

Священник Даниил Горячев

Богословская антиномия: теологика или теоэстетика?

УДК 271.2-284+141.41

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_125

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы о том, насколько обоснованно использование понятия антиномии в богословии, а также является ли здесь антиномия противоречием, неразрешимым формально-логическими средствами (теологика), или она представляет собой парадокс, удивляющий только своей внешней противоречивостью (теоэстетика)? Труды свящ. Павла Флоренского, Владимира Лосского, архиеп. Василия (Кривошеина), протопресв. Александра Шмемана, прот. Эндрю Лаута изучаются в данной статье с целью выявить церковные источники, на которые они ссылаются, когда речь заходит об антиномии. Соотнесение Священного Предания с учением антиномизма дает увидеть, с одной стороны, богословскую пригодность последнего, с другой стороны — его востребованность богословской мыслью. Исследуется употребление антиномии прп. Иустином (Поповичем), воспринявшим данное понятие посредством книги о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины». В итоге наиболее разработанным философско-богословским учением антиномизм видится именно у свящ. Павла Флоренского. Несмотря на преимущественную устойчивость его философских взглядов, антиномизм о. П. Флоренского претерпевает существенные изменения, сводящиеся к оправданию антиномии как нормы человеческого разума.

Ключевые слова: антиномия, богословский метод, истина, догмат, апофатика, антиномический баланс, парадокс, структура разума.

Об авторе: **Священник Даниил Аркадьевич Горячев**

Магистр богословия, аспирант Московской духовной академии.

E-mail: rasumihin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1632-9738>

Ссылка на статью: Горячев Д., свящ. Богословская антиномия: теологика или теоэстетика? // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 125–136.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Daniil Goryachev

Theological Antinomy: Theologics or Theoesthetics?

UDC 271.2-284+141.41

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_125

Abstract: The article deals with the questions of whether the use of the concept of antinomy in theology is justified, and also whether antinomy is a contradiction that cannot be solved by formal logical means (theologics), or whether it is a paradox that surprises only with its external inconsistency (theoesthetics). The works of Priest Pavel Florensky, Vladimir Lossky, Archbishop Vasily (Krivoshein), Protopresbyter Alexander Schmemmann, Archpriest Andrew Louth are studied in this article in order to identify the church sources to which they refer when it comes to antinomy. The correlation of the Sacred Tradition with the teaching of antinomism makes it possible to see, on the one hand, the theological suitability of the latter, on the other hand, its relevance to theological thought. The author examines the use of antinomy by St. Justin (Popovich), who adopted this concept through the text of the book of P. Florensky *The Pillar and Ground of Truth*. As a result, the most developed philosophical and theological teaching of antinomism is seen precisely in the work of priest Pavel Florensky. Despite the predominant stability of his philosophical views, Florensky's antinomism undergoes significant changes, amounting to the justification of antinomy as a norm of the human mind.

Keywords: antinomy, theological method, truth, dogma, apophaticism, antinomic balance, paradox, structure of reason.

About the author: **Priest Daniil Arkadyevich Goryachev**

M.A. in Theology, Ph.D. student at the Moscow Theological Academy.

E-mail: rasumihin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1632-9738>

Article link: Goryachev D., priest. Theological Antinomy: Theologics or Theoesthetics? *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 125–136.

Насколько прочно укоренился антиномический подход в теологии и какие у последней есть основания использовать антиномию для выражения Божественной реальности? Ответы на поставленные вопросы можно найти в творчестве таких православных богословов, как прп. Иустин (Попович), свящ. П. Флоренский, В. Лосский, архиеп. Василий (Кривошеин), протопресв. А. Шмеман, прот. Э. Лаут. Задачей будет проследить специфику богословского метода их работ, то есть то, как идея антиномизма сопоставляется в них с православным вероучением, что в итоге продемонстрирует степень обоснованности применения антиномии в богословии.

Другой задачей, также выраженной в названии статьи, является выяснение природы антиномизма: разрешимы ли на рациональном уровне религиозные антиномии? Если ответ «да», тогда они ничем не отличаются от феномена парадоксальности, значит, их использование в церковных источниках относится к области риторики, а их функция сводится к пробуждению удивления и восхищения вероучительной истиной. Этот вариант обозначен в статье современным понятием теоэстетики, которое восходит к работам Г. У. Бальтазара и подразумевает восприятие истины о Боге как красоты. Согласно названному автору, «источник христианской и вообще всякой эстетики — парадокс, не знающий себе равных!» [Бальтазар, 2019, 15]. Формула данного варианта: антиномия истинна, потому что красива (приемлема). Если же антиномия действительно есть противоречие между двумя истинами и отличается от парадокса своей принципиальной логической неразрешимостью, то тогда она вовлекается в сферу дискурсивного мышления в качестве метода рационального познания. К данному варианту представляется применимым наименование, взятое также из терминологии швейцарского богослова, а именно понятие теологии, отражающей связь между структурами Божественной и тварной истин, перевод первой на язык второй [Бальтазар, 2013, vii]. Формула данного варианта: антиномия красива (приемлема), потому что истинна.

