

*Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)
(Оксфордский университет, Великобритания)*

СВЯТАЯ ТРОИЦА – ПАРАДИГМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

*Между Троицей и адом нет никакого
иного выбора.*

Свящ. Павел Флоренский

*Наша социальная программа – это уче-
ние о Троице.*

Николай Федоров

Что значит исповедовать Троицу?

«Христиане, несмотря на то, что все они исповедуют ортодоксальную веру в Троицу, в своем религиозном опыте по существу остаются настоящими «монотеистами». Можно даже смело сказать, что если бы учение о Троице было отвергнуто как ложное, большая часть религиозной литературы была бы сохранена почти в неизменном виде»¹. Это сказал римско-католический богослов Карл Ранер, и мы, к сожалению, должны признать правоту его слов. Слишком многие христиане в настоящее время затрудняются увидеть особый смысл в учении о Троице, а большинство просто игнорирует его как излишнее. «Три-в-Одном и Один-в-Трех» – разве это не что иное, как головоломка, богословская загадка? Разве я чувствую, что в учении о Троице содержится нечто, относящееся непосредственно ко *мне*? Какое практическое значение имеет это учение для моей повседневной жизни, моего понимания молитвы, человеческой личности, общества и политики? Будучи христианами, мы не просто монотеисты, как иудеи или мусульмане, и не политеисты, как Гомер, но мы видим в Боге одновременно и совершенное единство, и подлинное личностное различие. Вопрос в том, как это видение влияет на способ нашего мышления и действия – на практике?

Прежде всего, надо подчеркнуть, что учение о Троице является тайной, превышающей человеческое понимание. В данном случае я никак не могу согласиться с мнением Владимира

¹ *Karl Rahner. Theological Investigations. London, 1966. 4:79.*

Соловьева, для которого тринитарное учение «совершенно постижимо в его логическом аспекте»¹. Владимир Лосский ближе к истине, когда пишет: «Троичный догмат есть крест для человеческой мысли... никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы»². Из этого, однако, не следует, что о Троице вообще ничего сказать нельзя. Напротив, «тайна» в истинно богословском смысле слова – это именно то, что открыто нашему человеческому пониманию, хотя это откровение никогда не будет исчерпывающим, поскольку касается глубин «божественного мрака». То, что говорится о троичности Бога в Священном Писании, в определениях Соборов и у святых отцов Церкви, необходимо принимать как истинное; и все же сказанное не выражает и не может выразить истину в ее живой, трансцендентной целостности.

Наряду с церковно-догматическими определениями, в Библии и в творениях святых отцов мы находим множество образов и аналогий, которые призваны передать смысл понимания Бога как Троицы. Эти образы и аналогии не следует рассматривать в качестве доказательств учения о Троице, поскольку это учение не подлежит логической верификации: мы, христиане, принимаем его как данное нам в Божественном Откровении. Учение о Троице – это, так сказать, данность, а не вывод. Однако хотя аналогии и парадигмы не доказывают тайну Троицы, они в то же время помогают нам ее понять, поскольку вообще возможно такое понимание; они указывают на практические следствия тринитарной веры. Как и во всяком аналогическом мышлении, в данном случае модели и парадигмы, которые мы используем, не исключают друг друга. Не существует одного единственного «ключа» к учению о Троице, и мы должны использовать разные подходы.

Среди различных моделей, используемых в тринитарном богословии, возможно, наиболее значимым является образ взаимной любви. Согласно этой аналогии, Троица понимается как общение или общность Ипостасей, или Личностей, соединенных друг с другом узлами взаимной любви. Важнейшая особенность этой аналогии в том, что она имеет несомненное основание в Священном Писании, особенно у св. Иоанна Богослова. Взаимная любовь Отца и Сына – основная тема чет-

¹ Цит. по: *Paul Valliere. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh, 2000. 156.*

² *The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. 66.* [Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 52.]

вертого Евангелия (См.: Ин. 3:35, 10:17, 15:9, 17:23–24 и др.), тогда как в Первом Послании Апостола Иоанна ясно сказано: «...Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8).

