

Дмитрий Бинцаровский

Первичность ипостаси по отношению к природе в богословии Иоанна Мейендорфа

Аннотация

Многие православные богословы XX века утверждали, что западная и восточная традиции существенно отличаются своими подходами к учению о Боге: Восток начинает с отдельных ипостасей Троицы и затем переходит к единой Божественной природе, в то время как Запад начинает с природы и рассматривает ипостаси как отношения. В этой статье проанализировано, как эту первичность ипостаси по отношению к природе понимал Иоанн Мейендорф. Сначала рассматривается общий философский контекст, в котором работал Мейендорф, и важная работа католического богослова Теодора де Реньона, на которую ссылались в своих доводах православные богословы. Затем в статье выделено несколько аспектов первичности ипостаси и показано, что они означали в богословии Мейендорфа. В конце статьи предложен краткий критический анализ взглядов Мейендорфа на первичность ипостаси по отношению к природе.

Введение

Одним из главных положений православного богословия XX века было утверждение о том, что восточная традиция фундаментально отличается от западной своим пониманием соотношения ипостаси (личности) и природы (сущности). Согласно этому положению, если в западной традиции принято начинать с единства Божьей сущности и затем определять личности как отношения, в восточной традиции первичны ипостаси, которые несводимы к природе. Это утверждение было популяризировано такими богословами, как Владимир Лосский, Иоанн Мейендорф, Христос Яннарас, Иоанн Зизиулас и др. Под влиянием их трудов противопоставление восточного «персонализма» (от лат. «persona» – личность) западному «эссенциализму» (от лат. «essentia» – сущность) стало общим местом в современной православной догматике¹.

¹ Отметим, что и по мнению некоторых католических и протестантских богословов западное богословие подчеркивает Божье единство в ущерб ясному различию между ипостасями и должно изменить сам ход теологических рассуждений. См.,

Однако в более недавних исследованиях утверждение о первичности ипостаси на Востоке и сущности на Западе подвергается пересмотру в самой православной среде, а противопоставление Востока Западу на почве этого различия рассматривается как искусственное и досадное. Среди православных богословов наиболее резко против этого противопоставления выступил Дэвид Бентли Харт. Согласно Харту, в корне этого противопоставления лежит стремление православных богословов определять свою идентичность в противовес западной. Для этого им понадобилось не только преувеличить различие между Востоком и Западом, но и во многом исказить западную мысль: «например, Иоанн Романидес толкует мысль Августина и Фомы Аквинского так, что его объяснения каким-то таинственным образом не содержат ни одного правильного утверждения»². Продиктованное апологетическими целями новое прочтение православными богословами своей восточной традиции поспособствовало лишь «возрастанию антизападной полемики в православном богословии – или, по крайней мере, возрастанию уверенности, с которой эта полемика велась»³.

В этой статье мы более подробно рассмотрим, что именно подразумевается под первичностью ипостаси по отношению к сущности. Поскольку православные богословы в этой связи используют несколько различающиеся формулировки и делают разные акценты, мы сосредоточимся главным образом на трудах лишь одного богослова – Иоанна Мейендорфа. Сначала мы рассмотрим общий контекст, в котором работал Мейендорф: в частности, мы обратим внимание на господствующие идеи в западноевропейской философии того времени и на богословский труд, который во многом определил направление православной антизападной полемики в XX веке. Затем, учитывая, что Мейендорф говорит о первичности ипостаси в различных смыслах, мы выделим несколько аспектов этой первичности. Наконец, в последней части статьи предложен краткий критический анализ идей Мейендорфа.

например, Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Herder and Herder, 1970), 16; Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (New York: T. & T. Clark, 2003), 41.

²David Bentley Hart, “The Myth of Schism,” in *The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017), 273.

³Ibid.

Философский контекст

По убеждению Иоанна Мейендорфа (1926–92), задача христианского богослова состоит в том, чтобы объяснить свою веру в понятиях и категориях, которые приемлемы и знакомы его поколению. В этой связи Мейендорф приводил пример отцов церкви, которые не были ни новаторами, ни формальными консерваторами: они были внимательны к своему контексту и пытались выразить евангельскую весть так, чтобы их современники могли понять и принять ее. Поэтому хотя Мейендорф не писал о философских вопросах, он интересовался современными философскими идеями и стремился учитывать их в своих трудах по богословию и истории.

Мейендорф и другие православные богословы его времени отмечали, что в середине XX века в западной философии господствовал экзистенциализм. В атмосфере тревоги, неуверенности и отчуждения философы заново открыли таких мыслителей XIX века, как Сёрен Кьеркегор и Федор Достоевский, которые делали ударение на личном поиске истины и свободы, субъективном опыте и парадоксальной природе христианства. Различие, проведенное Мартином Бубером между отношениями «Я-ты» и «Я-оно», привело к осознанию важности личной встречи с Богом; убежденность Николая Бердяева в значимости понятия личности подвигла многих сосредоточиться на этом понятии и в богословии; понимание истины Мартином Хайдеггером как чего-то «происходящего» утвердило идею о личном и свободном откровении Бога, которое приходит к нам как событие. Наконец, идея Жана-Поля Сартра о том, что существование предшествует сущности, означала, что личность не связана своей природой, а может преодолеть и определить ее.

В своей оценке экзистенциализма православные богословы в значительной мере зависели от выводов тех католических богословов, которые в целом позитивно встретили экзистенциалистскую философию, однако утверждали, что «истинный экзистенциализм» можно найти только в христианской традиции. Лишь некоторые католики заходили так далеко, как Габриэль Марсель, который считал себя «христианским экзистенциалистом», но многие находили по крайней мере определенные сходства между исканиями экзистенциалистов и мыслями таких богословов, как Августин и Аквинат. Жак Маритен называл томизм «экзистенциальной философией»⁴, добавляя, что первичность

⁴Jacques Maritain, *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being* (New York: Sheed & Ward, 1958), 24.

существования не означает подавления сущности. Еще один представитель неотомизма, Этьен Жильсон, критиковал как «эссенциализм», так и атеистический экзистенциализм, и в то же время преподносил томизм как подлинный экзистенциализм: «Томизм как метафизика существования – не *одна* из экзистенциальных философий, но *единственная* экзистенциальная философия. Все феноменологические учения, пребывающие в поисках онтологии, по-видимому, бессознательно стремятся к томизму»⁵.

Православные богословы – главным образом через Лосского, который писал диссертацию под руководством Жильсона – попытались развить эти темы и во многом заимствовали католическую аргументацию. Однако они повернули все по-другому: по их мнению, как раз католическое – если не западное в целом – богословие было «эссенциалистским» начиная еще с Августина, который находился под «эссенциалистским» влиянием неоплатоников⁶. Затем этот злосчастный синтез греческой философии и христианской веры перешел в схоластику и, в частности, в томизм. Восточное же богословие осталось верным библейскому откровению и подходило к учению о Боге из более персоналистских позиций. Вершиной восточного персонализма стал паламизм – воистину «экзистенциальное» богословие. Таким образом, не Аквинат, а Палама может стать ответом на вопросы и чаяния современной философии. Не нео-томизм, а нео-паламизм предлагает подлинно христианскую альтернативу секулярному экзистенциализму и позволяет передать Благую весть в понятиях, близких современному образованному человеку.

Труды Мейендорфа, особенно ранние, написаны в русле именно этой апологетической стратегии. Даже названия разделов из его книг показывают, как он старался выразить православное учение в экзистенциальных терминах. Например, в диссертации Мейендорфа (1959) раздел об известном паламитском различении озаглавлен так: «Экзистенциальное богословие: сущность и энергия»⁷. Еще одна написанная в том же году книга, «Святой Григорий Палама и православная мистика», содержит раздел под названием «Христианский экзистенциализм». В другой публикации Мейендорф называет паламизм

⁵ Жильсон Этьен. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию см. Фомы Аквинского. – М.: Университетская книга, 2000. – С. 435–36.

⁶ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С. 310. Мейендорф Иоанн. У истоков спора о *Filioque* // Пасхальная тайна. – М.: Эксмо, 2013. – С. 307.

