

Александр Кырлежев
(*Синодальная богословская комиссия, Москва*)

ДОГМАТ О ТРОИЦЕ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

Прежде всего хочу сказать, что буду оставаться в рамках православной традиции, того подхода к учению о Троице, который продемонстрировал в своем докладе епископ Каллист¹. Также хочу напомнить слова профессора Суинберна, который в своем вступительном слове обратил наше внимание на то, что иностранные участники конференции представляют традицию не континентальную. В частности он сказал, что для представителей англо-американской традиции континентальная философия есть нечто туманное, неопределенное, больше похожее на литературу, чем на науку. Я же в своем сообщении попытаюсь поделиться некоторыми соображениями на тему нашей конференции, оставаясь в этой «туманной сфере скорее литературы», чем той строгой философии религии, которая работает в поле аналитической философии и логического позитивизма и в то же время представляется своего рода богословием.

И в «западных», и в «восточных» докладах основные аспекты учения о Троице были освещены достаточно подробно, но, тем не менее, остаются некоторые вопросы. Владыка Каллист – как авторитетный экспонент православной традиции, в западном мире в частности, – также это признал. По его словам, несмотря на то, что православные склонны считать, что ключевые догматы христианства, включая и догмат о Троице, уже нашли исчерпывающее выражение в трудах отцов Церкви, прежде всего в классической патристике IV–VIII веков, тем не менее проблема вторичной интерпретации того, что было сказано древними учителями Восточной Церкви, конечно, остается. Остаются вопросы на уровне богословского мышления – даже и в традиции строго восточной, которая, вообще, с некоторых времен не очень стремится проблематизировать содержание христианских догматов.

¹ См. доклад епископа Диоклийского Каллиста (Уэра) в настоящем издании.

Я хочу остановиться на одной проблеме, от решения которой, собственно говоря, зависит то, как мы применяем догматическое понимание Бога как Троицы, которое сформировалось в христианской церковной традиции, к социальной и политической реальности, к реальности человеческих взаимоотношений. Иначе говоря, следствия учения о Троице, о которых достаточно ясно и акцентированно говорил владыка Каллист, зависят от того, как мы сегодня интерпретируем парадоксальный, с точки зрения логики, догмат о Троице.

Для начала я хочу привести небольшую цитату авторитетного и, я думаю, всем здесь известного православного богослова, который посвятил много если не страниц, то, во всяком случае, внимания троичному богословию. Я имею в виду Иоанна Зизиуласа, митрополита Пергамского. В одной из своих работ, которая называется «Истина и общение», он, в частности, обращает внимание на некоторую нерешенность, которая существует в христианском понимании бытия, в христианской онтологии. Он пишет: «Остается вопросом, имеет ли инаковость какое-то отношение к онтологии, имеет ли она значение для онтологии. Или же онтология всецело связана с идеей тотальности, целостности как тотальности. В значительной степени это остается открытым вопросом, хотя уже давным-давно преподобный Максим Исповедник использовал идею экстазиса, позаимствовав ее у псевдо-Дионисия Ареопагита, но радикально ее изменив»¹. В другом месте читаем: «Означает ли единство Бога Его единичность в объективированно арифметическом смысле, или единство понимается как форма соотносительной целостности? Существуют ли такие вещи, как соотносительная субстанция (*relational substance*), соотносительное единство?»²

Иначе говоря, вопрос касается богословской онтологии, и именно учение о Троице ставит эту проблему перед богословским христианским сознанием. И, соответственно, от того, насколько в интерпретации Троицы эта *инаковость*, которая связывается с личностным, или ипостасным, аспектом, является действительно принципиальной, зависит богословское понимание Бытия, то есть ответ на онтологический вопрос. Я думаю, что богословие призвано дать ответ на этот вопрос и предложить свое решение для той философской онтологии, которая не обязательно опирается на христианскую традицию.

