

Владимир Шохин
(Институт философии РАН)

СВЯТАЯ ТРОИЦА И НЕХРИСТИАНСКИЕ ТРИАДЫ

(компаративистский этюд)

1. Разработка основополагающего догмата христианской веры — догмата о Святой Троице, занимавшая преимущественное внимание святых отцов эпохи Вселенских Соборов и продолжающаяся до настоящего времени (сама христианская ментальность как таковая является тринитарной в своей сущности, и потому христианская мысль не может когда-либо перестать вращаться вокруг Божественной Триады) осуществлялась в двух основных модусах. В первом из этих модусов христианский богослов раскрывал прообразовательное откровение о Троице Священного Писания Ветхого Завета и вполне эксплицированное Нового Завета (ср. *«Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам...»* (Мф. 28:19–20) — без сомнения, ядро начальной крещальной формулы). Новозаветных свидетельств о Святой Троице было достаточно, чтобы убедить внешний мир в том, что христианское Богооткровение является триадическим и что в этом состоит его основное отличие от всех других богословских моделей и, одновременно, «преображение» не только истинности библейского монотеизма, но и глубинных интуиций, скрытых ложностью языческого политеизма. Этих свидетельств оказалось, однако, недостаточно для преодоления непониманий в самом христианстве, развивавшихся вследствие неприятия сверхразумности тринитарного догмата — сверхразумности, в которой сильные, но ограниченные умы видели едва ли не компромисс с политеизмом и потому пытались вернуть «триадологическое» христианское богословие к более понятному, с точки зрения здравого смысла, «монологическому» монотеизму. Поскольку ересиархи, начиная еще с предшественников Павла Самосатского (II–III века по Рождестве Христовом), «исправлявшие» сверхразумный тринитарный монотеизм на более, с их точки зрения, разумный, пытались, как им казалось, опереться на рациональность, отцы Церкви также обратились к наследию

классической античной рациональности для разработки того языка, который позволял бы осмыслить сверхразумное откровение о Троиединстве средствами философской понятийной системы, результатом чего стало воцерковление понятий «природа» и «ипостась», различавшее то, смешение чего и обеспечивало еретические концепции и в христологии, и в пневматологии.

Однако в ходе воцерковления разума уже весьма рано наметилась и та метода аналогий, которая, как казалось, позволяла даже «естественному разуму» без особых усилий составить себе представление о сверхразумном — помимо обращения к Откровению. Среди этих попыток апеллирования к внешним аналогиям можно выделить сравнения Трех единосущных Лиц с природными феноменами, которые встречаются вначале у Тертуллиана (триединство: источник—ключ—поток), а затем у восточных отцов (корень—ствол—плод; солнце—луч—свет; огонь—блеск—теплота¹). Несостоятельность этих сравнений состоит в том, что здесь сравнивается несравнимое, поскольку ни в одной из приведенных тварных аналогий нет ничего общего с различием Трех Лиц, тем более — Лиц Нетварных. Более того, если относиться к приведенным аналогиям всерьез, они скорее являются обоснованиями того, что прямо противоположно доказываемому — того самого «простого единобожия» ересиархов, которое преодолевается в богословии тринитарном. Потому вполне закономерно, что хотя эти аналогии были достаточно популярны у восточных отцов, сами же Каппадокийцы скоро стали относиться к ним с заслуженным скептицизмом, и свт. Григорий Богослов, вероятно, более всех прочих раскрывший непостижимость Святой Троицы, подверг критике собственные солярные аналогии (Речи, 31, 32)². Правомерно, что эти аналогии, находившие применение еще долгое время, были подвергнуты заслуженной критике и блж. Августином. Однако сам же блж. Августин

¹ См. *Тертуллиан*. Против Праксея. Гл. 8; *свт. Афанасий Александрийский*. Против ариан. Слово 4; *свт. Григорий Назианзин*. Богословские речи. 5; *свт. Григорий Нисский*. Против Евномия. Кн. 1.

