проповедуя веру Христову, об одном говорили прямо и ясно (manifestissime tradiderunt)... О другом же они только свидетельствовали, что оно существует, но каково содержание этого знания и откуда оно происходит, умолчали» (de aliis... dixerunt... quia sint, quomodo autem aut unde sint, siluerunt)⁴, преследуя тем самым определенную цель. Ведь, соблюдая некоторую недосказанность, они тем самым предоставили возможность настойчивым и

¹ См.: Steidle A. Neue Untersuchungen zu Origenes Περί ἀρχῶν // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 40 (1941). S. 236–243.

² Более подробное рассмотрение этой проблемы в связи с другими вопросами см. в главах третьей и четвертой первой части.

³ Причем «слова и учения» понимаются расширительно — это не только то, что говорил сам Христос, но и то, что говорили пророки и апостолы во Христе Слове Божиим: это «церковное учение (ecclesiastica praedicatio), переданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в церквях доныне...» (Origenes. De Princip. I. Praef. 1).

⁴ Origenes. De Princip. I. Praef. 2–3.

взыскательным к содержанию церковной веры деятельно постичь истину. Итак, одно — это общеизвестные определения или дефиниции церковного богословия, другое — знание, открытое лишь отчасти, и потому в его постижении возможны предположения, а значит, в принципе нельзя исключать и возможных ошибок. На протяжении всего трактата Ориген остается верен введенному различению, уточняя лишь оттенки.

К первому роду предметов, ясно определенных в апостольской проповеди, относятся такие положения церковной проповеди, как: догмат о единстве Божиим, о Боге Творце, о Боге Отцов Ветхого Завета, о пришествии Господа Иисуса Христа во спасение Израиля и язычников, о том, что Бог — Его Отец, Он дал закон, пророков, Евангелие и апостолов; о том, что Христос воспринял наше тело, истинно пострадал и воскрес; а также о том, что Отцу и Сыну сопричастен по чести и достоинству Святой Дух. К этому же ряду объективного церковного знания относится учение о посмертной судьбе человеческой души — воздаяние за добродетель или за грехи, учение о телесном воскресении, учение о человеческой свободе, делающее нас вменяемыми за дела нашей жизни.

Ко второму роду знания — того, что доступно только отчасти, — относятся лишь «частичные сведения и отдельные утверждения» (*exempla et affirmationes*)¹: о происхождении Святого Духа, о происхождении человеческой души, о происхождении ангелов и бесов; о времени, предшествовавшем происхождению мира, о времени, последующем за уничтожением мира. Совокупность этого таинственного и сокрытого знания концентрируется Оригеном в понятии «бестелесное» (*ἀσώματος*), имеющем столь богатые философские и богословские коннотации в древнегреческом языке. Кроме того, не явлена природа астрономических объектов — солнца, луны и звезд, — имеют ли они духовную природу или они отчасти материальны. Наконец, Божественное Писание само по себе также неоднородно. Оно имеет как общезначимый и очевидный смысл, так и некоторые «сокровенные таинства и образы божественного знания». Необходимым условием к по-

¹ *Origenes. De Princip. I. Praef. 10.*

стижению неизвестного в Божественном Откровении в первую очередь является одаренность благодатью Святого Духа разуместь божественную мудрость и науку¹. В этом отношении немалое значение Ориген уделяет также навыкам логического мышления. Целью всей этой грандиозной богословской работы служит создание некоего «последовательного и законченного учения» (*seriem quandam et corpus*)², иными словами, некой цельной богословской системы, состоящей из всей совокупности доступного человеку знания — как явного, так и сокрытого.

Итак, пространство, в котором движется рассуждение Оригена, пролегает между двумя полюсами — определенными Церковью догматами и сокровенными богословскими тайнами, явленными лишь отчасти. И это пространство постоянно сокращается. Сфера явленного, напротив, непрерывно пропорционально расширяется и достигнет своей полноты в эсхатологической перспективе. Тогда только и можно говорить об окончательном сложении богословской системы. Нам даны общие, хотя и самые важные знания в Божественном Откровении. Ориген, если можно прибегнуть к такому образу, как бы расчищает икону, снимая слой за слоем внешние напластования и все более и более отчетливо прорисовывая прототип, продвигаясь таким образом в трансцендентное пространство. Первый слой — наиболее доступный и общий — он строит на основании евангельских определений и последовательных размышлений, второй слой более глубок, на этом уровне открывается детальная прорисовка выделенных прежде контуров апостольского учения, наконец, третий, и последний, слой — открытие изначальной простоты образа, представленное в виде рассуждений, доведенных до формульной лаконичности. Замечательно, что именно на этом месте трактат обрывается как бы на полуслове: «...разумный дух может достигнуть совершеннейшего познания, восходя от малого к большему и от видимого к невидимому, ибо находится в теле и потому восходит от чувственного или телесного к умопостигаемому (*intellectualia*) умопостигаемое нужно исследовать не телесным чувством, но

¹ См.: *Origenes. De Princip. I. Praef. 3.*

² См.: *Origenes. De Princip. I. Praef. 10.*

каким-то другим, которое называется божественным (*sensus divinus*). Этим-то чувством мы и должны созерцать все те разумные существа (*rationabilia*), о которых говорили мы выше, этим чувством и должно слушать то, что мы говорим, и читать то, что мы пишем»¹. Именно этой идеей поступательного и все более опытно наполненного восхождения в познании и можно объяснить выбранную Оригеном стратегию при написании его знаменитого трактата.

Другой принципиально важный вопрос, возникающий при изучении текста трактата «О началах», — о каких, собственно, *началах* (*ἀρχαί*) говорит Ориген? Ответы предлагались разные: М. Арль считает, что началам соответствуют основные предметы изложения — Бог-Троица, существа, одаренные разумом, и материя². Ч. Канненгиссер склонен видеть за ними лишь сугубо богословские предметы, поскольку богословское знание в своем пределе сводится к исповеданию Единого Бога как единого начала³. Попытаюсь найти разгадку этому в тексте самого Оригена.

Кажется, в наиболее конкретном смысле о *начале* или *началах* Ориген говорит в четвертой книге трактата. Это тот редкий счастливый случай, когда мы имеем в своем распоряжении изначальный греческий текст, сохраненный составителями «Филокалии» — Каппадокийцами Василием Великим и Григорием Богословом. Говоря о разнородности, точнее, многослойности текста Писания, Ориген отмечает, что одно представлено ясно (*τινὰ μὲν ἐναργέστατα φαίνεται*), другое — скрыто (*ἕτερα δὲ ἀποκρύπτται*). Поэтому он призывает ищущих совершенного знания и почитания нашего единого Творца: «...постараемся оставить первоначальную проповедь Христа (*ἄφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*)⁴), то

¹ См.: *Origenes. De Princip.* IV. 4. 10

² *Harl M. Structure et cohérence du Peri Archôn...* P. 31.

³ См.: *Kannengiesser C. Divine Trinity and the Structure of Peri Archon // Origen of Alexandria: His World and his Legacy / Edd. E. C. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame, 1988. P. 231–249.*

⁴ В данном случае Ориген цитирует апостола Павла Евр 6. 1: *По сем, оставив начатки учения Христова, поспешим к совершенству* (*Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*).

есть учение об основании (τουτέστι τῆς 'στοιχειώσεως')¹. «Начатки учения Христа» Ориген проясняет через философскую категорию «первоосновы», «основания» (στοιχειώσις). Очевидно, речь идет о тех самых «началах», которым и посвящен трактат. Итак, Ориген призывает оставить обсуждение и размышление об этих началах, точнее, опереться на них и попытаться «обратиться к совершенству» (ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι), чтобы премудрость, возвещаемая совершенным (ср.: 1 Кор 2. 6), была проповедана и нам. *Мудрость же*, — говорит апостол, стяжавший ее, — *мы проповедуем между совершенными*. Другую мудрость сравнительно с мудростью *века сего* и мудростью *властей века сего преходящую*. Эта мудрость будет запечатлена в нас отчетливо² вследствие раскрытия тайны (κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου), долгое время соблюденной в молчании, а ныне явленной в писаниях, пророчествах и пришествии Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, коему слава во все времена. Аминь»³.

Выраженная в тексте славословной формулой фермата многократно повышает значение всего этого фрагмента, придавая ему вид промежуточного заключения трактата, в котором проговариваются его основные положения. Так что, по всей видимости, под *началами*, исследованию которых и посвящен трактат «О началах»,

¹ Origenes. De Princip. IV. 1. 7.

² Далее следует не вошедшее в канонический текст, но засвидетельствованное рядом древнейших рукописей, окончание Послания к римлянам (Рим 16. 25–26): «κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰώνιοις σεισηγμένον, φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ εἰς ὑλοποίησιν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος μόνη σοφῆ θεῶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ [ᾧ] ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν» («по откровению тайны, умолчанной на века, а ныне явленной через пророческие писания по повелению Бога ради послушания веры познаваемого в народах, единому премудрому Богу через Иисуса Христа, коему слава во веки аминь»). Ср. текст Оригена: «κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰώνιοις σεισηγμένον, φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας. ἀμήν» («по откровению тайны, умолчанной на века, ныне же открытой в пророческих писаниях и в явлении Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, ему же слава во все веки, аминь»).

³ Origenes. De Princip. IV. 1. 7.

следует понимать *начатки учения Христова* (Евр 6. 1)¹, на которых и апостол, и Ориген призывают не останавливаться, а продолжать свой путь к обретению совершенного знания и совершенной мудрости. Такое понимание подтверждает также фрагмент из латинской части трактата, в которой Ориген говорит об адресате своего сочинения — оно написано для тех христиан, «кто обыкновенно ищет *разумения* (курсив мой. — П. М.) для нашей веры (credendi rationem perquirere solent)»².

Очевидно, этот фрагмент дает дополнительный ключ к нашему основному вопросу, поставленному в ходе исследования, чем можно объяснить циклическую структуру трактата «О началах»? Стратегия, избранная Оригеном при его создании, которую можно было бы назвать концентрическим выявлением умпостигаемого, обладает большой методологической ценностью. Характер трактата можно теперь определить не столько как догматический, иными словами дидактический, сколько как диалектический или мистический. М. Арль чутко отмечает, что «трактат Оригена “О началах” — это сочинение, имеющее своей основной характеристикой поиск (un ouvrage de “recherche”). Исходя из свидетельств Писания, собранных в церковном вероучении, оно преследует цель, с одной стороны, углубить вероучение, с другой — противостоять различным богословским отклонениями. Причем сочинение развивается в соответствии с двоякой методологией, включающей в себя элемент продуманной герменевтики и логическое развертывание следствий, заключенных в каждом факте божественного Откровения»³.

Дополняя церковные апостольские *определения* собственными *рассуждениями* (...de vero disputandi, quam definiendi — De Princip. I. 6. 1), Ориген явно формулирует свой метод изложения церковной догматики: исходя из того, что четко определено Церковью, он

¹ Ср. параллельное место: Евр 5. 12: ...вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам слова Божия (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγων τοῦ θεοῦ), и для вас нужно молоко, а не твердая пища.

² *Origenes. De Princip. IV. 4. 32*

³ *Harl M. Structure et cohérence du Peri Archôn. P. 14.*

считает необходимым творчески продолжать богословствовать за границами определенного ею. В этом отношении вполне проявляется новаторский характер его богословия. Вместе с тем дерзновенный энтузиазм богословского творчества впоследствии самым печальным образом сказался на судьбе наследия Оригена и его личном признании Церковью. Как известно, большая часть обвинений, предъявленных ему посмертно, была сформулирована как раз на основании трактата «О началах».

Ориген постулирует принципиальную открытость и разомкнутость своей системы. Более того, как нам сообщает один из его последних учеников св. Григорий Чудотворец¹, Ориген часто обвинял внешних философов в самоподчинении своим учениям, своего рода пленении сформированными ими системами. Понятие системы предполагает некую статическую застылость, завершенность формы. Применительно к богословию Оригена такое понимание невозможно. А. Крузель и М. Симонетти, издатели перевода трактата на французский язык, приходят к следующему выводу о характере богословской системы Оригена: «Лично мы, будучи историками, полагаем, что слово *система* должно совершенно устранить, когда речь идет о трактате “О началах” или об Оригене вообще, поскольку оно лишает его мысль естественности, принося в нее философский и актуализирующий (неаутентичный) элемент. Скорее для обозначения его корпуса следует говорить о некоем *синтезе*, ведь синтез предполагает своеобразное единство противоположностей, различных набросков в их разнообразных смыслах — все то, что действительно характеризует цель Оригена, писавшего трактат “О началах”»².

Итак, представленное Оригеном в трактате «О началах» богословие следует воспринимать не как доктринальную систему, делающую невозможным никакой богословский поиск или богодухновенное творчество, а как синтез, фиксирующий некий отдельный опыт богомыслия, пережитый Оригеном и предложенный

¹ См.: *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* 14.

² *Crouzel H., Simonetti M. Introduction // Origène. Traité des principes. T. 1. SC. № 252. P. 52.*

им своей аудитории в качестве возможного, но необязательного примера. Впоследствии далеко не все стороны этого опыта могли быть восприняты и были восприняты христианскими богословами. Тому пример выбор филокалистов Каппадокийцев. Они сочли уместным воспроизвести лишь два, хотя и весьма пространных, фрагмента из этого трактата — рассуждение о свободе воли и герменевтическую часть. Негативную же рецепцию нам ярко демонстрирует история осуждения отдельных богословских и космологических взглядов Оригена с конца III по середину IV в.

Подводя итог проделанному исследованию структуры трактата «О началах» и основных элементов его содержания, можно констатировать, что в своей богословской методологии, имевшей в данном случае образовательное и даже пастырское значение, Ориген руководствовался пафосом непрерывного исследовательского действия, постоянного фронтального углубления богословских знаний. Динамика интеллектуального роста и духовного восхождения характеризуется настойчивым обращением от простых начал веры к высшему знанию. На это явно указывает своеобразная циклическая структура трактата «О началах». Об этом же недвусмысленно свидетельствует ряд высказываний Оригена, рассмотренных выше. Этой особенностью характеризуется в целом вся педагогическая и вероучительная деятельность Оригена, отражающая преобладающую линию развития догматического мышления в александрийской богословской традиции. Можно полагать, что именно эта часть наследия александрийской традиции и была воспринята в дальнейшем развитии православного богословия как наиболее ценная с точки зрения богословской методологии.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

БОГОСЛОВИЕ И ИСТОРИЯ

Ход моих рассуждений закономерно привел к постановке вопроса о судьбе богословия — его истории, положении в современности и призвании к будущему. Этот вопрос оборачивается проблемой существования христианства в мире, его значения уже для судеб человечества и его собственного конечного предназначения. По сути дела, речь идет о релевантности христианского свидетельства во внешнем мире, о силе звучания евангельской проповеди для современности, тем самым обсуждению и оценке подлежит историческая правда христианства. Этот плотный клубок, наверное, наиболее острых и актуальных проблем для современного богословия можно распутать, разложив на два узла — внутренний смысл историчности для христианской традиции и внешнее значение присутствия христианства в истории, выражаемого в творческом участии христианской мысли в осознании всеобщего пути человечества и мироздания, христианском действии в мире, с одной стороны, и закономерно возникающих альтернативных версий истолкования всеобщей истории — с другой. Итак, речь пойдет о богословии *в* истории и богословии *об* истории.

Я начну свое повествование с изучения первых ростков исторического самосознания христианства, отчетливо проявившихся уже у древнейших авторов. Затем перейду к более общим вопросам демаркации христианской историко-богословской мысли и прочих типов исторической рефлексии. Как достаточно хорошо известно, в XX столетии в области исторического познания произошли фундаментальные изменения, связанные прежде всего с пересмотром герменевтической парадигмы: познание объекта от-

ныне замещается познанием субъекта, познающего объект. Христианские богословы не остались в стороне от актуальных дискуссий и попытались рассмотреть поднятые вопросы в богословском контексте, опираясь на тот факт, что сама историческая рефлексия сформировалась в своих определяющих чертах в первую очередь благодаря христианским мыслителям. Очевидно, что узкая интерпретация обширного, порой безбрежного исторического материала, ограниченная каким-либо одним из подходов, не способствует его адекватному восприятию, чем обусловлена предлагаемая во второй главе классификация типов исторического познания. Наиболее острым и показательным аспектом исторического познания является проблема времени, которая рассматривается в перспективе самых общих концепций, применяемых в той или иной научной и мировоззренческой парадигме.

От общих проблем и попыток их решения я перехожу к обзору основных исторических концепций, принадлежащих католическим и православным богословам XX в. и исходящих из запроса к богословскому анализу истории, сформировавшегося в среде философов и историков. Насколько оказалось возможным выяснить, ключевым моментом в богословии истории, понятым как новый тип богословской рефлексии, оказывается соотношение профанного и сакрального измерений истории. На основании того или иного решения этой проблемы и формируются основные подходы в богословском осмыслении истории и действий Бога и человека в ней. Наконец, завершением достаточно общего и обзорного знакомства с главными проблемами богословия истории служит диахроническое рассмотрение исторических размышлений выдающегося православного богослова прот. Георгия Флоровского, оказавшего заметное влияние на православное богословие истории, во многих отношениях обладающего значительным потенциалом для уточнения других концепций понимания истории и места богословия в нем.

СТАНОВЛЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ В ХРИСТИАНСКОЙ ДРЕВНОСТИ¹

Христианские богословы достаточно широко пользуются выражением «событие Христа» на различных европейских языках — «the Christian fact», «le fait chrétien», «das christliche Dasein». В самом общем смысле под этим понимается Пришествие Христа, а также Благая Весть о Пришествии Господа в мир, возвещающая о спасении твари, произошедшем и продолжающемся в мире, истории и культуре. Оно есть, с одной стороны, факт нашего совершившегося спасения, с другой стороны, свидетельство и уверение в нем и потому его продолжение и распространение. Как такое уверение событие христианства присутствует в каждой конкретной исторической эпохе и, в соответствии с ее восприимчивостью, оно выбирает те или иные средства для своего послания, остающегося, по сути, неизменным во все времена. В этом заключается одна из устойчивых особенностей христианской проповеди: она свидетельствует о единичном событии во времени, с одной стороны, изменяясь в соответствии с изменчивостью своего собственного времени, а с другой — соблюдая верность неизменности самого события. Парадоксальным образом историческое событие спасения, совершенное Христом, с каждым новым поколением все более удаляясь от нас во времени, не только не утрачивает своей реальности, но все глубже вторгается в жизнь человечества. Об этом свидетельствует впечатляющее развитие христианского богословия, регулярно наблюдаемые усиления христианского свидетельства в мире вопреки всей подавляющей объективности тотального удаления мира от Бога. Эту нарастающую динамику свидетельства о событии Христа можно проследить на примере ранних поколений христианского

¹ Настоящая глава представлена к печати в английском переводе для сборника материалов конференции по патристике: «For us and our salvation: Soteriology in East and West» (Эстергом (Венгрия), 3–5 октября 2012 г.).

богословия доникейской эпохи, засвидетельствованных в текстах древних христианских авторов. Я намерен теперь обратиться к трем, наверное, наиболее заметным представителям богословской мысли II столетия — Игнатию, Иустину и Иринею. Мой выбор в данном случае обусловлен тем обстоятельством, что эти богословы принадлежат к тому историческому поколению древних христиан, в котором еще жива была осязаемая память о евангельской истории; многие из людей этого времени либо сами, либо от своих непосредственных предшественников имели убедительное свидетельство о совершённом чуде Божественного Воплощения и Воскресения. Однако при этом зерно сомнения в подлинности евангельской истории уже зародилось, и эти авторы предпринимали первые попытки эти сомнения развеять, задавая тем самым прецеденты для дальнейшего развития исторической мысли христиан.

Усилия первых христианских мыслителей, что вполне ожидаемо, были направлены на объяснение, истолкование и доказательство события Боговоплощения, Искупления и Спасения человечества как подлинного исторического факта. В особенности это характерно для тех богословов, которые оказались вовлеченными в диалог или какой-либо контакт с внешним миром. В первую очередь это относится к апологетам, а также касается полемистов с гностицизмом и с критиками христианства из греческой философской среды. В меньшей степени этим вопросом задавались пастыри, учителя и проповедники, занятые наставлением церковной общины. Однако и у последних можно обнаружить внятно выраженную убежденность в Пришествии Спасителя как историческом событии, произошедшем в определенный момент времени существования мира. Как показывают многочисленные раннехристианские тексты, подобная убежденность лежит в основе всего опыта их авторов — мысли и деятельности. При этом примечательно, что, свидетельствуя об историческом событии, они не могли не столкнуться с проблемой истории и ее восприятия.