¹ Truth and Communion // John D. Zizioulas. Being as Communion. New York, SVSPress, 1985. P. 86.

² Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский. Учение о Боге-Троице сегодня: Предложения для экуменического обсуждения // Ж-л «Страницы». 2:1. 1997. С. 40.

Сам митрополит Иоанн, задавшись вопросом: «Может ли инаковость быть онтологической категорией?» – отвечает на него положительно, обращаясь к церковному учению о Троице. Именно этот догмат веры позволяет сказать, что «*быть и быть в отношении* – это одно и то же»¹.

Владыка Каллист в своем докладе очень удачно и уместно говорил о том, что некоторые современные определения, посредством которых пытаются объяснить, что же такое ипостась, нужно принимать с оговорками. Когда говорят, что ипостась – это *способ существования* (а это сейчас принято и в православном богословии), когда используют выражение *tropos urarxeos* (способ существования), которое уже было у Максима Исповедника, это не значит, что тем самым исчерпывается представление об Ипостаси, или Личности. Потому что «способы существования» не могут любить друг друга, а Ипостаси – могут, как об этом говорится в Священном Писании. Это выражение, которое часто используется и православными богословами, в действительности не является *определением* Ипостаси. Скорее, смысл этого выражения заключается в том, что общая Божественная сущность, или «усия», бытийствует и осуществляется только в *модусе Личности*. Острие этого утверждения в том, что в учении о Троице должен быть примат Личности над единой природой. Нельзя сказать, что Ипостаси как бы укоренены в одной общей природе; имеется в виду, что природа существует и осуществляется через Личности, что само единство, Само Божество как единство – ипостасно, или, как говорится в цитированной уже в докладе митрополита Филарета² стихире навечерия Пятидесятницы, мы исповедуем «Триипостасное Божество».

Но, с другой стороны, существует и иная опасность: попасть из одной крайности в другую. Классическая интерпретация Троицы, которая дается греческими отцами с использованием двух онтологических категорий – *ousia* и *hypostasis* (в эпоху, когда слово «ипостась» еще не имело собственно персоналистического значения), – эта интерпретация предполагает, так сказать, совершенный баланс, абсолютное равновесие. И сегодня существует опасность перейти от одного подхода к пониманию Троицы – то есть говорить прежде всего о единстве Божества – к противоположному: то есть говорить прежде всего о некоторой множественности, то есть о троичности, в едином Божестве. Другими словами, существует проблема

¹ Truth and Communion. P. 88.

² См. вступительный доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета в настоящем издании.

соотношения ипостасного, или личностного, и бытийно-сущностного, или природного. Эта проблема касается как понимания бытия Бога-Троицы, так и понимания тварного, но богообразного человеческого бытия.

Здесь я хочу сделать несколько отсылок к континентальной философии, поскольку, в сущности, мы имеем дело с проблемой не только богословской, но и философской. Два выдающихся философа прошлого века – Сартр и Хайдеггер, как известно, в публичной псевдопереписке обсуждали вопрос о бытии человека, о его природе. И в данном случае мы встречаемся с двумя прямо противоположными подходами к пониманию человека.

Сартр в своем манифесте «Экзистенциализм — это гуманизм» совершенно определенно утверждает, что отказывается от понятия человеческой природы. Он буквально говорит следующее: «...невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой... современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, а не о человеческой природе». И далее: «...мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее»¹. Для Сартра единичная экзистенция есть «существование, выбирающее свою сущность». Экзистенция является «абсолютным бытием», или «абсолютным существом»². Это существо одинокое, блуждающее на грани отчаяния в этом почти бессмысленном мире, которое пытается сохранить свою уникальность (и, соответственно, идентичность).

Имея в виду триадологическую парадигму, можно сказать, что здесь есть личности, или ипостаси, но нет сущности, или природы, то есть нет никакой онтологической категории, которая соответствовала бы «общему бытию» человеческих ипостасей.