Этот образ Бога как взаимной любви имеет важнейшее значение для русского богословия последних полутора веков, что хорошо показал о. Михаил Меерсон-Аксенов в своей книге «Троица Любви в современном русском богословии»¹, где особое внимание уделено Вл. Соловьеву, о. Павлу Флоренскому и о. Сергию Булгакову. Отец Михаил относительно мало говорит о более раннем использовании образа взаимной любви, то есть до XIX столетия. Рассматривая в деталях учение Ришара Сен-Викторского, он лишь вскользь упоминает о Каппадокийских отцах и о блаженном Августине, поскольку это не было его основной темой. В настоящем докладе, не желая повторять то, что сказано о. Михаилом, я остановлюсь на использовании образа «Троицы Любви» именно в патристической и средневековой традиции. А затем постараюсь ответить на вопрос, как эта аналогия, то есть образ Бога как взаимной любви, помогает нам понять природу человеческой личности.

Основанием для понимания Бога как взаимной любви является, конечно же, тот факт, что человеческие существа созданы по образу и подобию Божию (См.: Быт. 1:26–27), что означает: по образу Бога, Который есть Троица. Обращаясь внутрь себя, мы можем обнаружить в своей душе то, что Августин назвал «следами» Троицы. Эти тринитарные аналогии, идущие от человеческой личности, могут принимать форму как внутриличностных, так и межличностных. Троичность может быть соотнесена или со взаимодействием различных способностей внутри отдельной личности, или со взаимными отношениями внутри сообщества личностей. Я обращусь к межличностной парадигме. Кроме того, следует заметить, что аналогия взаимной любви может быть использована по-разному: мы можем использовать наше человеческое понимание того, что такое личность, с целью прояснения нашего понимания Бога; и мы также можем использовать учение о Троице, чтобы пролить свет на учение о человеческой личности. И хотя мы должны соблюдать осторожность, чтобы не попасть в замкнутый круг, все же я не вижу причины, почему эта аналогия не могла бы использоваться в обоих «направлениях».

¹ *Michael Aksionov Meerson. The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Thought (from Solovyov to Bulgakov). Quincy 1998.*

Три свидетельства: Каппадокийцы, Августин, Ришар Сен-Викторский

Обращаясь к святоотеческой традиции, прежде всего рассмотрим ключевой термин, используемый св. Василием Великим и св. Григорием Нисским: это слово *koinonia*, что значит «общение». Если св. Афанасий говорит о единстве Бога преимущественно в терминах сущности, придавая главное значение слову *homoousios* (единосущный), Василий и другие Каппадокийцы предпочитают выражать единство Бога в терминах общения или взаимоотношения между тремя *Ипостасями*, или Личностями. Так, Василий пишет: «В Божием несложном естестве единение — в общении (*koinonia*) Божества»¹. По словам Григория Нисского, [в Боге] «невозможно усмотреть какой-либо разрыв или разделение, так чтобы помыслить Сына без Отца или отделить Духа от Сына; но между ними существует невыразимое и непостижимое общение (*koinonia*) и различие»². В данном случае Божественное единство истолковывается не столько в абстрактных или эссенциалистских терминах, как единство природы или сущности, сколько в персоналистских терминах — как единство, выраженное через взаимодействие Ипостасей. По словам митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), «бытие Божие — это соотносительное бытие: помимо понятия об общении невозможно говорить о бытии Бога»³.

В данном случае мы встречаемся с таким подходом, который позволяет нам приблизиться к внутреннему смыслу учения о Троице. Это означает, что мы можем сказать: Бог есть общение или общность. Бог — «социален» или «соборен»; в Нем есть нечто, что соответствует — хотя и на бесконечно более высоком уровне — нашему человеческому опыту *соборности*.

