

PHYSIS И AGAPE.  
ПРИМЕНЕНИЕ ТРИНИТАРНОЙ МОДЕЛИ  
В ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОМ ДИАЛОГЕ  
ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

Известно, что в православном богословии постижение тайны Церкви происходит с помощью образов (*eikones*), парадигм (*paradeigmata*) и символов (*symbola*), поскольку эта тайна не поддается какому-либо рационалистическому описанию или определению<sup>1</sup>. Одним из наиболее значимых примеров такого подхода является представление Церкви как образа, или иконы, Святой Троицы<sup>2</sup>. Речь идет о классической теме учения отцов древней Церкви, которое оказало громадное влияние на восточно-православную экклезиологию, вплоть до сего дня<sup>3</sup>. Что именно мы подразумеваем, когда говорим, что Церковь является иконой, образом Святой Троицы? Ответу на этот вопрос посвящен настоящий доклад, в котором сделана попытка внести вклад в современный экклезиологический диалог христианских церквей.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что для понимания этой темы требуется знакомство с богословием иконы (образа) вообще, как оно сложилось в учении Церкви. Ибо необходимо, чтобы частное рассматривалось и истолковывалось в свете общего. Конечно, в ограниченных рамках одного выступления невозможно охватить рассматриваемую проблему в целом, то есть представить богословие образа. Однако

---

<sup>1</sup> См.: Н.А. Мацукас. Догматическое и символическое богословие. Т. 3. Салоники, 1997. С. 258 сл. (на греч. яз.).

<sup>2</sup> См.: Кирилл Александрийский. Толкование на евангелие от Иоанна, 17, 20-21. PG 74, 556D-557A. Ср. Максим Исповедник. Тайноводство. PG 91, 64D.

<sup>3</sup> См.: G.D. Dragas. Ecclesiasticus. Orthodox Church Perspectives, Models and Icons. Darlington, 1984. P. 18 ff; П. Василиадис. Православие на распутье. Салоники, 1992. С. 99 (на греч. яз.); Д. Станилоз. Бог, мир и человек. Введение в православное догматическое богословие. Афины, 1990. С. 117 сл. (на греч. яз.).

следует остановиться хотя бы на основных моментах этого учения, чтобы обозначить его смысловые рамки.

1) Когда мы говорим о символах, образах или типах, мы должны признать существование первообразов, или архетипов, на которые они указывают.

2) В богословии отцов древней Церкви иконические образы делятся на две группы: естественные (*physikes*) и сотворенные (*technétes*). «Естественными образами» (или иконами) первообраза — Отца являются Сын и Святой Дух, поскольку Они имеют одну и ту же нетварную природу и вместе с Отцом составляют Одного Троиственного Бога, Три Личности (*hypostaseis*) в одном Бытии. «Тварный образ» Божественной Троицы — это человек как тварь, созданная нетварным Богом<sup>1</sup>.

После этих предварительных замечаний мы можем перейти к рассмотрению вопроса о том, каким образом Церковь является образом, или иконой, Святой Троицы.

Святой Кирилл Александрийский отмечает, что отношение «типа» — Церкви к «архетипу» — Святой Троице является миметическим, поскольку истина Церкви отражает ее подобие первообразу, Святой Троице, через подражание. Честь, которая воздается Церкви, является следствием того факта, что она занимает свое особое место именно как образ первообраза<sup>2</sup>. Если говорить в более практических терминах, Церковь — через Христа — есть икона и образ «неразрушимого содружества, согласия и единства, подобно единому сердцу людей, которые взаимно существуют между Отцом и Сыном»<sup>3</sup>. Таким образом, единство тела Церкви является иконической репрезентацией единства Святой и Единосущной Троицы. Более того, как отмечает святой Максим Исповедник в первой главе своего «Тайноводства»<sup>4</sup>, Церковь — это икона и образ Святой Троицы, поскольку типически, через подражание производит такое же действие, как и Троица. Речь идет о таком образе действия, который созидает «то же единство с Богом, что и с верующими»<sup>5</sup>. Следовательно,

<sup>1</sup> См.: Д. Целенгидис. Богословие образа и его антропологическое значение (докторская диссертация). Салоники, 1984 (на греч. яз.). Ср. Г. Зографидис. Смысл и функция иконы у св. Иоанна Дамаскина. Философские соображения (докторская диссертация). Салоники, 1992 (на греч. яз.).

<sup>2</sup> См.: Кирилл Александрийский. Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> PG 91, 664D–669C.

<sup>5</sup> Максим Исповедник. Тайноводство. PG 91, 668BC.

единство членов Церкви друг с другом и с Богом достигается в соответствии с ее прототипом — единством Лиц Святой Троицы.

В данном случае совершенно очевидно, что цель раннехристианской Церкви — «да будут все едино»<sup>1</sup> — тождественна цели, которую сегодня ставят перед собой «христианские церкви» в ходе взаимного экуменического диалога. Это основная цель диалога Церквей, прежде всего в рамках деятельности Всемирного Совета Церквей, а также в рамках двусторонних экуменических контактов конкретных церквей<sup>2</sup>.