1. Священник Павел Флоренский: генезис антиномизма

Несмотря на то, что о. Павел Флоренский был одним из первооткрывателей богословской антиномии, учение его отличается многоаспектностью и развитостью, вплоть до категорических формул: «истина есть антиномия» (Флоренский, 2017, 153), «антиномии повсюду» (Флоренский, 2017, 482), антиномия как признак и даже условие жизнеспособности (Флоренский, 1994, 39). Протоиерей Сергей Булгаков называет антиномизм о. Павла наиболее радикальным [Булгаков, 2001, 154]; представляется, что он таким остается и в настоящее время.

В своей пробной лекции «Космологические антиномии Иммануила Канта», прочитанной в Московской духовной академии, П. А. Флоренский занимается философско-математическим разбором четырех антиномий, представленных в «Критике чистого разума», которые, по словам Канта, и пробудили его от «догматического сна» [Казарян, 2001, 494]. Данная работа помимо своей критической составляющей открывает и собственное учение Флоренского об антиномиях, первоначально совпадающее с кантовским пониманием их как когнитивных препятствий.

Наиболее развернутую характеристику антиномии отец Павел дает в книге «Столп и утверждение Истины». В истории философской мысли он прослеживает целый ряд имен, связанных с идеей тождества противоречия: Гераклит, Платон, Николай Кузанский, И. Кант, Ф. Ницше и другие. Отец Павел Флоренский показывает на примере антиномии, как во времени могут расходиться термин и его понятие; в данном случае термин «антиномия», изначально юридический, обозначал противоречие в законе. Сама же идея принципиально неустрашимого противоречия, совсем не характерная для юриспруденции, призванной как раз разрешать конфликт, всегда существовала в философии.

Что касается богословских антиномий, то их образцы, собранные о. П. Флоренским в таблице в конце письма «Противоречие»¹, иллюстрируют, что всякое вероучительное

¹ Разбор данных примеров см.: [Горячев, 2019].

положение следует схеме находящихся в противоречии тезиса и антитезиса. Попытка же устранить противоречие, даже сгладить его заостренность, ведет к уклонению в ересь как выбору одной из равновесных сторон догмата. Пример современного использования данной методологии находим в книге Ж.-К. Ларше «Лицо и природа», обличающей крайний персонализм Х. Яннараса и митр. Иоанна (Зизиуласа) как противоположность осуждаемого ими эссенциализма. Ларше заключает, что все ереси пали в один из обрывов, расположенных по обе стороны царского антиномического пути [Ларше, 2021, 108].

Учение об антиномии красной линией проходит через всю книгу «Столп и утверждение Истины», о чем свидетельствовал и сам о. П. Флоренский (Розанов, 2010, 24). Соответственно, приводимые им ссылки на Священное Писание, литургические тексты и святоотеческий опыт можно рассмотреть в качестве источников, обосновывающих антиномизм. Так, о. Павел неоднократно обращается к трудам свт. Афанасия Великого, утверждавшего в словах о Святой Троице, что ипостась есть сущность (ὁλόστασις οὐσία ἐστὶ) (Флоренский, 2017, 58). То, что другим исследователям богословия свт. Афанасия видится неразвитостью его учения, отсутствием выраженного различия усии и ипостаси, для о. П. Флоренского является однозначным преимуществом и твердой позицией александрийского святителя, последовательно раскрывавшего принцип единосущия, что антиномически выражается также у целого ряда церковных авторов (например, в Великом каноне прп. Андрея Критского): «Троица во Единице» (3=1).

Таким образом, примеры, приводимые о. П. Флоренским, показывают, что вероучительные тексты, в которых, хотя и неочевидно, используется антиномический подход, могут служить в качестве обоснования антиномизма. Сама же проблема неочевидного антиномизма объясняется интеллектуальной аристотелевской традицией, где истина понимается как непротиворечие.

Вывод о. П. Флоренского — истина есть антиномия — расширяет границы истины: истина есть непротиворечие, но истина есть также противоречие. Данный вывод более соответствует христианскому мировоззрению, т. к. утверждает о несводимости истины к определенной логической форме, что особенно значимо в восприятии Истины не как *что*, а как *Кто*.

Личность и ее несводимость к сущности — центральная тема творчества В. Н. Лосского.