Если же мы обратимся к оппоненту Сартра – Хайдеггеру, экзистенциалисту совершенно другого рода, в некотором смысле все оказывается наоборот. У Хайдеггера вообще нет отдельной человеческой личности. Человек – вторичен, потому что он абсолютно немислим вне основного онтологического понятия — Бытия (с большой буквы). Понимание человеческой личности у Хайдеггера таково: «...человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит тре-

¹ Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 336, 337.

² Ibid.

бование Бытия... Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека... личностное минует и одновременно заключает суть бытийно-исторической эк-зистенции не меньше, чем предметное»¹. И дальше важное (и откровенное) высказывание: «...при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции»².

Здесь тоже возникает греческое понятие о экстапсисе, но совсем в другом смысле — абсолютно безлично. Человек, вместе с Богом, оказывается отнесенным не к Бытию, а к сущему. Личностное же понимается как то, что препятствует «экзистированию» человека. Есть некая онтологическая тотальность, которая первична и, так сказать, всеопределяюща, а единичная человеческая личность (человеческая экзистенция в сартровском смысле) сама по себе не имеет никакого онтологического значения.

В данном случае, имея в виду триадологическую парадигму, можно сказать, что есть бытие, но нет ипостасей бытия.

Мне кажется, что эти два философских подхода представляют собой крайности: с одной стороны — крайность «онтологии экзистенциальной единичности», личностного плюрализма, а с другой — крайность такой онтологии, где в целостности и тотальности исчезает то, что изначально было названо Ипостасью, или Личностью (в богословском ее понимании) именно в догмате о Троице.

А теперь я хочу сослаться на философа следующего поколения, который, несомненно, интересен для богословия, в том числе православного, но пока еще не был осмыслен с богословской точки зрения. Я имею в виду Эммануэля Левинаса, который создал достаточно самостоятельную концепцию. (Сейчас его книги только начинают издаваться в русских переводах.) Иоанн Зизиулас в приведенной мною выше цитате как раз дает ссылку на уже ставшую классической книгу Левинаса «Тотальность и бесконечное». Пафос этой книги в том, что, с одной стороны, она пытается быть онтологией, а с другой стороны, эта онтология имеет совершенно явно выраженное этическое измерение. Одна из главных задач автора заключается в том, чтобы показать, что *инаковость* является событием, касающимся самого Бытия, то есть онтологии; что это действительно онтологическое понятие, без которого

¹ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 323, 325.

² Ibid. 331.

нельзя прорваться к такому видению онтологической реальности, которое не было бы философской тотальностью, в свою очередь порождающей – в плоскости социальной и политической жизни – тоталитаризм.

Левинас пишет: «Тотальность и охват бытия, или онтология, не являются его (бытия) последней тайной. Религия, в которой отношение между Самождественным и Другим существует вопреки невозможности Целого – идея Бесконечности, – является наивысшей структурой»¹. (В данном случае под Целым понимается та тотальность, которая уничтожает инаковость одного и другого.) И еще одна цитата: «Радикально Иное (Autre) – это Другой (Autrui). Он не составляет со мной численности. Коллективность, о которой я говорю «ты» или «мы», не является множеством «я». «Я», «ты» в ней не суть индивиды, подпадающие под общее понятие»². Левинас говорит о «лице», которое несводимо к тому, что лицом не является. Это понятие о лице означает, что «бытийствующий предшествует бытию»³.

Нетрудно заметить здесь нечто, напоминающее попытку богословия описать понимание и видение того, что называется Ипостасью, или Личностью, в Троицином Боге. А поскольку образ бытия Троичного Бога есть тот образ, в соответствии с которым, согласно Священному Писанию, сотворен человек, человечество, онтологическая проблема *инаковости*, понимания ипостаси как инаковости, которая является конститутивной для понимания бытия (и, соответственно, общей природы, или сущности – будь то Божественной или человеческой), – это то, что имеет важнейшее значение как для триадологии, так и для антропологии.