Проблемы, которые возникают в этом контексте, не представляются отрицанием единства, но в основном касаются различия подходов к тому, каким образом двигаться по пути к воссоединению разделенных членов древней Церкви<sup>3</sup>. Однако поскольку эти различные подходы со всеми разногласиями и тупиками, к которым они приводят, хорошо известны, я постараюсь в этом докладе напомнить о забытой точке зрения Православной Восточной Церкви по этому вопросу, которая восходит к богословию Евангелия и отцов древней Христианской Церкви.

Отправным пунктом в данном случае должна быть молитва Иисуса о Своих учениках<sup>4</sup>. В ней непосредственно идет речь о единстве членов Церкви друг с другом и с Богом в соответствии с прототипом — единством Бога Отца с Богом Сыном. Именно здесь заложено основание для иконического, или типологического, соотношения между единством Церкви и единством Святой Троицы.

Каким образом, однако, Лица Святой Троицы соединены? Или, лучше сказать, «как Сын пребывает в Отце»? Этот вопрос связан с текстом Ин 14:20, где любимый ученик пред-

<sup>1</sup> Ин 17:21.

<sup>2</sup> См.: *К. Райзер*. Будущее экуменизма. Салоники, 1995. С. 26 сл. (на греч. яз.). Об истории экуменического движения см.: *Н. Мацукас*. Экуменическое движение. История и богословие. Салоники, 1986 (на греч. яз.). Ср. *Хр. Яннарас*. Истина и единство Церкви. Афины, 1977 (на греч. яз.); *Василий Ставридис* и *Э. Варелла*. История экуменического движения. Салоники, 1996 (на греч. яз.). Указанные работы содержат библиографию по рассматриваемой нами теме.

<sup>3</sup> О мучительных воплях, порожденных неясностью, которая, кажется, превалирует сегодня в экуменическом движении, см. указанную выше работу *К. Райзера* «Будущее экуменизма».

<sup>4</sup> Ин 17:20-21.

ставляет воплощенный Логос открывающим эту тайну в будущем: «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас».

Это речение Христа создало огромные проблемы при его толковании в ранней Церкви, которую обуревала ересь. Согласно Кириллу Александрийскому и православному преданию в целом, ариане, стремясь понизить статус Логоса Отца, отвечали на наш вопрос, перенося данные антропологии в область богословия. Так, они считали, что связь Отца с Сыном — соотносительная и во всяком случае не природная (*ou physei*). Это означало, что для ариан единство Лиц Святой Троицы может быть лишь уподоблено единству членов Церкви с Богом Отцом.

Таким образом, они совершенно ясно обозначали свою позицию, согласно которой образ существования Сына в Отце может быть определен как отношение любви, что весьма далеко от природной связи, основанной на единстве сущности. Отец любит Сына, и Сын любит Отца, и, следовательно, Лица Святой Троицы соединены по образу любви. Это казалось очевидным для еретиков, поскольку и в нашем случае наше существование «в Боге» и Его откровение в нас не означают сущностного единства. Это скорее указывает на способ сближения или единения в соответствии с законом «любить и быть любимым» (*agapan kai antagapasthai*). Значит и Сын, поскольку Он любит Отца, Которым Он также любим, не имеет с Ним абсолютно никакой естественной связи, но связан с Ним лишь агапически, то есть через взаимную любовь<sup>1</sup>.

Опасность такой позиции совершенно очевидна, и отцы Церкви сразу обратили на нее внимание и противостояли ей с самого начала. В богословии и методологии еретиков Сын низводится до категории твари и совершенно отчуждается от Отца. Его связь с причиной тройческого бытия, то есть, согласно Дионисию Ареопагиту, источником Божества, —

<sup>1</sup> См.: Кирилл Александрийский. Цит. соч., 14, 20 — PG 74, 268 AC: «Они говорят о соотносительном, а не природном союзе... как в случае Сына, Который любим Отцом и Который в свою очередь любит Отца, так и о нас говорят, что мы в Нем, что мы имеем Его в себе и сущностно соединены. Способ соединения в этом случае — любить и быть любимым. В ответ они говорят, что таким же образом Сын не в сущности Бога Отца, потому что Он полностью отличается по природе, имея совершенно другие характеристики и будучи в Отце только благодаря узам любви».

нравственная, волевая и отнюдь не природная, или сущностная<sup>1</sup>. Единственное, что соединяет Отца с Сыном, — это любовь, которая является внешней и соотносительной (*kata schesin*), а не природной (*kata physin*). Троица заимствует любовь человеческих существ ради созидания общения трех Лиц. Ясно, что здесь образ отношения между Троицей и Церковью перевернут. Прототипом стала Церковь, а Святая Троица — образ этого первообраза. Такова одна из многих форм богословского антропоморфизма, с которым мы встречаемся в ходе церковной истории.

В противовес этой, мягко говоря, странной точке зрения отцы Церкви, действуя в рамках православного богословия, которое есть результат опыта или видения Бога (*theoptia*), рассматривают отношения Отца и Сына как природную связь. И, вопреки некоторым искаженным антиохийским представлениям, эта природная связь не обязана какой-либо необходимости; напротив, любовь Лиц Святой Троицы является одновременно выражением и результатом Ее бытия в соответствии с Ее природой. Любовь Лиц — это любовь по природе, то есть любовь по истине, действительная любовь, а не какая-нибудь карикатура или плод больного воображения.