2. Владимир Лосский: антиномия догмата

В. Н. Лосский также ставит во главу угла антиномичное понимание троичного догмата как исходного начала богословских рассуждений, превышающее всякое понятие природы и личности. Владимир Николаевич пишет: «По мысли современного русского богослова отца Павла Флоренского, для того, чтобы человеческая мысль обрела абсолютную устойчивость, нет для нее другого выхода, как принять троичную антиномию» (Лосский, 2003, 159–160).

«Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат „преимущественно“ антиномичный», — свой тезис В. Лосский подтверждает словами свт. Григория Богослова: «Я еще не начал думать об Единице, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня». Комментарий Лосского говорит о том, что богословская мысль должна находиться в безостановочном движении, переходить от единства к троичности и обратно, «чтобы дойти до созерцания царственного покоя этой троичной Единицы» (Лосский, 2003, 143–144).

На синонимичность терминов усии и ипостаси В. Н. Лосский указывает также посредством учения прп. Иоанна Дамаскина, где ὁλόστασις используется в двух смыслах: сущности вообще и индивидуума. Согласно первому значению, ὁλόστασις и οὐσία тождественны. «Поэтому некоторые из святых отцов говорили: „природы или ипостаси“. Иногда же термин „ипостась“ обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним разумеется индивид,

отличающийся от других лишь численно, например: „Пётр, Павел, какая-нибудь определенная лошадь“ (гл. 42)» (Лосский, 2003, 148).

«Таким образом, — заключает В. Лосский, — апофатическое богомыслие отцов, формулируя догмат Пресвятой Троицы, сумело сохранить в различении природы и Ипостасей их таинственную равнозначимость. По словам святого Максима Исповедника: „Бог одинаково Единица и Троица“» (Лосский, 2003, 158).

Само богословие, и в первую очередь троичное богословие, является плодом единения человека с Богом. Здесь открывается следующая антиномия: соединения несоединимого, или познания Непознаваемого, или одновременной трансцендентности и имманентности Бога по отношению к миру. В. Н. Лосский говорит о том, что можно было бы установить два ряда противоречивых текстов, извлеченных из Священного Писания и святоотеческих творений, причем одни свидетельствовали бы о совершенной неприступности Божественной природы, другие утверждали бы, что Бог дает опытно Себя познавать и что Его действительно можно достичь в соединении (Лосский, 2003, 161). Владимир Николаевич приводит пример прп. Макария Египетского, говорящего о единении души с Богом и настаивающего на абсолютной разнице природ Бога и человека: «Он — Бог, а она — не Бог. Он — Господь, а она — раба, Он — Творец, а она — тварь... ничего нет общего в Его и ее естестве». Но тот же преподобный говорит о том, что «душам нашим должно измениться в Божественное естество» (Лосский, 2003, 161). Последнее совпадает со смыслом выражения ап. Петра: *дабы вы сделали причастниками Божественного естества* (2 Пет 1: 4).

Более того, по свт. Григорию Богослову, человеческое богопознание возможно только в ту меру, насколько человек познан Богом: «невоспринятое — не уврачевано» (Григорий Богослов, 2007, 481). Так троичное богословие посредством вопроса о богопознании связывается с христологией, антиномично выраженной Халкидонским догматом о соединении природ Бога и человека неслитно и нераздельно: богословие возможно благодаря богопознанию, а то, в свою очередь, — благодаря воплощению Спасителя. «Мы изумляемся, — ссылается Владимир Лосский на прп. Максима Исповедника, — видя, как конечное и бесконечное, вещи, которые обоюдно себя исключают и не могут быть смешаны, оказываются в Нем соединенными и взаимно одна в другой проявляются. Потому что безграничное неизреченным образом ограничивает себя, и ограниченное расширяет себя в меру безграничного» (Лосский, 2003, 220–221). С христологией связан мариологический догмат, и опять же ясно антиномичный, приведший в замешательство Симеона Богоприимца: Мать и Дева, Богородица, «грань тварного и нетварного» (Лосский, 2003, 264), по слову свт. Григория Паламы.

Актуальны для наших дней рассуждения В. Н. Лосского о личности человека, апофатически охарактеризованной им через несводимость ее к природе человека. С одной стороны, личность представляет собой способ существования природы; с другой стороны, личность постольку ею является, поскольку преодолевает свою природу. Личность человека призвана воипостазировать Божественную природу. Обоженная личность становится образом Святого Духа (Лосский, 2003, 245). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «Сын есть образ Отца, образ Сына — Дух» (Лосский, 2003, 234), самая же таинственная Ипостась Святого Духа оказывается явленной в человеке.