Если мы обратимся к Августину то, на первый взгляд, нам может показаться, что его понимание Троицы сильно отличается от видения Каппадокийцев. В гораздо большей степени, чем они, он подчеркивает единство Божества, говоря не столько о взаимоотношениях Лиц, сколько об общей сущности: «Божество... есть единство Троицы»⁴. Более того, развивая аналогию между Богом и человеческой личностью, в сво-

¹ О Святом Духе. 18. — Творения. Часть III. М., 1846 (1993). С. 300.

² О различении сущности и ипостаси [On the Difference between Essence and Hypostasis] [то же св. Василий, Письмо 38], 4.

³ Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London, 1985. 17.

⁴ De Trinitate. 1. 8 [15].

их «Троицах духа (ума)» он размышляет скорее в терминах внутриличностных, чем межличностных. Однако прежде чем предложить свои «Троицы духа», Августин по существу предложил межличностную аналогию взаимной любви. Верно, что он довольно мало об этом говорил, но лично мне то, что все-таки было им сказано на эту тему, всегда представлялось гораздо более важным, чем «Троицы духа», которые получили столь пространное изложение.

Любовь, говорит Августин, обращаясь к межличностной модели Троицы, предполагает три элемента: любящего (*amans*); того, кого любят (*quod amatur*); и саму любовь (*amor*), которая взаимно соединяет любящего и любимого¹. Прилагая эту схему к Троице, следует сказать, что Отец – это любящий, Сын – любимый, а Дух как *vinculum amoris* (скрепа любви) – любовная связь, Их соединяющая. В настоящее время большинство специалистов по Августину считают, что «Троица Любви» гораздо менее значима для него, чем «Троицы духа», которым он посвятил так много места в своих писаниях. Однако в конце своего труда *De Trinitate* («О Троице») он возвращается к межличностной парадигме любви и замечает, что среди различных аналогий именно эта, возможно, наименее далека от истины².

С православной точки зрения, в августиновской «Троице Любви» можно усмотреть два недостатка. Во-первых, его представление о Духе как взаимной любви, которая соединяет Отца и Сына, воспринимается как прямой путь к учению о *Filioque*. Однако на самом деле Августин никогда не был «филоквистом» в крайнем, безоговорочном смысле. Потому что, как и Каппадокийцы, он рассматривал Отца как единственное «начало» (*principium*), как единственный источник внутрибожественного бытия. Дух исходит «изначально», «принципиально» (*principaliter*) от Отца и лишь во вторичном, производном (девативном) смысле от Сына – «посредством дара Отца» (*per donum Patris*)³. Вторая и, на мой взгляд, более серьезная претензия к августиновской «Троице Любви» заключается в том, что он уподобляет Бога двум Личностям, а не трем. Ибо, если и любящий и любимый являются личностями, то взаимная любовь, их соединяющая, не является третьей личностью, в дополнение к двум другим. Таким образом, эта аналогия включает в себе опасность деперсонализации Святого Духа, хотя, без сомнения, этого не было в намерениях Августина.

¹ De Trinitate. 8. 14 [10].

² De Trinitate. 15. 10 [6]; cf. 15. 27 [17].

³ De Trinitate. 15. 29 [17].

Недостаток аналогии Августина (две личности, а не три) был благополучно преодолен моим третьим свидетелем – уроженцем Шотландии Ришаром Сен-Викторским (XII век), который придал аналогии любви гораздо более выраженную тройственную структуру, чем это было у Августина. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8) – это для Ришара исходный пункт. Любовь – это свершение человеческой природы, высшая реальность в нашем опыте личности; а поэтому она является также тем качеством в нашей человеческой жизни, которое в наибольшей степени приближает нас к Богу, выражая – лучше, чем что-либо иное, нами известное, – совершенство Божественной природы.

Себялюбие – любовь, обращенная к самому себе, – не является истинной любовью. Любовь – это дар и взаимообмен, и поэтому для того, чтобы любовь была полной, она должна быть взаимной. Она нуждается в «Ты» так же, как и в «Я», а это значит, что любовь предполагает множественность личностей. «Условием совершенства одной личности является общение с другой... нет ничего более славного, чем желать не иметь ничего, что бы ты не желал бы разделить [со мной]»¹. А поэтому если Бог есть любовь, невозможно помыслить, что Он есть только одна личность, любящая Себя Самое. Он – по крайней мере две Личности, Отец и Сын, любящие друг друга.