² Позднее преп. Иоанн Дамаскин (675–753) скажет, проводя аналогию между отношениями Отца и Сына и отношениями огня и его света, что и эта аналогия, представляющаяся ему удачной, весьма относительна, так как «свет, неотделимо рождающийся от огня и всегда в нем пребывающий, не имеет собственной, по сравнению с огнем, ипостаси, ибо он есть природное свойство огня; Сын же Божий Единородный, из Отца рожденный нераздельно и неразлучно и в Нем всегда пребывающий, имеет Свою собственную ипостась сравнительно с ипостасью Отца». — *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 13.

предложил вместо них другие вспомогательные средства для тринитарного Богопознания, к которым он отнесся вполне серьезно, — аналогии антропоморфического характера (ум—знание—любовь, память—рассудок—воля, бытие—мышление—любовь), а также содержащие пояснения к евангельскому «определению» Бога: субъект любви — объект любви — сама любовь¹. Однако и эта естественная аналогия, безусловно, более удачная (хотя бы потому, что любовь по самому своему смыслу должна связывать разные лица, начисто отсутствующие в солнце, лучах и свете), вносила в трактовку Божественного Троиинства бесспорный элемент функционализма, значительно снижавший «триалогическую», интерсубъективную сущность тринитарного догмата. Впоследствии этот функционализм был догматизирован в формуле *Filioque*, вклад в которую самого блж. Августина никогда сомнению не подвергался².

Тем не менее сама потребность в триадических аналогиях как вспоможениях для разума вполне заслуживает понимания. Разум не может не ощущать, что «внутренняя аргументация» в пользу основополагающего догмата христианской веры, если эта вера претендует на универсализм, должна получить поддержку и со стороны «аргументации внешней». Только эта поддержка не должна быть облегченной, а по сути упрощенной, но должна отвечать главному условию правомерности любых аналогий, а именно той максиме, которую сформулировали уже древние, — что подобное следует сопоставлять с подобным. Этому условию в значительно большей мере, нежели осмыслению Божественного Троиинства в контекстах натурализма или антропоморфизма, отвечает сопоставление христианской триадологии с параллельными моделями других религий, недостатка в которых религиовед-компаративист испытывать не может. Разумеется, среди этих триад особый интерес для него представляют те, которые по крайней мере по самой своей форме (об их «материи» мы поговорим чуть позже) приближаются к христианскому тринитаризму в наибольшей степени.

2. Среди них, безусловно, выделяется модель *тримурти* (буквально «три формы», «три тела») — индуистская схема отраже-

¹ Блж. Августин. О Троице. X, XV. 3, 7 и т. д.

² Влияние блаж. Августина здесь, однако, никоим образом не ограничивается католицизмом: многие православные богословы (не говоря уже о проповедниках) очень охотно пользовались, да и сейчас иногда продолжают пользоваться, антропоморфическими аналогиями (не забывая, впрочем, и натуралистических). Приводить отдельные примеры бессмысленно, поскольку речь идет об «общем месте».

ния Абсолюта в трех взаимодополнительных формах, соотносимых с космогоническими функциями созидания, сохранения и разрушения мира и с соответствующими тремя верховными божествами индийского пантеона — Брахмой, Вишну и Шивой.

Предпосылки тримурти можно усмотреть уже в триадических формах некоторых ведийских богов, например, в образе Агни, присутствующего в виде солнца на небе, в виде молнии в атмосфере и в виде обычного огня на земле (Ригведа I. 144. 4, II. 4. 5, X. 4. 5 и т. д.), или трех богинь, связанных с жертвоприношениями животных (Ригведа V. 5. 8). Но лишь в сравнительно поздней «Майтри-упанишаде» Брахман как абсолютное начало сущего представлен в трех «образах владычества» — Брахмы, Рудры (т. е. Шива) и Вишну, подобно тому, как женское, мужское и среднее суть образы его рода, а огонь, ветер и солнце — образы его сияния (VI. 4–5). Дальнейшие этапы формирования конструкции тримурти засвидетельствованы в эпических текстах, в поздних Упанишадах (Рамотгара-тапаниа-уп. I. 16), а также в поэзии Калидасы (Кумарасамбхава II. 14). На этих этапах можно предположить и косвенное влияние буддизма махаяны, где разрабатывалась идея трех тел Будды (*трикая*), хотя концептуально буддийская и индуистская триады различны¹.