Не заключается ли в данных рассуждениях указание на антиномичность православной пневматологии, одновременной явленности и неявленности Святого Духа? Да, Он явлен святым подвижникам, но свой опыт они излагают прикровенно. Эта тема поднята в «Столпе и утверждении Истины». В частности, о. П. Флоренский передает слова профессора МДА мученика Иоанна Попова о несимметричности трех коленопреклоненных молитв Троицына дня, одна из которых обращена к Отцу и две — к Сыну (Флоренский, 2017, 675).

В. Н. Лосский в объяснении учения прп. Симеона Нового Богослова указывает, что, говоря о переживании Нетварного света, он употребляет антиномичные выражения: с одной стороны, Божественный свет открывается «безобразным, непостижимым и неизреченным», с другой стороны — «являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо,

видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати» (Лосский, 2003, 433).

Даже когда близкие к нам по времени духоносные личности (например, старцы Силуан Афонский, Иосиф Исихаст, Паисий Святогорец, Порфирий Кавсокаливит) подробно и щедро делятся своим опытом, воспринять его можно только в меру своего духовного возраста, в противном случае догадки и домысливания (что есть теплота сердечная, озарение ума, благодатная молитва, трезвенное опьянение — опять же антиномия) рискуют обернуться прельщением. Таким образом, исключительно опытное познание Святого Духа заставляет говорить о Его антиномичной познанности в Церкви.

3. Архиепископ Василий (Кривошеин): антиномичность паламизма

Казалось бы, яркий образец ложной духовности, прелести, как о ней учил свт. Игнатий (Брянчанинов), можно увидеть в стигматизации, встречающейся в практике отдельных католических течений. Но, например, владыка Василий (Кривошеин) относится к стигматизации вполне снисходительно: «Впрочем, мы не хотим произносить слишком категорических суждений. *Дух дышит, где хочет* (Ин 3, 8). Неполноценную и неуравновешенную „духовность“ стигматиков не следует окончательно отвергать» (Василий Кривошеин, 2011, 484).

И все же владыка обращает внимание на их теоретические и практические уклоны от святоотеческого пути. Всецелое сосредоточение на Христе (вплоть до источного подчинения Ему Святого Духа в учении *filioque*) оказывается нарушением равновесного троичного богословия (а в христологии — «духовным несторианством» (Василий Кривошеин, 2011, 483)), что и находит свое проявление в католической стигматизации.

Отметим вклад архиеп. Василия в учение о богословской антиномии, которая у него помогает уяснить простоту Божественной природы. Архиеп. Василий указывает на антиномичность высказывания свт. Григория Нисского о Боге, Который одновременно един и не един: «Он объясняет, как следует понимать это антиномическое единство-неединство: „По сущности Он — един, вот почему Владыка заповедал нам взирать на единое имя. Но по свойствам... [единое] имя разделено верой во Отца и Сына и Святого Духа, разделено без отделения и едино без смешения“» (Василий Кривошеин, 2011, 619). Архиеп. Василий заключает, что для свт. Григория «простота Божественной природы совместима с ипостасными различиями, реально, хоть и антиномично, существующими в Боге, и что они не вносят сложности в Его природу» (Василий Кривошеин, 2011, 619).

Свт. Григорий Нисский, как указывает владыка Василий, «следующими словами вкратце излагает антиномию видимого и невидимого в Боге: „Невидимое по природе становится видимым чрез энергии, созерцается в некоторых вещах около Него“» (Василий Кривошеин, 2011, 638). Данное учение будет развито свт. Григорием Фессалонийским и закрепит за собой имя паламизма.

Как и В. Н. Лосский, архиеп. Василий обращает внимание на антиномизм свт. Григория Паламы, основная мысль которого может быть изложена как «антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и „внемирности“ Бога и вместе с тем Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о „сущности и энергиях“ Триипостасного Божества» (Василий Кривошеин, 2011, 85).

В свете данной интерпретации паламизма особенно важна характеристика антиномического метода: «Мы стоим здесь перед лицом богословской антиномии, которая по всему смыслу учения св. Григория Паламы имеет онтологический (вернее, „сверх-онтологический“, поскольку Бог превосходит пределы сущего), объективный характер и не может быть понята как нечто существующее только в нашем мышлении о Боге

вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную природу» (Василий Кривошеин, 2011, 88).