Прежде чем обратиться к моему основному материалу, следует сделать некоторое методологическое введение в проблематику истории. Интенсивное научное освоение мировой истории, начав-

шея с XVIII в., дошло к середине XX в. до некоторой методологической определенности и ясности в представлении ее основных предметов. По большому счету, было выделено два таких предмета: во-первых, история как исторический процесс, история как таковая (именно ею занята мысль Дж. Вико, И. Гердера, Г. Гегеля, К. Маркса, О. Шпенглера, А. Тойнби и других; как правило, они предлагают свое видение общеисторического процесса, свою периодизацию, собственное понимание ее конечного предназначения) и, во-вторых, история как историческое познание, являющееся предметом науки мета-теоретической, изучающей универсальные закономерности постижения мира в темпоральной динамике его существования (этими проблемами по преимуществу занимались И. Кант, В. Дильтей, М. Вебер, Б. Кроче, М. Хайдеггер, Р. Коллингвуд и многие другие, хотя каждый по-своему, однако об этом в свое время).

Философская мысль, направленная на изучение истории как исторического процесса, сводилась по преимуществу к его истолкованию. Этот подход, который принято называть «историзмом», уже к середине XIX в. исчерпал свои возможности, хотя и в XX в. продолжали появляться монументальные всеобъемлющие философские обобщения истории. Значительных успехов философская мысль добилась в работе со своим вторым предметом — историческим познанием, занимаясь по преимуществу его продуктивной критикой.

В связи с этим достаточно воспроизвести общие постулаты философии истории Робина Джорджа Коллингвуда, тем более что он оказал весьма заметное влияние на выдающихся богословов второй половины века, в частности Бернарда Лонергана и прот. Георгия Флоровского. Прежде всего, Коллингвуд проводит методическое различие между историей и природой. История — это человеческое существование во времени, «история — это наука о людских делах»¹. В своем пределе это означает, что история — это наука о человеке. Следующий шаг — как наука о человеке история призывает историка к самопознанию, к познанию своей челове-

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 388.

ской природы, что предполагает непрменный методологический принцип — «самопознание историком собственного духа, оживляющего и вновь переживающего опыт прошлого в настоящем»¹. Оказавшиеся согласными с этой концепцией христианские богословы продолжили мысль Коллингвуда и его единомышленников следующим образом: если «род человеческий живет и развивается во времени, пути спасения естественно облекаются в форму истории: истории того, как человечество пронизывает Христос»². Стало быть, история — это не только наука о человеке, но и неразрывно с этим связанная наука о Боге, точнее, богословие в своем сотериологическом аспекте. Таким образом, переосмысление природы истории как преломления направленного на исторические факты активного сознания познающего дает возможность приближения к разрешению парадоксальной загадки события Христа как нарастающего свидетельства об объективном, убывающем в прошлое, деянии спасения.

Одной из ярких сторон корпуса посланий св. Игнатия Богоносца, составленного около 110 г., является полемика с докетами, представлявшими собой не столько какое-то определенное вероучение или группу раскольников, сколько состояние ума, сомневающегося в возможности явления Бога в мире и человеке, в возможности события Христа. Главным источником их сомнений являлась собственно историческая достоверность Пришествия, Смерти и Воскресения Спасителя. Обличения еретиков-докетов у Игнатия носят достаточно однообразный характер, а встречная аргументация не отличается разнообразием. Против них в его богословском арсенале имеется излюбленное средство, а именно обвинение их в неверии. Попыток их переубедить он не предпринимает, стало быть, ему не было необходимости специально продумывать и описывать характер исторических событий, связанных с Пришествием Спасителя; тем самым он не ставит проблему

¹ Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории...* С. 167.

² Любак А. де. *Католичество: Социальные аспекты догмата* / Пер. В. Зелинского. М.-Милан: Христианская Россия, 1992. С. 107.

истории как таковой и проблему ее понимания. Его рассуждения на темы, связанные с историчностью Спасителя, складываются в достаточно простую картину. Еретики, отрицающие подлинность событий Боговоплощения, Крестной Смерти и Воскресения и утверждающие, что он пострадал «призрачно», именуются Игнатием «призраками» (λέγουσιν, τὸ δοχεῖν πελονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοχεῖν — «те, кто говорят, что Он пострадал призрачно, сами призрак»¹). В ответ на их выпады Игнатий не предлагает ничего, кроме простых уверений в том, что Христос пострадал «истинно»: «...и пострадал истинно, как истинно и воскресил себя (καὶ ἀληθῶς ἔλαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν), чтобы мы спаслись»².

Столь незамысловатая аргументация³, по всей видимости, отражает насущные потребности аудитории Игнатия, которая не нуждалась в специальных доказательствах подлинности страданий Спасителя, равно как и его Пришествия и Воскресения, настолько живо было свидетельство еще многих очевидцев евангельской истории и их первейших потомков. Требовалось лишь предостережение верных, принадлежавших к различным малоазиатским общинам, от общения с еретиками, отрицавшими историчность Христа. И тем не менее глубокое понимание Боговоплощения как центрального события мировой истории у Игнатия выражено вполне отчетливо.

В Послании к филиладельфийцам он пишет: по сравнению с пророками и патриархами Евангелие имеет нечто превосходнейшее, «а именно, пришествие Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, его страдание и воскресение» (τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν

¹ *Ignatius Antiochenus. Ad Smyrnaeos 2; Ad Trallianos 10 // Epistulae vii genuinae (recensio media) / Éd. P. T. Camelot // Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. SC. № 10. Paris: Cerf, 1969⁴. P. 156, 118.*

² *Ignatius. Ad Smyrn. 2. P. 156.*

³ Справедливости ради следует отметить еще один, «евхаристический», довод Игнатия, который он выдвигает в Послании к смирнянам: еретики устроятся от участия в Евхаристии, поскольку не признают подлинности плоти Спасителя. Тем самым верное участие в таинстве подтверждает православное исповедание.

Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν)¹. Оно, Евангелие, называется Игнатием «совершением, или исполнением / завершением, нетления» (ἀλάρτισμὰ ἐστὶν ἀφθαρτος)². Игнатий использует здесь редкую, почти единичную форму слова ἀλάρτισμός, которая недвусмысленно указывает на завершение замысла Божия о мире в Евангелии, состоящее в обретении нетления, спасении мира. Стало быть, Евангелие возвещает и являет собою конец истории.

Итак, у Игнатия Богоносца, относящегося к первому поколению христианских богословов, мы не находим богатой исторической рефлексии, однако само историческое понимание события Христа как средоточия всемирной истории выражено у него вполне отчетливо. Впрочем, различие между историчностью события Боговоплощения и его проповедью предельно сглажено. Гораздо богаче развивается историческая мысль у представителя следующего поколения — св. Иустина Философа и Мученика.

Богословие истории Иустина Философа является предметом специальных исследований уже более полувека и имеет богатую традицию изучения³. В связи с ней высказывались различные оценки, выдвигались аргументированные теории. Некоторые исследователи ставят эту сторону наследия Иустина в самый центр его богословской мысли и предложенной им апологетической программы. Так, Эрих Сибберг пишет: «Апологетика Иустина, кульминацией которой выступает учение о Логосе, есть, по существу своему, богословие истории»⁴. Представляется, что этот тезис достоин более внимательного рассмотрения.

¹ *Ignatius. Ad Philadelphenses* 9. P. 150.

² *Ibid.*

³ См.: *Seeberg E. Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1929; *Он же. Menschwerdung und Geschichte*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938; См.: *Idem. Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers // ZKG*. 58 (1939). S. 1–81; См.: *Patterson L. G. God and history in early Christian thought: a study of themes from Justin martyr to Gregory the great by*. New York: Seabury Press, 1967.

⁴ Цит. по: *Морескини К. История патристической философии / Пер. Л. П. Горбуновой. М.: ГЛК, 2011. С. 83; см. также: Seeberg B. Die Geschichtstheologie Justin des Martyrer // ZKG*. 58 (1939). S. 1–81.

Учение о логосе большинством исследователей патристики последних десятилетий признаётся наиболее существенным вкладом Иустина в развитие богословской мысли древнего христианства. Хотя у этого философского концепта ко времени Иустина уже сложилась богатая судьба как в античной, так и в ветхозаветной среде, хотя термин «логос» вошел и в самый авторитетный христианский текст — пролог Евангелия от Иоанна, тем не менее Иустин сумел придать ему новые оттенки, и тем самым существенно расширить пределы его звучания. Он укрепил присущие ему изначально антропологические потенции и на этом основании построил свою гносеологическую модель. Постулируемая им причастность всякого разумного существа Высшему Логосу дала возможность для безграничного расширения в применении богословской логологии не только в масштабах греко-римской средиземноморской культуры, но и во всей протяженности человеческой истории. Тем самым появились практически неисчерпаемые основания для обнаружения истоков догмата Боговоплощения не только в какой-либо отдельной культуре, но и в человеческой природе и истории как таковых. После Иустина для христианской апологетики стало достаточно простого утверждения о том, что учение христиан, обладая полнотой Откровения Божия о мире, Боге и человеке, превосходит все другие частичные прозрения и догадки о природе мироздания, но им не противоречит, а, напротив, все их в себе сочетает. Таким образом, концепт «логоса» оказался неким универсальным богословским интегралом, устанавливающим нерушимые связи между миром Божественным и миром сотворенным.

Как я уже обращал внимание выше¹, для Иустина связь между рациональностью, или словесностью, совокупно обозначаемой словом «логос», с Божественной ипостасью Спасителя находится в совершенно определенной последовательности, которую можно было бы назвать отношением *обратной предикативности*, при которой логосы уподобляются Логосу, а не наоборот. Не рациональность, присущая человеческой природе или человеческой культуре в целом, предоставляет концепт для обозначения Бога

¹ См. третью главу второй части.

Сына, но «всецелый Логос» сначала порождает, а затем собирает в себе все свои частичные и неполные отображения, сообщая им собственное качество разумности и словесности. Точно так же и в Воплощении — не Бог воспринял на себя присущее человеку качество разумности и словесности, а, наоборот, еще в акте творения человек воспринял черты образа своего Творца, которые, будучи затемнены грехом, затем вновь были очищены первообразом.

Такое понимание обнаруживается в одном интересном месте «Второй апологии» Иустина: Μεγαλειώτερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρώπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦ τὸ λογικὸν τὸ ὄλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν — «Наше учение потому превосходит все прочие, что всецело разумное существо стало явившимся нас ради Христом, сделавшимся им по телу, разуму и душе»¹. Божественное Слово, называемое Иустином «всецелым Словом», будучи универсальным принципом, собрало в себе всю природу и историю человечества по самому факту всеобщей причастности ему. Оно же отражается в человеческой природе как разумность и словесность. Тем самым частичный логос, которым обладает всякий человек, должен войти в *радость господина своего* (Мф 25. 21), взойти к высшему Логосу. Именно этим обеспечивается связь логологии и сотериологии у Иустина.

Соотношение между Словом Божественным и словом человеческим у Иустина наблюдается постоянно. Как было установлено еще Платоном и воспринято его первыми учениками, наиболее достоверное познание — это познание подобного подобным, так что человек в самом общем смысле разумной человеческой природы находится в особенно привилегированном положении, поскольку, обладая «частицей семенного логоса» (σπερματικοῦ λόγου μέρος), имеет прямую возможность постичь «целостный Логос» (ὁ πᾶς λόγος)², каковым у Иустина, а вместе с ним и у многих других христианских мыслителей является воплотившийся Бог.

¹ *Justinus Martyr*. II Apol. 10; ср. фр. пер. Ch. Munier // SC. № 507. P. 349: «Le principe rationnel intégral est devenu le Christ, qui a paru pour nous, corps, raison, et âme». Детальный анализ этого места см. в третьей главе второй части.

² *Justinus*. Apol. II. 8.

В этой тесной внутренней связи человека с Богом божественное по своему происхождению свойство разумности оказывается залогом познания и постижения самого себя, своей природы и истории, и тем самым в конечном пределе Бога. Богословский и антропологический аспекты учения о Логосе играют взаимодополняющую роль. С одной стороны, благодаря разумению Слова человек в состоянии приблизиться к познанию Бога, с другой стороны, слово позволяет ему адекватно познать и самого себя, поскольку природа человеческая словесна. А тот факт, что *Слово стало плотью* (Ин 1. 14), отмечает собой центр и средоточие истории. Этот подлинный исторический факт и есть то самое «событие Христа», о котором идет речь. Логос тем самым собирает в себе все разрозненные события мировой истории, преломляет в своем свете и распознает праведные и ложные дела, благодаря чему он становится мерой человеческой истории. Однако это обстоятельство лишено односторонности. Логос является мерой и критерием божественной правды, которая звучна не только для мира божественного. Она самым непосредственным образом подлежит человеческому признанию и принятию. И именно в этом отношении заключается своеобразие богословия истории Иустина. Факт причастности Божественному Логосу делает человека способным к адекватному восприятию истории мира как таковой во всем ее объеме, полноте и разнообразии, насколько соотношение Слова Божиего и слова-разума в человеческой природе дает богатые возможности для принятия факта Боговоплощения как подлинного исторического события. Аналогичная корреляция устанавливается и в современной теории исторического познания между абстрактным событием прошлого (историческим фактом) и его свободным признанием (познавательным актом), включающим в себя его переживание в новом качестве и в каком-то смысле воспроизведение. Ведь, как уже было отмечено, история — это наука о человеке во времени. Мир биологический, физический вхож в это пространство лишь постольку, поскольку человек участвует в нем биологической и физической стороной своего существования. Как наука о человеке, история требует своего восприятия, истолкования и тем самым продолжения. Это один из основных

постулатов «новой историографии». Это же в высшей степени относится и к церковному пониманию события Христа не только как чистого факта прошлого, но и как содержания жизни и конечного упования приверженца христианской традиции.

Наш третий свидетель о созревании богословия истории в древнем христианстве — священномученик Ириней Лионский. Своим внутренним богословским чутьем он воспринимал реальность евангельской истории со всей остротой и убежденностью очевидца, подтверждавшейся свидетельством кратчайшей цепочки преемства — от Христа к апостолам, от апостолов к их ученикам, каковые были в свою очередь его учителями¹. Иринее приходилось оспаривать решительные притязания на пересмотр христианской истины, переоценку события Христа со стороны гностиков, настаивая на его неизменности, самотождественности и повсеместности: «...проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков и апостолов и всех учеников в начальные времена и в средние и последние (*praedicatione Ecclesiae undique constante et aequaliter perseverante et testimonium habente a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis² per initia et medietates et finem*) и во всем устроении Божиим и Его твердом действовании относительно спасения человека»³.

Как хорошо видно по этой небольшой цитате, постоянство церковной проповеди поддерживается во все времена истории — «*per initia et medietates et finem*». Тем острее у Иринее чувство собственной принадлежности учению Христа, его вселенскому универсализму, чем и объясняется решимость отстаивать его правду. Принятие христианства не ограничено никакими пре-

¹ Об этом Иринее пишет в письме к Флорину, сохранившемся у Евсевия (*Eusebius. Historia ecclesiastica* V. 20; ср.: *Irenaeus. Adversus haereses* III. 3. 4).

² Сама собою напрашивается параллель со знаменитым местом из «Памятных записок Пeregрину» Викентия Леринского: «*In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum*» (*Vincentius Lirinensis. Commonitorium* 3 // PL. T. 50. Col. 640).

³ *Irenaeus. Adversus haereses* III. 24. 1.

градами: ни культурными, ни религиозными, ни историческими, ни какими-либо другими; оно не претерпевает искажения, даже будучи воспринято в инородной среде. Всякий человек обладает вольной возможностью приобщения к спасению. В связи с этим Ириней упоминает о варварских племенах, которые никоим образом не удалены от полноты жизни во Христе; хотя и вполне чуждые цивилизованного мира, они тем не менее имеют «спасение, написанное в сердцах Духом». О них он пишет, противопоставляя их открытость и восприимчивость замкнутости гностиков: порядку предания (здесь — церковного преемства от апостолов) «следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют спасение свое без хартии или чернил, написанное в сердцах своих Духом («sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem»); ср. греч. реконструкция: ἄνευ χάρτου καὶ μέλανος ἐγγεγραμμένην ἔχόντων διὰ τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν τὴν σωτηρίαν), и тщательно блюдут древнее предание, веруя во Единого Бога, Творца неба и земли и всего, что в них, чрез Иисуса Христа, Сына Божия, Который, по превосходной любви к своему созданию, снизошел до рождения от Девы, чрез Себя Самого соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе взят [на небо] и со славою придет, как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых, и пошлет в вечный огонь искажителей истины и презрителей Его Отца и пришествия Его. Принявшие эту веру без письмени (hanc fidem qui sine litteris crediderunt) суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере своей весьма мудры (quantum autem ad sententiam et consuetudinem et conversationem propter fidem perquam sapientissimi sunt) и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости»¹.

Интересны рассуждения комментатора и автора обратного перевода с латинского на греческий трактата «Против ересей» Адлэн Руссо по поводу слова salutem / σωτηρίαν (спасении), воспринятом варварами: «Мы опираемся на текст, содержащийся в латинских рукописях, учитывая при этом столь необычное сочетание слов

¹ *Irenaeus. Adversus haereses* III. 4. 2.

спасение и писание: разве можно поместить спасение среди вещей, доступных описанию? Это затруднение снимается, если слово *спасение* (*salutem*) заменить на слово *истина* (*veritatem*)»¹. Такое переводческое решение обусловлено тем соображением, что спасение предполагает своим главным значением веру в пришествие Христа, которая в свою очередь означает всецелое признание истины за событием Христа, собирающим в себе все концы мировой истории — от творения мира через Боговоплощение до Второго Пришествия, иными словами, события Христа как подлинной истории, стало быть, исторической истины.

В связи с этим Ириней разрабатывает дорожку для себя концепцию «возглавления» (*recapitulatio* / ἀνακεφαλαίωσις) человечества Христом. В этом отношении мысль Ириней созвучна рассуждениям Иустина о всецелом Логосе и всеобщей причастности ему мироздания в ходе истории человечества, однако движется дальше. «...Бывшее вначале у Бога Слово, — пишет Ириней, — Которым все создано, Которое также всегда было присуще роду человеческому, в последние времена согласно с временем, предопределенным Отцом, соединилось с Своим созданием и сделалось человеком, могущим страдать... Сын Божий, воплотившись и сделавшись человеком, снова начал длинный ряд (*longam expositionem* / τήν μακράν ἱστορίαν) человеческих [существ] и сокращенно даровал нам спасение («...quando incarnatus et homo factus, *longam hominum expositionem in seipso recapitulavit in compendio nobis salutem praestans*» / ...τήν μακράν τῶν ἀνθρώπων ἱστορίαν εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαίωσατο, ἐν συντόμῳ τήν σωτηρίαν παρασχῶν ἡμῖν), так что потерянное нами в Адаме, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе»². Обратный перевод латинского «*expositio*» греческим *ἱστορία* — результат выбора переводчицы А. Руссо, предпринимающей попытку вероятностной реконструкции изначального текста трактата Ириней, составленного первоначально на греческом, но дошед-

¹ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III / Édd. et notes de A. Rousseau, L. Doutreleau. SC. № 210. (1974). P. 240.*

² *Irenaeus. Adversus haereses III. 18. 1.*

шего до нас по большей части в латинском переводе и отчасти в сирийском. Этот выбор для нашего рассуждения чрезвычайно ценен. А. Руссо опирается на древнее сирийское чтение этого слова «taš'itā» и полагает, что смысл фразы заключается в указании на фактическую историчность поколений христиан, воспринявших спасение Христа¹.

Таким образом, Ириней говорит уже не просто о «возглавлении Христом человечества», но о «возглавлении Христом исторического пути человечества», о подлинно новой эре, о том самом строительстве Небесного Града, к которому будет приковано внимание многих поколений западных богословов поздней Античности и Средневековья. Речь идет о новом обретении истории, утраченной было безвозвратно человечеством в Адаме и вновь начатой во Христе.