Конечно, здесь следует подчеркнуть, что не может быть и речи о приоритете природы (*physis*) перед любовью или наоборот, ибо это создает опасность введения в предвечную Троицу своего рода временного критерия. Такого рода утверждения время от времени имели место в схоластике (приоритет личности, или природы, или действия т. п.). В православном богословии Бог является по природе светом, любовью и жизнью. В то же время, Его природа не есть ни любовь, ни

<sup>1</sup> О первоначальных подходах к теме в контексте современного православного богословия, которые породили споры, см.: *Иоанн Зизиулас*. От маски к личности // Сборник в честь митрополита Халкидонского Мелитона. Салоники, 1967. С. 299 (на греч. яз.); ср. *John Zizioulas*. Being as Communion, N.-Y., 1993, P. 41 [русск. пер.: *Митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас)*. Личность и бытие // Начало. Журнал Института богословия и философии. СПб., 1998. Вып. 6]; *Христос Яннарас*. Азбука веры. Афины, 1984. С. 60, 93 (на греч. яз.) [русск. пер.: *Христос Яннарас*. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992]; *Н.А. Мацукас*. Догматическое и символическое богословие. Т. 2. Салоники, 1985. С. 96 (на греч. яз.); *Г. Марцелос*. Православная догма и богословская дискуссия. Салоники, 1993. С. 75 сл. (на греч. яз.).

свет, ни жизнь<sup>1</sup>. И это потому, что православное богословие делает ясное различие между сущностью и энергиями Божества<sup>2</sup>. В противном случае, если бы мы говорили, что природа Бога есть любовь, мы бы определяли нетварную природу и в то же время низводили бы ее до уровня твари. То, что творения могут знать о нетварном бытии, — это результат их опыта энергий, или действий, а не природы Божества. Абсолютно правы были исихасты XIV века, которые, следуя за своими предшественниками, подчеркивали, что отношение Бога к человеку является энергетическим, а не сущностным (эссенциальным)<sup>3</sup>.

Несмотря на эти пояснения, вопрос поныне остается неразрешенным. Когда мы обретем это знание? Когда верующие узнают, что Сын во Отце и Отец в Сыне, что они в Сыне и Он в них? Кирилл Александрийский утверждает, что только любви для достижения этого недостаточно<sup>4</sup>. Конечно, любовь имеет свое значение. Что же касается времени, то это не только настоящее. Союз, актуальное единство Бога и человека в православном богословии имеет эсхатологическое измерение. *Eschata*, «последние вещи», как известно, относятся не только к будущему, но и вступают во время и пространство настоящего, позволяя предвкушать то, что имеет быть в будущем. Процесс таинственного Божественного до-

<sup>1</sup> Характерный пример схоластического смешения сущности и энергий в Троице являет работа Б. Франгоса «Греческая философия личности» (Афины, 1986. С. 158; на греч. яз.): «Христианство открывает высшее Существо как личностное Существо, которое существует в трех личных Ипостасях, сущностью которых является любовь (Бог есть любовь)». И с другой стороны — Григорий Палама (Послание Гаврасу // Творения. Т. 2. Салоники, 1994. С. 358): «Так, Василий Великий в своем послании Амфилохию говорит, что Святой Дух всегда имеет любовь, радость, мир... и все подобные вещи, но то, что исходит от Бога, является воипостасным (enhypostatic), тогда как то, что происходит от этого, является Его энергиями».

<sup>2</sup> См.: Григорий Палама. О Божественных энергиях, 3 // Творения. Т. 2. С. 98: «Сущность (ousia) — это одно, а исхождения (proodos) — другое, ибо последнее есть Божия энергия, или воля, хотя Бог и является единым, действующим и волящим».

<sup>3</sup> См.: Григорий Палама. О единстве и различии, 8 // Творения. Т. 2. С. 75: «Богоносные отцы так говорят в своих толкованиях: что в одном смысле Бог является неведомым, а именно в его сущности, а в другом — ведомым, а именно в том, что вокруг Его сущности».

<sup>4</sup> См.: Кирилл Александрийский. Толкование на евангелие от Иоанна, 14, 20 — PG 74, 269В: «Что касается способа единства, он определяется не законом любви, но достигается иным образом».

могостроительства, без сомнения, в одно и то же время является эсхатологическим и историческим, ибо эсхатология Православной Церкви никоим образом не отрицает историю<sup>1</sup>. В этом случае время познания для верующих — это то время, когда они преобразятся и взойдут в вечную жизнь, побеждающую проклятие смерти. В то время Христос откроется как жизнь верующих, и они пребудут с Ним «во славе». Он преобразит тело смирения и явит его сообразным Своей славе. И таким образом мы узнаем, что Сын пребывает в Отце по природе, а не согласно «отношению взаимной любви, как считают еретики»<sup>2</sup>.