В этом архиеп. Василий расходится с о. Павлом Флоренским, утверждавшим, что в Боге противоречия нет, они — лишь в наших представлениях, антиномична истина, а не Истина (Флоренский, 2017, 148). Вероятно, это связано с особенностью в понимании владыкой Василием антиномии: «Антиномичный характер своего учения о Божестве сознавал сам св. Григорий Палама. Он оправдывал, однако, такой образ богословствования и указывал, что не всякая антиномия нарушает собой логические законы: „Утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова; но говорить противоречивое самому себе свойственно совершенно лишенному разума“» (Василий Кривошеин, 2011, 88). Не согласимся с таким толкованием слов свт. Григория: здесь речь идет о последовательной позиции, о тождественности убеждений в противоположность их алогизму. Относительно же выражения «то одно, то другое, когда оба утверждения верны» — что же здесь предполагается, как не противоречие? Некие разные и непротиворечивые положения? Тогда при чем здесь недоумение и упоминание об антиномии? Суть антиномии и состоит в противоречивости и нарушении логики.

Позиция владыки Василия вполне определенная: богословскую антиномию он видит существующей объективно и обоснованной «в Самом Боге как нечто непостижимо в Нем существующее» (Василий Кривошеин, 2011, 105). В качестве примеров патролог называет учение о Триипостасности Божества, «антиномично сочетающее в себе троичность и единство» (Василий Кривошеин, 2011, 105); Халкидонский догмат о двух природах Христа; «учение св. Григория Паламы о Божественной „сверхсущности“ и ее „энергиях“, об их тождестве-различии, неслиянности-нераздельности, причастности-непричастности, познаваемости-непостижимости. Такой же антиномический характер носит и защита св. Григорием Паламой простоты и несложности Бога при различии в Нем сущности и энергий» (Василий Кривошеин, 2011, 105). Объективно существующее в Боге противоречие — центральный момент учения кардинала Николая Кузанского о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*) в Боге: «Ты, Боже мой, противоположность противоположного, поскольку Ты бесконечен и, бесконечный, есть сама бесконечность» (Николай Кузанский, 1980, 63).

Заметим, что и у о. Павла в поздних работах отношение к антиномизму меняется: он оказывается свойственным не только человеческому мышлению, но может иметь объективный характер. Об этом свидетельствуют антиномии: культура (одновременно божественна и человек), слова (оно общеупотребительно и вместе с тем личностно), культуры и природы (вся культура есть преобразованная человеком природа, вся природа может быть предметом культурного освоения), символа как части, равной целому, и другие. Однако Божественная реальность остается, по о. П. Флоренскому, антиномичной только в нашем сознании, а не сама по себе: «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме, их нет» (Флоренский, 2017, 163).

Ценно указание владыки Василия на то, что антиномия обоснована в Самом Боге. Это ответ на вопрос, поставленный Е. Н. Трубецким о. Павлу Флоренскому (а вместе с ним и другим представителям антиномизма) о природе антиномии: допустимо ли определять истину антиномией, явившейся результатом грехопадения и расколом разума? (Трубецкой, 2001, 295)². Если автор «Столпа и утверждения Истины» еще, отчасти по-кантиански, видит в антиномии препятствие для разума, то в последующих работах о. П. Флоренского антиномия уже безусловно — норма для разума. И более того — признак развития, что позволяет говорить об антиномической диалектике

² См. также: Письма Е. Н. Трубецкого к П. А. Флоренскому от 6 и 13 января 1914 г. // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 103–105; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2003. С. 299–310. Этот вопрос найдет продолжение в современности: «Антиномизм у Флоренского, с одной стороны, свидетельство несовершенства человеческого рассудка, а с другой — антиномична именно Божественная реальность, сама Истина... Антиномизм — зараз признак и болезни, и здоровья...» [Гаврюшин, 2011, 470].

о. П. Флоренского [Егорова, 2009, 199]. В трудах же архиеп. Василия (Кривошеина) антиномизм находит святоотеческое обоснование.

4. Преподобный Иустин (Попович): антиномия в христологии

Исследователями отмечается целый ряд заимствований о. Иустином из философии о. П. Флоренского (например, этому посвящена статья профессора Богдана Лубардича «Павел Флоренский и патрологические работы Иустина Поповича: история одной рецепции — вклад в понимание сербской теологией основ „неопатристического синтеза“»). Термин «антиномия» используется сербским святым с той же двойственностью, что и в «Столпе и утверждении Истины» о. П. Флоренского: и как признак здоровья, и как признак болезни, или, по-другому, — в антиномическом смысле (антиномия антиномии). Из 18 употреблений в русских переводах св. Иустина Челийского слово «антиномия» почти поровну используется в положительном и отрицательном смыслах. Наиболее часто прп. Иустин применяет это понятие в христологии: «Вся икономия спасения сводится к безгрешному телу Богочеловека, Который Своим распятым, мертвым, но *безгрешным телом* побеждает смерть = змия греха = сатану, и тем самым возводит тайну спасения к парадоксальной антиномии: „мертвое тело победило живого змия“» (Иустин Попович, 2004б, 261)³.