Как показал мой достаточно беглый, но, надеюсь, показательный обзор, острота восприятия события Христа у представителей трех древнейших христианских поколений, по мере удаления самого события в глубь истории, не утрачивала своей интенсивности. Наряду с этим богословские возможности в передаче вселенского значения этого события с течением времени лишь увеличивались. Так, Игнатий Богоносец, убеждавший современников в своей теснейшей близости с Христом, страстно искавший разделить с ним меру смертных страданий, в проповеди, обращенной к христианской общине, ограничивался простой констатацией события Христа. Иустин Философ, развернувший христианское богословие из внутреннего употребления к внешней порой враждебной среде, придал церковной проповеди вселенский размах, решительно отождествив событие Христа с центральным событием всеобщей истории. Наконец, Ириней Лионский, направивший богословский дискурс в русло религиозной полемики, заговорил о Пришествии Спасителя как качественно новом этапе мировой истории, как о новой точке отсчета в истории мира. Этому удивительному парадоксу — нарастающей зрелости в сознании события Христа

¹ См.: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies...* P. 332.

всякого нового поколения христиан, которое можно проследить в диахроническом развитии христианской мысли, — есть убедительное богословское объяснение: совершенное Христом дело спасения требует своего продолжения и тем самым исполнения от самих спасаемых, и чем дальше оно отстоит от нас во времени, тем большие усилия от нас ожидаются. Тем достойнее и выше подвиг непрямых свидетелей истины события христианства по слову воскресшего Христа, обращенному к апостолу Фоме, а в его лице ко множеству поколений верных: *блаженны невидевшие и уверовавшие* (Ин 20. 29).

Для уяснения этого смысла неожиданным подспорьем оказывается современное понимание природы исторического факта и особенностей его восприятия, имеющее прямые переклички с пониманием древних христианских богословов: история оживает в своих потомках и тем самым имеет продолжение. Однако богословской мысли в данном случае присущ еще один чрезвычайно важный момент: главное действующее лицо этого оживления прошлого — сам Бог, хотя действующий через посредство человека, как в великом видении пророка Иезекииля об оживлении костей, дома Израилева (Иез 37. 1–14): *Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей... Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею... и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище... так говорит Господь Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву... и вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, и узнаете, что Я, Господь, сказал это — и сделал, говорит Господь.* Здесь мы вновь встречаемся с темой подлинной веры, которая опирается на свой источник и в нем черпает способность к преобразованию мира.

БОГОСЛОВИЕ В ИСТОРИИ И ОБ ИСТОРИИ¹

Рядоположение богословия и истории как равновеликих величин может у иного читателя вызвать недоумение: что общего между историей и богословием? между градом земным и Градом Божиим? что общего между временным, с которым по определению связана история человечества, и вечным, коему посвящено богословие? Этот ряд можно продолжить известными словами: «...что Афины Иерусалиму? Что Академия Церкви? Что еретики христианам?»² Прежние поколения христианских богословов для отстаивания автономности и недоступности своей области компетенции от посягательств человеческого разума и земных наук вполне могли ограничиться ответом Тертуллиана: «В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»². И именно так часто поступают и теперь, закрывая, с одной стороны, возможность постановки богословских вопросов для непосвященных, с другой — возможность поиска богословского ответа на небогословские проблемы. Однако нынешнее положение христианства в мире подобного права нам не дает, тем более после сокрушительной критики христианства в эпоху Просвещения. Да и вообще, вряд ли можно считать идеальной ситуацию, при которой христианское богословие покоем, по известному выражению, на вершине башни из слоновой кости, и ему нет никакого дела до происходящего в падшем мире. История должна быть воспринята богословием со всей серьезностью, тем более что она вторгается в богословие самым решительным образом, и не замечать ее становится для христианской мысли уже просто непростительным легкомыслием.

¹ Настоящая глава была опубликована в виде отдельной статьи — «История как призвание богословия» (Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 4 (47). С. 7–22).

² *Tertullianus. De praescriptione haereticorum* 7; рус. текст: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М.: Прогресс, 1994. С. 109, 402.

Исторический поворот

Грозные события XX в. поставили перед человечеством глубокие вопросы, связанные в первую очередь с осмыслением истории и положением человека в стремительно меняющемся мире. Есть все основания говорить о том, что науки о духе пережили в прошлом столетии фундаментальный «исторический поворот», поворот научного знания к истории. Эта основополагающая трансформация зародилась там, где происходят все кардинальные изменения рефлексивной деятельности, смены научных парадигм, а именно в области философской аналитики. Причем произошло это с некоторым опережением самих необратимых исторических процессов.

Изменение спектра философского осмысления истории связано с развитием неокантианства, потеснившего позиции гегельянства, а затем и марксизма, а также попытками пересмотреть компетенции наук о природе и наук о духе. В этом отношении наиболее существен вклад, привнесенный немецкой философской культурой в лице прежде всего В. Дильтея, М. Вебера и М. Хайдеггера. Заслуга Дильтея в научном обосновании исторической рефлексии достойна, наверное, наиболее пристального внимания. С одной стороны, он отчетливо обозначил место исторического познания среди других гуманитарных наук, с другой — в явном виде сформулировал основной метод исторического познания — метод понимания (*Verständniss*) для истории как науки о духе в отличие от метода объяснения (*Erklärung*), эффективно применявшегося в естественных науках. Этот новый подход успел отозваться в области философских исследований истории на русской почве, с чем связаны, в частности, работы Н. А. Бердяева¹, Г. Г. Шпета² и Л. П. Карсавина³. На Западе эту тему подхватили и разрабатывали с большим успехом многие философы и профессиональные

¹ *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1922.

² *Шпет Г. Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Материалы: В 2 ч. М.: Памятники исторической мысли, 2002 (первое изд. первой части 1916 г.).

³ *Карсавин Л. П.* Введение в историю (теория истории). Пг., 1920; *Он же.* Философия истории. СПб., 1993 (первое изд. вышло в Берлине в 1923 г.).

историки: в Италии Б. Кроче¹ (1866–1952), в Англии Р. Дж. Коллингвуд² (1889–1943), во Франции М. Блок³ (1886–1944), Р. Арон⁴ (1905–1983) и А.-И. Марру⁵ (1904–1977).

В недавно вышедших воспоминаниях известного отечественного медиевиста А. Я. Гуревича описывается вхождение новых идей об историческом познании и исторической науке в советский научный контекст 1950–60-х гг. Разумеется, это включение могло быть лишь ознакомительным, поскольку идеи Макса Вебера и других неокантианцев вступали в решительное противоречие с пониманием исторического процесса и его научного познания в господствовавшей тогда в Советском Союзе марксистской парадигме. Вот свидетельство А. Я. Гуревича, непосредственного очевидца и участника научной жизни послевоенного времени: «Для советских историков этот “коперниканский переворот”, как он был впоследствии квалифицирован в западной историографии, оставался книгой за семью печатями»⁶. Сам А. Я. Гуревич под ним понимает освобождение исторической мысли от господства позитивизма и марксизма. Переворот заключался прежде всего в осознании инструментальной и, стало быть, относительной роли исторических понятий. А. Я. Гуревич называет этот переворот «подлинной революцией в историческом познании», а «рождение современного исторического знания можно датировать временем

¹ Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998.

² Хотя главный труд Коллингвуда «Идея истории» увидел свет уже только после смерти автора — в 1946 г., активная разработка темы велась им уже в 1930-е гг. Рус. пер. Коллингвуд Р. Д. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.

³ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. Эту книгу М. Блок писал в годы Второй мировой войны.

⁴ Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004; Критическая философия истории: Эссе о немецкой теории истории // Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

⁵ Marrou H.-I. De la connaissance historique. Paris: Ed. du Seuil, 1954.

⁶ Гуревич А. Я. История историка. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 112.

появления работ неокантианцев. История как наука обрела статус самостоятельной отрасли знания — по отношению к наукам о природе — только после того, как неокантианцы покончили с принципами позитивизма и с теми всеохватывающими схемами, которые мешали осмыслять конкретный материал»¹. Обновленная история видится А. Я. Гуревичу прежде всего как «историческая антропология», в которой «в центре исторического исследования оказываются человек... и человеческие группы... Культура в ее социально-антропологическом понимании на протяжении нескольких десятилетий XX века выдвинулась... в центр исторического сознания, и в этом коренном сдвиге заключается... смысл “коперниканского переворота”, переживаемого нашей научной дисциплиной»².

Разумеется, в условиях подневольного существования исторической науки в Советском Союзе говорить о реальности подобной трансформации исторических дисциплин не приходилось. Тот же А. Я. Гуревич красочно описывает распространенное в 1970-е гг. «научное направление» сокрушительной критики той самой буржуазной историографии, о которой идет речь. «Это был вклад в борьбу, — пишет он, — бесприкрытый, хлебоносный жанр — за это давали степени, печатали книги... и вместе с тем некоторые из авторов вовсе не придерживались тех выводов, на которых так настаивали в своих сочинениях, а с восхищением читали порочные труды этих буржуазных исследователей, удивляясь тонкости их мысли, умению анализировать материал, филигранности исследовательских методов»³. Совсем иначе в это же время складывались судьбы нового исторического сознания в западном мире.

С точки зрения своего статуса в мировом научном контексте история обрела вполне определенное место и способ существования, предоставив возможность пользоваться плодами своей обновленной деятельности специалистам конкретных исторических дисциплин и смежных наук, включающих в свое исследовательское

¹ Гуревич А. Я. История историка. С. 111.

² Там же. С. 120.

³ Там же. С. 211.

поле проблемы исторической мысли. Вполне очевидно, что любой тип знания, изучающий человека в исторической перспективе его существования, получил так или иначе доступ в это пространство. И христианское богословие в этом отношении не стало исключением, поскольку широкий процесс, затронувший самые разные стороны науки, в самом деле затронул и христианское богословие. Сегодня с полным правом можно говорить о произошедшем в минувшем столетии повороте богословской мысли к истории. Это обращение богословия к истории и к историческим проблемам пролегло по двум направлениям: с одной стороны, в связи со спорами об историчности Христа, а с другой — в связи с научной проблемой применения историко-критических методов исследования в библеистике, церковной истории и истории богословия.

Дойти до русских богословов историческая проблематика, по большому счету, не успела (об исключении будет сказано ниже); причины тому как внешние, связанные с революционными событиями, так и внутренние, обусловленные известными обстоятельствами истории русского богословия. В то же время относительно благополучное положение богословской мысли в Западной Европе дало шанс на развитие темы истории, а исторические события первой половины века сделали это развитие совершенно необходимым. Таким образом, пробуждение исторического самосознания христианства произошло в середине XX в. В действительности же, как утверждает Анри-Мари Ферэ, один из лидеров так называемого «нового богословия», сосредоточенного на связи истории и богословия, «для иудеохристианской традиции всегда было существенно воспринимать самое себя одновременно как учение и как историю»¹. И тем не менее новый виток богословского постижения истории начался лишь в середине XX в.²

Сегодня среди некоторых западных богословов бытует мнение, что ныне тема истории утратила свою востребованность. По их мнению, теперь более актуальна тема встречи различных духовных

¹ *Féret H.-M.* L'Apocalypse de Saint Jean: Vision chrétienne de l'histoire. Paris: Corrèa, 1943. P. 132.

² Об этом более подробно см. следующую главу.

традиций¹, как если бы встреча культур и традиций не означала для богословия столкновения с историей в ее современном состоянии как результата предыдущих сложных процессов. Однако они же признают, что одним из главных занятий богословия по-прежнему остается помещение «богословских локусов» в историческую перспективу². Итак, попытаемся оценить богословский потенциал в постижении истории, а также выявить те неукоснительные требования, что выдвигаются перед церковной мыслью историческими науками и самим историческим процессом.

Историчность богословия

Прежде чем я перейду к основной части моего рассуждения, следует признать, что богословие исторично уже само по себе. Его историчность обусловлена двумя обстоятельствами. Во-первых, оно исторично по своему предмету, в качестве которого оно имеет Божественное Откровение, динамически развертывающееся в истории сообразно степени готовности человечества его воспринимать. Об этом, в частности, говорит св. Григорий Богослов, размышляя об *икономии* спасения мира. Его весьма пространно выраженную мысль можно свести к такому сжатому пересказу: во всеобщую историю мира было два великих божественных вмешательства, в ней было заключено два Завета, или совершилось два потрясения земли — переход от «идолов к Закону, — пишет Григорий, — и от Закона — к Евангелию. Благовествую и о третьем потрясении — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому»³. За этим масштабным видением стоит сосредоточенность богословского внимания на *икономии* как божественном домостроительстве, осуществляемом в истории мира от начала его существования до свершения Божественного замысла Творца о своем творении. Некоторые исследователи склонны видеть в этом эскизе мировой истории влияние исто-

¹ См., например: *Bousquet Fr.* A-t-il existé, au XX^e siècle, une «théologie française»? // *Gregorianum* (2011–92/4). P. 752.

² См.: Там же. P. 747.

³ *Gregorius.* Oratio 31. 25.

риософской концепции антиохийского происхождения, в которой наблюдается явно выраженная стадияльная структура понимания течения времени сотворенного мира¹.

Во-вторых, богословие исторично по своей собственной природе. Как и всякая другая наука, оно имеет собственную историю, в нашем случае — опыт существования, накопленный за два тысячелетия истории христианства. Всех яснее о подвижности экспликативных и инструментальных средств церковного богословия среди древних авторов писал Викентий Леринский в своем замечательном тексте «Памятные записки Перегриня», ставшем для западной богословской культуры начиная с XVI в. чем-то вроде патристического богословского учебника², наподобие той роли, которую играл «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина в византийской богословской культуре в последние века существования христианской империй³. Викентий пишет: «Но, может быть, кто-нибудь скажет и так: в Церкви Христовой не должно быть никакого преуспеяния религии? — Всеконечно должно быть, и притом весьма большое; ибо кто так завистлив людям и так ненавистен Богу, что решится не допустить этого? Только преуспеяние это должно быть действительно преуспеянием, а не переменою веры. Преуспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усовершенствуется в самом себе, а перемена в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть»⁴.

Эту историчность богословской методологии не следует понимать в духе католической теории догматического развития, предполагающей вместе с изменением формы богословского высказывания кардинальное изменение некоторых разделов его содержания. Викентий подобного прочтения не предполагает, хотя именно в таком духе его интерпретировали многие католические

¹ См.: *Παναχολοῦλου Ι. Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*. Т. 2 (4–5 αἰώνας) / Ἐπιμ. Σωτηρίου Σ. Δεσπότη. Ἐκδ. Ἄθως, 2004. Σ. 35.

² См.: *Quasten J., A. Di Berardino*. Patrology (Engl. trans.). Vol. 4. Westminster: Christian Classics, 1986. P. 550–551.

³ См.: *Kotter B.* Die Überlieferung der *Pege gnoseos* des hl. Johannes v. Damaskos. Ettal, 1959. S. 6–97.

⁴ *Vicentius*. Commonitorium 23.

богословы эпохи I Ватиканского Собора. Речь идет о всегда новом и непосредственном восприятии Божественного Благовестия всяким приходящим поколением христианских богословов, призванных не к тому, чтобы слепо копировать переданные им формы, ограничивая свою деятельность составлением «собраний высказываний и утверждений», как весьма критически оценивал подобные начинания прот. Георгий Флоровский¹, а к тому, чтобы воспринимать Божественное Откровение в своей собственной истории и передавать его на своем языке своего времени и своей культуры, соблюдая вместе с тем строгую верность церковной традиции и причастность исторической преемственности христианства.

В связи с этой подвижностью средств богословского выражения, явно присущей всякому богословскому рассуждению, еп. Кассиан (Безобразов) говорил на актовой речи в Православном Свято-Сергиевском богословском институте в Париже 3 января 1937 г. о некой «богословской апперцепции», точнее, об «апперцепции Церкви в исследовании Писания»². Разумеется, термин «апперцепция» заимствован еп. Кассианом из современной психологии, восходящей к первой «Критике» Канта. Под самим этим словом он без богословских уточнений понимает «определяемость нашего восприятия — а значит, и нашего познания — предыдущими состояниями сознания»³. А под «*богословской* апперцепцией» в таком случае следует понимать некую историческую последовательность отдельных богословских озарений, пережитых в церковном опыте в различные эпохи церковной истории, которые увязываются соборным разумом Церкви в единую цепь Священного Предания и

¹ Прот. Георгий Флоровский пишет: «...богословие должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно синтез, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности» (Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс — Культура, 1993. С. 154—155).

² *Архимандрит Кассиан (Безобразов)*. Новый Завет в наше время: История и богословие // Путь. 1938. № 55. С. 8; ср.: «Определяемость нашего восприятия — а значит, и нашего познания — предыдущими состояниями сознания в психологии называется апперцепцией» (Там же. С. 4).

³ Там же. С. 4.

тем самым отражают историческую динамику общения Бога с человечеством.

Таким образом, у нас есть все основания утверждать, что христианское богословское сознание глубоко погружено в историю, ибо, с одной стороны, хронометрическая канва определяет собой исторические рамки существования человечества, а с другой стороны, хронологическая шкала является необходимой категорией совокупного сознания человечества. Попытки изолировать христианское богословие от истории погрешают против самой его природы, ибо оно «все в истории и все об истории», как об этом красноречиво свидетельствует прот. Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия»¹.

Проблема современности: богословский подход

Философская рефлексия исторического познания в истории человеческой мысли имеет давнюю традицию, восходящую еще к эпохе Просвещения. Два культурных события зафиксировали рождение нового типа гуманитарного знания — в 1765 г. вышла книга Вольтера «Философия истории» и почти через двадцать лет — первый том фундаментальной работы И. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Философы классической немецкой философии не могли обойти стороной философские исследования в данной области. Все более или менее заметные мыслители эпохи так или иначе оставили здесь свой след. Во многих отношениях итоговой работой стала «Философия истории» Гегеля. XIX и начало XX в. внесли свой вклад в развитие уже признанной дисциплины. Были созданы выдающиеся философско-исторические концепции в разных национальных философских традициях: в Германии В. Дильтеем, в Италии Б. Кроче, в Англии Р. Дж. Коллингвудом. Итак, в области философской рефлексии исторического познания многое уже было продумано, предложено и оспорено, прежде чем зародилась потребность в богословском осмыслении предмета. Теоретический интерес христианских

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1938. С. 508.

богословов к проблематике истории возник только в XIX–XX вв. и был, с одной стороны, связан со спорами об историчности Христа и связанными с этим проблемами применения историко-критического метода в библеистике и церковной истории, с другой стороны, он был косвенно вызван объективными обстоятельствами кризиса европейской цивилизации, ставшего испытанием для всего мира и потребовавшего своего осмысления мыслителями, принадлежащими к различным традициям — как философским, так и богословским.

Важной вехой во введении темы истории в католическом богословии оказалась одна небольшая статья ученого-иезуита Жана Даниелу, наделавшая немало шума в церковных кругах и заявившая о появлении нового поколения богословов, получивших название «новое богословие». Она вышла в периодическом издании иезуитского ордена «*Études*» на французском языке и имела заглавие «Современные направления религиозной мысли»¹. Выраженные здесь идеи были откликом на актуальные проблемы христианского богословия первой половины XX в., — в частности, на католический модернизм, на положение христианства в мире после двух мировых войн. Разрешение насущных проблем истории и богословия представляется Даниелу возможным лишь при обновлении богословских методов, основанных и исходящих из трех корней христианской жизни — библейского Благовестия, святоотеческого Предания и Божественной Литургии. Здесь вполне отчетливо была поставлена проблема истории как нового пространства для развития христианской мысли. Даниелу утверждает, что современное богословие помимо прочих требований, предъявляемых к нему, должно «отвечать внутреннему опыту души современного человека и учитывать новые измерения, которые наука и история придали пространству и времени, а литература и философия — душе и обществу»². Здесь же сформулирован такой,

¹ *Daniélou J.* Les orientations présents de la pensée religieuse // *Études*. Т. 249 (1946). Р. 5–21; рус. текст: Даниелу Ж. Современные направления религиозной мысли / Пер. П. Б. Михайлова // *Наследие святых Отцов в XX в.: Итоги исследований*. М.: ПСТГУ, 2010. С. 14–30.

² Даниелу Ж. Современные направления... С. 16.

казалось бы, очевидный предмет для богословского осмысления, как актуальность христианства, поставленная под сомнение катастрофическими событиями века, или, иными словами, место христианства в действующей истории.