Следовательно, наши собственные отношения с Сыном («и наше пребывание в Нем») осуществляются «таким же образом»<sup>3</sup>. Что же это за «тот же образ»? Возможна ли «природная» связь нетварного и тварного, Бога и человека? Православное богословие абсолютно исключает такую возможность, поскольку сущностная инаковость тварного и нетварного никогда не может быть упразднена, и именно с таким пониманием согласуется способ существования церковной общины. В то же время, согласно святоотеческому учению, Бог Творец не отвергает общения с тварными существами. От начала Он предустановил им участвовать в истинной жизни, которая есть не что иное, как непрестанное созерцание славы Божией. Таким образом, ветхозаветное описание сотворенного человека как «весьма хорошего» относится не только к внешнему биологическому совершенству, но прежде всего к красоте (*kallos*), которую оно соотносит со связью человека с Богом посредством Его энергий, так что Бог является источником этой красоты<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: П. Василиадис. Цит. соч. С. 52.

<sup>2</sup> См.: Кирилл Александрийский. Цит. соч. 272D–273A, где он говорит, что Сын в Отце по природе, а не в том смысле, что Он любим и любит. В то же время следует еще раз подчеркнуть, что эта природная связь не определяется необходимостью. В своих схолиях на книгу «О божественных именах» Максим Исповедник совершенно ясно говорит, что «Бог Отец, вневременно подвигнутый любовью, выступил вовне, сделав возможным различие ипостасей» (PG 4, 221). Ср. Г. Марцелос. Смысл Божества и смысл творения согласно отцам Церкви // Православие—эллинизм, 2. Святая Гора, 1996. С. 372–373 (на греч. яз.).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> О различении биологического и экклезиального бытия см.: John Zizioulas. Being as Communion. P. 49f. Впервые это различие было сделано в греческой публикации этой работы митрополита Пергамско-

Эта связь, инициатива которой принадлежит Богу Творцу, делает человека участником божественной природы. Как подчеркивает Кирилл Александрийский, Творец поставил на сотворенной человеческой природе печать Своей природы — Духа Святого, то есть Духа Сына<sup>1</sup>. Несмотря на это, человек игнорировал дары Божии, поскольку стал рассматривать свое существование как автономное (или потенциально автономное) по отношению к Богу и к своим человеческим собратьям. Согласно Максиму Исповеднику, диавол обманул человека, что привело к фрагментации его природы<sup>2</sup>. Это существенный момент истории, обозначающий фрагментацию общей природы человека и разрыв общения между Богом и человеком, за который ответственен последний.

Опять же, эта фрагментация не только относится к биологическому фактору, но главным образом имеет место в сфере экзистенциального и деятельностного нарушения связи тварных существ с действительно Сущим — связи, разрушенной в результате энергийного и, соответственно, бытийного разрыва<sup>3</sup>.

Это действие человека, который отверг участие в Божественной природе и общение со своими братьями, встретило непосредственный и динамичный ответ со стороны Творца. В Своем Лице Он соединил ипостасно, то есть в истинном союзе, нашу природу со Своей. Это предполагало предельное самоистощания (*kenósis*), высшую степень любви и человеколюбия — не просто потому, что Слово соединилось со «Своей собственной плотью», которую восприняло, но прежде всего и по преимуществу потому, что Оно соединило с Собой всецелую человеческую природу. Освящая через этот

---

го. Критические замечания к этому тексту, несколько отличающемуся от английского перевода, см. в работе А. Влециса «Онтология грехопадения в богословии св. Максима Исповедника» (докторская диссертация, на греч. яз.; Салоники, 1994. С. 79 сл.).

<sup>1</sup> Кирилл Александрийский. Цит. соч. 277D.

<sup>2</sup> См.: Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. PG 91, 396D: «Диавол, прельстивший человека... разделил образ бытия естества его, расчленив его на множество мнений и представлений...»

<sup>3</sup> См.: Кирилл Александрийский. Толкование на книгу Исаяи, 2, 9. PG 70, 84AB: «Это (апостасия) было оскорблением Бога и человеческой природы». Ср. Хр. Стамулис. Богородица и православная догматика: Учение св. Кирилла Александрийского. Салоники, 1996. С. 50 (на греч. яз.).



союз Свою собственную плоть, Слово как второй Адам также освятило человеческую природу в ее полноте и явило Себя как перворожденного из смертных. Оно — посредник между Богом и людьми, будучи образом и сиянием Отчей ипостаси<sup>1</sup>. Таким образом, будучи в сущности Отца и «имея это в Себе», а также «нас в Себе», Сын делает людей «причастниками Божественной природы» и сынами Божиими по благодати<sup>2</sup>. И потому весь человеческий род может взывать к Богу: «Авва, Отче» (Рим 8:15).

Итак, поставленный в начале вопрос — как соединены Лица Святой Троицы — теперь находит ответ, что в свою очередь проливает свет на способ соединения верующих с Троициным Богом. Связь Лиц Святой Троицы является природной. Как следствие, Сын, будучи жизнью по природе, соединяется в Своей ипостаси с человеческой природой и делает людей причастниками не просто отношений любви, но Божественной природы. Это осуществляется благодаря нашему союзу со Христом, дарованному Отцом в Духе<sup>3</sup>. В Православном богословии нет места ни для христомонизма, ни для пневмомонизма, ни для патриамонизма. Все — триадоцентрично<sup>4</sup>. Православное богословие воистину доксологично. Слава Божия — это слава Отца, Сына и Святого Духа. Всецелая Троица прославляет и прославляется, как и всецелая Троица совершает таинство Воплощения, орудием которого является Дева Мария, Богородица. Посредством Воплощения лишившаяся славы Божией человеческая природа снова обретает право на вечную жизнь. Человеческая природа превозносит созерцаемую славу Троицы и, в состоянии бесславия, ожидает прославления<sup>5</sup>. Так достигается общение и со-

<sup>1</sup> См.: *Хр. Стамулис*. Цит. соч. С. 175 сл.