Тайна спасения, причем возведенная к антиномии Самим Христом, сопровождается следующей характеристикой: «Эта над-умная антиномия и есть „*θαύμα μέγιστον*“ — „чудо величайшее“, через которое человеческая плоть (= тело) приобретает безгрешность, становясь неразрывной частью Личности Богочеловека» (Иустин Попович, 2004б, 261). Над-умная, чудесная, часть Личности Богочеловека — антиномия — и только с точки зрения неверующих во Христа, страшная (Иустин Попович, 2006б, 100) и безумная: «Распяты Христос — *Победитель смерти*, — измеренный зараженными грехом гносеологическими мерилami евреев и еллинов, становится скандальной и безумной антиномией, которую можно принять лишь подвигом на-рациональной веры» (Иустин Попович, 2004б, 261). Необходимость веры в уразумении догматов — также центральная тема «Столпа и утверждения Истины».

С одной стороны, прп. Иустином антиномически осмысливается смерть Спасителя, с другой стороны, требование смерти ко греху, ко всему мирскому, смерти эгоистичности — излагается тем же методом: «Через смерть в жизнь — такова над-умная антиномия подвига веры» (Иустин Попович, 2004б, 269). Отречение от своего «я» также описывается в антиномическом ключе: заповедь любить ближнего *как самого себя* предполагает любовь к себе, которая вступает в противоречие с императивом смиренного мудрия «ненавидь себя». «Разрешение этой антиномии в сфере этической триады зависит от определения понятия „*ἑαυτόν*“ (себя)» (Иустин Попович, 2004б, 279).

Итак, спасение, вера, любовь осмысливаются антиномически, т. е. антиномия здесь выполняет положительную функцию. Теперь рассмотрим ее употребление о. Иустином в отрицательном контексте, в качестве признака греховного повреждения, с необходимостью ее преодоления. «В царстве любви упраздняются антиномичные противоречия разума; подвижник любви... вышел из своего эгоистического, солипсического ада...» (Иустин Попович, 2004б, 317).

Смерть и антиномия находятся в одном ряду и в следующем высказывании: «Освобождаясь от страстей, человек... входит в сферу Троичного Божества, где в душу человеческую нисходит великий, Божественный мир, где антиномии и противоречия из категории времени и пространства перестают быть смертоносными и где чувствуется победа над грехом и смертью» (Иустин Попович, 2004б, 317).

У о. Иустина встречаются следующие эпитеты для характеристики антиномии: «расселины, образовавшиеся вследствие землетрясения, вызванного первоначальным

³ Ср.: «Спасение человеческого рода, совершенное Господом Иисусом Христом, зиждется на невиданных парадоксах. Речь идет о необычайных антиномиях...» (Иустин Попович, 2006б, 108).

человеческим грехом» (Иустин Попович, 2004б, 311); «непроходимая пропасть непримиримых противоречий» (Иустин Попович, 2006а, 64); «антиномия не только парадоксальна, но и убийственна для человеческого разума» (Иустин Попович, 2006б, 187). Последнее словоупотребление — не редкость для антиномического контекста: «Иван [Карамазов], гениальный творец и чудесный апологет человекобога, не смог выдержать бунтарской антиномии своего евклидова ума и сошел с ума» (Иустин Попович, 1998, 44). С Иваном Карамазовым прп. Иустин сравнивает М. Метерлинка, и также указывает на его неспособность ощутить антиномию смерти (Иустин Попович, 2004а, 168) по причине неверия во Христа: «А до тех пор печальные исполины мысли сходят с ума от разветвленных ощущений и от денного и ночного лицезрения бесчисленных бездн» (Иустин Попович, 2004а, 172).

5. Протопресвитер Александр Шмеман: антиномия и расколотость сознания

Раскалывают ли антиномии сознание? Парадоксальным образом рассуждения о благодатности антиномизма пересекаются с вопросом шизоидности. Парадокс, в отличие от антиномии — принципиально неустрашимого противоречия, — ищет и находит свое разрешение. Быть признаком и здоровьем; и болезнью закрепилось за антиномизмом, что не мешает ему быть действенным (как, например, и человеческому телу). «Болеет, значит, живой» часто применяется и к церковной действительности.

Отец Александр Шмеман обращается к понятию антиномии в своих рассуждениях о нечувствии церковным обществом исторического процесса, ухода от событийности своего времени. Он формулирует антиномию Церкви, которая *в мире сем* (Ин 9:39) и *не от мира сего* (Ин 18:36). Здесь можно увидеть два прогиволежащих полюса бытия Церкви: с одной стороны, крайность обмирщения, с другой стороны — крайность изоляции. Уклонение в последнюю и составляет предмет критики отца Александра: «Всякая перемена ситуации, то есть сама история, вызывала и вызывает у православных рефлексию предельно негативную, достоящую, в сущности, в отрицании перемены, в сведении ее ко „злу“, искушению, демоническому натиску. <...> Новая ситуация неверна, плоха только потому, что она *новая*» (Шмеман, 2009, 64)⁴.