Модель тримурти была освоена преимущественно шиваитами. В «Линга-пуране» (I. 18. 12) Абсолют, соответствующий «вечному Шиве» (Садашива), представлен в трех эманациях — Брахмы, созидателя мира, Вишну — его хранителя и Шивы (Бхава) — разрушителя, благодаря чему Шива как бы раздвигается, чем нарушается теоретически предполагаемая «нейтральность» Абсолюта, но зато укрепляются приоритеты «конфессионального» (при учете, разумеется, всей условности применения термина «конфессия» к языческой религии) божества. В течениях поздней вишнуитской бхакти, например, у Нимбарки (XIII век), конфигурация меняется: Абсолют-Вишну представлен в трех формах, одна из которых соответствует «малому Вишну». И у шиваитов, и у вишнуитов три космологические функции соотносятся с тремя гунами (предельные начала

¹ Несходство между ними состоит в том, что буддийская триада последовательно вертикальна. «Три тела» Будды располагаются друг под другом: высшая *дхарма-кая* (космический Будда как Абсолют) эманурует в виде *самбхога-каи* («обычные» будды и бодхисаттвы), которая, в свою очередь, значительно выше, чем третий уровень *нирмана-кай* (временно функционировавший исторический основатель буддизма). Тримурти же строится по вертикально-горизонтальному принципу: Абсолют онтологически первичен по отношению к эманурующей из него триады, члены которой, однако, равноуровневы.

микро- и макрокосма) философии санкхьи: в тримурти Вишну олицетворяет действие «просветленного» начала саттвы, Брахма — «энергетического» раджаса, Шива — «деструктивного» тамаса. Основная философия, реконструируемая из этой корреляции, состоит в идее онтологической внеположенности Брахмана как абсолютного и неизменного начала мира и всей активности в космосе, которая передается в ведомство «относительных» в сравнении с ним божеств. Обсуждаемые соотношения нашли и графические отражения: в шиваитских изображениях тримурти над тремя рядоположенными скульптурными ликами возвышается четвертая голова «вечного Шивы»; у вишнуитов Непала за тремя фигурами помещается колонна, соответствующая четвертому лицу — «высшему Вишну».

Эти изображения появляются поздно и популярности, ввиду своего выраженного «философического» подтекста, в народном индуизме не получают. Одно из наиболее известных изображений (датируется VIII веком) — в южно-индийском ансамбле пещерной и наземной архитектуры Эллары, в грандиозном скальном шиваитском храме Кайласанатхи. Основная стратегическая задача, которую ставили перед собой создатели абстрактного культа тримурти, состояла в унификации верховных божеств индуизма перед лицом соперничавших с ним джайнизма и буддизма, другая задача — в попытке гармонизации в рамках самого индуизма верований вишнуитов и шиваитов¹.

3. Теперь посмотрим, что может дать христианскому богословию приведенная параллель Божественному Троицизму в крупнейшем внехристианском религиозном образовании. Если бы модель тримурти можно было бы считать индуистским заимствованием из христианства, то она дала бы ему очень немного — разве что дополнительный аргумент в споре о приоритетах, и то весьма незначительный, поскольку тримурти никоим образом не занимает в индуизме того центробразующего места, что и учение о Святой Троице в христианстве (таковым в индуизме является пантеистическое учение о Брахмане-Абсолюте). Скорее всего, исходя из предположительной датировки «Майтри-упанишады», эта модель начинает оформляться по крайней мере за два века до Рождества Христова². Поскольку местные истоки конструкции тримурти относятся к значитель-

¹ Культ Брахмы был весьма престижным, но реально совершенно незначительным в сравнении с почитанием Вишну и Шивы.

² Правда, данная упанишада не считалась самими индуистами достаточно авторитетной, то есть древней, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что знаменитому Шанкаре (VI–VII вв.) приписываются комментарии к 10 упанишадам, но не к «Майтри». С другой стороны, «Майтри» никак нельзя