<sup>2</sup> См.: *Кирилл Александрийский*. Толкование на евангелие от Иоанна, 14, 20 — PG 74, 280С.

<sup>3</sup> *Кирилл Александрийский*. Цит. соч. 280D: «... это Я соединяю их с Богом Отцом через Себя, делая их, так сказать, причастниками Его нетленности. Ибо Я по природе во Отце, поскольку Я есть плод Его сущности, настоящий отпрыск, в Нем пребывающий и от Него происходящий, жизнь от жизни, но вы — во Мне, и Я в вас, поскольку Я стал человеком и явил, что вы можете быть причастниками Божественной природы, имеющими Мой Дух обитающим в вас».

<sup>4</sup> См.: *Н.А. Мацукас*. Цит. соч. С. 39, 91.

<sup>5</sup> См.: *Кирилл Александрийский*. Цит. соч. 13, 31-32 — PG 74, 153A-156A. Ср. *Хр. Стамулис*. Цит. соч. С. 241 сл. Ср. *К. Драцеллас*. Аспекты сотериологического учения греческих отцов, в особенности св.

единение. Согласно Священному Писанию и святоотеческому преданию, таким является путь соединения тварного с нетварным, что однако предполагает и союз тварных личностей друг с другом<sup>1</sup>.

Ясно, что вышесказанное опровергает и исправляет первоначальную гипотезу еретиков-ариан, которые обосновывали отношения Лиц Святой Троицы исключительно любовью, а не природой (*physis*), имея прототипом отношения тварных существ с нетварным Богом. Главный принцип здесь — это общность природы. Любовь, взятая в отрыве от своей природы, может быть евдемонистической (самообожествлением), относительной или даже демонической, так же как и природа, лишенная энергий, была бы несуществующей. То, что не имеет энергий, не имеет существования, говорит св. Григорий Палама<sup>2</sup>. Однако в православном богословии природа Троиединого Божества есть природа любви<sup>3</sup>, поскольку энергии Троицы, которые являются природными, сущностными и общими для Ее Лиц, суть энергии любви<sup>4</sup>. Проявление этих энергий в Троице является абсолютно личностным<sup>5</sup>. Энергии,

Кирилла Александрийского // *Theologia*. 1968. №39. С. 210; Н.А. Мацукас. Цит. соч. С. 300 сл.; L. Turrado. *Doxa en el evangelio de S. Juan segan Cirilo de Alexandria* (Pontificia Universita, Gregoriana). Rome, 1939.

<sup>1</sup> См.: *Максим Исповедник*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви — PG 91, 597С; Кирилл Александрийский. Цит. соч. 281В. Ср. 557ВС, где он объясняет единство, связывающее верующих друг с другом и с Богом.

<sup>2</sup> *Antirretikos*, 1.7, 15.

<sup>3</sup> См.: *Максим Исповедник*. Послание к Конону, священнику и игумену — PG 91, 613А: «Я верую, как я принял и был научен, что Бог есть любовь и что Он един и никогда не перестает быть единым. Таким же образом Он делает едиными тех, кто живет согласно Его любви, даруя им одно сердце и душу, хотя их и много».

<sup>4</sup> См.: *Иринея Булович*. Таинство различения Божественной сущности и энергий в Святой Троице согласно св. Марку Евгенику. Салоники, 1983. С. 86 (на греч. яз.): «О том, что энергия и воля природны, все отцы говорят в унисон». Об употреблении термина «агапические энергии» см. статью епископа Афанасия Евтича «Аз есмь (=Яхве) как Живой и истинный Бог, по свидетельству св. Григория Паламы» // *Материалы богословской конференции памяти св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского* (12-14 ноября 1984). Салоники, 1986. С. 132 (на греч. яз.).

<sup>5</sup> См.: *Давид Дисипат*. Гомилия против Варлаама и Акиндина Николаю Кавасиле // *Византийские тексты и штудии*, 10. Салоники, 1976. С. 100: «Вы видите, как каждая из трех действует, имея совершенно единую природную энергию?»

так же как и сущность, принадлежат Лицам, но не являются личностными<sup>1</sup>.

Таким образом, Воплощение Слова как общее действие (энергия) любви Лиц Святой Троицы динамически обнаруживает как единосущие, то есть общую природу, так и различие Лиц.

Обращаясь теперь к современному диалогу о единстве Церквей, необходимо подчеркнуть, что Троица как прототип является подлинным руководством для нашего подхода. Следует также акцентировать, что целью этого диалога должно быть единство Церкви. Как, говоря о Троице, мы имеем в виду не единство Богов, но единство Божества, так и относительно Церкви — как образе и иконе<sup>2</sup>. Таким образом, задача заключается в том, чтобы искать общую основу для этого единства, а такой основой может быть только Сам Христос. Во Христе, то есть в Церкви, осуществляется единство всех людей — друг с другом и со Христом.