Даниелу считает, что проблему истории во всей полноте ее обсуждения и широте созданного ею общественного резонанса поставил марксизм. Именно этим можно объяснить удивительное постоянство автора в возвращении к обсуждению отдельных аспектов учения Маркса. Для Даниелу в размышлении над темой истории особенно важна вера во всеобщий исторический прогресс, заявленная учением марксизма. В этом учении Даниелу особенно остро нападает на пренебрежение судьбой отдельного человека, являющейся для эволюционистского типа мышления не более чем эпизодом во всеобщей истории. Даниелу называет перспективу вселенского прогресса, открытую марксизмом и, шире, «философиями процесса» в историзме вселенской бездной, которая требует от христианского богословия наполнить ее смыслом. Даниелу это передает такими словами: «...история имеет свой смысл... время не есть лишь отблеск вечности... но есть нарастание, последовательное развитие, даже прогресс в точном смысле этого слова, то есть постепенное ценностное наполнение»¹. Тем самым Даниелу пытается утвердить религиозное достоинство истории или, точнее, вернуть ей его.

Ценностное наполнение истории видится Даниелу в следующих направлениях. Во-первых, он считает необходимым отстоять сам феномен движения истории как течения времени, лишённого для античного сознания какого-либо самостоятельного значения. В этом оправдании истории сказалось одно из важных завоеваний христианской религии. В понимании христиан движение истории состоит из сочетания, с одной стороны, деяний Бога в мире, с другой — действий человека во времени. Во-вторых, не следует переоценивать значение истории. Исторические события ограничены, они имеют значение в конечном счете лишь с точки зрения своей погруженности в вечность; они тем самым поверяются вечностью.

¹ Даниелу Ж. Современные направления... С. 24.

А для христианина вечность уже приоткрыта; она явлена в Пришествии Христа. И здесь Даниелу формулирует христианскую веру в Боговоплощение, с одной стороны, в контексте мировой истории, а с другой — с точки зрения рецептивности этого события в жизни каждого отдельного человека, охваченного христианской проповедью. И по большому счету, всякая искренняя деятельность человека, будь то научная, литературная или артистическая, является проявлением этой общечеловеческой рецептивности. Как следствие этого положения, все аспекты культурного существования человечества ориентированы на Бога, что, в свою очередь, предполагает следующий тезис: элементы подлинной связи человека и Бога присутствуют и вне христианства, что не противоречит уникальности христианства, ибо Бог пришел в мир для всех людей.

Ступени исторического познания

Всеобъемлющее значение истории для существования и самосознания человечества вряд ли может быть оспорено. Это дает философам повод к самым решительным заявлениям. Так, Г. Г. Шпет, перефразируя знаменитое начальное предложение «Критики» Канта и стоящую за ним формулу Дж. Локка, представлял себе парадокс герменевтического круга применительно к проблеме истории следующим образом: «Нет ничего в разуме, чего не было бы в истории, и все, что было в истории, должно быть в разуме»¹. Этой сентенции присуща несомненная и глубокая философская правда, ведь согласимся, что наше сознание на самом деле соткано из того опыта, которым человек, как существо историческое, обладает. Однако Шпету можно было бы возразить, что продуктивная способность воображения может значительно расширить содержание сознания, не обращая при этом к посредству пережитого человечеством в целом или отдельной человеческой личностью в частности, впрочем, онтологическая полновесность подобного рода знания всегда будет оставаться под большим вопросом. Во всяком случае, важно осознать, что исторический процесс является для человека канвой не только познания мира, но и самопознания.

¹ См.: Марченко О. В. Шпет // НФЭ. Т. 4. С. 395.

Переходя уже собственно к вопросу истории, следует указать на фундаментальную двузначность самого слова «история», часто вводящую в заблуждение относительно того или иного словоупотребления. Во всех культурных европейских языках, и русский в данном случае не является исключением, история понимается в двух смыслах: как последовательность событий во времени и как канва повествования об этих событиях¹, иными словами, история как исторический процесс и история как историческое познание. Счастливым исключением в данном случае составляет немецкий язык, в котором соответственно этому базовому различению употребляются слова *Geschichte* для истории как свершившегося прошлого и *Historie* для истории как его познания², однако привычна и почти нормативна ситуация омонимичного совпадения основных значений слова «история».

На основании базового различения двух смыслов слова «история» я предлагаю некий набросок классификации главных типов исторического познания. При этом я исхожу из эпистемологической ситуации, в которой оказывается историк, обращающийся к историческому факту и помещающий его в тот или иной идейный контекст. Другими словами, в основе предлагаемой классификации лежит диалектика факта истории и акта мысли историка по мере все большего остранения познания от познаваемого или познающего от своего предмета, каковое означает обретение истори-

¹ Ср.: «Что касается термина “история”, то и он также может иметь по меньшей мере два смысла — под “историей” может пониматься либо *res gestae*, то есть совокупность происшедших событий, либо *historia rerum gestarum*, то есть повествование о происшедшем, своего рода нарративный текст» (*Успенский Б. А. История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема // Избранные труды: В 3 т. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. 1. С. 10).*

² См.: «Одно и то же слово во французском, английском и немецком языках применяется для обозначения исторической действительности и нашего знания о ней. *Histoire*, *history*, *Geschichte* одновременно обозначают становление человечества и науку об этом становлении, которую люди стараются разработать (даже если двусмысленность смягчена в немецком языке существованием слов *Geschehen*, *Historie*, которые имеют лишь один из двух смыслов)» (*Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания / Пер. И. А. Гобозова. М.: РОССПЭН, 2004. С. 8).*

ком некоей дистанции, необходимой для понимания уникальности и одновременно необходимости того или иного исторического события, рассматриваемого в свете разных подходов: 1) историография, 2) историософия, 3) философия истории (историзм и его критика), 4) богословие истории. Я предлагаю свою собственную классификацию типов исторического познания, разумеется вводимую в данном случае в весьма условном и предварительном виде, поскольку обоснование каждого из них потребовало бы привлечения значительного ряда аргументов и пояснений. Я намеренно выстраиваю эти подходы в условную иерархическую последовательность для удобства изложения и восприятия основной мысли.

Историография есть первичное описание исторического процесса, первоначальный сбор исторического материала, овладение историческими фактами через изучение исторических источников. Оно фиксирует их содержание, прибегая по преимуществу к услугам дескриптивных методов. Здесь можно найти место самым разнообразным методам исторического познания — методам социальной, экономической, политической истории. Во избежание недоразумений не следует путать предлагаемое терминовое слово с историографией как историей того или иного вопроса научного исследования. Этот тип исторического познания можно также назвать микроисторией, которая в наибольшей степени подходит конкретным историческим дисциплинам, всесторонне изучающим прежде всего осязаемый исторический материал.

Следующий тип, историософия, представляет собой некую первичную попытку абстрагироваться от предмета исторического познания, усмотреть в нем некий высший смысл, установить его связи с другими событиями, на основании чего в конце концов должна возникнуть какая-то завершенная картина истории события на фоне всеобщей истории мира. Таким образом, историософия уже предполагает моделирование исторических событий в виде некоей общей законченной схемы, имеющей своим каркасом некоторый набор априорных положений, далеко не всегда артикулируемых теми или иными сторонниками и исполнителями данного типа исторического познания. Причем закономерность

формирования этой схемы достаточно произвольна. Она зависит не от самого исторического материала, а скорее от воли творца такого рода обобщения. Историософское описание больше всего похоже на метафорическое переложение изучаемого предмета в наиболее наглядной, выразительной и яркой форме. Именно этим можно объяснить практически неограниченные возможности использования приема исторического параллелизма в историософских построениях. Как тип исторического познания, та или иная историософская концепция может многое дать для уяснения строя мысли того или иного мыслителя, работающего с историческим материалом, но объяснить сам исторический факт и уловить его действительные связи с другими историческими событиями — вряд ли. Историки философии любят отмечать особую склонность к историософским построениям у русских философов начиная с Чаадаева и заканчивая Питиримом Сорокиным и Львом Гумилевым.

Историософию как тип исторического познания следует отличать от близкого к нему типа философии истории, третьего в предлагаемой классификации. Я придерживаюсь его выделения по принципу научной строгости, которым пренебрегают в историософии и который предполагается в философии истории. Тем самым под философией истории я понимаю строгую науку, озабоченную прежде всего выработкой четкой методологической базы, а также критикой предшествующей традиции и собственных познавательных возможностей. Философия истории — это более высокий уровень абстрагирования исторического познания от исторического факта, который характеризуется прежде всего своим научным характером. Как таковая философия истории проявляется в двух изводах: как «историзм» и как критика исторического факта и исторического познания, или, иными словами, критика историзма. Историзм как некая неполноценная, не вполне созревшая философия истории обычно характеризуется релятивизмом собственно философских оснований к материальным особенностям исторической предметности, таким как каузальность или стадильность; тем самым он представляет собой промежуточную ступень от историософии к философии истории.

Наиболее общая периодизация и типы философии истории могут быть выстроены таким образом: 1) классическая философия истории — от блж. Августина¹ до Гегеля, предложившего секулярную версию теологии истории в августиновском духе; 2) критическая философия истории (неокантианцы, Дильтей, Арон). Впрочем, как признают наиболее вдумчивые философы истории, этот последний тип философской рефлексии исторического процесса находится в неизбывном кризисе.

Все рассмотренные до сих пор ступени исторического познания являют, с одной стороны, свои известные достоинства, с другой — обнаруживают некоторую неполноценность и тем самым требуют восполнения за счет каких-то дополнительных подходов к познанию исторического события и анализу самого этого познания, за счет все большего остранения и обобщения исторического знания вплоть до попыток выявления неизменных законов истории. Как мне представляется, окончательно удовлетворить этой потребности может только такой тип исторического познания, который в неохватном потоке событий, лиц и эпох улавливает некие устойчивые константы, неподвластные изменяющему воздействию времени. Думаю, в качестве подлинной философии истории речь может идти о постижении Божественного во времени, о восприятии Божественных манифестаций в истории, что и составляет основной предмет высшей ступени в предлагаемой классификации исторического познания — богословии истории. Задача такого рода рефлексии над историей при всей ее многомерности сводится к одному отчетливо поставленному вопросу: существует ли Бог в истории? За ним кроются уточнения: исторично ли Боговоплощение, реально ли присутствие Святого Духа в истории мира, существует ли предел земному существованию Церкви? На этот центральный вопрос и все входящие в него уточнения и

¹ Здесь следует сделать оговорку, что философия или, точнее, богословие истории у блж. Августина гораздо сложнее, чем это видится его толкователям и принято думать в современной исследовательской литературе. Он на самом деле подбирается к уровню полновесного богословия истории, о котором речь пойдет дальше. Об этом подробно см. кн.: *Marrou H.-I. Théologie de l'histoire.* Paris: Cerf, 1968, 2006².

призвана ответить церковная мысль своим богословием истории. Таким образом, оказывается, что такие, казалось бы, исключительно богословские по своей природе предметы становятся необходимой предпосылкой для решения вполне профанных задач исторического познания, сводящихся в конечном счете к требованию дать отчет о смысле и предназначении всей протяженности исторического существования человечества и ценности каждого исторического события в отдельности.

Проблема истории во всем своем разнообразии собирается в вопросе о времени, о его природе, нацеленности времени и роли времени в жизни. Поэтому необходимым продолжением моих рассуждений об историческом познании и его проблемах станет избирательный анализ концепций времени, сложившихся в европейской культурной традиции за три тысячелетия ее интенсивного творческого существования.

Некоторые модели восприятия времени

Интересную типологию темпоральных концепций предлагает Б. А. Успенский в статье «История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема»¹. Думаю, для настоящей темы будет бесполезно подхватить некоторые его наблюдения. Анализируя по преимуществу материал русского Средневековья и предлагая его семиотическую интерпретацию, Успенский выдвигает две наиболее общие модели восприятия времени, присущие античному и средневековому культурному сознанию. Их он обозначает как *космологическую* и *историческую*. Можно оспаривать избранные Б. А. Успенским термины, но их выбор обусловлен содержательным аспектом двух базовых моделей. «Космологическое сознание, — пишет Б. А. Успенский, — предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда не исчезает... его эманация продолжает ощущаться во всякое время», а «историческое сознание организует события про-

¹ Успенский Б. А. Избранные труды: В 3 т. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. 1. С. 9–70.

шлого в причинно-следственный ряд»¹. Нетрудно догадаться, что *космологическая* модель соотносится с античным мировоззрением, нашедшим свое выражение во многих философских доктринах древности, тогда как *историческая* — является достоянием иного сознания, обязанного своим появлением, как можно догадаться, христианству, или, быть может, несколько ранее — ветхозаветному иудаизму. Если для космологической модели характерно символическое прочтение исторических событий, для него привычна процедура типологического соотнесения различных фактов, то исторической модели свойственно причинно-следственное понимание связи исторических событий. Наконец, применительно к данному сюжету, если космологической модели присуще циклическое видение истории, то исторической — линейное.

Идеи Б. А. Успенского могут способствовать объяснению и обобщению весьма разнообразного культурно-исторического материала, однако для настоящего случая важно, что, как признаётся сам автор, «историческое и космологическое сознание, может быть, не исчерпывают всех возможностей восприятия прошлого»², однако первая модель «реализуется обычно в естественно-научных представлениях... космологическая — в представлениях религиозных»³. И, наконец, самый важный тезис Б. А. Успенского сводится к утверждению: «Совмещение космологического и исторического сознания исключительно отчетливо представлено в христианской догматике <...> оно предстает как проявление божественной и человеческой природы Христа — тем самым, космологическое сознание закономерно соотносится с божественным началом, а историческое — с началом человеческим. Такая точка зрения характерна для ортодоксального христианства»⁴, — заключает автор.

На мой взгляд, предложенная Б. А. Успенским типология, не будучи даже в самом главном исчерпывающей, что признаётся са-

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 26.

² Там же.

³ Там же. С. 28.

⁴ Там же. С. 29.

мим автором, упрощает реальную картину. Мое обращение к ней обусловлено тем, что анализ Б. А. Успенского весьма красноречиво свидетельствует о недооценке христианского, или богословского, прочтения времени. Поэтому чрезвычайно важно дополнить типологизацию Б. А. Успенского за счет введения еще одной модели, которую всего правильнее было бы обозначить как *эсхатологическую*. Она-то, на мой взгляд, и представлена по-настоящему в христианской догматике, а всего более в церковном измерении догматики — литургическом опыте жизни Церкви, если мы принимаем за точку отсчета святоотеческий принцип соответствия образа мысли образу жизни, согласия доктринального и сакраментального аспектов христианского исповедания по известной древнехристианской формуле — *lex orandi lex credendi est*.

В соответствии с таким эсхатологическим прочтением времени всякий исторический факт переживается как средоточие бытия, как единство времени и вечности, целостное видение категорий пространства и времени, достижимого в будущем веке, когда Христос будет *все во всем*¹, и отчасти уже явленном в этом веке через церковные таинства и общение в Духе. Продолжительное вызревание этой эсхатологической модели в истории европейской культуры прослежено в замечательной книге П. П. Гайденко, специально посвященной историко-философскому и культурно-историческому обзору концепций времени на протяжении трех веков существования европейской цивилизации². Отдельная линия присутствия темпоральной проблематики в христианской аскетической традиции прочерчена в недавно вышедшей книге диак. Павла Сержантова, в которой показано, что особенное внимание древние христианские аскеты уделяли дискретному моменту преломления вечности во времени как своеобразному претворению вечности во времени и пространстве³.

¹ *Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем* (1 Кор 15. 28; ср.: Еф 1. 23; Кол 3. 11).

² *Гайденко П. П.* Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс — Традиция, 2007.

³ *Сержантов П.* Исихастская антропология о временном и вечном. М.: Паломник, 2010.

Стоит обратить внимание еще на одну важную особенность предложенного выше различения трех базовых концепций времени, а именно на ценностные предпочтения, отдаваемые тому или иному измерению времени из трех существующих: прошедшему, настоящему и будущему. Что касается *космологической* модели Б. А. Успенского, то здесь расстановка приоритетов вполне очевидна — предпочтение отдается прошедшему. Это хорошо видно на примере античного мифа о золотом веке, на примере универсальной платонической теории вечного возвращения. С *исторической* моделью дело обстоит сложнее. Однако здесь не вызывает сомнений то обстоятельство, что последовательно продуманная линейная концепция времени предполагает совпадение течения времени с ценностным целеполаганием — всякая версия теории прогресса как идеи мирового развития целью всех промежуточных этапов видит достижение предельно возможной реализации времени в будущем. Этим обстоятельством объясняется известное пренебрежение ко всякому преходящему моменту времени, недооценка времени настоящего. В этом-то и проявляется неизбывный утопизм всякой прогрессистской доктрины, которая никогда не может быть окончательно осуществлена, ведь это противоречило бы фундаментальной установке линейного прочтения времени. Об этом с замечательной проницательностью писал историк-медиевист Г. П. Федотов, анализируя один из вариантов прочтения исторического времени: для одной из двух существующих философий истории «история есть всегда поступательное движение, развитие, прогресс или раскрытие Абсолютного Духа. Консервативный или революционный, но это всегда дифирамб действительности. Все злое или темное в историческом процессе принимается как жертва или цена. И эта цена никогда не кажется слишком дорогой, ибо покупаемое благо мыслится бесценным и бесконечным — в необратимой перспективе будущего»¹.

Эту черту исторической или прогрессистской модели времени понимали и отчетливо видели многие прозорливые умы, в част-

¹ Федотов Г. П. Правда побежденных // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 22.

ности Паскаль: «Мы никогда не задерживаемся в настоящем. Мы вспоминаем прошлое; мы предвкушаем будущее, словно хотим остановить его мимолетность. Мы так неосмотрительны, что блуждаем по недоступным нам временам и вовсе не думаем о том единственном времени, которое нам принадлежит... Пусть каждый разберется в своих мыслях. Он увидит, что все они заняты прошлым или будущим. Мы почти не думаем о настоящем, а если и думаем, то лишь для того, чтобы в нем научиться лучше управлять будущим. Настоящее не бывает никогда нашей целью. Прошлое и настоящее для нас средства; только будущее — наша цель. И таким образом, мы вообще не живем, но лишь собираемся жить и постоянно надеемся на счастье, но никогда не добиваемся его, и это неизбежно»¹.

Подлинное *эсхатологическое* достоинство настоящего, которое проявляется в христианском богословии истории, следует отличать как от философского профетизма, так и от вульгарного *презентизма*, то есть поглощения настоящего, в соответствии с которым история измеряется своей востребованностью в настоящий момент. Такому подходу чуждо эсхатологическое измерение настоящего, на котором сосредоточено христианское богословие истории практически во всех его версиях.

Богословы XX в., принадлежащие к разным христианским конфессиям, предложили великое множество эсхатологических концепций. Среди них *последовательная эсхатология* Альберта Швейцера, *экзистенциальная эсхатология* Рудольфа Бультмана, *осуществленная эсхатология* Чарльза Додда, *наступившая эсхатология* Донасыяна Мулла или *наступающая эсхатология* Анри-Иренэ Марру. Флоровскому здесь принадлежит вполне самостоятельный вклад, о чем будет сказано в последней главе настоящей части.

Итак, мы пришли к некоему завершению нашего весьма общего и беглого обзора ключевых тем, связанных с пониманием истории в различных интеллектуальных и духовных традициях. Вни-

¹ Паскаль Б. Мысли / Пер. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1999. С. 90.

мание к этим темам явно обострилось в последние полтора десятилетия, хотя традиция их осмысления уходит своими корнями в глубокое прошлое христианской цивилизации и ее истоков. Предложенная типология подходов в историческом познании событий прошлого, настоящего и будущего, как кажется, достаточно наглядно продемонстрировала частные особенности каждого из них, а также несомненно присущую четырем выделенным типам общность, которая заключается в концептуальном развитии от прикладных моментов исторического постижения к наиболее завершенным и обобщенным попыткам его истолкования. Наконец, христианская традиция исторического познания, которую в ее наиболее зрелом виде можно назвать богословием истории, показывает известные преимущества прочтения истории мира в свете божественного замысла о нем. В таком случае понимание истории как циклического или целенаправленного развертывания времени оказывается не более чем схематизирующей попыткой его одностороннего истолкования, тогда как христианская историческая рефлексия предлагает универсальный ключ к пониманию истории мира и человека, собираемый в точке ее предназначения, уже отчасти приоткрытом в многогранном опыте христианской цивилизации.