но более древнему периоду (см. выше), у нас есть все основания предполагать ее, с точки зрения историко-культурной, автотонное происхождение. Однако с точки зрения теологической ее происхождение будет уже не совсем автотонным. Речь идет о концепции «остаточного света» начального Откровения народам мира, развивавшейся отцами Церкви. Представление о единой божественной природе, манифестирующейся в трех персонификациях, здесь налицо и отрицаться никак не может. Более того, три персонификации не раздробляют данную природу и не мыслятся отделенными друг от друга, будучи, таким образом, «неслиянны и нераздельны». Однако налицо и системообразующие различия. Так, уже один из первых исследователей «Бхагавата-пураны» (в которой рассматриваемая индуистская концепция также нашла отражение) французский индолог Ж. Руссель в конце XIX века отмечал в тримурти и иную «нераздельность» — манифестации и мистификации, справедливо подчеркивая, что здесь речь идет о трех функциональных масках Анонима, но никоим образом не о единстве Трех Лиц. В самом деле, три персонификации индуистского Абсолюта суть три его космологические функции, взаимодополняющие друг друга не интерсубъективно, но вполне «объективно» — как начала созидания, стабильности и разрушения. Совершенно очевидно, что при сохранении внешнего формата триединства «внутреннее наполнение» в данном случае совсем иное, и мы не можем не видеть здесь явного деформирования этого формата — деформирования, в котором, как и во всех аналогичных случаях, осуществляется упрощение деформируемого¹.

отнести к заведомо поздним — «йогическим» и «сектантским» — упанишадам уже хотя бы потому, что она принадлежит к одноименной школе одной из Вед — Черной Яджурведы, что является признаком по крайней мере относительной древности. Бесспорное отражение в тексте буддийского умозрения, особенно в первой, вводной, части, где царь Брихадратха оставляет свое царство из-за созерцания безграничности мирового страдания, а также положений уже вполне зрелой, хотя еще и доклассической санхьи позволяют, как кажется, оправдать предложенную датировку. С точки зрения языка, «Майтри» относили к стадии послепаниниевской (наиболее реалистичная датировка «Восьмикнижия» Панини — IV в. до н. э.), наряду со сравнительно древней «Шветашватара-упанишадой» (О. Веккер), а с точки зрения анализа параллельных мест в различных упанишадах — к последней по времени формирования группе упанишад, наряду с почтенными «Прашной» и «Мандукьей» (Р. Ранале). Подробнее см.: Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971. С. 14, 33 (там же ссылки на соответствующую литературу).

¹ Не стоит, разумеется, рассматривать еще одну возможность — исторического влияния индийской модели на раннехристианскую, поскольку к эпохе создания текстов Нового Завета, в которых сообщается об откровении Святой Троицы, никакой речи о контактах регионов начального

Сколько бы ни был очевиден процесс «метафизического» снижения сверхразумного персонализма в рациональный космологизм (концепция тримурти, в отличие от учения о Святой Троице, не содержит в себе ровно ничего превышающего возможности того, что Кант назвал «религией в пределах одного только разума»), не он, собственно, привлекает наше внимание. Внимание привлекает безусловная уместность приведенных сравнительно-религиоведческих параллелей для обоснования того, что «внешняя аргументация» в пользу догмата о Святой Троице вовсе не обязательно должна быть связана с упрощающими и одновременно дезориентирующими натуралистическими и антропоморфными аналогиями. В самом деле, «нераздельная и неслиянная» внебиблейская богоописательная триада, при всей потере в ней тайны Божественной интересубъективности, значительно больше свидетельствует о ней как «свидетельство извне», чем различие физических и душевных феноменов. Однако это не единственная услуга, которую индуистская триада может оказать христианскому богослову.

История антитринитарных ересей представляет, на первый взгляд, достаточно пестрое панно, в котором, правда, время от времени просматриваются очертания повторяющегося орнамента, но выявить его «схему» (в кантовском смысле) или точную формулу отнюдь не просто. В первый раз этот «орнамент» появился в построениях древнего еретика Савеллия (начало III века по Рождестве Христовом), которые получили название модализма. По этому рисунку, Божество изначально есть анонимная Монада (тогда она «молчащая»), развивающаяся поэтапно в триаду и принимающая поочередно «маски» каждого из Трех Лиц (тогда она становится «говорящей»): как Отец Божество явило Себя в Ветхом Завете, как Сын — в Новом, как Святой Дух — после Пятидесятницы, чтобы в конце времен вернуться, согласно Савеллию, в прежнее «анонимное состояние»¹. Десять веков спустя, около 1210 г., в Париже была обнаружена ересь Иоахима Флорского (из Калаб-

распространения христианства с индийским миром быть не могло. Подробнее см., в частности: *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси. М., 1988. С. 17-30 (прогивоположного мнения могут быть разве что кришнаиты или рериховцы, взгляды которых носителями научной рефлексии рассматриваться всерьез никак не могут).