Мы бы сказали, что это евхаристический союз, следствие евхаристической экклезиологии. Христос становится скрепой единства разобщенных и разделенных членов Церкви. Следовательно, этот союз является сакраментальным и реальным, а не только союзом любви. Сама по себе любовь не может обеспечить какой бы то ни было союз. И не случайно апостол Павел перечисляет дары веры, надежды и любви именно в таком порядке. Объясняя этот порядок, святой Максим Исповедник говорит, что любовь — это «конечная цель» (*telos*), «завершение» (*akrotaton*) даров и причина всякого блага. Таким образом, любовь как «исполнение» веры и надежды обязательно предполагает веру и надежду. Конечно, здесь речь идет о любви как «последнем устремлении» (*eschatos orekton*), а не о любви внешней или эмоциональной<sup>3</sup>. Поэтому Православная Церковь должна подчеркивать, что

<sup>1</sup> См.: *Филофей Коккин*. Гомилия 10 // *Догматические произведения (Фессалоникийские византийские авторы, 3. Салоники, 1983. С. 404)*: «Поэтому премудрый Максим обращается к тем, кто неправо говорит о Божественной энергии как ипостасной, а не природной: как и когда они приняли то, что они провозглашают?»

<sup>2</sup> В этом отношении важные замечания содержатся в книге М. Бергоса «Будущее прошлого: Критическое ведение в православное богословие» (Афины, 1993. С. 146-147; на греч. яз.). Ср. *К. Райзер*. Будущее экуменизма. С. 26 сл., где автор ставит собственные вопросы с точки зрения генерального секретаря ВСЦ.

<sup>3</sup> См.: *Максим Исповедник*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. PG 91, 396CD. Ср. *A. Nygren*. *Agape and Eros*. London, 1982. P. 362ff.

необходимым условием интеркоммуниона, о котором было столько споров, является не эмоциональная любовь, но прежде всего вера, общая вера членов Церкви. Любовь должна сопутствовать этой вере. Когда вера становится сыновней, тогда и любовь достигает полноты. Как уже говорилось, здесь нет проблемы приоритета. Речь идет о богословских принципах, на которые может опираться общая благожелательная дискуссия христиан всего мира. Соответственно, Православная Церковь не разделяет ни лютеранский подход к любви через одну только веру, ни августинианское понимание любви как восполнения веры<sup>1</sup>. Связь веры и любви является литургической. Наличие одной предполагает наличие другой. При исчезновении одной исчезает и другая<sup>2</sup>. Мы, конечно, говорим о вере и любви, угодных Богу, которые приводят к действительной любви между людьми.

Святой Исаак Сирин представляет это в образе путешествия, жизненного пути. Он пишет: «Покаяние — это корабль, а страх — его кормчий, и любовь — это божественная пристань... И когда мы достигаем любви, мы достигаем Бога. В конце нашего пути мы прибудем на отдаленный от мира остров, где пребывают Отец, Сын и Святой Дух, Их же есть слава и держава; и Он (Бог) соделывает нас достойными Своей славы и любви посредством страха пред Ним»<sup>3</sup>. И здесь опять любовь есть завершение, как и во всем святоотеческом предании Востока. Это прекрасно выражает св. Игнатий Богоносец: «...начало жизни и конец; начало — это

<sup>1</sup> См.: А. Nygren. Op. cit. P. 638ff. Ср. Целегидис Д. Сотериология Лютера. Салоники, 1991. С. 98, 104, 157, 176, 183 сл. (на греч. яз.).

<sup>2</sup> См.: Климент Александрийский. Строматы, 2, 6, 303. PG 8, 965BC: «Ибо именно любовь совершает верующих через приверженность вере». О различии точек зрения на диалог среди православных богословов свидетельствуют следующие цитаты. Эмилиан, митрополит Силиврийский (Пустоты диалога // Synaxi, 57 (1996). С. 20; на греч. яз.): «В последнее время мы постоянно слышим, что евхаристическому общению должно предшествовать догматическое согласие. Не имеет ли место в таком случае сознательная недооценка других измерений диалога, а именно любви и взаимного уважения? Что не значит, что нужно игнорировать важность догматических различий». Каллист Уэр, епископ Диоклийский (Православная Церковь. Афины, 1996. С. 489; на греч. яз.): «Важным является единство веры... Может быть только одно основание для единства — полнота веры... и до тех пор, пока не будет достигнуто единство в вере, невозможен интеркоммунион — общение в таинствах».

<sup>3</sup> Гомилия 72. Изд. И. Специериса. Афины, 1895. С. 283.

вера, а конец — любовь. Вместе они образуют единство, которое есть Бог<sup>1</sup>. Здесь нет обособления или отделения одного от другого, но только литургическое различие<sup>2</sup>. Согласно Кириллу, когда любовь сопровождает веру, об этом явно свидетельствуют верность евангельскому учению и соблюдение божественных заповедей<sup>3</sup>.

Именно поэтому в Православной Церкви контекстом приготовления к Божественной Евхаристии является вера, а образами потенций личности<sup>4</sup> — сеяние семени и использование талантов (*tón charismatón*), а не вспахивание поля. Экклезиология Православной Церкви евхаристична потому, что она аскетична, и она аскетична потому, что евхаристична. Любое отделение или преувеличение порождает различные формы язычества, идолопоклонства, самообмана<sup>5</sup>. Евхаристия предполагает повседневное покаяние; путем к Евхаристии является путешествие на корабле покаяния, согласно св.