⁷ В русском переводе: «Богословие бытия» (Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 273).

«христианским экзистенциализмом» и утверждает, что различие между сущностью и энергией – это «удобная богословская формула для выражения своего рода христианского экзистенциализма»⁸. Во вступлении к своему знаменитому труду о Паламе Мейендорф отмечает, что изучение патристики поможет Западу оценить значение восточного богословия, «лучше других отвечающего исканиям современной мысли»⁹ – и вполне очевидно, какие именно искания он имеет в виду. Далее в книге «экзистенциалистские» убеждения Паламы противопоставляются «эссенциалистским» убеждениям его противников. В более ранней статье (1954) Мейендорф утверждает, что «в учении Паламы о Боге прослеживается все тот же экзистенциальный подход», а его учение об энергиях имеет «экзистенциальные аспекты»¹⁰. В заключении Мейендорф выражает надежду, что «именно наша эпоха, возвращаясь к более 'экзистенциальному' восприятию Бога и мира, окажется более способной оценить этот важнейший аспект православного богословия, нежели это сумели сделать в прошлом»¹¹.

Хотя ранние работы Мейендорфа были приняты в православных кругах с одобрением, его нескрываемое стремление выразить православное учение в терминах новейшей философии вызвало некоторое недовольство. Так, в отклике на исследование Мейендорфа о Паламе Василий Кривошеин отмечал, что его «особенно раздражает в этом отношении упорное употребление автором на протяжении всей книги выражений 'экзистенциальный', 'экзистенциализм' и т.д. для характеристики учения св. Григория Паламы»¹². Вероятно, такие критические замечания стали одной из причин, по которым Мейендорф реже употреблял эти слова в более поздних публикациях (не отказываясь от них полностью¹³) и предпочитал другое слово – «персонализм». Хотя оба понятия – экзистенциализм и персонализм – Мейендорф употреблял в различных богословских разделах, их главное значение состояло в том, чтобы обозначить особый восточный подход к учению о Боге: а именно,

⁸ Мейендорф Иоанн. Историческое значение учения св. Григория Паламы // Вестник русского студенческого христианского движения. – 1957. – № 46. – С. 5.

⁹ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 3.

¹⁰ Мейендорф Иоанн. Учение свт. Григория Паламы о благодати // Пасхальная тайна. – М.: Эксмо, 2013. – С. 594.

¹¹ Там же. – С. 595.

¹² Кривошеин Василий. Святой Григорий Палама — личность и учение (по недавно опубликованным материалам) // Вестник Западноевропейского Патриаршего Экзархата. – 1960. – № 33–34. – С. 101–2.

¹³ Н-р: Мейендорф Иоанн. Святой Григорий Палама и его место в предании церкви // Православие в современном мире. – М.: Путь, 1997. – С. 165; Мейендорф Иоанн. Христианское богословие творения // Пасхальная тайна. – С. 100.

определенную первичность ипостаси по отношению к природе. Вскоре мы более внимательно рассмотрим суть этой первичности, однако сначала нам необходимо ознакомиться с трудом еще одного католического мыслителя, на который опирались в своих доводах православные богословы, включая Мейендорфа.

Парадигма Де Реньона

Подчеркивая «экзистенциальную» сторону восточной традиции, православные богословы не только надеялись привлечь внимание своих современников знакомыми для них философскими понятиями. Вероятно, еще бóльшим мотивом для православных богословов было стремление показать уникальность православия и его превосходство над западным богословием. Это стремление было ощутимо еще во время Реформации и после нее, когда православию пришлось отстаивать свою идентичность в борьбе с западными влияниями, однако в наибольшей мере оно проявилось в XX веке, когда православные богословы в эмиграции, очутившись в чуждой для себя среде, пытались доказать, что православие – это не просто «католичество без папы», а совершенно особая и богатая традиция, которая имеет отличные от Запада богословские предпосылки¹⁴.

В этом стремлении православным богословам пришел на помощь труд католического богослова Теодора де Реньона, написанный им еще в 1892 году. Согласно де Реньону, «греческий» подход к Троице состоит в том, что различие между ипостасями проводится на основании их деяний, в то время как «латинский» подход подчеркивает неразделимость Божьих деяний *ad extra* и понимает внутритроичные отношения в рамках психологической аналогии. Мейендорф передает общий смысл труда де Реньона следующим образом: «Латинская философия сначала рассматривает природу саму по себе, а затем переходит к деятелю; греческая философия рассматривает сначала деятеля и переходит через него к природе. Латиняне мыслят личность модусом природы, а греки мыслят природу содержанием личности»¹⁵. Важно отметить, что де Реньон, говоря о «греческом» и «латинском» подходах, противопоставляя

¹⁴ John Behr, "Calling upon God the Father: Augustine and the Legacy of Nicea," in *Orthodox Readings of Augustine*, ed. George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2008), 153–54.

¹⁵ Théodore de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, vol. 1 (Paris: Victor Retaux, 1892), 433. Цит. по: Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 257. См. также Мейендорф Иоанн. Богословие в тринадцатом столетии // Пасхальная тайна. – С. 470.

скорее патристическую и схоластическую эпохи. Первый подход, по его мнению, был характерным для преимущественно грекоязычной ранней церкви. При этом представителями такого подхода де Реньон считал не только живших на христианском Востоке богословов, но и других – например, Ириней, Ипполита Римского, Илария и Тертуллиана. «Латинский» же подход, согласно де Реньону, был характерным для средневековой схоластики. Позднее проведенное де Реньоном различие между «греческим» и «латинским» подходами было развито другими богословами и стало известным как «парадигма де Реньона».

Начиная с конца XX века, эта парадигма подвергалась аргументированной критике и в современных исследованиях редко находит поддержку¹⁶. Даже во времена Мейендорфа она ставилась под сомнение – в частности, французскими августинианцами¹⁷. Однако Мейендорф считал проведение такого различия вполне обоснованным и даже полагал, что оно почти повсеместно принимается богословами разных традиций. Более того, Мейендорф, как и другие православные богословы, использовал парадигму де Реньона для того, чтобы подчеркнуть не хронологическое различие между подходами ранней и средневековой церкви, а географическое – философское и богословское – различие между Востоком и Западом, которое, по его мнению, зародилось главным образом в трудах соответственно каппадокийцев и Августина. Согласно Мейендорфу,

Историки христианской мысли, как и богословы всех конфессий, озабоченные вопросом единства христиан, в один голос признают, что уже в IV в. изложение учения о Троице, которое можно определить как «каппадокийское», и западная «августиновская» трактовка Троицы представляли собой две различные системы мысли, определившие в дальнейшем пути развития богословия на Востоке и на Западе. Грубо говоря, латинское «августиновское» богословие считает само собой разумеющимся сущностное единство Бога и уже затем переходит к уточнению, что Бог, кроме того, существует в трех Лицах. Греческая же мысль начинает с доказательства божественности Логоса и Духа – это главная задача святоотеческих сочинений, направленных против арианства,

¹⁶ См., например, Michel René Barnes, "De Régnon Reconsidered," *Augustinian Studies* 26 (1995): 54; D. Glenn Butner, Jr., "For and Against de Régnon: Trinitarianism East and West," *International Journal of Systematic Theology* 17 (2015): 401.

¹⁷ См. некоторые названия работ в: Barnes, "De Régnon," 55.

– считая самоочевидным, что они представляют собой разные лица»¹⁸.

По мнению Мейендорфа, «в своей системе блж. Августин исходит из предпосылок греческой философии – по существу эссенциалистической – в отличие от восточных отцов, для которых отправным постулатом всякого богословствования всегда являлась Истина Откровения, а философские термины – только выражением этой Истины»¹⁹. Учение Августина о Боге подразумевает «абсолютный приоритет Единой Сущности над личностным, или тринитарным аспектом Божественного бытия»²⁰, в то время как каппадокайцы сохранили верность «библейскому персонализму»²¹. Они не просто заимствовали термины *ὑπόστασις* (ипостась) and *φύσις* (природа) из греческой философии, но и совершили революцию в греческой онтологии, полностью изменив их значение²² и «усилив акцент на персональности»²³. «Это новое значение, конечно же, было укоренено в библейской традиции, но в то же время оно не было знакомо греческой философской мысли»²⁴.