Далее Ришар в своем рассуждении делает следующий шаг, и как раз здесь его понимание «Троицы Любви» превосходит августиновское. Для того чтобы быть полной, говорит Ришар, любовь должна быть не только «взаимной», но и «разделенной». Любящий не только любит возлюбленного как второе «я», но желает ему достичь еще большей радости в любви к третьему, вместе с любящим, и быть вместе с ним любимым со стороны этого третьего. «Разделенная любовь не может существовать, кроме как среди трех личностей... О разделенной любви можно сказать, что она существует, только если третья личность любима двумя личностями, гармонично и в общении друг с другом, когда любовные чувства этих двух личностей сливаются в одно в пламени любви к третьему»². В Боге этот «третий», с Которым первые два разделяют Свою взаимную любовь, – Дух Святой, Которого Ришар называет *condilectus*, «со-возлюбленным».

Таким образом, Ришар, как и Каппадокийцы, выражает свое видение Бога в терминах межличностной общности. В

¹ De Trinitate. (PL 196) 3:6.

² De Trinitate 3:14, 19.

своим тринитарном учении он движется от самолюбия, или любви одного (только Отца), – к взаимной любви, или любви двух (Отца и Сына), и далее от взаимной любви – к разделенной любви, или любви трех (Отца, Сына и Святого Духа). Как говорит Григорий Богослов: «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности»¹.

Соединяя свидетельства Каппадокийцев, Августина и Ришара Сен-Викторского, мы приходим к учению о Троице, в котором о Боге говорится в терминах самоотдачи и ответа. Бог говорит нам учение о Троице, есть не просто себялюбие, но разделенная любовь. Бог – не одна Личность, любящая только Себя Самое. Бог есть триединство Личностей, любящих друг друга, и в этой взаимной любви Личности всецело «объединены», хотя при этом Они не утрачивают отличающей Их «индивидуальности». По словам преподобного Иоанна Дамаскина, Три [Ипостаси] «соединяются, но не сливаются, различаются, но не разделяются»². Таким образом, мы должны понимать единство Бога не как простое математическое единство, но как единство органично структурированное, как «внутренне конститутивное единство», согласно выражению Леонарда Ходжсона³. Божественная простота – это сложная простота. Три Личности соединены друг с другом в союз, который не только не разрушает, но, напротив, усиливает и утверждает индивидуальный характер каждой из Них.

Как сказал Карл Барт, христианский Бог – это «не одинокий Бог»⁴. Согласно парадигме взаимной любви, Бог – не просто единица, но единство; Бог – не просто личный, но – межличностный. Бог – социален или диалогичен; внутри Него совершается вневременный диалог. Предвечно Первое Лицо говорит Второму: «Ты Сын Мой возлюбленный» (Мк. 1:11). Предвечно Второе Лицо отвечает Первому: «Авва, Отче!» (Рим. 8:15; Гал. 4:6). Предвечно Дух Святой, «Который от Отца исходит и в Сыне почивает»⁵, запечатлевает это взаимообщение любви. Именно этот вневременный диалог любви столь выразительно изображен на иконе св. Андрея Рублева: взгляды трех Ангелов обращены не во внешнее пространство и не на нас, но друг на друга. В этой иконе присутствует всеобнимающий

¹ Orations 29:2. [*Св. Григорий Богослов. Пять слов о богословии. М., 2000. Слово 29. С. 31.*]

² Exposition of the Orthodox Faith 1:8 [Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. 8.]

³ Leonard Hodgson. The Doctrine of the Trinity. London, 1943. 107.

⁴ Dogmatics in Outline. New York, 1959. 42.

⁵ Вечерня Пятидесятницы; ср. у Иоанна Дамаскина. Там же. Кн. 1. Гл. 7.

круг – великое «О!» любви, – что выражено через наклоны голов, положение плеч, ног и ступней.