ИСТОРИЯ КАК ПРЕДМЕТ БОГОСЛОВИЯ¹

История как поле для деятельности богословской мысли было указано давно. В середине XVI в., в эпоху Контрреформации, один из участников Тридентского собора, доминиканец из университета Саламанки Мелхиор Кано, составил своеобразную карту богословских областей — как тех, что уже издавна находились в распоряжении христианских мыслителей, так и тех, которым только предназначалось быть включенными в богословские владения². Кано составил знаменитый трактат «*De locis theologicis*» («О богословских локусах»)³, в котором очертил сферу распространения и влияния богословского знания, расставил пограничные столбы, развесил указатели о нахождении определенных областей церковной и нецерковной жизни в распоряжении богословия. Напомню, что он насчитал десять таких областей, или локусов: 1) Священное Писание, 2) предание Христово, 3) предание апостолов, 4) авторитет Церкви (в данном случае католический богослов, естественно, понимает Католическую Церковь), 5) Церковные Соборы (в первую очередь Вселенские), 6) авторитет святых Отцов (века патристики), 7) авторитет богословов (века схоластики) и канонистов, 8) естественный разум (рациональность), 9) философские доктрины, 10) история. Первые семь локусов имеют преимущество, поскольку это «внутренние» богословские области, обладающие самодостаточным значением и подлинностью. Причем среди них абсолютное преимущество отдается первым трем — Писанию и Преданию (Христову и апостольскому).

Последние три локуса — рациональность, доктрины философов и история — это «внешние» области, имевшие поначалу лишь

¹ Настоящая глава была опубликована с одноименным названием в: Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия (2012). Вып. 6 (44). С. 30–42.

² Об этом уже шла речь достаточно подробно в первой главе первой части.

³ *Melchiorus Cano. De locis Theologicis libri duodecim. Salamantica, 1563.*

дополнительное и вспомогательное значение. Долгое время эти три области оставались не востребуемыми в богословской работе. По-настоящему воспользоваться этим открытием христианским богословам удалось только через несколько столетий — лишь в XX в. Однако перед этим история попала в фокус пристального внимания европейских философов и целых философских направлений, что способствовало весьма богатой теоретической разработке проблемы истории специалистами-историками XIX—XX вв.

О различии истории как процесса, последовательности или констелляции событий и истории как познания речь уже шла в предыдущей главе. Фокус научного анализа в философии и исторической теории сосредоточился на втором аспекте, что в равной мере относится и к настоящему случаю. Стало быть, речь идет о проблемах исторического познания, а не исторического процесса, который во множестве отношений оказывается неподвластным какому-либо целенаправленному воздействию, и часто кажется, что он движется, подчиняясь некоему року, фатуму или судьбе.

Каждой христианской конфессии здесь принадлежит свой особый вклад. Католическая богословская рефлексия, направленная на исторический процесс и проблемы его познания, сложилась прежде всего усилиями великих богословов-иезуитов XX в. Среди них стоит отметить Анри де Любак¹, Гастона Фессара², Жана Даниелу³, Ганса Урс фон Бальтазара⁴. Эти мыслители заинтересо-

¹ Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата / Пер. В. Зелинского. М.; Милан: Христианская Россия, 1992 (первое французское издание 1938 г.).

² Fessard G. Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire. Bruxelles: Culture et Vérité, 1997 (сборник статей, выходявших в 1930—40-е гг.); Fessard G. De l'actualité historique. Т. 1. À la recherche d'une méthode. Bruges: Desclée de Brouwer, 1960.

³ Даниелу Ж. Христианство и история / Пер. П. Б. Михайлова // Философия религии: Альманах (2010—2011). М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 364—382 (статья вышла на фр. яз. в 1947 г.); Daniélou J. Essai sur le mystère de l'histoire. Paris: Cerf, 1953; 2011².

⁴ Бальтазар Х. У. фон. Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (первое нем. изд. 1959 г.); Он же. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и жизнь, 2001.

вались разработкой истории как проблемы богословия. В прицеле их исследований оказались вопросы более общего характера: соотношение профанной и сакральной истории, взаимодополнительность философских и богословских инструментов исторического познания, взаимоотношения христианской и секулярной оценки исторического пути человечества.

Весьма специфическими оттенками окрашена протестантская богословская мысль, традиционно, еще начиная со Шлейермахера, вовлеченная в исторические проблемы и мотивированная в первую очередь специальными вопросами историчности евангельского повествования. Здесь преобладали более специальные подходы к вопросам истории, обусловленные особенностями тех или иных богословских или исследовательских программ. Особенно стоит отметить вклад Э. Трёлча¹, Р. Бульмана², Р. Нибура³, О. Кульмана⁴, В. Панненберга⁵.

Но и православная богословская мысль также не осталась все в стороне от проблем, связанных с изучением истории, однако часто глубоко залегающие интуиции исторического сознания разрабатывались в более прикладных направлениях богословской деятельности, прежде всего в области экклезиологии или, еще более отчетливо, в учении о таинствах, что, как будет показано позже, оказывается вполне закономерным ходом для богословской рефлексии, обращенной к вопросам истории. История же как самостоятельная проблема для богословского осмысления среди православных авторов XX в. занимала совсем немногих, в

¹ См., например: Трёлч Э. Историзм и его проблемы. СПб.: Юрист, 1994; Он же. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века / Пер. К. И. Уколова. М.: ПСТГУ, 2009. С. 21–45.

² Bultmann R. History and Eschatology. Edinburg, 1958; рус. пер.: Бульман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / Пер. А. М. Руткевича. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012.

³ Niebuhr R. Faith and History. N. Y., 1949.

⁴ Cullmann O. Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif. Neuchâtel, 1966².

⁵ Pannenberg W. Heilsgeschehen und Geschichte // Pannenberg W. Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen, 1979. S. 22–78.

частности прот. Георгия Флоровского. На его мыслях о природе истории, проблемах исторического познания и, главное, понимании богословского смысла истории я специально остановлюсь позднее¹. Как будет показано несколько позже, Флоровский встраивается в антропологическую линию исторического познания, делая важный следующий и уже собственно богословский шаг: как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении.

В связи с весьма общей темой взаимоотношений и демаркации богословия и гуманитарных наук вопрос о месте и значении богословия истории в контексте гуманитарного знания можно было бы сформулировать следующим образом: история — место ли это встречи или, напротив, расставания богословия и гуманитарного знания? Я намереваюсь предложить предварительный ответ на этот вопрос, подойдя к нему с двух сторон: с внешней точки зрения философов истории, заинтересованных в богословской рефлексии, а также изнутри понимания богословами истории природы своего предмета.

Богословие истории и философия истории

Свидетельства многих очевидцев недвусмысленно говорят, что в области философского осмысления истории к 30-м гг. XX в. царил затянувшийся уже на десятилетия глубокий кризис. В частности, об этом весьма подробно в эти годы писал французский философ истории и социологии Реймон Арон в своей книге «Критическая философия истории»². Рассматривая во многих деталях философско-исторические концепции избранных немецких философов начала века, он демонстрирует выдающиеся завоевания исторической рефлексии, которые относятся прежде всего к

¹ Более подробный анализ исторической мысли отца Георгия см. в четвертой главе настоящей части.

² Арон Р. Критическая философия истории. Эссе о немецкой теории истории // Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

вопросам методологии исторического познания и истолкования (Дильтей), вопросам его достоверности и релевантности (Риккерт), а также вопросам его значения для человеческого общества (Зиммель). Однако при этом приходит к неутешительным выводам: философское постижение истории, принципиально ограничившее свой кругозор уровнем научной релевантности, иными словами устранившееся от метафизической основы своих базовых положений, оказывается в безвыходном тупике: индивидуальное сознание не в состоянии постичь всеобщее в его историческом развертывании, поскольку, для того чтобы быть постигнутым, всеобщее должно завершиться, что противоречит прогрессивной логике исторического процесса (философии жизни), принимаемой за несомненную научную аксиому.

Это означает, что, строго говоря, историческое познание расписывается в собственной несостоятельности. Горизонт познания ограничен жизненной сферой самого мыслителя, который хотя и может вбирать в поле своего зрения бесчисленное множество существовавших и несуществовавших миров, однако научная ценность подобного рода знания остается под большим вопросом. Р. Арон соглашается, что христиане имеют некоторое преимущество перед секуляризованными мыслителями во владении масштабом постигаемой истории, ведь «христианин тот, кто находит смысл в последовательности событий только путем ссылки на трансцендентное»¹.

Карл Лёвит, близкий ученик Хайдеггера и известный историк философской мысли XIX–XX вв., выразил эту идею гораздо более ярко и последовательно. Будучи «ассимилированным евреем», как он сам себя называл, точнее, христианином евангелического исповедания, а по роду занятий независимым философом, он совершенно определенно говорил о настоящей потребности, испытываемой философией истории, в богословии ради спасения первой. В книге с говорящим названием «История и спасение: Богословские предпосылки к философии истории» он пишет сле-

¹ *Арон Р.* Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004. С. 24.

дующее: «Понятие *философия истории* означает систематическую интерпретацию истории мира в соответствии с неким руководящим принципом, который помогает установить связь между историческими событиями и их последствиями и возвести их к высшему значению. Это означает, что вся философия истории становится всецело зависимой от богословия или, иными словами, от богословской интерпретации истории как истории спасения»¹.

Это свое принципиальное соображение Лёвиг обосновывает происхождением исторической рефлексии в европейской культуре, всецело обязанной, как показывает исследование источников, построенное в данном случае в обратной исторической перспективе — от Бурхардта и Маркса к Августину и Новому Завету, христианству и отчасти Античности. История в своем наиболее полном смысле есть история спасения. Ведь именно спасение задает смысловую рамку для всякого рода исторического размышления о судьбах мира. Только благодаря идее спасения становится возможной концепция всемирной и всеобщей истории. И поскольку в христианстве задается наиболее полный масштаб уже свершившихся и будущих событий, современная философия истории, как бы она ни открепивалась от своего сыновства, «имеет своими корнями библейскую веру в искупление»². А «философия истории как факт и его вопрошание о высшем смысле происходят из эсхатологической веры в конечную цель истории Спасения»³.

Основание для всемирной истории заключается в христианской идее истории как процесса, имеющего начало и конец, точнее, в эсхатологическом видении истории. «Отцы Церкви из иудейского профетизма и христианского эсхатологизма создали богословие истории, ориентированное на метафизическое на-

¹ Löwith K. Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire (богословские предпосылки философии истории). Paris: Gallimard, 2002. P. 21. Немецкий вариант: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Первоначально книга появилась на английском языке: Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

² Löwith K. Histoire et Salut. P. 22.

³ Там же. P. 25.

ступление Творения, Воплощения, Суда и Искупления»¹. А современный человек, начиная с эпохи Просвещения, выдумал философию истории, секуляризовав богословские принципы и подменив доктрину Промысла идеей прогресса. Вывод напрашивается сам собой, хотя напрямую Лёвит его не проговаривает: философия истории должна обратиться к богословию истории, в противном случае она утрачивает понимание своего главного предмета — конечный смысл происходящего.

Наконец, приведу еще одно свидетельство, на этот раз профессионального историка-классика А.-И. Марру. Он видит начало секуляризации христианского богословия истории, породившей философию истории и предопределившей ее неминуемый упадок, уже у церковных авторов. Даже более того, в ней вообще повинны прежде всего христианские мыслители. Как правило, комментаторы и толкователи, например Орозий или Боссюэ², а не самостоятельные богословы истории, как блж. Августин. Марру также разделяет исходное убеждение в смысле истории как дела спасения: «История имеет некий смысл, ценность, значение, она есть история спасения, *Heilsgeschichte*»³. И вне этого смысла история смысла не имеет. Марру заключает свои размышления признанием профессионального историка: «Без откровения мы бы не могли утверждать [о смысле истории] ничего определенного...»⁴ Истинная невидимая история находится над видимыми фактами исторического материала: над экономикой, политикой, искусствами, внешними проявлениями религиозной жизни. «В действительности она есть строительство Священного Града, умножение Тела Христова»⁵.

Таким образом, исследователи философии истории: Реймон Арон и Карл Лёвит — каждый по-своему, Арон — прикровенно, Лёвит — вполне открыто — свидетельствуют о принципиальной

¹ Löwith K. *Histoire et Salut*. P. 41.

² См.: *Marrou H.-I. Théologie de l'histoire*. Paris, 1968; 2006². P. 62.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 67–68.

⁵ Там же. С. 68.

недостаточности философской рефлексии над историческим процессом. Арон подразумевает необходимость активного включения богословов в эту работу, а Лёвит прямо-таки к этому непосредственно и призывает. Наконец, Марру констатирует, что даже в работе историка полноценный результат может быть достигнут лишь в случае вольного принятия божественного Откровения. Теперь я попытаюсь представить некоторые особенности состоявшейся богословской рефлексии истории, опираясь на анализ отдельных, как мне представляется, весьма показательных идей.

История сакральная и история профанная

Каждый из упоминавшихся выше авторов — Анри де Любак¹, Г. Фессар², Жан Даниелу³, Х. У. фон Бальтазар⁴, — круг которых я сознательно ограничиваю католическими богословами, подходил к проблеме истории, руководствуясь своими особыми мотивами и ожидая от нее вполне определенной отдачи. Однако есть одна тема, мимо которой не проходит внимание ни одного мыслителя. Это проблема расщепления истории на священную и повседневную, сакральную и профанную. Существуют даже определенные закономерности в зависимости от выбора в пользу автономного существования двух историй или их взаимосвязи, которые прямо отзываются в других областях богословия — христологии, пневматологии, экклезиологии и сакраментологии. Я полагаю, что наблюдения за решением вопроса демаркации сакральной и профанной истории могут поспособствовать решению моего основ-

¹ Любак А. де. Католичество...

² Fessard G. *Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire*. Bruxelles: Culture et Vérité, 1997; *De l'actualité historique*. Т. 1. A la recherche d'une méthode. Bruges: Desclée de Brouwer, 1960.

³ Даниелу Ж. Христианство и история // *Философия религии: Альманах (2010–2011)*. С. 364–382; Daniélou J. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris: Cerf, 1953; 2011².

⁴ Бальтазар Х. У. фон. *Теология истории*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (первое немецкое издание 1959 г.); *Он же*. *Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории*. М.: Истина и жизнь, 2001.

ного вопроса о возможности или бессмысленности сотрудничества богословия и гуманитарных наук в изучении истории.

Для Анри де Любака обращение к вопросам истории в конце 1930-х гг. было обусловлено необходимостью социализации католической или, шире, церковной доктрины в современности, что в свою очередь было обусловлено осознанием глубинной озабоченности христианства целостностью человечества. Этому требованию соответствует сама природа Церкви и ее учения, догмата, который представляется де Любаку в трех аспектах: в духовном (всеобщем в Боге), в социальном (всеобщем в лицах) и в историческом (всеобщем во времени). Если спасение «...есть спасение рода человеческого, ибо род человеческий живет и развивается во времени, пути спасения естественно облекаются в форму истории — истории того, как человечество пронизывает Христос»¹. Три грани Церкви, три грани догмата соответствуют трем же граням человека и человечества — его социальному, историческому и трансцендентному (которое Любак часто называет «духовным») измерениям. Сведение сущности и предназначения человека только к одному из этих трех измерений приводит к непоправимым последствиям. В качестве современного для себя примера де Любак упоминает марксистский эксперимент в Советской России. Таким образом, исторический аспект всецело включается в историю спасения; она бессмысленна без него.

Гастон Фессар (1897–1978) 15 декабря 1940 г., то есть через полгода после капитуляции Французской республики, произнес проповедь в церкви святого Людовика в Виши. Через несколько месяцев она была опубликована в периодическом издании «*Cité nouvelle*» в зоне, свободной от немецкой оккупации, с незначительными купюрами². Разумеется, это выступление было откликом на актуальные политические события, и, что чрезвычайно ценно в данном случае, его выразителем выступил христианский богослов. По сути дела, настоящий текст представляет собой манифест

¹ Любак А. де. Католичество... С. 107.

² Первоначальный текст см: *Fessard G. Du sens de l'histoire // Fessard G. De l'actualité historique. Т. 1. À la recherche d'une méthode. Bruges: Desclée de Brouwer, 1960. P. 77–94.*

христианского или, точнее, католического богословия истории. Он напрямую связывает поражение Франции с утратой христианского идеала в политических кругах страны и с ограничением исторического горизонта настоящим моментом. Впрочем, такое положение дел характерно не только для Франции, но и для других стран западного мира.

Фессар усматривает три типа истории: естественную (историю природы), человеческую (историю человечества) и священную историю (историю божественных вмешательств). Эти три уровня организованы иерархически: природная — человеческая — священная. Однако это разграничение носит исключительно эвристический, чтобы не сказать дидактический, характер. В действительности ограничение горизонта только одним из уровней неизбежно влечет за собою поражение. Примером тому служит поражение Франции. Ведь ограничение исторического зрения лишь одним уровнем, пусть даже не самым природным, в данном случае историей человечества, без сакрального измерения делает неизбежным низведение истории до естественного состояния, поскольку человеческими усилиями удержать масштаб всемирной истории оказывается невозможно. Ведь в таком случае человечество оказывается вынужденным принять ложных богов Прогресса, Расы и Классов (соответственно: либерализм — фашизм — коммунизм), тогда как существенные моменты драмы человеческой истории не ограничиваются только человеческими обстоятельствами.

Что же представляет собой сакральная история? Фессар отвечает на этот вопрос таким образом: «Сакральная, трансцендентная история в действительности есть история освящения профанного, трансцендирования человечества по пути становления богом»¹. Признание этого факта дает историку возможность разгадать тайну истории, для чего на исторические события необходимо накладывать некую *схему* (*grille*), различать в них своеобразную *криптограмму*. Важным онтологическим звеном в упрочении сакральной истории служит церковное богослужение во всей совокупности литургического опыта Церкви. Эту интуицию, в частности, ясно

¹ Ibid. С. 88.

выразил другой католический богослов, уделивший немало внимания нашей теме, Жан Даниелу, неоднократно говоривший о том, что литургические таинства являются продолжением деяний Бога в истории. Здесь следует сказать, что опора богословия истории на литургическую жизнь является константой этого типа богословской рефлексии как для католической, так и для православной традиции, в которой литургическая богословская рефлексия в XX в. принесла значительные плоды.

Основной тезис Даниелу в объяснении, точнее, понимании природы истории может быть выражен так: «Мировая история в христианском смысле слова есть по сути священная история, история великих деяний Бога во времени, в котором... Он создает подлинное человечество, Вечный град»¹. Поэтому-то до конца история остается непостижима. Так, становятся понятными слова Л. фон Ранке, сказанные еще в 1830-е гг., слова, которые меньше всего ожидаешь услышать именно от него, как законодателя теории исторического источника, основателя позитивного направления в изучении истории, а именно фраза: «Только Бог знает мировую историю»². Наряду со священной историей существует и другая история — история падшего человечества, которая также должна быть прочитана в богословском ключе. Но одна с другой неразрывно связаны и в целом представляют собой драму сотворенного мира, разыгрываемую во времени. Отношения истории сакральной и профанной передаются у Даниелу в логических отношениях включения: сакральная история, будучи историей всемирной и всеобщей, включает в себя профанную. «Утверждение религиозного единства истории, — пишет Даниелу в статье “Христианство и история” (1947), — является тем самым конститутивным для христианства»³. Даниелу можно упрекнуть в излишнем оптимиз-

¹ Daniélou J. Essai sur le mystère de l'histoire. Paris: Cerf, 2011³. P. 82.

² Ранке Л. фон. Идея всеобщей истории. 3. Е. II. Рукопись 1830-х гг.; цит. по: Philosophies of History: from Enlightenment to Postmodernity / Intr., ed. R. M. Burns, H. Rayment-Pickard. Oxford, 2000. P. 93.

³ «...Священная история представляет собой в действительности всеобщую историю, внутри которой находится история профанная, являющаяся лишь ее частью и играющая в ней ограниченную роль... Уже Библия настаивает на тож-

ме в примирении сакральной и профанной истории, в некоторой недостаточности ценностного различения, чего удастся избежать другому католическому богослову — Г. У. фон Бальтазару.

Бальтазар подходит к проблеме истории с точки зрения принципиальной разницы между уникальным историческим фактом и его всеобщим универсальным значением. Это значение может быть задано только абсолютным существом — либо Богом, либо человеком, достигшим возможной степени охвата истории, а лучше всего существом, сочетающим в себе качества божественные и человеческие. Стало быть, — здесь Бальтазар уточняет высказывание Ранке, — в подлинном смысле слова всеобщая история ведома лишь Богочеловеку. Логические отношения сакральной и профанной историй видятся Бальтазару иначе, чем Даниелу, по крайней мере в иной последовательности. Непреодолимая грань между сакральной и профанной историей имела место до Боговоплощения. Для концепции дисконтинуитета двух историй момент Воплощения служит *terminus ante quem*, а для концепции континуитета — *terminus post quem*. Как отмечает Бальтазар, «для восстановления трансцендентности процесса становления человека в его библейском величии, освобождая его от всех профанно-исторических связей»¹, много сделала современная протестантская теология истории.