Более подробно Мейендорф излагает суть этого переистолкования термина «ипостась» в другой статье:

¹⁸ Мейендорф Иоанн. Святая Троица в паламитском богословии // Пасхальная тайна. – С. 605. См. также: Мейендорф Иоанн. Введение в православие // Пасхальная тайна. – С. 12. Ср.: «Действительно, как признало бы и большинство современных ученых, подлинным вопросом, стоявшим за спорами о Filioque, было различие между латинским – августиновским – взглядом на Троицу как на единую Сущность с личными свойствами, понимаемыми как отношения, и греческим, унаследованным от отцов-Каппадокийцев пониманием единой Божественной Сущности как совершенно запредельной, а Личностей (Лиц), или ипостасей, каждая из которых обладает Своими единственными и неизменными свойствами, – как открывающих в Себе трехличностную божественную жизнь» (Мейендорф Иоанн. Богословие в тринадцатом веке. – С. 470). Как отметил Плестед (Marcus Plested, “Gregory Palamas,” in *Wiley Blackwell Companion to Patristics*, ed. Ken Parry [Oxford: John Wiley and Sons, 2015], 300), в первоначальной версии этой публикации (John Meyendorff, “The Mediterranean World in the Thirteenth Century Theology: East and West,” in *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers* [New Rochelle, NY: Aristide D. Caratzas, 1986], 678) Мейендорф даже говорил о «всех современных ученых» и лишь в переиздании слово «все» изменил на «большинство».

¹⁹ Мейендорф Иоанн. У истоков спора о filioque. – С. 307.

²⁰ Мейендорф Иоанн. Греческая философия и христианское богословие в древней церкви // Пасхальная тайна. – С. 420.

²¹ Мейендорф Иоанн. Восточное в православии // Пасхальная тайна. – С. 12.

²² Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. 4-е изд. – К.: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. – С. 164.

²³ Мейендорф Иоанн. Человечество Христа: Пасхальная тайна. – С. 121.

²⁴ Там же.

Ни в аристотелизме, ни в неоплатонизме не было попыток обозначать этим термином лицо (личность) в христианском (и современном) смысле, или деятеля, «обладающего» присущей ему природой и соответственно «действующего», как какой-то уникальный предмет [субъект – Д.Б.], абсолютная тождественность которого никоим образом не может двойиться²⁵.

Таким образом, по убеждению Мейендорфа, именно каппадокийцы впервые наделили понятие «ипостаси» (личности) коннотациями уникальности, субъектности и обладания природой. Мейендорф пытается максимально приблизить богословские акценты каппадокийцев к современной проблематике, фактически отождествляя «христианский» и «современный» смысл понятия «личности». Не Декарт, Локк или Кант стоят у истоков современного понятия личности, а Василий и два Григория²⁶. Персонализм каппадокийцев был развит Максимом Исповедником, который придерживался «персоналистического понимания ипостаси»²⁷. В частности, Максим подтвердил, что ипостась является источником, а не производным природы. Понятие «ипостаси» сыграло также большую роль в иконоборческих спорах, которые удалось разрешить «только благодаря персонализму святоотеческого богословия»²⁸. Впоследствии византийские богословы продолжали отстаивать «первичность ипостасей по отношению к сущности»²⁹ в своей полемике против латинян и таким образом «сохраняли верность древнему 'персонализму' греческих отцов»³⁰. Этот подход достиг своего высочайшего выражения в богословии Григория Паламы: «эссенциалистским» вызовом своего времени он противопоставляет

²⁵ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 259.

²⁶ Суть каппадокийской лингвистической и философской революции более подробно разъясняет Зизиюлас. Он утверждает, что отделив понятие *ὑπόστασις* от *οὐσία* и отдав приоритет *ὑπόστασις*, каппадокийцы порвали с древней греческой философской мыслью и ввели «великое новшество», что имело огромные последствия для развития европейской философии и сохраняет значения для современной (экзистенциальной) мысли (John Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," in *Trinitarian Theology Today*, ed. Christoph Schwöbel [Edinburgh: T&T Clark, 1995], 49ff).

²⁷ Мейендорф Иоанн. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: Издательство ПСТБИ, 2000. – С. 163.

²⁸ Там же. – С. 210.

²⁹ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 309.

³⁰ Meyendorff, *Orthodox Church*, 178.

именно «христианский экзистенциализм»³¹ и «богословский персонализм»³².

Итак, Мейендорф был убежден, что, начиная как минимум от каппадокийцев и Августина, в учении о Троице Восток и Запад пошли совершенно разными путями, что привело к формированию разных традиций. Тогда как Августин остался под влиянием «эссенциалистского» неоплатонизма, каппадокийцы усвоили из философской традиции лишь то, что было совместимо с библейским откровением, и проложили путь новым идеям, которые были развиты уже философами нового времени. Тот же контраст Мейендорф прослеживает и в более поздних веках: «греческая по своему языку и культуре Византия ... заняла наиболее отрицательную позицию по отношению к греческой философии, чем это когда-либо делал Запад»³³. Делая ударение на «персонализме» восточного богословия и противопоставляя его западному «эссенциализму», Мейендорф пытался достичь двух целей. Первая была миссионерской: Мейендорф попытался выразить христианское богословие в терминах преобладавшей на то время экзистенциальной философии. Но не менее важной была и вторая – апологическая и полемическая – цель: заостряя внимание на различиях между Востоком и Западом, Мейендорф подчеркивал уникальность православной традиции и ее преимущества.

Но в чем именно суть восточного «персонализма»? Другими словами, в чем состоит первичность ипостаси по отношению к сущности? Хотя Мейендорф ссылается на эту идею очень часто, он не рассматривает ее систематически. Это можно объяснить как особенностями богословского стиля Мейендорфа, так и тем, что он рассматривал персонализм не как отдельную доктрину, а как общую предпосылку, которая позволяет в правильном свете рассматривать различные богословские вопросы³⁴. Однако в целях большей упорядоченности и ясности мы попробуем выделить четыре аспекта первичности личности по отношению к сущности: методологический (педагогический), икономический (домостроительный), (онто)логический и экзистенциальный.

³¹ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 284.

³² Там же. – С. 287.

³³ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 92.

³⁴ Например, Мейендорф настаивает, что понятие энергий можно понять только в рамках персоналистского понимания Бога. «Богословский персонализм есть основная черта предания, на которое ссылается св. Григорий Палама; в нем — ключ к пониманию его учения о божественных энергиях» (Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 287).

Методологический аспект

Методологическим (или педагогическим) мы назовем тот аспект, который касается *изложения* учения о Боге. Как бы ни старался тот или иной богослов сохранить баланс между единством и троичностью Бога, он должен начинать свое изложение или с Божьего единства, или с Троицы ипостасей. Если сущность не отделяется от ипостасей, эти два порядка изложения вполне могут дополнять друг друга и вовсе не противоречат друг другу. Кроме того, выбор «отправной точки» вовсе не означает предпочтения: например, можно начать с обсуждения Божьего единства и лишь потом перейти к Троице как кульминации в учении о Боге (если наоборот – начать с ипостасей и закончить единством как кульминацией).

Когда мы обращаемся к работам Мейендорфа, то видим, что он нередко говорит о первичности ипостаси именно в методологическом смысле. Примечательно, что он призывает не преувеличивать разницу между этими двумя методологическими подходами. Он признает, что «восточный» порядок (от ипостасей – к сущности) и «западный» порядок (от сущности – к ипостасям) не исключают друг друга. В статье для экуменического сборника Мейендорф пишет: «Это различие между двумя традициями, разумеется, не следует преувеличивать. Ведь созерцать тайну Единицы и Троицы можно с полным основанием как с одной, так и с другой стороны»³⁵. В другой публикации он утверждает, что тринитарный подход восточных отцов «отличал их – но не противопоставлял их – тому, как их латинские братья предпочитали мыслить о Боге сначала как об уникальной сущности, а только затем – как о Троице»³⁶. Мейендорф отмечает, что методологические подходы подразумевают лишь «различие в акцентах»³⁷, и, на первый взгляд, считает оба подхода приемлемыми и полезными³⁸.