Таков смысл – или частичный смысл – тайны Святой Троицы. Хотя Бог бесконечно превосходит наше человеческое понимание личных взаимоотношений, мы не ошибемся, если будем воспринимать Его в терминах участия, солидарности и взаимной любви. И если учение о Троице говорит нам именно об этом, тогда очевидно, что оно никоим образом не является некоей «технической» или «академической» темой, представляющей интерес только для специалистов. Напротив, оно касается всех нас, потому что непосредственно затрагивает вопросы жизни и смерти – вечной жизни и вечной смерти. За каждой Божественной литургией мы слышим слова: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповема – Отца, и Сына, и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную». Или мы любим друг друга по образу Святой Троицы, или же, в конечном счете, нас ждет окончательная утрата всякой радости и всякого смысла. Поэтому о. Павел Флоренский с полным правом предупреждал: «Между Троицей и адом нет никакого иного выбора»¹. В этом смысле учение о Троице имеет революционные последствия для нашего понимания личности и общества.

Двигаясь по горному хребту

Прежде чем говорить о том, каковы могут быть эти практические последствия, нам следует разобраться с главным препятствием на нашем пути. Не подстергает ли нас опасность впасть в тритеизм? В отношении «социальной интерпретации Троицы», как она была представлена выше, не раз высказывались обвинения, что она умаляет Божественное единство, фактически утверждая существование трех Богов, а не одного. Именно исходя из этих соображений, папа Бенедикт XV в 1745 г. запретил изображать Троицу в виде трех отдельных фигур (как мы это видим на иконе Рублева). Аналогия разделенной любви, как и любая другая аналогия, нуждается в ограничениях посредством системы сдержек и противовесов. Если внутрличностные аналогии Троицы, будучи неверно поняты, создают опасность модализма, то межличностные аналогии, в свою очередь, должны быть правильно истолкованы для того, чтобы избежать плюрализма. В тринитарном богословии мы всегда как бы движемся по дороге, проходящей по гребню горного хребта, с обрывами по обеим сторонам, и на

¹ Цит. у *Вл. Лосского*. Там же. С. 52.

этом пути совсем не легко удержать равновесие, не сорвавшись вниз.

Риск скрытого тритеизма, возникающий в случае использования парадигмы «взаимной любви», может быть подробнее обозначен в следующих двух пунктах:

(1) Вопрос: быть может, уподобляя Троицу человеческому общению трех личностей, мы вкладываем в святоотеческие термины *hypostasis* (ипостась) и *prosopon* (лик, лицо) смысл, характерный для современного понимания личности – то есть понимания, которое было чуждо греческим отцам? А поскольку у современных философов, психологов и социологов нет согласованного определения «личности», можно, конечно же, считать, что когда мы сегодня говорим о «личности», то имеем в виду, прежде всего, наше понимание того, что каждый человек является отдельным центром самосознания, чувствования и волеизъявления. В современном употреблении термина «личность» акцент делается на внутренней субъективности. Однако слова, употребляемые отцами, – *prosopon* (буквально «лицо») и *hypostasis* (буквально «субстрат»; отсюда смысл: то, что прочно, что обладает стабильностью и долговечностью) – не имеют ясного и очевидного значения внутренней субъективности. Здесь акцентируется, скорее, объективная, чем субъективная сторона, содержится указание на то, как личность открывается стороннему наблюдателю. Так может быть, что греческие отцы, говоря о Боге как трех «лицах» (*prosopa*) и трех *ипостасях*, не подразумевали, что в Боге существуют три отдельных центра самосознания. Возможно, они имели в виду, что каждое из Лиц – Отец, Сын и Дух Святой – являет Собой отличный от других «способ существования» (греч.: *tropos hyparxeos*).

Из этого Карл Барт сделал следующее заключение: то, что мы сегодня понимаем под «личностью», применительно к Богу следует отнести не к трем «лицам» (*prosopa*), или *ипостасям*, но к единой сущности (*ousia*). Бог говорит Барт, – не три Личности, но одна, не три «я», но одно «я» трижды¹. Барт поэтому предпочитает говорить не о трех Личностях в Троице, а о трех «образах бытия»². Подобным образом и Карл Ранер говорит о трех «способах существования»³, а Джон Макуорри – о трех «движениях Бытия»⁴.