В этой критике о. Александр как раз использует понятие шизофрении как нахождения в расколотом состоянии, как неспособности осуществить антиномический синтез: «Поскольку же мир этот неизбежно и даже радикально менялся, то первым симптомом кризиса нужно признать глубокую *шизофрению*, постепенно вошедшую в православную психику: жизнь в нереальном, несуществующем мире, утвердившемся как реальный и существующий» (Шмеман, 2009, 64).

Проблема синтеза усложнена здесь решением не столько противоречия между миром и неотмирностью, сколько противоречия между реальным и нереальным миром (именно к последнему противоречию и применено понятие шизофрении). Таким образом, перед нами пример искаженного антиномического синтеза: вместо нахождения баланса (осуществления принципа мерности) между земным и небесным аспектами церковного бытия создается, по мнению о. Александра, третий — вымышленный, эфемерный, уводящий от объективной исторической реальности.

И все же не только духовная и логическая сложность сопутствуют антиномизму, но и психологический драматизм и даже эстетизм, о которых пишет о. Александру Шмеману еп. Александр (Семёнов-Тян-Шанский) по поводу книги «Водою и Духом»: «Читая, прежде всего представил Вас как некое целое — духовно. *Понял*, что с ранних Ваших лет Вы переживали антиномию отвержения и притяжения мира, антиномию, которую Вы так и оставили как антиномию. <...> „Отцы-пустытники“ иногда (так кажется) отсекают слишком многое, а мы... склонялись к принятию больше, чем нужно. Было

⁴ О необходимости уравновесить историзм литургического богословия о. А. Шмемана символическим восприятием литургии см.: [Горячев, 2020].

время, в других книгах казалось, Вы несколько больше, чем нужно, отталкивались от монашеского. В новой книге... Вы, может быть, и приблизились к золотой середине, которая все же остается антиномией, что для нас, тварных существ, драматично. Но этот явленный Вами драматизм и есть то, что делает Вашу книгу живой, *в конце концов прекрасной*» (Шмеман, 2009, 194–195).

Итак, вновь мы находим подтверждение мысли о Павла Флоренского, Владимира Лосского и архиеп. Василия об антиномизме как духовном делании, а именно: апофатическом преодолении ограниченного интеллектуализма и чувственной образности.

6. Протоиерей Эндрю Лаут: восхищение парадоксом

Характеризуя творчество свящ. Павла Флоренского, о. Эндрю Лаут сосредоточивается на природе разума — «подлинном „сердце“ рассуждений Флоренского и его вкладе [в богословие]» (Лаут, 2020, 58). Центром обозначенной темы — природы разума — является антиномия. «Этот термин используется Флоренским вполне осознанно, потому что есть другие понятия, которые он мог бы применить (что он и делает), гораздо более привычные в богословском дискурсе. Например, „парадокс“» (Лаут, 2020, 62). В чем же заключается отличие? В разрешимости парадокса: «Некоторые виды богословия стремятся примирить эти противоречия: это видно в официальном богословии, принятом на древних Соборах. Так, Бог — три Лица, но одна Сущность, и в этом нет противоречия, так как Он един и троичен в разных отношениях. Христос — одно Лицо в двух природах, и здесь вновь нет противоречия» (Лаут, 2020, 63). Выбирает же о. П. Флоренский термин «антиномия» только потому, что собирается рассуждать о природе разума и опровергать Канта на его же территории. Так полагает прот. Э. Лаут.

Приводим данное мнение, чтобы показать, как по-разному может восприниматься учение о богословской антиномии. Прямо скажем, что такое видение антиномизма далеко отстоит от антиномизма о. П. Флоренского, для которого антиномия есть математически строгое противоречие $A = \text{не-}A$, в особенности в том, что касается двух указанных догматов. И другого понятия здесь не существует. Даже если не различать антиномию и парадокс, то в рассматриваемом контексте последний должен означать тождество противоречия.

Прот. Эндрю Лаут приводит примеры, которые также можно включить в святоотеческое обоснование антиномизма: «И у отцов Церкви мы находим то, что можно лишь описать как восхищение парадоксом. Так, св. Игнатий Богоносец говорит, что есть „один Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос“ (Св. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам, 7). Св. Григорий Богослов вторит ему: „Он родился, но и прежде был рожден, — родился от жены, но и от Девы, — родился человечески, рожден Божески; здесь без отца, но и там без матери; а всё сие есть знак Божества... Он повит был пеленами, но, воскресши, сложил с Себя гробные пелены. Положен был в яслях, но прославлен Ангелами, указан звездой, почтен поклонением волхвов“ (Слово 29, 19)» (Лаут, 2020, 62–63).