³⁵ Мейендорф Иоанн. Обожение в восточнохристианской традиции // Пасхальная тайна. – С. 270.

³⁶ Meyendorff, *Orthodox Church*, 178.

³⁷ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 257; см. также Meyendorff, *Orthodox Church*, 178.

³⁸ Разумеется, восточные богословы могли начинать с Бога Отца для того, чтобы показать и различие между ипостасями, и Божье единство, поскольку связывали Божье единство не с единой сущностью, а с монархией Отца. Другими словами, Бог един не потому, что три ипостаси имеют одну и ту же сущность, а потому что есть лишь один источник и первоначало Троицы – Бог Отец. Однако выбор Отца как отправной точки не подразумевал первичности личности по отношению к сущности, так как в ранней традиции личность Отца не отделялась от Его сущности. В любом случае, Мейендорф понимает методологическую первичность личности над

Однако несмотря на такие доброжелательные экуменические ремарки, Мейендорф высказывает критическое отношение к «западному» порядку. Во-первых, согласно Мейендорфу, ответственность за то, что два подхода не смогли гармонично сосуществовать, должна быть возложена на Запад. Именно Запад, добавив *filioque*, превратил в догму то, что ранее могло рассматриваться лишь как различие в методе и порядке изложения³⁹. Более того, Мейендорф утверждает, что добавление *filioque* было не случайным элементом в западном богословии, а естественным выводом из западного подхода к Троице. Поэтому хотя формально Мейендорф признает правомочность западного подхода как такового, он все же добавляет, что если богословие начинается с сущности и рассматривает личности только как внутренние отношения, учение о *filioque* «становится логической, догматической необходимостью»⁴⁰. По мнению Мейендорфа, Фотий был прав, показывая, «что за спором о 'Филиокве' скрываются два понимания Троицы: греческая персоналистская концепция, видящая в личном откровении Отца, Сына и Духа отправную точку троичного богословия; и латинский, августинианский подход к Богу как простой Сущности, внутри Которой Троицу лиц можно понять лишь в категориях внутренних связей и отношений»⁴¹.

Во-вторых, Мейендорф указывает на губительные последствия первичности сущности для всей структуры западного богословского мышления. *Filioque* – это самое печально известное, но не самое пагубное следствие западного подхода к Троице. Описав различия между «отправными точками» на Востоке и Западе, Мейендорф отмечает: «Эти две тенденции являются исходной точкой спора о *Filioque*, и они же очень актуальны в наше время»⁴². В цитируемом отрывке Мейендорф не

сущностью именно как первичность троичности над сущностным единством (См. Мейендорф Иоанн. Святой Дух как Бог // Пасхальная тайна. – С. 294).

³⁹ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 257. См. также, Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – С. 305–6.

⁴⁰ Meyendorff, *Orthodox Church*, 178. Мейендорф не объясняет, как именно учение о *filioque* следует из общего западного подхода к учению о Боге, но, вероятно, его следует понимать следующим образом. Согласно Мейендорфу, Восток начинает с трех различных лиц Троицы – и затем пытается доказать их единственность. Запад же начинает с единой сущности и, следовательно, приходит к необходимости показать различие между лицами в их внутренних отношениях. Если же и Сын, и Святой Дух исходят только от Отца, то тогда между ними сложно провести хоть какое-то различие. Поэтому необходимо, чтобы Дух исходил также от Сына. Отсюда и *filioque*.

⁴¹ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 88.

⁴² Мейендорф Иоанн. Православное богословие сегодня // Пасхальная тайна. – С. 727.

объясняет, в чем состоит это значение, но в других работах он утверждает, что западный порядок в учении о Боге привел к забвению учения о Троице. В результате обычный западный христианин (особенно протестант!) «верует в Бога вообще, но утверждение Его троичной природы как Отца, Сына и Духа считает ненужным умствованием и пережитком прошлого»⁴³. Истоки западного деизма Мейендорф прослеживает именно в ударении, которое Августин ставил на единстве Бога⁴⁴. В конечном итоге, по убеждению Мейендорфа, различие между западным и восточным методологическим подходом – это различие между «рациональным, абстрактно-философским пониманием Бога» и «истинно-христианским, библейским»⁴⁵.

Икономический аспект

Следующий аспект касается икономии (домостроительства) спасения – то есть того, как Бог явил Себя человеку в истории спасения и как человек принимает это откровение. Поскольку Мейендорф довольно редко обращается к Писанию, каждый библейский стих, на который он ссылается регулярно, естественным образом привлекает внимание. В этом смысле примечательно, что, обсуждая первичность ипостаси по отношению к сущности, Мейендорф часто ссылается на Мф. 16:16, где Петр исповедует Иисуса Сыном живого Бога. Мейендорф считает этот стих доказательством того, что Божье откровение всегда имеет *личный* характер. Следовательно, отправная точка восточного богословия (три ипостаси, а не одна сущность) объясняется тем, что сама христианская вера, как показано в этом стихе, начинается с веры в *одну* из трех ипостасей – Сына Божьего. Как наш христианский опыт начинается с познания ипостаси – Иисуса Христа, так и в нашем богословии мы должны начинать с ипостасей, а не природы⁴⁶.

В подобном ключе, но уже не ссылаясь на какой-то один центральный стих, Мейендорф доказывает первенство лиц над общей природой на основании личного откровения Святого Духа. Именно Дух как *ипостась*

⁴³ Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – С. 166. Разумеется, в подтверждение своих слов Мейендорф ссылается на таких католических богословов, как де Реньон и Карл Ранер, которые с горечью отмечали забвение тринитарной мысли в западном богословии (Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 258).

⁴⁴ Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – С. 230.

⁴⁵ Там же. – С. 166.

⁴⁶ Там же. См. также Мейендорф Иоанн. По поводу «Единства триединого Бога» Юргена Мольтмана // Пасхальная тайна. – С. 741.

общался с отдельными христианами и церковью (Деян. 8:29, 10:19, 13:2) и утешал их⁴⁷. Хотя три ипостаси неотделимы, личное присутствие Духа отличается от личного откровения Сына. «Общение с каждой Божественной Личностью происходит неповторимым личностным путем»⁴⁸.

«Преимущественно личное откровение Бога» Мейендорф находит также в крещальной формуле из Мф. 28:19, благословении из 2 Кор 13:14 и других отрывках⁴⁹. Из них Мейендорф делает вывод, что в своем духовном опыте христиане связаны не с абстрактной сущностью Бога, а с живым Богом в трех лицах. Спасение состоит не в участии природы человека в природе Бога, а в восстановлении межличностного общения – когда «человеческие личности входят в общение любви Трех Божественных Лиц по благодати»⁵⁰. Человек встречается с личным Богом, а не «с безличным божеством или божественной сущностью»⁵¹, а если наше богословие соответствует нашему религиозному опыту, то и оно должно отдавать определенное первенство *лицам* Троицы.

Как обычно, Мейендорф и здесь противопоставляет православную традицию как греческой философии, так и западному христианству. Православный опыт личной встречи с *тремя* Божьими лицами существенно отличается от неоплатонического общения с Единым⁵². Неоплатоническое мировоззрение затем сыграло ключевую роль в формировании богословских взглядов Августина, которые, в свою очередь, во многом определили облик всего западного богословия. Согласно Мейендорфу, западное христианство пленено эссенциалистским мышлением, и даже если в определенных кругах подчеркивается роль личного богообщения, оно сводится к пиетизму и поверхностному эмоционализму⁵³. На Востоке же богословы учли новозаветный акцент на личностном откровении и опыте, а потому «настаивали на некоторой *опытной* первичности личностного (и тринитарного) бытия Бога по отношению к Его субстанциальному, или 'природному', единству»⁵⁴.