<sup>1</sup> К Ефесянам, 14, 1. SC 10. Paris, 1969. P. 70. Ср. *Кирилл Александрийский*. Строматы. 7, 10, 586: «Начало и конец, говоряю я, суть вера и любовь».

<sup>2</sup> См.: *Максим Исповедник*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. PG 91, 396B: «Вера есть основание того, что следует за ней, — я имею в виду надежду и любовь, которые, конечно, воистину существуют». Ср. его же Главы о любви, 31. PG 90, 968: «Как воспоминание об огне не сообщает тепла телу, так же и вера без любви не производит в душе просвещения знанием».

<sup>3</sup> См.: *Кирилл Александрийский*. Толкование на евангелие от Иоанна, 14, 15. PG 74, 253BD: «Ибо тот, кто просто говорит, что любит Бога, не обязательно стяжал славу любви, потому что сила добродетели не заключается только в голых словах, и красота истинного и богоугодного благочестия не в одних лишь словах, но проявляется в благих следствиях и всегдашней готовности воли. Хранение божественных заповедей — вот что указывает на любовь, приносимую Божеству, и представляет собой добродетель всецело живую и истинную, а не ту, о которой извещают лишь звуки, производимые языком...»

<sup>4</sup> Совершенно ясно, что в православном богословии единство членов Церкви никоим образом не уничтожает «особые характеристики и ипостась» личностей. Например, невозможно, чтобы Павел именовался Петром или Петр — Павлом, несмотря на то, что они рассматриваются как одно благодаря их «соединению во Христе». Напротив, можно сказать, что Церковь посредством своего единства и по причине единства выявляет своих членов в качестве личностей. Другими словами, так обнаруживается, что Церковь является общением личностей, в противовес всему безличному, несуществующему, нигилистическому. См.: *Кирилл Александрийский*. Толкование на евангелие от Иоанна. 17, 21. PG 74, 557C.

<sup>5</sup> См.: *Н.А. Мацукас*. Догматическое и символическое богословие. Т. 3. С. 267 сл. Ср. *А. Пападопулос*. Богословский диалог между пра-

Исааку Сирину, и аскетические усилия. Нет ничего избранного или изолированного, ничто не является самоцелью<sup>1</sup>. Более того, в Православной Церкви само богословие является аскетическим, то есть опытным, поскольку пронизывает все существование тех, кто молится, и все аспекты временной реальности. Согласно Филофею Коккину, богословствование осуществляется «во всей нашей жизни», и в этом смысле оно является аскетическим. Жизнь в вере ведет к очищению, делает любовь действенной, или обнаруживает высшую степень человеческой любви; в то же время степень любви является силой веры и ведет к мистическому единству. Таким образом, богословие и произведения богослова указывают на меру его любви к Богу и другим людям.

Следовательно, применение тринитарной модели к области диалога Христианских Церквей представляется возможным только в конкретном контексте, а именно — sacramentalном. Будучи тем местом, где проявляются энергии Троицы, Церковь в свою очередь обеспечивает простое и неразрывное взаимоотношение личностей. Благодаря ее действию имеет место событие кафоличности и единства, то есть она делает возможным сосуществование и общую жизнь ее членов «в соответствии с простой и неразделяемой благодатью и силой веры». В качестве образа Божества, собирающего и привлекающего к Себе, она становится началом и концом всего. Подражая Божеству, Которое упраздняет «исключающие взаимоотношения», и становясь причиной «целостности», Церковь, действием Духа, возрождает и воссоздает разделенные и раздробленные личности этого мира. Таким об-

---

вославными и римо-католиками. Салоники-Афины, 1996. С. 233-234 (на греч. яз.), где комментируется взгляд на диалог о. Иоанна Романидиса. См. также: *И.С. Петру*. Богословие и социальная динамика. Салоники, 1993. С. 29 (на греч. яз.).

<sup>1</sup> Здесь интересно напомнить, что в 1989 году патриарх Константинопольский Димитрий в особом послании призывал верующих проявить «наш евхаристический и аскетический дух». См.: «Православие и экологический кризис» (опубликовано Вселенским Патриархатом и World Consecration Center в 1990). Я заимствовал эту информацию из книги Каллиста Уэра «Православная Церковь» (Афины, 1996. С. 373). Иоанн Зизиулас также говорит о нужде человеческой личности в аскетической практике, хотя эта тема не нашла развития в его евхаристической экклезиологии; иными словами, этой мысли не было уделено достаточно внимания, поскольку она выражена лишь в примечании (см.: *Being as Communion*, P. 62, note 66).

разом, упраздняется всякий расизм и фундаментализм любого рода и достигается единое, которое ведет к простоте и общению<sup>1</sup>.

Без сомнения, сердцем Церкви является таинство Божественной Евхаристии. Единство всех людей совершается в Теле Христовом, то есть «в смысле единства членов тела», которое достигается всеми, кто стал причастником святой плоти Христовой. Поэтому причастники становятся одним телом как между собой, так и со Христом. Христос же — скрепа единства, поскольку Он Сам есть Бог и человек<sup>2</sup>. Соединенная со Христом, природа верующих остается целостной и нераздельной. Христос становится причиной общности их природы, поскольку в Его теле, то есть в Церкви, то, что было разделено, собирается вместе<sup>3</sup>.