После Воплощения непроходимая граница между сакральной и профанной историями снимается. «Ограда, отделяющая профанную историю от истории спасения, — пишет Бальтазар, — кончается там, где Слово уже не звучит пророчески с неба, но становится плотью, то есть человеком... После Христа вся история становится принципиально *сакральной*... теперь существует только одна мировая история и ее трансцендентно-имманентное испол-

дестве Бога как Творца мира и Бога Искупителя. Ириней подхватит эту тему в связи с полемикой против гностиков. Иустин увидит одного и того же Логоса, вдохновляющего пророков и философов» (*Даниелу Ж. Христианство и история* / Пер. П. Б. Михайлова // *Философия религии: Альманах* (2010–2011). Вып. 3. С. 375–376).

¹ *Бальтазар Х. У. фон. Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 118.*

нение в Господе»¹. Именно в этом — «бросить языческий мир, непричастный иудейской традиции, в полноту времен»² — Бальтазар видит главную историческую заслугу апостола Павла.

При этом Бальтазар высказывает осторожные предостережения от безразличного смешения двух историй. Сакральная история, священное время, несмотря на то что давно наступило, тем не менее всегда остается для христиан решительным вызовом. Оно никогда не дано окончательно: «...растущая моральная ответственность исторического и культурного человека перед самим собой, равно как и растущая ответственность верующих за наследие Христа перед Богом ведут ко все более острой необходимости решающего выбора»³. Именно поэтому многие богословы мыслили себе историю как тайну, которую надлежит раскрыть в состоянии богодуховенности. Отсюда прокладываются ходы для других линий в развитии богословских исследований — разработке библейской и церковной герменевтики.

Итак, можно повторить результаты наблюдений над историей как предметом богословской рефлексии. У Любака речь идет о сочетании социального, исторического и трансцендентного аспектов, в равной мере присущих как Церкви, так и отдельному человеку. Фессар различает в монолите истории естественную, человеческую и священную истории в их неразрывном единстве. Даниелу склонен включать профанную историю в сакральную. Наконец, Бальтазар видит в сакральной истории непрерывный вызов христианам, заброшенным в профанное время.

Итак, как мы видели, богословская рефлексия над историческим процессом, размышления богословствующего разума над природой истории показывают некую выдержанную срединную позиции в оценке как предмета мысли, так и способов работы с ним. История сакральная как преимущественный предмет богословского размышления оказывается неразрывно связана с исто-

¹ Бальтазар Х. У. фон. Теология истории. С. 126–127.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 123–124.

рией профанной, изобилующей вопиющими свидетельствами о падшем мире, нисколько при том не ставящими под сомнение состоятельность христианской теодицеи. Вместе с тем, различие этих двух измерений истории оказывается непрменным требованием к богословию истории. Ведь их неразборчивое смешение может привести к произвольным интерпретациям и, как следствие, весьма печальным политическим или историческим последствиям, от которых нас предостерегает все та же история богословского осмысления истории у комментаторов и последователей учения блж. Августина о двух Градах. Это различие в свою очередь способствует формированию методов богословского познания истории, которые перекликаются с детально разработанными в патристической традиции способами толкования сакральных текстов Библии и Литургии, к которым богословы XX в. с великим дерзновением добавляют всемирную историю.

БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ ПРОТ. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО¹

Богословие истории — явление для русской мысли почти неизвестное, тогда как в западной христианской традиции подобный тип рефлексии развивался в XX в. чрезвычайно интенсивно, разумеется будучи напрямую связан с традициями философского осмысления истории. Этот факт можно объяснить многими причинами. Во-первых, история как самостоятельная философская проблема — это достояние уже послегегелевской поры интеллектуальной мысли, то есть явление достаточно позднее. Гегель пытался осмыслить историю хотя и с позиций духа, но не как ноумен субъекта исторического познания, а как феномен объекта исторического процесса. Как уже отмечалось выше, дойти до русских богословов историческая проблематика не успела как по внешним причинам — из-за революционных событий, так и по внутренним — в связи с известной автономностью церковной мысли. Тогда как относительно благополучное положение богословской мысли в Западной Европе дало шанс на развитие темы истории, а исторические события первой половины века сделали это развитие совершенно необходимым. Православное богословие осталось вовсе в стороне от проблемы истории, но часто глубоко запрятанные интуиции исторического сознания разрабатывались в более прикладных направлениях богословской деятельности, прежде всего в области экклезиологии или, еще более явно, в учении о таинствах. История же как самостоятельная богословская проблема занимала среди православных авторов XX в. совсем немногих. Среди них особенно важное место принадлежит отцу Георгию Флоровскому.

¹ Настоящая глава подготовлена к печати в виде самостоятельной одноименной статьи в сборнике посвященных прот. Г. В. Флоровскому исследований, готовящихся к публикации в издательстве РОССПЭН в серии «Русские мыслители первой половины XX в.».

Значение отца Георгия Флоровского как мыслителя для русской культуры XX в. трудно переоценить. Ведь его интеллектуальный и духовный путь оказался едва ли не самой последовательной реализацией той линии возвращения русской интеллигенции в православную церковную традицию, которую прочертили великие вожди русского общества XIX в. — Соловьев, Толстой, Достоевский. Жизнь Флоровского, родившегося в семье настоятеля кафедрального собора в Одессе, не была отмечена таким конфликтным контрастом, как у протоиерея Сергия Булгакова, начавшего свои духовные искания, как и многие другие русские люди его поколения, в марксизме, а завершившего их на церковном поприще. Флоровский говорил о самом себе, что он никогда не возвращался в Церковь, ибо никогда ее не покидал, а пребывал в ней изначально. Несмотря на этот неопровержимый биографический и автобиографический факт, он вместе со своими современниками прошел и пережил хотя бы «в уме», хотя бы только на уровне мысли, те глубокие перемены, которые были вызваны эпохой и которые в известной мере отражают самое ее средоточие. Это впечатление подтверждается также тем обстоятельством, что Георгий Васильевич Флоровский совершил вполне объективно решительный переход от независимого мыслителя и публициста до церковного богослова и священника, хотя и не такой радикальный, как у многих его современников. Эта внешняя яркая траектория жизни Флоровского вполне отразилась и в динамике его творчества. Так что закономерным методом в изучении различных тем в его наследии является диахроническое исследование, изучение динамики его мысли в развитии. Именно такой методологии я придерживаюсь при рассмотрении богословия истории Флоровского, поскольку синхроническое изучение его мысли неизбежно столкнет исследователя с неразрешимыми противоречиями.

Внимание к истории у Флоровского проявилось уже в юношеские годы. Первыми большими книжными собраниями, прочитанными Флоровским целиком, были многотомные исторические исследования: «История России» С. М. Соловьева, «История русской Церкви» Е. Е. Голубинского. Как пишет биограф отца Георгия, в возрасте семнадцати лет, по окончании гимназии, «ре-

шающее значение имели для него история и вера»¹. На историко-филологическом факультете Одесского университета изучение философии, которому преданся Флоровский, также «было неразрывно связано с историей»². Первый период в эмиграции застаёт его одним из организаторов движения евразийцев, захваченным общественной деятельностью и вовлечённым в решение острых идеологических вопросов о русском историческом пути. Таким образом, совершенно очевидно, что интерес Флоровского к истории, его погружённость в осмысление проблем актуальности и проблемы истории как таковой носят не отвлечённый академический характер, а самый непосредственный и жизненный. Наконец, наиболее существенный упрек, который Флоровский выдвигал в адрес своего главного идейного оппонента, прот. Сергия Булгакова, заключался в констатации нечувствия последним истории и самой проблематики истории, чем обусловлен статичный застывший характер его софиологической доктрины³.

Применительно к теме истории у Флоровского можно отметить две стадии его мысли — критическую, преобладавшую в довоенный период жизни, и позитивную, возобладавшую в поздний американский период, хотя открывшуюся ещё в годы, прожитые Флоровским в Европе. Прежде Флоровский отрицает то, чем история не является, а затем — утверждает её подлинный смысл. Обе стадии постижения истории получили свое наиболее явное отражение в публикациях разных лет: «Метафизические предпосылки

¹ Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., Прогресс — Культура, 1995. С. 20.

² Там же. С. 22.

³ См. в связи с этим выразительное высказывание Флоровского по свидетельству его биографа Э. Блейна: «Булгаков не чувствовал истории. Она была для него чем-то туманным и символическим. Он никогда не читал книг по истории и не писал на исторические темы. Придерживаясь диалектической философии, он не выказывал признаков понимания того, что и становление, и упадок, и возрождение философии целиком связаны с историей, что все это — исторический опыт, хотя своей собственной философией ярко выразил специфическое историческое время» (Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс — Культура, 1995. С. 239).

утопизма» (пражский период, 1923–1926), «Эволюция и эпигенез (к проблематике истории)» (парижский период, 1930) и «Положение историка-христианина» (американский период, 1959). Во многих других публикациях эти идеи получили свое дальнейшее развитие, но ничего принципиально нового эти дополнительные тексты для уточнения мысли Флоровского не дают¹. Есть основания говорить о постепенном смещении интереса Флоровского с проблемы истории как таковой на тему священной истории. Этой перестановке сопутствует перенос взгляда мыслителя с позиций философского анализа на позиции богословского истолкования. Логически последовательное развитие осмысления истории, постепенно обретающее все более определенный богословский характер, приводит Флоровского к теме эсхатологии, получившей у него достаточно самостоятельное изложение.

Следы отчетливого различения фундаментальной двузначности ключевого понятия — истории как процесса и истории как познания — в исторической рефлексии Флоровского появляются лишь однажды, когда он заговаривает о «двойном смысле слов “христианская история”: “фактическая история” и “историография”»². Интересно, что Флоровский пишет об этом в самом финале своей программной статьи «Затруднения историка-христианина», опуская это упоминание в примечания и забирая его в скобки, как если бы он считал неуместным обсуждать этот вопрос в серьезном научном контексте. Возможно, здесь проявляется склонность Флоровского к практической мысли с некоторым ущербом в области теоретической.

¹ Различных проблем истории Флоровский касается в следующих своих публикациях: «Смысл истории и смысл жизни» (1921), «О народах неисторических» (1921), «Два Завета» (1923), «Исторические прозрения Тютчева» (1924), «О типах исторического истолкования» (1925), «Жил ли Христос?» (1929), «Спор о немецком идеализме» (1930), заключительная девятая глава «Путей русского богословия» «Разрывы и связи» (1937), «Откровение и истолкование» (1951).

² *Флоровский Г. В.* Затруднения историка-христианина // *Флоровский Г. В.* Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 707.

1920-е гг. в творчестве Флоровского отмечены жесткой критикой общественного утопизма как преобладающей формой философии истории. В основе этой критики лежит методическое «определение и разграничение вопросов “духа” и “политики”», понимаемое Флоровским как одна из главных задач русской философской и исторической мысли¹. Эта идея остается лейтмотивом исторической рефлексии Флоровского довоенного периода. В ее основе легко угадывается универсальная для христианского богословия истории интуиция блж. Августина о двух Градах. В действительности эта тема имеет решающее значение для всякого мыслителя, приступающего к проблемам истории, так что обращение к ней раннего Флоровского вполне закономерно. Она может выступать в том или ином обличье, например в виде различения истории сакральной и истории профанной. Принципиальным моментом при всяком прочтении этой темы всегда встает проблема демаркации — границы между двумя видами истории. Одни мыслители склонны устанавливать здесь непроходимую стену; другие формулируют задачу ее преодоления; третьи и вовсе упраздняют в пользу той или иной истории. Первая позиция в целом характерна для диалектической теологии в протестантизме XX в., к которой принадлежат К. Барт, отчасти Э. Бруннер, Р. Бультман. Ко второй можно отнести новое направление в католическом богословии в лице уже упоминавшихся А. де Любака, Г. Фессара, Х. У. фон Бальтазара и Ж. Даниелу. Наконец, третья позиция расщепляется на две версии: в одном случае сакральная история поглощает профанную — традиция, восходящая к средневековым комментаторам концепции двух Градов блж. Августина, представленная многими авторами, но ярче всего Орозием и Боссюэ, во втором — профанная история поглощает сакральную, что, как будет показано позднее, свойственно просвещенческой и идеалистической традиции.

Флоровский принадлежит ко второй умеренной позиции, что ставит его в один ряд с современным ему подходом к постижению истории, особенно распространенным среди католических бо-

¹ См.: *Флоровский Г. В.* Исторические прозрения Тютчева // *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 234.

гословов. В его понимании в течение всей человеческой истории существует два Града, две истории. В их взаимных отношениях устанавливается определенная иерархия. Решающее предпочтение отдается истории сакральной, священному Небесному Граду. Напротив, замкнутость, добровольное самозаточение в пределах истории Земного Града лишает человеческое существование какого-либо смысла и ограничивает возможности его опыта утопизмом, неизбежным историческим тупиком.

Поначалу, в своих первых публикациях, Флоровский, как кажется, только нащупывает главные вопросы истории. Ранняя статья «Смысл истории и смысл жизни»¹ носит доксографический характер. Флоровский дебютирует с темой истории, обращаясь к опыту «величайших русских “тайнозрителей“» — Герцена, Толстого, Достоевского и, еще одно имя, извлеченное им «из мрака незаслуженного забвения — имя Тареева»². Их опыт важен для Флоровского в данном случае в целях общей расстановки сил на поле всеобщей истории. Главными действующими лицами в этой трагедии оказываются мир природы и истории, с одной стороны, и мир духа и личности, с другой. Эти области Флоровский рассматривает в диалектике универсального и индивидуального, составляющей основную канву истории. Он прокладывает первую пробную границу между двух Градов: она пролегает между историей и жизнью. История при этом понимается как общее, жизнь — как индивидуальное. В дальнейшем Флоровский откажется и от так проведенной границы, и от самой оппозиции истории и жизни. Но пока между глобальной и индивидуальной историями не может быть корреляции — они глубоко враждебны друг другу. Всеобщее безразлично к человеку. Отдельный человек для него всего лишь исторический материал. Поэтому сосуществовать две истории, как и два Града, не могут. Флоровский пишет: «Если (глобальная. — П. М.) история имеет смысл, то есть ценности жизни нарастающим образом реализуются в поступательном движении исторического процесса, — то индивидуальная человеческая жизнь смысла

¹ В кн.: Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 61–83.

² Там же. С. 73.

лишена»¹. Здесь же Флоровский противопоставляет творчество личности ключевому для исторического познания методу понимания, закрепившемуся в философской традиции исторической рефлексии. Он убежден, что свобода и творчество не поддаются пониманию, ведь последнее сковывает свободу, накладывая на нее узы необходимости.

Содержание этой во многих отношениях пробной публикации, первого эскиза философии истории, отчасти можно объяснить биографическими обстоятельствами. Флоровский интуитивно стремится развести насилие внешней исторической необходимости и неприкосновенность личной свободы в условиях вынужденной эмиграции, в последние годы кровопролитной Гражданской войны, раздирающей тело его родины и развращающей душу его поколения. Но глубина понимания современных событий простирается гораздо глубже в историю человеческой мысли. Духовным и идеологическим истоком происходящего Флоровский безошибочно указывает новоевропейское Просвещение и последовавший за ним философский идеализм, против идеологии которого он поведет дальнейшую атаку в ряде статей 1920-х гг.

В этот период формирования своей исторической рефлексии Флоровский явно следует своему старшему современнику П. И. Новгородцеву², с которым его связывали тесные дружеские отношения. Напрашиваются также параллели с идеями другого старшего современника Флоровского — Н. А. Бердяева. Однако очень скоро Флоровский обретет вполне самостоятельный и продуманный взгляд на историю. Понятия глобальной и индивидуальной истории получают другие именованья, следуя главной заботе раннего Флоровского — критике общественного утопизма, в которой ключевое место надлежит отвести программной публикации «Метафизические предпосылки утопизма», написанной в пражский период в середине 20-х гг. Как и прежде, в развенчании современного утопизма Флоровский видит едва ли не единственно

¹ Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 78.

² См.: Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1917, где автор подвергает сокрушительной критике историзм и социологизм, основанные на утопическом представлении о безусловности исторического прогресса.

возможный путь к отрезвлению мира. Однако на этот раз он выступает со значительно более широким запасом аргументации и начатками некой положительной программы осмысления истории.

Общественный утопизм по Флоровскому представляет собой типологически единое, но в отдельных версиях чрезвычайно разнообразное направление просвещенческой, точнее, идеалистической мысли — беззаветную веру в прогресс в самых различных ее проявлениях от сознательных до неосознанных, которая осуществляет «...отождествление хронологической последовательности и оценочной иерархии, — каждая позднейшая историческая ступень в силу одного этого хронологического соображения признаётся за ступень *высшую*»¹. В отличие от многих историков культуры и философов истории, Флоровский не усматривает генетического преемства просвещенческой идеи прогресса как результата секуляризации христианской доктрины Провидения, хотя такое понимание в западной историографии можно считать преобладающим уже к 1920-м гг. В частности, хотя и несколько позднее, его весьма отчетливо выразил Карл Лёвит в книге с красноречивым названием — «Смысл в истории: Богословские предпосылки к философии истории»².

Главное заблуждение утопизма Флоровский видит в том, что «идеальная действительность... приравнивается и соподчиняется естественной действительности в пределах одного и того же плоского плана эмпирического бытия»³. Стало быть, в историческом материале можно уловить по крайней мере два плана — идеальный и естественный, вступающие в той или иной мировоззренческой системе в определенные отношения. Общественно-историческим утопизмом Флоровский называет смешение этих двух пластов, при котором естественная, эмпирическая история сливается с идеальной ценностно обогащенной историей и благодаря этому об-

¹ Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки... // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 204.

² Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. University of Chicago Press, 1949.

³ Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки... // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 204.

ретаает самодостаточное значение. Следующий шаг — социально-историческое строительство, осуществление общественной утопии, неосуществимой по самому своему определению. Происходит обоюдное вымещение естественного и идеального порядка вещей — естественное рационализируется, а идеальное натурализуется. Между двумя пластами не остается ни малейшего зазора. Полнейшая натурализация идеального пласта среди всего прочего означает совершенное упразднение истории, точнее, какой-либо ценности истории.

Об этом несколько позднее, но с неменьшей остротой Флоровский скажет в статье «Спор о немецком идеализме» (1930), один из разделов которой специально посвящен вопросу истории. Здесь Флоровский типологически сближает идеализм с античным мировосприятием: и здесь и там механицизм и статика преобладают над творческой динамикой, природа над историей. Метод исторического познания и одновременно исторического моделирования в идеализме — это метод развития, а не творчества, метод, векторно противоположный истории как прерывной последовательности спонтанных свободных действий человека. «Идеализм, — заключает Флоровский, — натурализует историю»¹. И именно это нечувствие к историческому делало идеалистическую мысль невосприимчивой к христианству. Оно-то и приводит идеализм к «своеобразному докетизму в восприятии и толковании христианства»².

Итак, общественный утопизм формируется, руководствуясь определенной философией истории, существенной чертой которой оказывается совмещение идеального и эмпирического пластов бытия. Ресурсов для высвобождения человека из сетей космического существования в таком мировоззрении не остается. Напротив, идеальное попадает в кабалу к эмпирическому. Флоровский диагностирует такое сознание «космической одержимостью» идеалистической мысли и проводит ставшую уже привычной для

¹ Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез: к проблематике истории // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 416.

² Там же. С. 417.

него аналогию с античным обожествлением мира — «космотеизмом». Такое состояние он называет «натуралистическим тупиком». Это явление рассмотрено Флоровским во многих деталях и подробностях. В нем он увидел предел растерянности человека своего времени и отсюда указал на единственную возможность выхода — он в том, чтобы осознать подлинную ценность и истинное значение истории, которое не может быть иным, кроме как только христианским. Первые указания Флоровского на этот выход в статье «Метафизические предпосылки утопизма» звучат подобно заклинаниям: «В онтологическом существе своем история есть *история христианства — история Искушения*. Судьбы мира до Христа в целом — это некая единая *graeagatio evangelica*. Судьбы мира *post Christum natum* — судьбы Церкви, историческое *дело* христианства. Необратим и метафизически единичен исторический процесс»¹.