⁴⁷ Мейендорф Иоанн. Святой Дух как Бог. – С. 295; Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – С. 330.

⁴⁸ Мейендорф Иоанн. Человечество Христа: Пасхальная тайна. – С. 121.

⁴⁹ Мейендорф Иоанн. Святой Дух как Бог. – С. 295.

⁵⁰ Мейендорф Иоанн. По поводу «Единства триединого Бога» Юргена Мольтмана. – С. 743.

⁵¹ Мейендорф Иоанн. Человечество Христа: Пасхальная тайна. – С. 121.

⁵² Мейендорф Иоанн. Обожение в восточнохристианской традиции // Пасхальная тайна. – С. 270.

⁵³ Мейендорф Иоанн. Православное богословие сегодня. – С. 723–24.

⁵⁴ Мейендорф Иоанн. Человечество Христа: Пасхальная тайна. – С. 121.

Онто(логический) аспект

Говоря о «некоторой опытной первичности личностного (и тринитарного) бытия Бога по отношению к Его субстанциальному, или 'природному', единству», Мейендорф сразу же добавляет, что «эта первичность не была ни временной, ни, конечно же, онтологической»⁵⁵. Если значение «временной» первичности кажется очевидным, то определить, что Мейендорф подразумевал под отрицанием «онтологической» первичности, сложнее. Возможно, он хотел исключить любой намек на какое-либо качественное превосходство, которое может ассоциироваться со словом «первичность», или же провести различие между разными видами первичности, сосредоточившись в этом фрагменте на «опытной». Какими бы ни были намерения Мейендорфа, в целом он избегает слов «логический» и «онтологический» в рассуждениях о первичности ипостасей. Вероятно, в этом контексте он употребляет слово «онтологический» лишь однажды: когда противопоставляет восточную позицию («определенное преимущество различию Лиц сравнительно с сущностным единством») западной позиции, которую определяет так: «*онтологическое* первенство сущностного единства над различиями между Лицами в Боге»⁵⁶. Но даже здесь словом «онтологический» Мейендорф описывает западную позицию (хотя суть противопоставления и предполагает, что «определенное преимущество различению Лиц» тоже должно быть «онтологическим»)⁵⁷. Впрочем, несмотря на то, что Мейендорф, очевидно, не решался называть первичность онтологической, его утверждения, которые мы проанализируем в этой секции, предполагают именно такую первичность (или, по крайней мере, они не дают оснований сознательно избегать слова «онтологический»).

Мейендорф неоднократно подчеркивает, что в православном богословии исповедуется монархия (*μοναρχία*, единоначалие) Отца.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 261–62.

⁵⁷ Нежелание говорить об «онтологической первичности» довольно типично для православных богословов. Например, Зизиулас утверждает первичность лиц по отношению к сущности и даже развивает эту мысль с использованием реляционных категорий, однако отказывается называть такую первичность «онтологической». Объяснив, что природа Бога есть общение, Зизиулас продолжает: «Это не означает, что Лица имеют онтологическое превосходство над одной субстанцией Бога» (*Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* [Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997], 134). Впрочем, в другой публикации Зизиулас все-таки признает такую первичность: «подчеркивая, что именно Лицо Отца, а не Божественная субстанция, является источником и причиной Троицы», каппадокийцы «отдали онтологическое первенство Лицу» ("The Doctrine of the Holy Trinity," 52, 54–55, курсив добавлен).

Действительно, эта идея была прочно укоренена в восточной традиции, начиная от каппадокийцев. Несмотря на то, что Василий и два Григория могли иметь разные мотивы для утверждения этого учения, их объединяло то, что они не мыслили ипостась (*ὑπόστασις*) отдельно от сущности (*οὐσία*), а сущность – от ипостаси. Отец как единый источник Троицы никогда не мыслился ими как *только* ипостась, но всегда – как ипостась и сущность⁵⁸. Мейендорф же пытается внести большую точность и ясность в онтологическую терминологию. В разделе под названием «Персонализм», Мейендорф, ссылаясь на каппадокийцев и Максима, утверждает, что Сын Божий получает Божественную природу «от ипостаси Отца»⁵⁹. Мейендорф объясняет монархию Отца через соотношение *ипостаси* Отца и *природы* Сына. По его мнению, ипостась «обладает» природой: она передает ее (в случае ипостаси Отца) и принимает (в случае ипостаси Сына). Далее в этом разделе Мейендорф отождествляет эту идею с «богословским персонализмом» и называет ее «основной чертой» восточной традиции⁶⁰. В другой работе он подчеркивает, что в монархии Отца обнаруживается «персоналистский акцент», потому что именно ипостась Отца есть причина и начало «Божественной природы, которая присуща и Сыну, и Духу»⁶¹. Сосредотачиваясь на первичности *ипостаси* Отца над *природой* Сына и Духа, Мейендорф смещает акцент с отношений между Отцом, Сыном и Духом на отношения между двумя категориями: ипостасью и природой⁶².

⁵⁸ Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 141.

⁵⁹ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 286.

⁶⁰ Там же. – С. 287.

⁶¹ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 260.

⁶² Мейендорф испытывает очевидные трудности и с определением Никейского собора о рождении Сына из *сущности* Отца. В отличие от символа веры, принятого в Константинополе в 381 году, в котором просто говорится, что Сын исходит от Отца, это более раннее определение гласит: «Веруем ... во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рождённого от Отца, Единородного, то есть *из сущности Отца*». Разумеется, такая формулировка противоречит мысли Мейендорфа. Решение, которое он предлагает, довольно простое: согласно Мейендорфу, слово «сущность» в этом определении просто следует заменить на желаемое слово «ипостась». «Когда Никейский собор заявляет, что Сын исходит 'из сущности' (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца, имеется в виду, что Сын исходит 'из ипостаси' Отца и что Лицо, или ипостась, Отца является 'источником божества'. Этот персоналистический подход к тринитарному богословию был развит отцами-Каппадокийцами» (Мейендорф Иоанн. Никейский символ веры: объединяет или разъединяет? // Пасхальная тайна. – С. 354). В более недавних публикациях на эту тему противоположные мнения высказывали Зизиулас и Торренс: Zizioulas, "Doctrine of the Holy Trinity," 51–52; John Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (New York: T&T Clark, 2006), 120; Torrance, *Christian Doctrine*, 141, 186; Thomas F. Torrance, *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal*

В стремлении подчеркнуть первичность ипостаси по отношению к природе Мейендорф делает еще один шаг. Поскольку Божественная природа одна, то вполне логично, что ипостась Отца является причиной и источником не только природы Сына и Духа, но и *Своей* природы. Мейендорф ссылается на Паламу в подтверждение своего взгляда, что «источником Божественной Сущности является ипостась Отца»⁶³. Если бы это было не так, продолжает Мейендорф, «христианский персонализм уступил бы место эссенциализму эллинских философов»⁶⁴. Здесь Мейендорф не проводит различия между тем, как Божественная природа существует в трех различных лицах, и утверждает первоначалие ипостаси Отца не над другими лицами Троицы, а над природой как таковой. Таким образом, Мейендорф преподносит каппадокийское утверждение о монархии Отца так, чтобы оно стало аргументом для противопоставления между «восточным персонализмом» и «западным (философским) эссенциализмом»⁶⁵.

Согласно историческим реконструкциям Мейендорфа, «греки отстаивали первичность ипостасей по отношению к сущности и, в частности, утверждали, что Отец в качестве ипостаси есть источник всего Божества»⁶⁶. Множественное число («ипостасей») и выражение «в частности» здесь неслучайно. Мейендорф идет еще дальше по пути утверждения онтологической первичности ипостаси: первична природе не только ипостась Отца, но и ипостаси Сына и Духа. Примечательно, что, делая утверждение (которое, по его мнению, вытекает из трудов каппадокийцев и Максима) о том, что ипостась является источником, а не производением природы, Мейендорф говорит об ипостаси Логоса, а не Отца⁶⁷. Согласно Мейендорфу, отношение между тремя ипостасями и природой – это не отношение тождественности (когда природа и ипостаси

Agreement (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 113; Torrance, *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 319.