Таким образом, Церковь идет путем совершенной любви, той любви, которую мы можем назвать евхаристической<sup>4</sup>, поскольку природа Церкви является прежде всего и по преимуществу евхаристической<sup>5</sup>. Следует отметить, что эта евхаристическая любовь, эта экклезиальная любовь является следствием аскетического опыта, который отвергает три древ-

---

<sup>1</sup> См.: *Максим Исповедник*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви — PG 91, 400A: «Вместо них (пороков) (в душу) внедряются всяческие виды добродетели, дополняющие силу любви, сочетающую человека в единстве логоса (его естества) и образа (существования), уравнивающую и делающую одинаковым всякое неравенство и различие, (возникающие) во всех вследствие (греховной) воли».

<sup>2</sup> См. обзор высказываний Кирилла Александрийского на эту тему в нашей книге «Богородица и православная догматика» (с. 216 сл.).

<sup>3</sup> См.: *Кирилл Александрийский*. Толкование на евангелие от Иоанна, 17, 21. PG 74, 569AC: «...именно ради нашего соединения с Богом свершилось таинство Христа. Ибо все мы освящены в Нем таким образом, как было объяснено ранее. Так, чтобы мы теперь могли идти и смешиваться друг с другом на основании этого единства с Богом и друг с другом... Ибо через одно тело, то есть Его собственное, Он благословил тех, кто верует в Него, посредством таинственного причастия и сделал их сотелесниками Своими и друг друга».

<sup>4</sup> О выражении «евхаристическая любовь» см.: *J. Zizioulas*. *L'eucharistie: quelques aspects bibliques // Eglises en dialogue* 12 (1070). P. 51; *N. Loudovikos*. *The Eucharistic Ontology*. Athens, 1992. P. 190ff.; *Климент Александрийский*. Педагог. 2, 1, 5, 3. PG 8, 385C: «Любовь есть воистину небесная пища, пир ума».

<sup>5</sup> О выражении «евхаристическая природа» Церкви см.: *А. Евмич*. *Экклезиология апостола Павла согласно св. Златоусту*. Афины, 1984. С. 127 сл. (на греч. яз.). Ср. *J. Zizioulas*. *Being as Communion*. P. 61; *G.D. Dragas*. *Ecclesiasticus*. P. 22.

них зла: неведение, себялюбие и тиранию<sup>1</sup>. Необходимо избегать этих зол, если мы хотим, чтобы диалог именовался аскетическим и на каком-то этапе стал евхаристическим, оставаясь в то же время действительно аскетическим.

Наконец, следует также отметить, что в основу аскетическо-евхаристической экклезиологии должно быть положено покаяние. В данном случае под покаянием понимается не моралистический феномен, а способ существования, который ведет человека к «единству логоса и образа» (*ena kai logon kai tropos*)<sup>2</sup>. Одна из ведущих фигур в диалоге Православной Церкви с т. н. дохалкидонитами, блаженной памяти Александрийский патриарх Парфений, касаясь темы покаяния, писал: «Это грех, что “человеческая слабость” приводит нас к разделению, но слава Богу, что спустя пятнадцать столетий мы осознали и исповедали его». Он заключает: «Разделение — это всегда грех и ад, единство же — это рай и истина»<sup>3</sup>. С точки зрения Православной Церкви, исповедание грехов и покаяние — это единственный путь разрешения нынешней экуменической проблемы. Как пишет о. Георгий Драгас, «самокритика и исповедание грехов — чрезвычайно важный путь, ведущий к основам христианской целостности и к очищению христианского сознания от нераскаянных грехов прошлого. Погребение наших грехов в нас самих означает в конечном итоге погребение нашего собственного я»<sup>4</sup>.

Вызовы времени, перед которыми оказалась Христианская Церковь, действительно многообразны. Правда и то, что православные испытывают невыносимую боль оттого, что не могут приобщиться одной чаши со своими «братьями и сестрами» во время совершения литургии и таинства Божественной Евхаристии.

Единство, которое позволит верующим славословить и воспевать имя Святой Троицы «едиными устами и единым сердцем», — это прежде всего и по преимуществу единство веры:

<sup>1</sup> Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. PG 91, 397A.

<sup>2</sup> Там же. 400A.

<sup>3</sup> См. предисловие к книге: Хр. Стамулис. Кирилл Александрийский о воплощении Единородного — Александрийские авторы. 2. Салоники, 1998. С. 10.

<sup>4</sup> «Church relations» // Gregory Palama. 722 (1988). P. 242. Ср. замечания того же автора в Ecclesiasticus, P. 65.



«Соединения веры и причастия Святаго Духа испросивши...», — как поется на литургии.

Такое единство станет реальностью, когда разделенные с Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью Христовой смогут вместе исповедать в полноте веры и любви: «Веруем, Господи, и исповедаем, яко Ты еси воистину Христос... Еще веруем, яко сие есть пречистое тело Твое и сия есть честная Кровь Твоя... И сподоби нас неосужденно причаститься пречистых Твоих Таин во оставление грехов и в жизнь вечную».