Так, критика просвещенческой и идеалистической веры в прогрессивное развитие истории закономерно оборачивается у раннего Флоровского в ясные богословские интуиции, которые впоследствии окажутся средоточием его мысли и тем самым получают у него свое дальнейшее развитие: «История мира *не есть развитие*, не есть роковое развертывание наследственно-врожденных задатков, но *подвиг*, бесчисленный ряд свободно-чудесных касаний Божественной Славе, чудесных встреч человека с Богом. И полностью достигает этот *новый опыт в явлении Бога во плоти*, в Новом Завете на крови Богочеловека, в Церкви, живом и таинственном Теле Христовом»².

В дальнейшем, уже в послевоенный период, Флоровский подведет под такое понимание дополнительные основания, опираясь на завоевания богословия истории, достигнутые его современниками. Так, в статье «Затруднения историка-христианина» он цитирует слова из одной недавней публикации Анри Гуйера: «Если у истории есть смысл, то смысл этот не исторический, а

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки... // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 201.

² Там же. С. 221.

богословский: то, что именуется *философией истории*, есть не что иное, как *богословие истории*, более или менее замаскированное»¹. К этому времени Флоровский уже признаёт, что «все “философии истории” Нового времени оказывались крипто-богословскими... во всяком случае, все они основаны на верованиях»² — эта мысль имеет уже длительную традицию. Однако она получит у Флоровского вполне самостоятельное звучание и дальнейшее развитие.

А пока Флоровский точнее формулирует свою мысль в знаменитой последней главе своего главного труда «Пути русского богословия» (1937): «...основная категория истории есть исполнение или сбытие»³. Он вводит в осмысление истории, в философию истории новое звучание — богословское. Для этого Флоровскому необходимо указать на карте философии истории место христианства. И здесь он высказывает ряд радикальных мыслей: «Христианство все в истории и все об истории. И не только откровение в истории, но и призыв к истории, к историческому действию и творчеству»⁴. А христианская мысль, сформировавшаяся в корпусе патристического наследия Церкви, опознаётся Флоровским как «богословие фактов»⁵ по преимуществу. Причем для Флоровского принципиально важно, что это не просто осмысление хода истории, пусть в ее наиболее важный момент — момент Боговоплощения, но самое исполнение истории. В координатах человеческого бытия Флоровский с присущей ему решительностью формулирует задачу для христианского богословия как такового. Оно имеет два императива, необходимых к исполнению, — вобрать в свой опыт все историческое достояние человечества и всю меру пребывания в истине. Иными словами — горизонталь и вертикаль истины, чистое и очищенное подлинной историчностью время и преображенное, освобожденное в соборности человечество.

¹ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина... // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 691.

² Там же. С. 692.

³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1938. С. 508.

⁴ Там же. С. 508.

⁵ Там же. С. 509.

Флоровский считает крайне необходимым отстоять принципиальные отличия сакральной истории от истории профанной, хотя подобных словосочетаний он практически не употребляет, предпочитая говорить об истории эмпирической и истории ноуменальной: «История насквозь двойственна. В плане видимом и эмпирическом она складывается из чередования событий, не устремленных и не тяготеющих ни к какой имманентной цели. Но в плане ноуменальном непрестанно совершается чудесное преобразование твари, предваряющее грядущий вселенский переворот»¹. Однако это принципиальное различие профанного и сакрального, эмпирического и ноуменального не означает их противоположности или совершенной несовместимости. Граница между ними носит гораздо более сложный характер, но она в принципе преодолима и даже должна быть преодолена. Более того, Флоровский утвердительно свидетельствует о том, что она будет преодолена. К своему преодолению ноуменальное призывает человека, мерцая в эмпирическом, однако в полную меру это преодоление осуществится уже в будущем веке, в *эсхатоне*, впрочем, начало ему уже положено здесь и ныне. Флоровский утверждает, что «история насквозь символична, — и в эмпирическом свершается сверхэмпирическое»². Собственно говоря, в этом-то и состоит основное содержание истории — в непрестанном героическом преодолении этой границы, однако не только в созерцании, но и в творчестве, на деле, в подвиге. Чрезмерная созерцательность в этом человеческом призвании представляется Флоровскому не только недостаточной, но и вредной. По своему необыкновенно активному темпераменту Флоровскому гораздо ближе и понятнее творческое, то есть деятельное преодоление границы. Однако природа этой активности носит вовсе не политический и даже не общественный характер. Это «...не *христианская политика*, а служение таинств»³, разумеется, прежде всего таинств церковных. В этом понимании

¹ Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки... // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 222.

² Там же. С. 223.

³ Флоровский Г. В. Два Завета // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация... С. 181.

Флоровский близок к своим католическим современникам. Все их завершённые системы богословия истории имеют своим логическим продолжением учение о церковных таинствах, призыв к сознательному участию в них, ибо таинства непосредственно являют «ноуменальное» и самым красноречивым образом свидетельствуют о призрачности границы между ноуменальным и эмпирическим, или, иными словами, сакральным и профанным и о возможности ее преодоления.

В 1930 г. Флоровский предпринял еще одну атаку на натурализацию истории, на этот раз зайдя через фланг биологии и различных эволюционных теорий. Речь идет о статье «Эволюция и эпигенез», написанной первоначально на немецком языке и для немецкой научной аудитории. Как и в прежних публикациях, Флоровский строит историю личности в сущностной оппозиции к истории природы. На этот раз в исследовательском фокусе оказываются процессы исторического становления. Флоровский подробно рассматривает биологические эволюционные схемы — филогенез — и вновь отказывает в уместности употребления термина «развитие» применительно к истории. Ведь развитие в его понимании предполагает становление существа по неким предзаданным законам. Тогда как «толкование истории как развития означает не что иное, как биологизм в истории, перенесение биологических схем и понятий в область, которая, во всяком случае, не исчерпывается общими биологическими процессами»¹. Поэтому-то известная формула «онтогенез повторяет филогенез» оказывается совершенно несостоятельной, ибо в такой философии истории человек или личность не нужны. Она строится без философской антропологии, что напоминает попытки создавать психологию без души, без субъекта. Тем самым Флоровский вновь отстаивает права личности в истории и саму историю как имеющую отношение главным образом к человеку. Он утверждает, что «история — это прежде всего... область личного бытия»². А личность — свобода... свобода — выбор... выбор — творчество... Поэтому об истории

¹ Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез... // Там же. С. 432.

² Там же. С. 433.

следует говорить не с точки зрения объективного биологического становления — эволюции, а с точки зрения субъективного антропологического становления.

Для этого типа становления Флоровский использует термин, заимствованный, впрочем, из той же биологии, — *эпигенез*, который можно перевести как при-ращение, «при-рост бытия личности». Но для христианского мыслителя, а Флоровский к этому времени уже вполне осознаёт себя в качестве церковного автора, становление личности не автономно, а подчинено и открыто Божественному. Поэтому наряду с категорией *становления* бытия он вводит также категорию *умаления* бытия — *кеногенеза* (ср. греч. *κένωσις* — умаление). Под этим термином Флоровский понимает самоопрошение человека ради допущения на освобожденное место божественных сил. Таково сверхприродное содержание истории и последний смысл эпигенеза¹, ведь наиболее действенный способ преодоления ограниченности личности есть отказ от собственных посягательств на господство и владычество в пользу высшего могущества.

Любопытный факт, что Флоровский, вступая в область биологии и рассматривая влияние биологических теорий на историю, оставляет совершенно без какого-либо упоминания весьма обстоятельные обсуждения проблемы демаркации наук о природе и наук о духе, имевшие место в немецкой философской среде на рубеже веков, затронувшее две знаменитые философские школы неокантианства — баденскую и марбургскую. Причем наиболее существенный вклад в эти обсуждения внес В. Дильтей, широкая рецепция классификации научного знания которого состоялась как раз на рубеже 1920–30-х гг. И что чрезвычайно важно в данном случае, функцию границы между естественно-научным и гуманитарным знанием по мысли Дильтея берет на себя история, точнее, философия истории. При выдающейся осведомленности Флоровского в современной научной литературе в самых разнообразных специальных научных областях, а уж тем более в области истории, интересовавшей его в течение всей жизни как

¹ См.: Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез... С. 439.

на теоретическом, так и на прикладном уровне, трудно предположить, чтобы он оставался в неведении относительно этого пласта научной литературы. Однако данный факт тем не менее продолжает оставаться непонятным — почему Флоровский не берет себе в союзники столь авторитетного мыслителя и не опирается на богатую традицию решения вопроса о границах и компетенции гуманитарного знания.

Во всех своих рассуждениях об истории в довоенный период Флоровский исходит из истории как предмета познания, с большой изобретательностью погружая его в различные естественные или искусственные условия для проведения философских и богословских опытов. Однако позиция исследователя, субъекта исторического познания в этот период творчества Флоровского остается вне его исследовательских интересов. Положение историка как такового не проблематизируется. Кажется, Флоровский недооценивает базовое для всякой философии истории различие между историческим процессом и историческим познанием. Как я уже отметил выше, следы явного понимания вопроса всплывают лишь единожды. Эту особенность исторической мысли Флоровского можно объяснить лишь свойствами научного темперамента мыслителя, его склонностью в первую очередь к деятельной практической стороне. История понимается Флоровским по большей части как объективная канва событий, различающихся по степени причастности высшему смыслу бытия. Поэтому история есть по преимуществу священная история. Повествование — второй аспект слова *история* — обозначается иными словами. Так, в статье «Откровение и истолкование» 1951 г. один из разделов носит подзаголовок «История и система», где история недвусмысленно имеет значение священной истории, история — это Библия, «это история священная: это история не человеческих убеждений и их эволюции, а могущественных деяний Бога»¹, а система — учение Церкви, богословие, изложение вероучения. Очевидно, что в таком

¹ Флоровский Г. В. Откровение и истолкование // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация... С. 628.

случае всякое богословие является в конечном счете богословием истории.

Кульминацией в становлении богословия истории Флоровского, несомненно, является его поздняя статья «Затруднения христианского историка»¹ 1959 г., первоначально опубликованная на английском языке. Однако прежде чем перейти к детальному анализу этой широко известной публикации, следует обратить внимание на другой, значительно более ранний текст Флоровского, относящийся к его пражскому периоду и оказавшийся практически недоступным как для исследователей его мысли, так и тем более для читателей². Речь идет о небольшой статье «О типах исторического истолкования» 1925 г., вышедшей в юбилейном малотиражном сборнике в Софии³. Здесь Флоровский впервые излагает идеи так называемой «новой историографии», пропитанной интуициями неокантианской реформы, осуществленной в классификации научного знания. В этой статье Флоровский начинает с характеристики исторического источника, затем пред-

¹ Флоровский Г. В. Откровение и истолкование. С. 671–707.

² Отмечу совсем между прочим, что ни в одной из больших московских библиотек, равно как и в специализированных библиотеках по русскому богословию и русскому зарубежью, этой статьи нет (впрочем, как оказалось, исключение составляет архив Э. Блейна, хранящийся в библиотеке Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, на что мое внимание обратил студент ПСТГУ Р. Шешенин), как нет ее и в ряде центров русской духовной и гуманитарной культуры в Европе, в частности в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже. Копию мне любезно предоставил мой питерский коллега Д. С. Бирюков, оказавшийся на стажировке в Софии. Ему я, пользуясь случаем, выражаю свою благодарность.

³ Флоровский Г. В. О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и профессорска дейност / Приготовен от неговите ученици и почитатели. София: Державна печатница, 1925. С. 521–541; англ. пер.: Types of Historical Interpretation // Readings in Russian Philosophical Thought. Philosophy of History / Ed. L. J. Shein. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1977. P. 89–108. Имеется недавний болгарский перевод этой статьи, выполненный исследователем и популяризатором идей Флоровского в Болгарии П. Павловым «За видовете на историческо тълкуване» (Протоиерей Георги Флоровски. Мъдрост и Премъдрост. Текстовете от софийския период / Съставителство и богословска редакция Павел Павлов. София, 2009. С. 256–283.

лагает определение методу исторического познания, и, наконец, переходит к описанию самих типов этого познания. Он с разных сторон рассматривает основной материал историка — исторический источник и характеризует его вполне в духе Дильтея, Кроче или Коллингвуда не как твердое объективное и в этом смысле научное явление, а как символ, несущий в себе таинственный заряд различных смыслов, которые историку надлежит извлечь и артикулировать. Тем самым источнику придается особое качество семантически нагруженного факта культуры, стало быть, «источники существуют только в системе исторического истолкования»¹. Такая характеристика исторического источника оправдывает специфику исторического познания, понимаемого не как механическое умозаключение от действий к причинам, а как возведение мысли от знаков к смыслам.

В основной части он разворачивает феноменологическую программу истолкования исторического события в поступательной методологии: сначала оно описывается свидетелем, затем художником и, наконец, историком. Центральный тезис всей публикации формулируется вполне в духе неокантианской революции в области научной историографии: исследователь стремится понимать историю, тем самым берется за ее интерпретацию. Этот подход явно перекликается с неокантианским разведением процедуры *объяснения* как специфически присущей естественным наукам, и процедуры *понимания*, легитимной в сфере гуманитарного знания и истории, в частности. Понимание предстает у Флоровского как «акт двусторонний, в котором и субъект принимает творческое участие»². Тем самым историческое познание определяется Флоровским как «понимающее истолкование... а подлинная теория исторического познания... есть герменевтика»³. Так завершаются общие теоретические рассуждения Флоровского. В следующей затем части он переходит к рассмотрению и классификации типов исторического познания, следуя за Гегелем и уточняя его концепцию.

¹ Флоровский Г. В. О типах исторического истолкования. С. 523.

² Там же. С. 527.

³ Там же. С. 531.

Флоровский обобщает типы исторического познания следующим образом: это история летописная, изобразительная и генетическая (ср. у Гегеля: история первоначальная, рефлектирующая, философская). На втором и третьем этапе используются различные способы обобщения исходно сингулярного материала исторических свидетельств. Флоровский особенно настаивает на служебной роли вспомогательных описательных конструкций и моделей, которые никоим образом не должны заслонить действительную историю, превратив повествование историка из модальности *понимания* в модальность *объяснения*. В заключение всей этой замечательной и новаторской статьи, так и оставшейся пока практически неизвестной русскому читателю, Флоровский заговаривает о некоей «метафизике истории», под которой, по всей видимости, разумеет некий наиболее высокий уровень обобщения исторического знания. В дальнейшем эту линию он будет развивать уже как богословие истории.

Через тридцать с лишним лет, в статье «Затруднения историка-христианина»¹ Флоровский вновь обращается к этому материалу и теперь выступает во всем блеске и предметном владении основными методами исторического познания, выработанными «новой историографией». К этому времени его богословие истории сложилось во всех своих отделах — в критике идеалистической философии истории, размежевании исторического познания и естественно-научного моделирования, в утверждении историчности христианства, в уяснении смысла эсхатологии, наконец, в методологических вопросах исторического исследования, впервые получивших свое освещение у Флоровского именно в этой статье. С большим увлечением он очерчивает основной круг проблем исторического познания и тут же предлагает для них варианты убедительных решений. Здесь, наконец, напрямую заходит речь об историческом познании как методологической проблеме, упоминаются почти все основные концепции и имена: Б. Кроче²,

¹ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Христианство и цивилизация... С. 671–707.

² Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998 (первая публикация вышла на немецком языке в виде серии статей).

Р. Д. Коллингвуд¹, Р. Арон², М. Блок³, А.-И. Марру⁴. Здесь в полную меру излагаются идеи так называемой «новой историографии», в которой история понимается как разновидность антропологического знания, а историческое познание оценивается как активная творческая деятельность познающего, в отличие от прежних представлений об историке как собирателе фактов прошлого. Однако главный интерес и оригинальность этого кульминационного сочинения представляет собой раздел, относящийся к богословским проблемам исторического познания.

Богословское видение истории представляется Флоровскому совершенно необходимым. Он дополняет уже известную аргументацию новыми доводами: «...никакой историк не может, даже в своей ограниченной и частной области, внутри своей компетенции, избежать постановки предельных вопросов человеческой природы и судьбы... историк, для того чтобы быть компетентным в своей собственной области интерпретации, должен отзываться на человеческие заботы во всем их объеме»⁵. Иными словами, это означает, что, для того чтобы быть состоятельным специалистом, историку необходимо быть христианином, ведь предмет историка — это в конечном счете человек, а конечная правда о человеке явлена Богочеловеком. Такое понимание дает Флоровскому основание выдвигать категорическое требование перед всяким историком: «Попытка писать историю, избегая вызова, брошенного Христом, ни в каком смысле не является “нейтральным” предприятием... потому что все человеческое существование стоит перед этим вы-

¹ Хотя главный труд Коллингвуда «Идея истории» увидел свет только после смерти автора — в 1946 г., активная разработка темы велась в 1930-е гг., см.: Коллингвуд Р. Д. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.

² Арон Р. Критическая философия истории: Эссе о немецкой теории истории // Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

³ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. Эту книгу М. Блок писал в годы Второй мировой войны.

⁴ Marrou H.-I. De la connaissance historique. Paris: Ed. Du Seuil, 1954.

⁵ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина. С. 692.

бором и требованием»¹. Тем самым историк, следующий своему призванию и откликающийся на предельные заботы человека, может быть и не вполне осознанно для самого себя, становится богословом, поскольку усматривает в предельных горизонтах исторического бытия конечные смыслы существования человека, которые не могут быть иными, кроме как христианскими, ибо: «Истинная история человека не есть история политическая с ее утопическими требованиями и иллюзиями, она есть *история духа*, история роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса»². Так Флоровский встраивается в антропологическую линию исторического познания, делая важный следующий и уже собственно богословский шаг: как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении. Это утверждение является, наверное, самым сильным во всей совокупности богословия истории Флоровского. И своим логическим завершением оно имеет эсхатологический раздел, которому Флоровский также уделил немалое внимание.

Проблема предела истории, со всей остротой поставленная богословием истории, делает необходимым разработку эсхатологической доктрины. Богословы XX в., принадлежащие к разным христианским конфессиям, предложили великое множество эсхатологических концепций, о чем уже говорилось в своем месте. Флоровскому здесь также принадлежит вполне самостоятельный вклад. Эсхатология в его понимании не есть выражение философского футуризма. Она представляет собой глубоко продуманную богословскую позицию осмысления исторического процесса, встраивающуюся в общехристианскую концепцию *эсхатологии*, в богословие конца мира, свершения истории. Флоровский развивает концепцию *пророческой эсхатологии*, иными словами, проро-

¹ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина. С. 695.

² Там же. 706.

ческого свидетельства о «последних вещах и последних событиях», которое должно разгадать и осуществить¹. Он разделяет убеждение своих современников богословов, каждый из которых так или иначе утверждал, что «конец», Эххатон, уже наступил с пришествием Христа. С момента основания Церкви человечество живет в этом пределе, затянувшись в истории на многие столетия. Церковные таинства дают христианам возможность участия в этом конце времени, они приобщают к строительству Небесного Града. Таким образом, именно эсхатологический раздел богословия истории Флоровского претендует на статус богословской программы, которая подлежит реализации. Эсхатология есть единственно последовательный и верный способ исторического познания, она-то и есть то самое прозрение в преходящем мире высшего предельного смысла. Тем самым эсхатологическая доктрина Флоровского является программой герменевтической, согласно которой история и современность подлежат истолкованию в высшем свете.

Итак, рефлексия над смыслом истории постепенно привела Флоровского к формулированию богословского видения истории и, тем самым, к созданию богословской программы познания истории, в которой акцент делается на практической, а не теоретической стороне. Ретроспективные размышления над прошедшими событиями для Флоровского становятся основанием для создания богословского метода, нацеленного на постижение подлинного смысла действительности, на сохранение в истории и для истории только того, что достойно ее конечного предназначения. Таким образом, глубоко продуманное богословие истории Флоровского складывалось весьма неспешно. Оно прошло несколько достаточно продолжительных этапов — в довоенный период Флоровского более всего занимал вопрос критической переоценки философской рефлексии исторического процесса. Уже тогда вполне отчет-

¹ См. прежде всего доклад на патристической конференции в Оксфорде 1955 г. «Век патристики и эсхатология» в кн.: *Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи*. М.: Пробел, 2000. С. 228–242 — и его же критику эсхатологии протестантского теолога Эмиля Бруннера «О последних вещах и последних событиях» в кн.: *Флоровский прот. Г. Догмат и история*. М.: Изд-ва Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 444–465.