⁶³ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 290. Деметракопулос оспаривает это прочтение Паламы и заключает, что в отрывке, на который ссылается Мейендорф, Палама *отвергает* как «басню» именно тот взгляд, который Мейендорф приписывает ему (John A. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3,14: "Εγώ ειμι ὁ ὢν"* [Athens: Parousia, 1996], 19–25).

⁶⁴ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 290.

⁶⁵ Ср.: «Заявление, что Отец 'как лицо' выше и прежде Его существования было бы бессмысленным для мышления отцов церкви. . . . Монархия – это не монархия 'ипостаси Отца' над общей природой» (Chrysostom Koutloumousianos, *The One and the Three: Nature, Person and Triadic Monarchy in the Greek and Irish Patristic Tradition* [Cambridge: Clarke, 2015], 20, 21).

⁶⁶ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 309.

⁶⁷ Там же. – С. 286.

соотносятся как общее и частное), а отношение причинности и обладания (ипостаси обладают природой).

Как и любому другому богослову, Мейендорфу нелегко найти подтверждение своим онтологическим утверждениям в Библии. Единственный отрывок, на который он регулярно ссылается в этой связи – Исх. 3:14, где Бог являет Моисею Свое имя («Я есмь Сущий»). Мейендорф не углубляется в экзегетическое исследование отрывка, а ограничивается воспроизведением глубоко онтологического прочтения этого текста Паламой. Подход Мейендорфа очень напоминает подход Жильсона: как Жильсон пытался показать, что текст из Исх. 3:14 позволил Аквинату понять Бога как *esse ipsum subsistens*, так и Мейендорф пытается показать, что этот же стих позволил Паламе артикулировать первичность ипостаси по отношению к природе (и, в частности, произведение природы от ипостаси)⁶⁸. Тем не менее, ряд православных исследователей подвергли резкой критике интерпретацию Паламы Мейендорфом⁶⁹, и, учитывая весомость этой критики, вряд ли даже на Паламу можно ссылаться в поддержку идеи первичности, которую отстаивает Мейендорф.

Экзистенциальный аспект

Как отмечалось выше, Мейендорф полагал, что каппадокийцы не просто провели ясное различие между терминами *ὑπόστασις* и *οὐσία*, но и

⁶⁸ Мейендорф основывает свой вывод на словах Паламы, которые он переводит так: «Бог, когда разговаривал с Моисеем, не сказал „Аз есмь сущность“, а сказал: Аз есмь Сый (Исх. 3, 14). Значит, не Сущий – из сущности, а сущность – из Сущего» (Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 287). См. также Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 267; Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – С. 330.

⁶⁹ Согласно Деметракопулосу, Мейендорф неправильно перевел текст Паламы, вырвал его из контекста и вложил в него онтологическое значение, совершенно чуждое самому Паламе. Деметракопулос показывает, что различие между «Тем, кто есть» и «сущностью» не имеет ничего общего с различием между «Богом как личностью» и «Богом как сущностью». Это различие следует истолковывать в свете схожего утверждения псевдо-Дионисия, в котором такое различие проводится между трансцендентностью (сверхсущностью) Бога и бытием Его творений. В конечном итоге, в этом отрывке Палама «всего лишь подтверждает банальное христианское учение о том, что творение происходит от Бога, а не Бог – от творения» (Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist?*, 33). Деметракопулос выносит строгий вердикт: «По моему мнению, интерпретация Мейендорфом мысли Паламы совершенно беспочвенна и полностью вводит в заблуждение» (*ibid.*, 12). См. также John Romanides, “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. Part 2,” *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–64): 269–70; Koutloumousianos, *The One and the Three*, 20.

утверждали первичность *ὑπόστασις* по отношению к *οὐσία*. Мейендорф добавляет, что дальнейшее совершенствование богословской терминологии в восточной традиции связано с идеей «открытости бытийному [экзистенциальному] изменению»⁷⁰. В стремлении объяснить, как Божественный Логос мог претерпевать страдания и смерть, восточные богословы провели еще более строгое различие между ипостасью и сущностью, определив первую как субъект, который может превзойти свою природу и принять другую природу⁷¹. По мнению Мейендорфа, ключевую роль в эволюции понятия «ипостась» сыграл Леонтий Византийский, который определяет его как «существование само по себе»⁷²: ипостась – это не производное природы, а то, в чем природа существует.

Согласно Мейендорфу, способность личности «преодолевать»⁷³ свою природу означает, что личность не связана природой, не определяется ею и может существовать вне ее. Ипостась может «простирается за пределы» Божественной сущности⁷⁴. Встреча между Богом и человеком может произойти только в результате экстатического движения: Божественная личность выходит за пределы Своей неприступной природы, а человек – за пределы своей ограниченной природы⁷⁵. Таким образом, ипостась *обладает* природой: она не отождествляется с ней и не сводится к ней.

Мейендорф настаивает, что такая экзистенциальная первичность ипостаси – вовсе не умозрительное утверждение. Напротив, это важная истина, от которой зависят два важнейших православных учения. Первое – это учение о воплощении Сына Божьего. Именно потому, что ипостась «больше», чем конкретная природа, она может принимать другую природу. «Ипостась оказывается в некотором роде независимой от свойств собственной природы; она может освободиться от них, восприняв характеристики плоти»⁷⁶. Бог – не пленник Своей природы, а может личностно воспринять и «вместить» другую природу. Если бы ипостась не могла простирается за свою природу, Сын Божий не смог бы воспринять

⁷⁰ Мейендорф Иоанн. Человечество Христа: Пасхальная тайна. – С. 123.

⁷¹ Там же. – С. 121.

⁷² Мейендорф Иоанн. Иисус Христос в восточном православном богословии. – С. 70, 73.

⁷³ Мейендорф Иоанн. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // Пасхальная тайна. – С. 227.

⁷⁴ Мейендорф Иоанн. По поводу «Единства триединого Бога» Юргена Мольтмана. – С. 744; Мейендорф Иоанн. Человечество Христа: Пасхальная тайна. – С. 127.

⁷⁵ Мейендорф Иоанн. Иисус Христос в восточном православном богословии. – С. 108. По сути, терминология «выхода» Мейендорфу даже не нужна, поскольку в его мысли личность не связана природой изначально.

⁷⁶ Там же. – С. 178.

природу человеческую. Более того, только такая онтология, по мнению Мейендорфа, может сохранить неизменность Божественной природы. Если бы личность не превышала природу, то все действия личности влияли бы и на ее природу. Но поскольку личность Сына Божьего не связана Его Божественной природой, воплощение Сына и даже Его смерть не ставит под угрозу неизменность Его Божественной природы.

Второе учение, которое основывается на экзистенциальной первичности ипостаси по отношению к природе – это учение о Божьих энергиях. Если бы личность была связана природой, то ввиду непознаваемости и недоступности Божьей природы Бог бы не мог явить Себя человеку. Божье откровение возможно именно потому, что Божьи ипостаси могут существовать и действовать не только в природе, но и *вне* природы (то есть в энергиях). Каждая из Божьих ипостасей имеет два модуса бытия: в сущности и в энергии. В сущности они остаются непознаваемыми и недоступными, однако в энергиях они являют Себя и сообщают Себя человеку. Как подчеркивает Мейендорф, суть паламизма составляет именно то, что Бог может проявлять Себя в энергиях, оставаясь при этом недоступным причастию в Своей сущности⁷⁷.

Оценка

Стремление Мейендорфа с помощью современных философских категорий выразить суть православного богословия, безусловно, вполне объяснимо и заслуживает похвалы. Даже если в отстаивании «восточного персонализма» больше полемических мотивов, чем миссионерских, это можно списать на то, что во времена Мейендорфа отстаивание своей богословской идентичности имело более принципиальный характер, чем кажется допустимым в современном западном богословии. Кроме того, на то время в православном богословии не существовало никакой внятной альтернативы нео-патристическому подходу, и вполне логично, что Мейендорф пошел по тропе, протоптанной Лосским. К чести Мейендорфа, его антизападная полемика не была столь рьяной, как у Лосского, а его исследования в области богословия Паламы были действительно эпохальными и стали главной причиной роста заинтересованности в паламизме на Западе. Тем не менее, на наш взгляд, утверждение Мейендорфом первичности ипостаси по отношению к природе и

⁷⁷ Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 287.