Я процитировал Левинаса для того, чтобы показать, что он мог бы быть интересным для богословия. Конечно, учение о Троице – это не его тема. Но, с другой стороны, путь богословского размышления о Троице идет от рассмотрения Троицы икономической – к Троице имманентной, и мы пытаемся по аналогии что-то понять и создать свое видение реальности, которая по определению находится по ту сторону человеческого постижения. Это парадоксальная ситуация, и, на мой взгляд, вряд ли надо ставить себе целью преодоление этого парадокса. Непостижимость является одним из «атрибутов» Бога. Она связана с той абсолютной дистанцией, которая су-

¹ Э. Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. – СПб., 2000. С. 112.

² Ibid. С. 78.

³ Ibid. С. 89.

шествует между Творцом и Его творением. Признание непостижимости Бога — один из результатов богопознания. Но это не единственный результат, поскольку мы призваны познавать Бога не только «негативно» (апофатически), но и «позитивно» (катафатически).

Основная идея Левинаса заключается в том, что если есть другой и если я (субъект, или личность) являюсь «другим другого», то есть если существует взаимоотношение, то это отношение между мной и Другим не может быть объединено ни в какую целостность, которая разрушила бы абсолютную дистанцию между нами, не являющуюся в то же время разделением. Такой подход не только напоминает рассуждения о Троице, но и позволяет по-новому осмыслить это учение. Это необходимо потому, что в христианском сознании, в православном в том числе, все-таки доминирует представление о «едином Божестве». Оно усиливается в мистико-аскетическом опыте, который по определению является индивидуальным — по способу духовных усилий. Об этом напомнил и владыка Каллист, когда говорил, что везде должна быть проявлена эта «парадигма других», которые абсолютно различны, но находятся в любви и во взаимоотношениях друг с другом. Читая Левинаса, можно по-новому осознать этот парадокс и приблизиться к пониманию того, о чем говорит нам классический троичный догмат.

Формула Левинаса «Бытийствующий предшествует бытию» напоминает также убеждение греческих отцов, согласно которому само единое бытие Бога существует, или осуществляется, только *ипостасно*, только как некоторая «множественность», и именно эта множественность, то есть троичность, является *модусом* этого единства. Формула митрополита Иоанна Зизиуласа «*Быть и быть в отношении* — это одно и то же» указывает на тот вывод, к которому пришли древние богословы, когда формулировали церковное учение о Троице. Согласно Каппадокийским отцам, никакая природа не существует в «голом» виде, но всегда имеет «модус существования» (*tropos urarxeos*)¹. Иначе говоря, *природа всегда ипостасна*.

Можно обратиться к бытию мира и человеческих ипостасей в мире. Представим себе космос как единую природу и единое тело человечества — что на самом деле так и есть, потому что мало того, что все человеческие личности проявляются телесно, и, прежде всего, в лице, но все они являются частями космического (физического) целого, так как их «те-

¹ John D. Zizioulas. Truth and Communion. P. 88 (note 65).

лесность» не ограничивается индивидуальным физическим телом. В таком случае можно говорить об общекосмическом единстве, которое бытийствует ипостасно, то есть в модусе человеческого личностного бытия; оно не существует само по себе. Это аналогия бытия Троидного Бога, по образу Которого сотворено человечество. Это, конечно, бледная аналогия, потому что мы можем себе представить, что все люди в результате атомного взрыва погибнут, а мир будет существовать и без человека. Но, согласно христианскому учению, этот мир создан для того, чтобы в нем существовали человеческие личности. «История» творения бессмысленна, если изъять из нее завершающий акт — создание человека в качестве насельника и властелина «природного» мира. Так можно найти новый образ для того, чтобы связать воедино ипостасность природы и ее единство и понять ее не абстрактно, но, может быть, более «натуралистически» — и в то же время личностно.