Итак, целью авторов продемонстрированных противопоставлений видится следующее: передать Божественную реальность, которая открыта вере и является неместимой в рассудочные рамки. Форма противопоставлений призвана подчеркнуть противоречие, и только потом — послужить эмоционально-эстетическому выражению. Однако произнесенное о. Эндрю «восхищение парадоксом», кажется, передает смысл антиномизма в его эсхатологическом измерении: то, о чем размышляли о. П. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, говоря о преображенном уме; Николай Кузанский и архиеп. Василий (Кривошеин), находя обоснование противоречия в Самом Боге; еп. Александр (Семёнов-Тян-Шанский), указывая на эстетический момент антиномии. Другими словами, мы делаем предположение об антиномизме

как не исчезающем в преображенном мире, а утрачивающем свою рассудочную тягостность и сохраняющем благословенную сложность тварного мира.

Что же касается научного богословия — оно может рассматривать антиномию в качестве элемента апофатического метода, ограничивающего притязания разума на постижение вероучительной истины. Однако, еще раз отметим, и свидетелями тому будут упомянутые нами авторы, что богословская антиномия превосходит свой изначальный, кантианский, смысл границы разума; антиномия приобретает значение структуры религиозной истины и онтологического принципа полярного мироустройства.

В заключение дадим ответ на поставленные в начале статьи вопросы: антиномизм в богословии как находит все более широкое распространение, так и все более обогащается обосновывающими его утверждениями из Священного Предания. Наблюдается явный перевес в сторону логического аспекта богословской антиномии в сравнении с внешним эстетическим восприятием; теология антиномии оказывается первичной по отношению к ее теоэстетике. «По хорошу мил или по милу хорош» — эта дилемма применительно к богословской оценке антиномии решается в пользу первой части. Вместе с тем остается потребность в установлении четкого логического противоречия всякий раз, когда то или иное явление обозначается в качестве антиномии, что является залогом развития строгого научно-богословского антиномизма.

Источники и литература

Источники

1. Василий Кривошеин (2011) — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.
2. Григорий Богослов (2007) — *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 2.
3. Иустин Попович (1998) — *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998.
4. Иустин Попович (2004а) — *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2004.
5. Иустин Попович (2004б) — *Иустин (Попович), прп.* Творения. Т. 1. М., 2004.
6. Иустин Попович (2006а) — *Иустин (Попович), прп.* Творения. Т. 2. М., 2006.
7. Иустин Попович (2006б) — *Иустин (Попович), прп.* Творения. Т. 3. М., 2006.
8. Лаут (2020) — *Лаут Эндрю, прот.* Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени / Пер. с англ. М., 2020.
9. Лосский (2003) — *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рециковой. М., 2003.
10. Николай Кузанский (1980) — *Николай Кузанский.* Сочинения в 2 т. М., 1980. Т. 2.
11. Розанов (2010) — *Розанов В. В.* Собр. соч. Литературные изгнанники. М.; СПб., 2010. Кн. 2.
12. Трубецкой (2001) — *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. СПб., 2001.
13. Флоренский (1994) — *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. М., 1994. Т. 1.
14. Флоренский (1996) — *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. М., 1996. Т. 2.
15. Флоренский (2017) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 2017.
16. Шмеман (2009) — *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2009.

Литература

17. Бальтазар (2013) — *Бальтазар Г. У.* Теология. М., 2013. Т. 1: Истина мира.
18. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г. У.* Слава Господа. Богословская эстетика. М., 2019. Т. 1: Созерцание формы.

19. Булгаков (2001) — *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М., 2001.
20. Гаврюшин (2011) — *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижегородская духовная семинария, 2011.
21. Горячев (2019) — *Горячев Д., свящ.* Священник Павел Флоренский об антиномиях // Вопросы богословия. 2019. № 2. С. 38–58.
22. Горячев (2020) — *Горячев Д., свящ.* Символизм П. Флоренского и историзм А. Шмена-на как антиномия верующего разума и разумной веры // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 91–106.
23. Егорова (2009) — *Егорова С. Б.* Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник ПАГС. 2009. № 18. С. 197–202.
24. Казарян (2001) — *Казарян А. Т.* Антиномия // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 494–498.
25. Ларше (2021) — *Ларше Ж. К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М., 2021.
26. Лубардич (2010) — *Лубардич Б.* Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције — прилог разумевању почетака „неопатристичке синтезе“ у српској теологији // Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати / Б. Шијаковић (уред.). Београд, 2010. Т. 9. С. 66–165.