(2) Другой вопрос: уподобляя Троицу человеческому общению трех личностей, в достаточной ли степени мы учитыва-

¹ Church Dogmatics. Edinburgh, 1936. 1:1:403.

² Dogmatics in Outline. 42.

³ The Trinity. New York, 1970.

⁴ John Macquarrie. The Principles of Christian Theology. London, 1977.

ем тот факт, что союз Отца, Сына и Духа — несравнимо более тесный и прочный, чем возможная межчеловеческая ассоциация? Разве мы не чувствуем неловкости, когда Каппадокийцы уподобляют Божественную Троицу — человеческой троице Адама, Евы и Сифа или Петра, Иакова и Иоанна? В данном случае каждый из трех — Петр, Иаков или Иоанн — это человек; вместе же они являются тремя людьми. Другое дело — Отец, Сын и Дух: будучи Каждый Божественной *ипостасью*, вместе Они являются не тремя Богами, но одним Богом. Какой «защитный механизм» должны мы применить, если используем парадигму взаимной любви, чтобы подтвердить, что Божественное единство рассматривается нами как уникальное в своем роде, как единство *sui generis*?

Таковы возможные вопросы и упреки, которые надо принять со всей серьезностью. И вот что можно сказать в ответ:

1) Нам, конечно, следует позаботиться о том, чтобы не истолковывать автоматически тексты святых отцов, исходя из нашего пост-картезианского и пост-фрейдистского понимания личности. Но в то же время не стоит забывать и о том, что понятие о личности не является новейшим открытием. Никак нельзя сказать, что понятие о личности как сознательном субъекте полностью отсутствует в греческой классике, Новом Завете и в патристических текстах. Когда в Евангелии говорится о том, что Иисус молится Отцу и Отец отвечает, без сомнения, речь идет о чем-то большем, чем о совмещении двух «способов существования». И когда в четвертом Евангелии отношение между Отцом и Сыном истолковывается в терминах взаимной любви, не следует ли, читая об этом, вспомнить ту истину, что только личности способны к такой любви; «движения» или «образы бытия» не любят и не могут любить друг друга. Оставляет ли подход Барта достаточно места для межличностной любви внутри Божества? И если парадигма взаимной любви, будучи доведена до крайности, содержит в себе опасность тритеизма, то разве у таких богословов, как Барт, Ранер и Макуорри, мы не сталкиваемся с обратной тенденцией — к модализму? Не существует ли здесь серьезного риска деперсонализации Троицы?

2) Уподобляя Божественную «кинонию» (*koinonia*) общению трех человеческих личностей, Каппадокийские отцы — всегда сохранявшие верность апофатическому Богопознанию — одновременно настаивали на необходимости различения уровней по существу. Бог не является личностью — точнее, тремя личностями — в том же смысле, в каком личностями являемся мы. Однако это утверждение означает не то, что Бог *менее*

личностен, чем мы, но, наоборот, что Он бесконечно *более* личностен. И в то же время мы, конечно же, не должны – грубым и примитивным способом – проецировать на нетварное Божество наше тварное понимание личного бытия. Аналогия – это не тождество.

На самом деле Каппадокийцы разными способами охраняли представление об уникальном характере Божественного единства: в особенности посредством учения об Отце как единственном источнике ипостасности внутри Троицы («монархия» [единоначалие] Отца); также через особое акцентирование *perichoresis*'a¹ (взаимопроникновения) трех Личностей, Их со-принадлежности и взаимного пребывания друг в друге; более же всего – посредством утверждения, что три Ипостаси Троицы имеют одну энергию и одну волю (что никак невозможно применить к трем человеческим личностям)².