противопоставление в этой связи христианского Востока и Запада имеет ряд слабых мест.

1. Как отмечает Харт, православные богословы XX века противопоставляли западный и восточный подходы к тринитарному учению для того, чтобы «преувеличить, ожесточить и рационализировать»⁷⁸ расхождения между Востоком и Западом. Добавим лишь, что это противопоставление проистекало также из стремления найти некий основополагающий мотив, которым можно было бы объяснить все различия между Востоком и Западом (характерно, что Мейендорф и другие объясняют несогласие по *filioque* именно различием между «восточным персонализмом» и «западным эссенциализмом»). Заимствовав идею о разных тринитарных подходах у католического ученого де Реньона, православные богословы изменили характер сопоставления, сравнивая не подходы ранней и средневековой церкви, а подходы Востока и Запада. Кроме того, они развили наблюдения де Реньона в таком ключе, который противоречил намерениям самого автора: де Реньон писал в условиях господства нео-схоластики в католическом богословии и своим трудом пытался указать, что схоластический подход не может претендовать на исключительность. Православные же богословы, несмотря на экуменические ремарки, подчеркивали именно исключительную верность «восточного персонализма» в противовес заблуждениям «западного эссенциализма». В итоге, по замечанию Харта, в руках богословов XX века «парадигма де Реньона» послужила «лишь тому, чтобы подпитывать полемический задор Востока и неуверенность Запада и исказить ту традицию, которая была для них общей»⁷⁹. Все это имело губительные последствия для взаимного понимания и диалога.

2. Это не означает, что никаких различий между западными и восточными богословами не было. Так, в учении о Боге западные богословы обычно действительно начинали с рассуждений о Его сущности и свойствах. Однако это вовсе не отвечает черно-белой картине, которую рисует Мейендорф, противопоставляющий «библейский персонализм» каппадокийцев «философскому эссенциализму» Августина (и всей восточной и западной традиции после них). Например, Андре де Аллэ убедительно показывает, каппадокийцы всегда уделяли равное внимание

⁷⁸ Hart, "The Myth," 275.

⁷⁹ Харт Дэвид. Красота бесконечного / Пер. А. Лукьянова. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – С. 257.

единству сущности и Троице ипостасей⁸⁰. И напротив, как показывает Барнс, мнение о решающем влиянии неоплатонизма на Августина несостоятельно: его взгляды следует рассматривать в контексте латинского богословия конца IV – начала V веков, которое пыталось выразить никейскую веру⁸¹. Кроме того, методологическая первичность сущности на Западе не обязательно подразумевала философский подход к учению о Боге или склонность к естественному богословию в ущерб библейскому откровению⁸².

3. Мейендорф постоянно подчеркивает, что Божья сущность абсолютно непознаваема, недоступна и непричастуема: Бог являет Себя в энергиях, но не в сущности. Однако если это так, то само различие в методологическом порядке (от сущности – к ипостасям, или от ипостаси – к сущности) лишается смысла. Если сущность непознаваема, она вообще не может быть предметом богословского размышления. Мы не можем тогда переходить «от сущности» или «к сущности», потому что все наши суждения о ней исчерпываются исповеданием ее непознаваемости. Все размышления о том, что обще для трех ипостасей, тогда возможны лишь на уровне энергий. Поэтому радикальный апофатизм Мейендорфа касательно Божьей сущности фактически обесмысливает то различие, которое он считал столь принципиальным.

4. Если же богословским рассмотрением Божьей сущности считать исповедание ее непознаваемости, тогда есть все основания считать, что

⁸⁰ André De Halleux, "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse (Première partie)," in *Revue théologique de Louvain*, 17^e année, fasc. 2 (1986): 129–55.

⁸¹ Michel René Barnes, "Rereading Augustine's Theology of the Trinity," in *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on Trinity*, ed. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, S.J. and Gerald O'Collins, S.J. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 145–76.

⁸² Например, еще в конце XIX века нидерландский богослов Герман Бавинк, отвечая на критику в адрес традиционного западного подхода, отмечал, что этот порядок изложения не означает, что богослов постепенно движется от «естественного» до богооткровенного богословия. Напротив, богослов рассуждает о Божьей сущности именно так, как она явлена в Писании. Согласно Бавинку, прежде чем рассматривать идею о том, что Отец, Сын и Дух имеют одну сущность, необходимо исследовать, какова эта сущность и чем она отличается от тварной. Кроме того, Бавинк утверждал, что такой порядок изложения следует порядку истории искупления, в которой Бог (в Ветхом Завете) явил Свое единство и природу прежде, чем Свое тринитарное существование (в Новом Завете). См. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, ed. John Bolt, trans. by John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 150, 261. См. также, как Ричард Мюллер объясняет приверженность этому порядку изложения в реформатской ортодоксии: Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 158–59.

сам Мейендорф также начинает с сущности, а не с ипостасей. Согласно Мейендорфу, «*отправной точкой* христианских рассуждений о Боге» в творения отцов церкви является исповедание Божьей непостижимости, то есть непостижимости Его сущности⁸³. В других публикациях Мейендорф называет признание этой непостижимости «исходной позицией» и «первым шагом» богословия⁸⁴, одной из двух основных «аксиом» греческой патристики⁸⁵. В этом смысле восточная традиция также начинает с Божьей сущности.

5. Что касается икономического аспекта, то можно согласиться с Мейендорфом в том, что в своем религиозном опыте христиане соприкасаются с личным, живым Богом, а не напрямую с Божьей сущностью (впрочем, даже такая формулировка может допускать определенное разделение ипостаси и сущности, что было бы недопустимо). Однако это касается всего нашего жизненного опыта. Точно так же мы общаемся с конкретными людьми, а не с человеческой сущностью, мы имеем дело с конкретными предметами, а не с «вещами в себе». Но все это вовсе не означает, что конкретное существование имеет какой-то онтологический приоритет над сущностью.

6. Если же под «опытной первичностью ипостасей» Мейендорф подразумевает, что наш религиозный опыт непременно начинается с познания различия между тремя лицами, а не с Божьего единства, то такое заключение сомнительно. Как минимум в Ветхом Завете народ Божий познавал Бога в первую очередь как Бога единого – какие бы указания и предзнаменования тринитарного учения ни содержало Божье откровение уже тогда. Даже во времена Нового Завета религиозный опыт человека может начаться с благоговения перед Вседержителем, уже не говоря о естественном религиозном чувстве (*sensus divinitatis*), которое многие люди могут испытывать с детства.

7. Мейендорф не проводит ясного различия между первичностью ипостасей по отношению к сущности *в нашем религиозном опыте* и такой первичностью в *объективном Божьем существовании*. Здесь показателен пример с *filioque*. Мейендорф утверждает, что в основе этого спора лежат не различные словесные формулировки, а принципиальный вопрос о том,

⁸³ John Meyendorff, "The 'Defense of the Holy Hesychasts' by St. Gregory Palamas," in *Byzantine Legacy* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1982), 183, курсив добавлен.

⁸⁴ Мейендорф Иоанн. Христианское богословие творения. – С. 95.

⁸⁵ Мейендорф Иоанн. Святой Григорий Палама и православная мистика // История церкви и восточно-христианская мистика. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 314.

«что являлось первейшим и основным содержанием христианского религиозного опыта: триипостасность или же единосущность?»⁸⁶ Согласно Мейендорфу, отвержение Востоком *filioque* проистекает из *опытной* первичности триипостасности, в то время как добавление Западом этого выражения объясняется сосредоточенностью на Божьем единстве. Таким образом, Мейендорф с легкостью переходит от нашего религиозного опыта к вопросу о вечном исхождении Духа внутри Божества. Это тем более удивительно, что православные богословы обычно проводят размежевание между вечным исхождением Духа и посланием Духа во времени, отрицая, что выводы об онтологических отношениях внутри Троицы можно делать на основании того, что явлено нам в истории спасения⁸⁷. Мейендорф же видит ключ к решению онтологического вопроса об исхождении Духа даже не в порядке самого откровения (что было бы как раз обоснованно), а в том, как его воспринимают на своем опыте христиане.