ливо и осознанно стал угадываться выход из «натуралистического тупика» философского постижения истории — в церковной вере, иными словами, наметился осознанный переход к новому типу осмысления истории — к богословию истории. А полноценное развертывание богословского анализа истории в свою очередь сформировало концепцию эсхатологии, которая призвана послужить наиболее адекватным способом познания и осмысления истории, рассматриваемой *sub specie finis*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Людвиг Витгенштейн в 1921—м.г. опубликовал свой знаменитый «Логико-философский трактат», оказавший самое значительное влияние на интеллектуальную мысль столетия. Смысл книги он сформулировал следующим образом: «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать»¹. Тем самым он убедительно указал на то, что границы языка совпадают с границами действительности. То, что находится за пределами языка, оказывается просто бессмыслицей. Из этого постулата вытекают различные следствия в зависимости от того, как функционирует язык. Сам Витгенштейн очерчивает границы языка пределами логико-эмпирического знания. За ее пределами оказываются высказывания метафизические, религиозные, этические и эстетические. Их совокупность относится Витгенштейном к разряду «мистического». Оно уже не может быть высказано средствами языка. Впрочем, это не означает, что оно не существует², однако «об этом следует молчать».

Главная задача, которую я ставил перед собой в настоящей книге, заключалась в попытке расширить границы того, что может быть сказано ясно о богословии. При этом я никоим образом не пытался предложить ясное и убедительное для современного читателя изложение православной догматики или анализ отдельных сложных вопросов христианского вероучения и опыта жизни в

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть 1 / Пер. М. С. Козловой. М.: «Гнозис», 1994. С. 3.

² Он обращает на это специальное внимание: «...Существует невысказываемое. То, что показывает себя, есть мистическое» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат б. 522 // Там же. С. 72).

Церкви. Я попытался сформулировать на основе многовекового богословского наследия некие правила грамматики богословского языка в синхронии и диахронии, иными словами, в его завершенности и в развитии. В ходе рассмотрения различных сюжетов постоянно уточнялось определение богословия, предлагались различные версии понимания богословия в тех или иных аспектах: богословие как наука о Боге, богословие как рассуждение о Боге на основании доступных источников знания, богословие как искусство убеждения в конечных истинах, богословие как особая форма рациональности, богословие как молитва, богословие как свидетельство о Боге.

Многократно я сталкивался с удивительно устойчивой проблемой иррационального понимания природы христианства. Мы наблюдали это на примере представителей как либеральной, так и диалектической протестантской теологии, как экзистенциализма, так и академизма. Многочисленные обращения к проблеме рационального в христианстве, прежде всего в лице канонизированных традицией церковных мыслителей, призваны были показать, что оснований для противоборства веры с разумом ортодоксальное богословие не предоставляет.

Многовековой опыт христианской богословской мысли обнаруживает поразительную последовательность и устойчивость в понимании того, откуда и каким образом богословие черпает и пополняет свое знание о Боге. Богатства и щедрость богооткровенного знания всегда подтверждаются опытом существования в сотворенном мире, который должен быть пережит и воспринят в своем высшем смысле. Совсем безразлично в этом отношении оказывается состояние человека; насущны потребности избавиться от собственной слепоты и ограниченности, принять в чистоте сердца церковную веру, признать меру и одновременно пределы своей собственной свободы.

В течение столетий богословие выработало также общие правила организации и передачи своего содержания в языке. Требования ясности и непротиворечивости, а также доступности и убедительности оказываются в полной мере актуальными. У богословия нет какого-то исключительно своего языка. Оно работает с языком,

обретенным человечеством, хотя и значительно расширяет его семантические и прагматические возможности. В изложении и привитии богословских знаний оказывается, что наиболее предпочтительный способ изложения высших истин — это способ убеждения и поступательного восхождения вместе с читателем, слушателем и учеником.

Наконец, самоосознание христианством Боговоплощения как исторического события и собственного места в истории получило свое отражение в богатой исторической богословской рефлексии. С самых ранних времен христианства темпоральный характер бытия к Богу и Бога к человеку ясно осознавался и получал свое отражение в языке. Эта сторона опыта и мысли христианского богословия особенно ярко проявляется в последние десятилетия, ведь сегодня мы, с одной стороны, наблюдаем впечатляющее возвращение мира в Церковь, по крайней мере в нашем отечестве, с другой — вновь оказываемся перед необходимостью отстаивать место богословия в науке и его значение для человеческого общества. Более того, ныне «спор факультетов» ведется гораздо шире и принципиальнее, чем это было во времена Канта. Речь идет уже не просто о преимуществе теологии или философии, а о самом существовании гуманитарных наук перед лицом триумфального шествия естественных наук. Для обыденного сознания, не способного или не желающего подняться над опытом очевидности, достойна существования и, стало быть, разнообразной поддержки только такая наука, которая приносит быструю и ощутимую пользу при минимальных затратах. Реально и достойно внимания только *осязаемое*. Такая наука получает статус фундаментальной. Все другие, не подходящие под заданный критерий, могут довольствоваться остатками с общего стола. Гуманитарное знание, имеющее дело с *умопостижимым* в истории и культуре, разумеется, лишено привлекательности для утилитарного сознания — в этом трагическая слепота современности, которая может привести к непоправимым последствиям. Богословие же, имеющее дело с *непостижимым*, в соответствии с такими представлениями становится вовсе неуместным. Выводы из этой позиции могут иметь совершенно катастрофические последствия для человечества. Ведь наиболее

полное и достоверное знание о человеке достижимо только при его всестороннем изучении: с точки зрения природы, культуры и веры. Одна из важных задач богословия в том и заключается, чтобы приоткрыть третий высший смысл существования человека.

Сказанное должно было со всей возможной наглядностью показать: то, о чем возвещает христианство, может быть выражено в языке, несмотря на то, что это представляется невероятным. Итак, богословие требует от христиан мужества говорить о Боге ясно!

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 123, 139, 145–146, 157, 190, 196, 254, 266–267, 274, 279
Адам 81, 204, 236–237
Александр I 101
Александр II 101
Александр Афродисийский 192
Аман де Мендьетта Э. (Давид Аман) 89, 153
Амвросий Медиоланский 89, 196–197
Аммоний 185–186, 192
Амфилохий Иконийский 86–87, 97
Анастасий Синаит 130, 132–134
Андрезен К. 162
Ансельм Кентерберийский 14
Антоний Великий 65
Антоний (Храповицкий) 70
Антонов К. М. 10
Аполлинарий 86
Аристотель 8, 20, 113, 122, 140, 164, 180, 184–185, 191–193
Арль М. 176, 212–213, 218, 220
Арон Р. 241, 254, 264–265, 267–268, 293
Афанасий Великий 65, 90–91
Афанасьев Н. Н. 23
Афинагор 164
Ахутин А. В. 125
Аэций 175
- Бальтазар Г. У. фон 25, 262, 268, 272–273, 279
Барт К. 51, 55–59, 61–64, 82–83
Бердяев Н. А. 123, 129, 142, 240, 281
Бирюков Д. С. 290
Блейн Э. 277, 290
Блок М. 241, 293
Бонетус Н. 48

Борнер Р. 201

Боссюэ Ж.-Б. 267, 279

Бруннер Э. 56, 59, 64, 279, 295

Буйяр А. 59, 62, 64

Булгаков С. Н. 276—277

Бультман Р. 259, 263, 279

Бурхардт Я. 266

Валери П. 144

Василид 138

Василий Великий 5, 23, 39—41, 44, 85—97, 106, 115, 134—135, 138, 143, 146, 149, 152, 173—174, 178—180, 183, 186—187, 190—191, 193—194, 198, 200, 204—205, 207, 218

Вебер М. 227, 240—241

Вестеринк Л. 192

Викентий Леринский 121, 129, 234, 245

Вико Д. 227

Витгенштейн Л. 297

Воробьев В. Н. 9

Гаврилюк П. Л. 196—197, 200

Гайденко П. П. 123, 257

Гаман И. 182

Гардэй А. 28

Гарнак А. фон 56, 126

Гаспаров М. Л. 137

Гегель Г. В. Ф. 85, 117, 227, 247, 254, 275, 291—292

Геннадий Схоларий 39

Гераклит 170, 172, 185

Гердер И. 182, 227, 247

Герман Константинопольский 200

Герцен А. И. 280

Гоббс Т. 85

Гуссерль Э. 123

Голубинский Е. Е. 276

Грибомон Ж. 205

Григорий Богослов 11–12, 14, 34, 39, 45–46, 86, 152, 158, 161, 173, 200, 218, 244

Григорий Неокесарийский 92, 105, 221

Григорий Нисский 39, 41–42, 68–69, 72–73, 86, 102, 106–110, 148–149, 151, 181, 183, 200, 205

Григорий Палама 39, 111–112

Гроссханс Х. П. 34

Гуйер А. 284

Гумилев Л. 253

Гуревич А. Я. 241–242

Давид 96

Даниелу Ж. 107, 115, 162, 181–183, 198, 248–250, 262, 268, 271–273, 279

Декарт Р. 85, 117

Демокрит 113

Дёрри Г. 126

Дидим Слепец 198

Диллон Д. 165

Дильтей В. 227, 240, 247, 254, 265, 288, 291

Диоген Вавилонский 184

Диоген Лаэртский 136, 188

Додд Ч. 259

Достоевский Ф. М. 276, 280

Дюран Ж. де 182

Евагрий Понтийский 33–36, 65, 73, 86

Евномий 40, 42, 86–87, 143, 173–178, 180–184, 205

Евсевий Кесарийский 114, 140

Емельянов Н. Н. 9

Елифанович С. Л. 72, 79

Журинская М. А. 9

Зиммель Г. 265

Зонара (Псевдо-) 145, 149–152, 197

Иаков 172

Игнатий Богоносец 226, 228–230, 237

Иезекииль 238

Иисус Христос 7, 22–23, 38, 43, 56, 58, 60, 63, 67, 84, 106, 115, 127, 131, 133, 142, 164, 168, 170–171, 199, 202–203, 208, 209, 211, 214–216, 218–219, 225, 228–230, 232–239, 243, 248, 250, 256–257, 269, 272, 284, 293–295

Иларион (Алфеев) 33

Иоанн Богослов 43, 112, 167, 169, 187, 191, 231

Иоанн Дамаскин 39, 42, 64, 96, 130, 132–134, 140–141, 147, 149, 152, 155–156, 245

Иоанн Златоуст 49, 196–197, 203

Иоанн Иерусалимский 130, 197

Иоанн Филопон 96, 192

Ириней Лионский 24, 147, 226, 234–237, 272

Иустин Философ 66–69, 90, 115–116, 132, 145, 147, 162–164, 167, 169–172, 207, 226, 230–233, 236–237, 272

Казель О. 23

Каллист (Уэр) 203

Канненгиссер Ч. 213–214, 218

Кано М. 20–22, 24, 261

Кант И. 51–54, 62–63, 82–83, 85, 88, 227, 246, 299

Карнеад 146–147

Карсавин Л. П. 240

Каспер В. 15

Кассиан (Безобразов) 246

Киприан (Жерн) 23

Кирилл Александрийский 131, 199

Кирилл Иерусалимский 130–134, 138, 196–197, 199, 201, 209

Климент Александрийский 13, 65, 68–69, 71, 73, 92, 103–104, 112, 130, 138–140, 142, 190, 206

Коллингвуд Р. Д. 17, 227–228, 247, 291, 293

Конгар И. 15, 17, 159

Кроче Б. 227, 241, 247, 291–292

Крузель А. 212, 221

Ксенофонт 160
 Кульман О. 263
 Кьеркегор С. 122–123

Леонтий Византийский 39, 41
 Лёвит К. 265–268, 282
 Локк Д. 250
 Лонерган Б. 30, 277
 Лопухин А. П. 100, 102, 106
 Лосев А. Ф. 137
 Лукреций 113
 Любак А. де 262, 268–269, 273, 279
 Людовик IX 269
 Лютер 123

Макрина Старшая 92
 Максим Исповедник 5, 14, 25, 68–69, 71–72, 74–79, 81–84, 90, 148,
 167, 199–200, 207
 Марк 122
 Маркс К. 227, 249, 266
 Марру А.-И. 241, 259, 267–268, 293
 Мацца Э. 198, 208
 Меланхтон Ф. 19
 Моисей 89, 92, 114
 Морескини К. 86
 Мулл Д. 259
 Мюнье Ш. 164, 168

Немезий Эмесский 151, 156
 Несмелов В. И. 60–61, 64
 Нестерова О. Е. 207–208
 Нибур Р. 263
 Николай I 101
 Николай Кавасила 200
 Ницше Ф. 123
 Новгородцев П. И. 281

Олимпиодор 192–193

Ориген 13, 36, 43, 65–66, 69, 73, 86, 88, 92, 104–106, 152–156, 176,
183, 187, 201–202, 204, 211–212, 214–222

Орозий П. 267

Офман Ф. 191–193

Павел 50, 56, 60, 68, 78, 98, 100, 103, 105–106, 108, 111–112, 116, 123,
155, 161, 178, 203–204, 218, 273

Павлов П. 290

Павсаний 195

Панненберг Р. 263

Паскаль Б. 259

Патрин С. Г. 10

Петр 105–106, 191, 209

Платон 102, 113–114, 125, 164–165, 171–172, 182, 184, 232

Плотин 129

Плутарх 195

Поленц М. 136, 186

Польсков К. О. 29

Преображенский А. Г. 99

Прокл 114, 177–178, 182, 184

Пудрон Б. 162

Ранер К. 23

Ранке Л. фон 271–272

Риккерт Г. 265

Ричль А. 56

Рудберг С. И. 89

Руссо А. 235–237

Руфин 211

Сабунде Р. 48

Севир Антиохийский 38

Секст Эмпирик 184, 189

Сержантов П. Б. 257

Сесбуйе Б. 87, 173

Сибберг Э. 230
Сидоров А. И. 79, 84
Симонетти М. 152, 212, 221
Симпликий 191–193
Сократ 113, 125, 170, 172
Соловьев В. С. 276
Соловьев С. М. 276
Соломон 72, 89, 105
Сорокин П. 253
Столяров А. А. 37, 137, 145, 187
Схиллебекс Э. 23

Тареев М. М. 280
Татиан Сириец 167
Тертуллиан 239
Тиллих П. 30
Ткачев Е. В. 10
Тойнби А. 227
Толстой Л. Н. 123, 276
Трельч Э. 263
Тройано М. С. 182–184, 186
Трубецкой С. Н. 141–142, 163–164
Труийяр Ж. 177–178

Успенский Б. А. 255–256

Фасмер М. 99
Федотов Г. П. 258
Фейербах Л. 56
Феодор Мопсуэстийский 196–197
Феодорит Кирский 96, 116, 130, 136, 139–140
Феофил Антиохийский 90, 111–112, 164
Ферэ А.-М. 17, 243
Фессар Г. 262, 268, 269–270, 273, 279
Филарет (Дроздов) 98, 101–103
Филон Александрийский 66, 165–167, 169, 190

- Флоровский Г. В. 5, 205, 224, 227, 246–247, 259, 264, 275–295
Фома 238
Фома Аквинский 14, 57
Фреге Г. 186
- Хайдеггер М. 227, 240, 265
Хольте Р. 163
- Чаадаев П. Я. 253
Чербери Г. 67
- Шарль П. 158
Швейцер А. 259
Шеню М.-Д. 14, 17–18, 28
Шервуд П. 75
Шестов Л. И. 122–130, 135, 144
Шешенин Р. К. 290
Шичалин Ю. А. 9, 139
Шлейермахер Ф. 56, 263
Шмалий В. В. 36–37
Шмеман А. Д. 15, 23, 28–30, 132, 209
Шохин В. К. 9
Шпет Г. Г. 240, 250
Шпенглер О. 227
Штейдле Б. 215
Штейнталь Г. 183, 186
- Элиас 192
Эмпедокл 113
Эпикур 113, 140, 183
Эсброк М. Ван 96
- Юлиан Отступник 158
Юстиниан 41
- Ямвлих 176, 192, 195

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЖМП. — Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.

НФЭ. — Новая философская энциклопедия: в 4 т. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд / В. С. Степин, предс. научно-ред. совета. М.: Мысль, 2000–2001.

ACO. — Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Berlin: De Gruyter, 1927–.

CAG. — Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. A. Busse. 23 Bd. Berlin: Reimer, 1882–1909.

CCG. — Corpus Christianorum, series Graeca. Turnhout : Brepols, 1977–.

CPG. — Clavis patrum Graecorum / Ed. M. Geerard. 5 vol. +suppl. Brepols-Turnhout, 1974.

PG. — Patrologia cursus completus, series Graeca / Ed. J.-P. Migne. 161 vol. Paris, 1857–1866.

PL. — Patrologiae cursus completus, series Latina / Ed. J.-P. Migne. 221 vol. Paris, 1844–1864.

RecAug. — Recherches augustinienes. Paris, 1958–.

REG. — Revue des Études Grecques. Paris: Les Belles Lettres, 1888–.

SC. — Sources chrétiennes / Dir. † H de Lubac. s.j., † J. Daniélou, s.j., † C. Mondésert, s.j., J.-N. B. Meunier. Lyon-Paris: Cerf, 1942–.

SVF. — Stoicorum veterum ragmenta / J. von Arnim, ed. Vol. II. Fragmenta logica et physica. Leipzig: Teubner, 1903 (repr. Stuttgart, 1968).

StTh. — Studia Theologica: Nordic Journal of Theology. Oslo: Universitetsforlaget, 1947–.

VetChr. — Vetera Christianorum. Bari, 1964–.

ZKG. — Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck: 1877–.

SUMMARY

Petr Mikhaylov

“Categories of Theological Thought”

The presented monograph aims at giving an answer — although limited — to the question: How to believe? The question is not about the object of faith, but about the subject of it. The author finds the grounds for an answer in the great heritage of Christianity accumulated in the works of Church Fathers and later theological and philosophical works. Some aspects of Christian mind once not enough lightened, e. g. theoretical principles and implicit rules of theologizing, are in the centre of the present investigation.

No doubt the using of the word “Categories” in the title of the book should be explicated. By this term following the tradition going back to Aristotle the author understands a predicate, something that has an impact on the object. Speaking about theology in its predicates the author does not aspire to provide an exhaustive description of this kind of knowledge but takes over the task only to trace its aspects in different projections: in its essence and existence, both private and common. According to this intention the main subjects of book are arranged in the following order: 1. The generic analysis of theology that answer the question: what is theology? 2. The analysis of competencies and functions of theology answering the question: what is the situation of theology and how it works? 3. The diachronic analysis of theology from the point of view of its history and thereby answering the question about the time of theology: how theology was, is and will be and vice versa: how the same theology evaluates its time?

According to this plan the first part is devoted to the most common themes of theology: the nature, character, sources and origin of theology are in the focus of research. In the second part the author turns to the practical specialties of theological and wider — rational activity of mind in the field of faith. The main subjects of this part are following: nature of faith, frames of liberty, special aspects of building the theological thought according to its different needs in the realms of apologetics,

polemics, catechesis, dogmatics. The third part turns to historical nature of theology and tries to understand theology in its history as well as history as the aim of theology. In this case history is understood as an experience of coexistence of Man and God.

The substantial part of the book is based on a number of articles that has been published or are still waiting for publication in Russian and international periodicals and in the materials of different scientific conferences. They were reconsidered, corrected and expanded for the present publication. The particular opuses comprising the content of the book are executed in different genres. There are systematic descriptions, problem investigations and doxographic surveys. But at the same time they follow a common general line giving an analysis of ecclesiastical theology in three aspects: theology-in-itself, theology-in-being, theology-in-history.

Научное издание

Михайлов Петр Борисович

КАТЕГОРИИ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

Художник Н. Е. Ильенко

Корректоры О. В. Хвостова, Е. Б. Варфоломеева

Верстка Ю. Б. Пашковой

Подписано в печать 19.03.2013. Формат 60х90/16.

Объем 19,5 п. л. Тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а

E-mail: izdat@pstgu.ru

www.pstgu.ru

Отпечатано в ГУП МО «КТ» «**Раменская типография**» Московская обл.,
г.Раменское, Сафоновский проезд, д.1. Тел. (496) 46-393-65. Заказ №405



Петр Борисович Михайлов, кандидат философских наук, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент, автор около ста научных и методических публикаций, рецензий и переводов.

Монография имеет своей целью с разных сторон ответить на вопросы о природе богословия и его источниках, об условиях и способах богословствования, о месте богословия в истории и современности. Предмет изучения рассматривается в трех аспектах: генетическом, функциональном и диахроническом. Исследование построено на широком круге источников, включающих памятники патристической, философской и современной богословской мысли. Книга адресована историкам богословия и философии, студентам, получающим богословское образование, аспирантам гуманитарных специальностей, а также всем верующим христианам, заинтересованным в осмыслении своей веры.