¹ Вполне закономерно, что Савеллий, согласно одному из основных свидетельств о нем (*св. Епифаний Кипрский. Против ересей.* 62), очень широко применял обсуждавшиеся натуралистические и антропоморфные аналогии (Отец подобен сферическому телу, Сын — свету, Св. Дух — теплу, и Они же, соответственно, — телу, душе и духу). См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. II. М., 1994. С. 316.

рии), который также предложил своим адептам аналогичную историософию, различая три периода в истории Церкви — под поэтапным водительством каждого из Лиц Святой Троицы; последний, период Святого Духа, должен был начаться, конечно, с XIII века (под руководством самого Иоахима) и завершиться не позднее 1360 г. Среди адептов Иоахима выявились и последователи Амальрика Бенского (ум. 1206), которые без затруднений скомбинировали эту историософию с пантеистическим учением и считали себя настолько напитанными Святым Духом, что (совсем в духе тантризма) полагали, будто никакой грех не может уже их запятнать, и потому отвергали необходимость для себя участия в Таинствах. Хотя амальриканы были поставлены в весьма затруднительные условия для пропаганды своих учений, их влияние периодически давало о себе знать еще три столетия, прежде всего у «братьев Святого Духа»¹. Несколько позднее выступили антитринитарии, проповедующие вплоть до настоящего времени; их знаменитый учитель М. Сервет (ум. 1553), предпринявший «восстановление христианства», трактовал Ипостаси как способы самовозвещения и самообщения Божества, но никак не онтологически абсолютные Лица. Знаменитый немецкий мистик Якоб Беме (1575—1624) также дает возможность своему Абсолюту, именуемому «бездной», которая порождает «основу», манифестироваться в трех модальностях воли, которые у него соответствуют лицам Святой Троицы. Определенные параллели учению Беме обнаруживаются у некоторых русских богословов серебряного и «постсеребряного» века: в построениях о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова помимо Трех Лиц в мире выявляется и гипостазируемая София, Премудрость Божия, которая имеет у названных авторов очень много «назначений», вплоть до того, чтобы быть сокровенной божественной природой Самих Трех Лиц. Наконец, в современном западном богословии Бог как Абсолют также иногда «добавляется» к Трем Ипостасям (эти взгляды находят отражение и в отдельных докладах нашей конференции).

Значение тримурти в том, что индийская модель триадологии позволяет со всей рельефностью выявить единый коэффициент всех вышеперечисленных тринитарных учений, которые благодаря этому выстраиваются в достаточно стройный ряд.

¹ С датировками, библиографией и источниками по указанным учениям, начиная с историософии Иоахима Флорского, можно ознакомиться по солидной антологии: *Wakefield W. L., Evans A. P. Heresies of the High Middle Age. Selected Sources Translated and Annotated.* NY, 1991. P. 39—40, 258, 730.

Общий знаменатель этих, казалось бы, дискретных «дробей» может быть записан как формула 1+3, первое слагаемое которой соответствует имперсональной Первосубстанции, а второе — ее трем равноправным персонификациям, онтологическое достоинство которых никоим образом не является присутствующим им как таковым, но черпается из ее «недр». Завуалированные схемы Савеллия и его многочисленных преемников раскрываются, по законам типологии, в кристально прозрачной индуистской модели и вместе с ней составляют единую по существу альтернативу той единственной Триаде, в которой Единая Сущность принадлежит *только* Трем Лицам и *над Ними* не существует. Исходя из этого можно прогнозировать, что и дальнейшие «усовершенствования» христианской триадологии будут развиваться, в целом, по той же самой имперсоналистской схеме и их «индуистская формула» будет, ввиду центрообразующего места догмата о Святой Троице в христианском мировоззрении, еще одним наглядным подтверждением того, что христианство может быть либо никаким, либо (решимся показаться безнадежно отсталыми в глазах «супер-экуменистов») ортодоксальным.