Кажется, Ньюман однажды сказал о богословии так: «Saying and unsaying to a positive effect» («Говорить и брать свои слова обратно – ради достижения позитивного результата»). Это, без всякого сомнения, верно относительно богословия Троицы. Мы вынуждены постоянно сначала говорить, а потом отказываться от своих слов, проверяя и уравнивая одну парадигму другой. Несомненно, что использование аналогии взаимной любви не должно исключать другие образы и модели. И все же можно утверждать, что именно эта парадигма – как никакая другая – позволяет «осмыслить» учение о Троице. Прав был Ришар Сен-Викторский, когда говорил, что в пределах нашего человеческого существования именно опыт любви – опыт любящего и любимого – представляет собой наименее несовершенную аналогию внутробоженственной жизни.

По образу Троицы

Мы уже говорили о том, что учение о Троице может и должно иметь революционные последствия для нашего понимания человеческой личности. Обратимся теперь к некоторым из них.

Христос говорит в Своей Первосвященнической молитве, во время Вечери Господней: «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе... Да будут едино, как Мы едино, Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (Ин. 17:21–23). «Как Мы еди-

¹ Сами Каппадокийцы не использовали этот термин; он был введен в тринитарное богословие Иоанном Дамаскиным.

² Более подробно об этих трех пунктах см. *Kallistos Ware. «The Trinity: Heart of Our Life» in James S. Cutsinger (ed.). Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics and Orthodox in Dialogue. Downers Grove, 1997. 137–140.*

но», – говорит Христос. Наше человеческое общение может быть лишь бледной тенью Божественной интересубъективности, и, тем не менее, наше призвание заключается в том, чтобы, как сказал Чарльз Уэсли, стать «копиями Троицы» («Transcripts of the Trinity»).

Поскольку мы сотворены по образу Бога-Троицы, все, что выше было сказано о Боге, может и должно быть приложено, с соответствующими оговорками, к нам самим – как человеческим личностям.

«Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8) – следовательно, и «человек есть любовь», как утверждал Уильям Блейк.

Бытие Божие – это соотносительное бытие, – это относится также и к нашему бытию, к человеческой природе.

Помимо понятия об общении невозможно говорить о бытии Бога – и так же невозможно выразить истину о бытии человека помимо понятия об общении.

Божественные Ипостаси «соединяются, но не сливаются, различаются, но не разделяются», – и то же самое, хотя и на ином уровне, относится к человеческим личностям-во-взаимоотношении, созданным по образу Божию.

Бог есть самоотдача, солидарность, взаимность, ответ – такова же и человеческая личность.

Бог есть разделенная любовь, а не себялюбие – такова же и человеческая личность.

Бог есть со-принадлежность, *perichoresis*, «круговращение» любви – такова же, на тварном уровне, и человеческая личность.

Бог предвечно выражает Себя в отношении Я-и-Ты – то же и человеческая личность, но – во времени.

Тринитарный образ, в соответствии с которым мы сотворены, не принадлежит никому из нас отдельно, в отделенности от нашего ближнего. Этот образ исполняется только в «промежуточном пространстве» любви, только в том «и», которое соединяет «Я» с «Ты».

Совсем неслучайно, что в описании творения в первой главе книги Бытия, сразу после утверждения, что Бог сотворит человека по Своему образу, сказано: «Мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27). Божественный Тринитарный образ дарован не одному только мужчине и не одной только женщине, но им обоим вместе; этот образ достигает полноты в той взаимности, которая их соединяет. Поскольку Бог – «социален», поскольку Его бытие есть «соотносительное бытие», образ Божий в человеческой личности имеет в существенном смысле социальное, соотносительное выражение. Оно отража-

ется в том, что можно назвать «брачным сообществом», в первичной по значению социальной связи мужчины и женщины, которая является основой всех других форм социальной связи. Троединое подобие может обрести свое истинное выражение только в межличностном общении. Те из нас, кто не состоит в браке, должны выразить свою личность посредством других форм сообщества, например, через членство в монашеском братстве.