Таким образом, исходя из христианской триадологии (а также восходя к ней), мы можем интерпретировать личность, или ипостась, как *соотносительное* понятие, которое в то же время является понятием *онтологическим*. Это прежде всего означает запрет на сведение богословского понятия *ипостаси* к расхожему пониманию человеческой личности. В случае такого сведения самосознание, способность к волеизъявлению и т. п. понимаются как отличительные черты, или принципы, личности. Однако для традиционного, «консервативного» богословия (в том числе православного) введение этих понятий как конститутивных для личности совершенно немыслимо, если речь идет о попытке описать то, что имеет в виду Церковь, когда говорит о *Божественных* Личностях, о Боге как Троице *Лиц*. Иначе говоря, то понимание «личности», которое существует в современной психологии и социологии, а также в некоторых направлениях философии, невозможно переносить в богословие. В то же время, очевидно, что и некоторые абстрактные представления о единстве *сущности* (в частности, те, которые традиционно восходят к Аристотелю) тоже не всегда уместны, когда речь идет об описании единства (лучше сказать — триединства) Божественного бытия.

На мой взгляд, от решения главной для богословия онтологической проблемы — то есть от ответа на вопрос, является ли *ипостасная* *инаковость*, о которой говорит триадология, существенной для понимания реальности, единства, Бытия, — зависит не только теоретическая результативность богословского мышления христиан, но и их политические взгляды, понимание того, как должно быть устроено современное обще-

ство. Если именно троичный догмат, то есть понимание того, как бытийствует Бог, является мировоззренческой парадигмой для христиан — той парадигмой, которую они предлагают миру, всем людям, — то очевидно, что от этого понимания зависит и их общественно-политическая позиция.

Я цитировал современных нехристианских философов не только в связи с тем, что сегодня христианская «онтология личности» — вполне традиционно — не может избежать диалога с «внешней мудростью». Как и всякая мировоззренческая установка, она имеет не только теоретическое значение, но и практические следствия.

То, о чем я сейчас скажу, можно рассматривать как натяжку, но, на мой взгляд, это достойно внимания.

Существует ли связь между философией тех мыслителей, которых я цитировал, и их политической позицией? Не связан ли, скажем, нацизм Хайдеггера с той онтологией, которую он предлагает, — в которой личность, человеческая единичность находится в «подчиненном положении» по отношению к Бытию с большой буквы? Или, скажем, не связаны ли левые и даже анархистские политические взгляды и практика Сартра с его ответом на вопрос об онтологии человека?

И, наоборот, философия, которую предлагает Левинас, — не связана ли она с его опытом немецкого плена, с его еврейством? Левинас подчеркивает онтологический и в то же время этический смысл моего отношения к другому, который не может быть соединен со мной ни в какое единство, потому что между мной и другим всегда существует абсолютная дистанция — дистанция, которая является неразрывной связью, потому что эта дистанция конститутивна для самого Бытия. И то, что у Левинаса на первый план выходит этический элемент, — разве это не близко христианской онтологии, которая имеет своим основанием именно учение о Боге-Троице? Вспомним то определение Бога, которое дает Апостол и Евангелист Иоанн Богослов: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16).

Я привел примеры, касающиеся философов, но то же самое относится и к христианам. В частности, это относится к тому, как православные христиане в России определяют свою общественно-политическую позицию. Будут ли они, исповедуя веру в Троицу, тяготеть к тому, что называется тоталитаризмом? Или же именно благодаря своей вере в Троицу они смогут увидеть в любом другом, которого они встречают, — абсолютно другого, того, кто является манифестацией личностной *инаковости*, а потому не может быть включен в «онтологическую тотальность» (даже если это «христианская тотальность»),

а следовательно, и в тотальность социально-политическую? Это, кстати, и вопрос о миссии, о миссионерском отношении к другому – к другому человеку, который является одновременно и единосущным тебе – по образу единосущия Лиц Бога, – и абсолютно другим.