8. Несмотря на то, что в изложении своего представления о монархии Мейендорф постоянно ссылается на каппадокийцев, он не просто воспроизводит их учение, а видоизменяет его и развивает намного дальше. В его богословии единоначалие Отца по отношению к Сыну и Святому Духе становится, во-первых, первичностью *ипостаси* Отца над *природой* Сына и Духа, во-вторых, первичностью *ипостаси* Отца над *общей Божественной природой*, в-третьих, первичностью трех *ипостасей* над *общей Божественной природой*. Мейендорф, очевидно, полагал, что его учение тождественно учению каппадокийцев или естественно проистекает из него, но его утверждения выглядели бы более убедительно, если бы ему удалось показать, как они следуют из того, чему учили каппадокийцы. Кроме того, несмотря на вышеупомянутую нерешительность Мейендорфа назвать эти первичности «онтологическими», кажется очевидным, что он вкладывает онтологическое значение в эти формулировки и вчитывает в древние тексты более утонченные и современные идеи.

⁸⁶ Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. – С. 135.

⁸⁷ Мейендорф отмечает, что обычным аргументом православной стороны (например, Фотия) против *filioque* было размежевание между посыланием Духа «во времени» от или через Сына и «вечным исхождением Духа от Ипостаси Отца» (Византийское богословие. – С. 134). Впрочем, необходимо заметить, что хотя такое различие Мейендорф считает законным и традиционным, оно все же кажется ему «не вполне убедительным» (Введение в святоотеческое богословие. – С. 307). Поэтому, ссылаясь на Григория Кипрского, Мейендорф предпочитает другую апологетическую стратегию: Дух действительно *вечно* исходит от Отца *и от Сына*, но только как сила или энергия, а не как ипостась.

9. Вероятно, наиболее печальным и озадачивающим следствием онтологической первичности ипостаси по отношению к сущности является фактическое отделение ипостаси от сущности. Согласно Мейендорфу, восточное понимание личности предполагает, что она воспринимается вне зависимости от природы: «кто мыслится независимо от *что*»⁸⁸. Хотя Мейендорф критикует западное богословие за приверженность абстрактному мышлению, кажется, что его собственная позиция страдает этим недостатком, поскольку личность, понятая (онто)логически до сущности, является абстракцией без внутреннего «содержания». Такое отделение также не имеет ничего общего с каппадокийским учением о монархии Отца. В этой связи Били делает резкое замечание: «Искусственно отделяя категории ипостаси и природы друг от друга, Мейендорф полностью искажает учение Григория [Богослова]. Первоначалом Троицы Григорий не считает ни 'личность', ни Божественную сущность как таковые, а Бога Отца, Который как нерожденное Божество является и ипостасью, и Божественной сущностью»⁸⁹.

10. Учение Мейендорфа о Божьей сущности и энергиях заслуживает отдельного рассмотрения, поэтому здесь ограничимся лишь одним замечанием в этой связи. Согласно Мейендорфу, каждая из трех Божественных ипостасей существует в двух модусах – сущности и энергии. Бог открывает и сообщает Себя в энергиях, однако они не являют Божьей сущности, которая остается полностью непознаваемой. Однако такое понимание не позволяет вывести единство сущности из единства энергий. Как Мейендорф правильно отмечает, греческие отцы церкви утверждали, что фундаментальное единство деяний Отца, Сына и Святого Духа доказывает, что они имеют одну и ту же сущность. Например, согласно Афанасию и каппадокийцам, если Отец, Сын и Дух едины в совершении творения, освящения, просветления и утешения, то они по необходимости едины и в сущности. Этот аргумент тождественности основан на предпосылке, что то, что характеризует деяние, характеризует и природу, из которой оно исходит. Деяния Отца, Сына и Святого Духа не чужды их природе, а проистекают из нее. Однако аргумент теряет силу, если отношение между сущностью и энергией остается неопределенным (то есть если энергии не являют сущность). Таким образом, реальное

⁸⁸ Мейендорф Иоанн. Преемственность и разрыв традиции // Пасхальная тайна. – С. 692.

⁸⁹ Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 212.

различие между Божьей сущностью и энергией не позволяет вывести единосущие трех ипостасей из единства их деяний.

Дмитрий Бинцаровский

PhD (Theologische Universiteit Kampen), сотрудник Евангельской реформатской семинарии Украины и Богословского университета в г. Кампен (Нидерланды)

Библиография

Barnes, Michel René. “De Régnon Reconsidered.” *Augustinian Studies* 26 (1995): 51–79.

———. “Rereading Augustine’s Theology of the Trinity.” In *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on Trinity*, edited by Stephen T. Davis, Daniel Kendall, S.J. and Gerald O’Collins, S.J., 145–76. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Vol. 2. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

Beeley, Christopher A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Behr, John. “Calling upon God the Father: Augustine and the Legacy of Nicea.” In *Orthodox Readings of Augustine*. Edited by Demacopoulos and Papanikolaou, 153–54. Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2008.

Butner, D. Glenn. “For and Against de Régnon.” *International Journal of Systematic Theology* 17 (2015): 399–412.

Demetracopoulos, John A. *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3,14: “Εγώ εἰμι ὁ ὤν.”* Athens: Parousia, 1996.

Gunton, Colin. *The Promise of Trinitarian Theology* (New York: T. & T. Clark, 2003).

Halleux, André De. “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse (Première partie).” In *Revue théologique de Louvain*, 17^e année, fasc. 2 (1986): 129–55.

Hart, David Bentley. *The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017.

Koutloumousianos, Chrysostom. *The One and the Three: Nature, Person and Triadic Monarchy in the Greek and Irish Patristic Tradition*. Cambridge: Clarke, 2015.

Maritain, Jacques. *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*. New York: Sheed & Ward, 1958.

Meyendorff, John. *Byzantine Legacy*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

———. “The Mediterranean World in the Thirteenth Century Theology: East and West.” In *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, 669–82. New Rochelle, NY: Aristide D. Caratzas, 1986.

———. *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*. New York: Pantheon, 1962.

Muller, Richard. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Vol. 3, *The Divine Essence and Attributes*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

Plested, Marcus. “Gregory Palamas.” In *Wiley Blackwell Companion to Patristics*, edited by Ken Parry, 293–306. Oxford: John Wiley and Sons, 2015.

Rahner, Karl. *The Trinity*. Translated by Joseph Donceel. New York: Herder and Herder, 1970.

Romanides, John. “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. Part 2.” *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–64): 225–70.

Torrance, Thomas F. *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

———. *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

———. *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997.

———. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. New York: T&T Clark, 2006.

———. “The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution.” In *Trinitarian Theology Today*, edited by Christoph Schwöbel, 44–60. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

Жильсон Этьен. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию см. Фомы Аквинского. – М.: Университетская книга, 2000.

Кривошеин Василий. Святой Григорий Палама — личность и учение (по недавно опубликованным материалам) // Вестник Западноевропейского Патриаршего Экзархата. — 1960. — № 33–34.

Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. 4-е изд. — К.: Храм прп. Агапита Печерского, 2002.

———. Византийское богословие. — Минск: Лучи Софии, 2007.

———. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. — СПб.: Византинороссика, 1997.

———. Иисус Христос в восточном православном богословии. — М.: Издательство ПСТБИ, 2000.

———. Историческое значение учения св. Григория Паламы // Вестник русского студенческого христианского движения. — 1957. — № 46.

———. История церкви и восточно-христианская мистика. — М.: ПСТБИ, 2000.

———. Православие в современном мире. — М.: Путь, 1997.

———. Пасхальная тайна. — М.: Эксмо, 2013.

Харт Дэвид. Красота бесконечного / Пер. А. Лукьянова. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.