Шотландский философ Джон Макмюррей, в своих незаслуженно забытых Джиффордских лекциях, с особенной силой подчеркивает этот соотносительный характер человеческой личности, созданной по образу Божию. Он справедливо утверждает, что как личности мы являемся тем, что мы суть, только в отношении к другим личностям: «Я существует только в динамическом соотношении с Другим... Я конституируется его отношением к Другому... Оно обретает свое бытие в своих отношениях»¹. Поэтому не может быть истинной личности, пока нет по крайней мере двух личностей, сообщающихся друг с другом; быть человеком – значит быть диалогичным. «Поскольку взаимность конститутивна для личности, «Я» нуждается в «Ты» для того, чтобы быть самим собой»².

Самость – социальна, или она – ничто. Подлинное человеческое бытие – не эгоцентрично, а экзоцентрично. Я не являюсь *prosopon* – лицом, личностью, пока я, по образу Троицы, не обращен лицом к другим, не смотрю им в глаза и не позволяю им смотреть в мои. Я реализую себя как *prosopon*, как личность-в-отношении не в качестве изолированного индивидуума, но только поскольку я воспринимаю и приветствую других в качестве личностей. Как говорит св. Василий, «кто не знает, что человеческое животное есть ручное и общественное, а не одинокое и дикое? Ибо ничто столь не характерно для нашей природы, как общаться друг с другом, и нуждаться друг в друге, и любить родственного нам»³. Все это – правда, *потому что Бог есть Троица*.

Почему, произнося Молитву Господню, мы говорим не «мне», но «нам»; не «мой», но «наш»? – *Потому что Бог есть Троица*. Почему, по словам старца Зосимы из романа Достоевского, мы «отвечаем за каждого и за все»? – *Потому что Бог есть Троица*. Почему не только в Евхаристии, но в тече-

¹ John Macmurray. *Persons in Relation*. London, 1961. 17. Довольно странно, что сам Макмюррей нигде не связывает соотносительный характер человеческой личности с учением о Троице.

² *Persons in Relation*. 69.

³ *Longer Rules*. 3:1. [Пространные монашеские правила, 3, 1.]

ние всей Литургии человеческой жизни мы приносим молитву «о всех и за вся»? — *Потому что Бог есть Троица*. Почему согрешил Каин, когда сказал Богу: «Разве я сторож брату моему?» — *Потому что Бог есть Троица*.

Таким образом, вера в Бога как Троицу, столь далекая от того, чтобы быть спекулятивной и теоретической, имеет непосредственное, преобразовательное значение для нашей повседневной жизни. Николай Федоров совершенно прав, когда говорит, что наша, христианская, социальная программа — это учение о Троице. Вера в Бога, Который есть «Три-в-Одном», характеристиками бытия Которого являются взаимность и солидарность, имеет далеко идущие практические следствия для нашего христианского отношения к политике, экономике и социальной активности; и наша задача заключается в том, чтобы детально проанализировать эти следствия. Любая форма сообщества — семья, школа, предприятие, местный евхаристический центр, монастырь, город, нация — призвана стать, в соответствии с ее особой модальностью, живой иконой Святой Троицы. Вера в Тринитарного Бога, в Бога личного взаимоотношения и разделенной любви, подвигает нас к борьбе — с использованием всех наших сил — против бедности, эксплуатации, угнетения и болезней. Когда как христиане мы выступаем за справедливость и права человека, за общество сострадания и участия, мы действуем именно *во имя Троицы*. Именно потому, что мы веруем в Три-Единого Бога, мы не можем оставаться равнодушными, когда видим любое страдание, испытываемое любым членом человеческого рода, в любой части мира.

Таково настоятельное требование, которое выдвигает нам учение о Троице, понятое в соответствии с парадигмой взаимной любви, — требование, касающееся жизни и деятельности каждого из нас. Вне и помимо Троицы никто из нас не может быть в полном смысле личностью. Коль скоро мы веруем в Троицу, каждый из нас, женщина или мужчина, является *человеком для других*; каждое человеческое существо — наш брат или сестра, и мы призваны носить его бремена, претворяя его радости и печали — в свои. Если бы мы отважились воистину быть «копиями Троицы», мы могли бы перевернуть мир.