

Священник Даниил Горячев

Понятие неслитного и нераздельного соединения в церковном вероучении

УДК 271.2-284
DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_32
EDN PFAMUX



Аннотация: Цель данной статьи заключается в том, чтобы прояснить логическую структуру вероучительных формулировок. Методологией исследования служит теория антиномии, изложенная свящ. Павлом Флоренским. Исходный тезис исследования: логическое значение понятия неслитного и нераздельного соединения не сводится к противоречию (противоречием была бы совместная слитность и неслитность или раздельность и нераздельность), однако смысл этого словоупотребления в догматах представлен утверждением двух истин, находящихся в логическом противоречии. Обосновывается данная идея с помощью привлечения текстов из святоотеческого наследия и современных христианских мыслителей. Исследование проходит в сферах триадологии, христологии, пневматологии, экклезиологии, мариологии, агиологии, сотериологии, сакраментологии и антропологии. В основном выводе говорится о присутствии в вероучительных формулах Церкви бинарного мышления и его способности устанавливать равновесную позицию, уклонения от которой чреваты еретическими заблуждениями. Обозначенный в статье как антиномический баланс, данный метод, с одной стороны, вскрывает содержательную сложность догматов, а с другой стороны, дает простую и устойчивую схему совместного утверждения двух истин, находящихся в противоречии. При этом противоречие сохраняется только на рациональном, формально-логическом уровне, на уровне же верующего разума антиномия находит примирение. Совместность обоих условий (тождество противоречия) позволяет говорить о логической структуре догмата как об идеальном равновесии тезиса и антитезиса.

Ключевые слова: антиномия, догмат, лицо, природа, сущность, энергия, смысл, значение, бинарные оппозиции.

Об авторе: **Священник Даниил Аркадьевич Горячев**

Магистр богословия, преподаватель Белгородской православной духовной семинарии.

E-mail: rasumihin@yandex.ru

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

Ссылка на статью: Горячев Д., свящ. Понятие неслитного и нераздельного соединения в церковном вероучении // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 32–45.

Статья поступила в редакцию 14.05.2022; одобрена после рецензирования 14.06.2022; принята к публикации 28.06.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2023

Priest Daniil Goryachev

The Concept of Unconfused and Indivisible Union in the Doctrinal Formulations of the Church

UDK 271.2-284
DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_32
EDN PFAMUX



Abstract: The purpose of the article is to clarify the logical structure of dogmatic formulations. The methodology of the research is the teaching of Russian religious philosophy about antinomy, in particular, the teaching of the priest Pavel Florensky. The problems of definition of antinomy, its purpose, understanding of truth as antinomy, epistemological status of the theological paradox are considered. Through antinomism, they are ἀσυγχύτως and ἀδιαίρετως interpreted in the work as a way of expressing the unity of natures. The logical meaning of the concepts ἀσυγχύτως and ἀδιαίρετως is not reduced to a contradiction (a contradiction would be joint unity and non-unity or separability and inseparability), however, the meaning of this word usage in dogmas is represented by the assertion of two truths that are in logical contradiction. This idea is substantiated by involving texts from the patristic heritage and modern Christian thinkers. The main conclusion refers to the presence of binary thinking in the doctrinal formulas of the Church and its ability to establish an equilibrium position, deviations from which are fraught with heretical errors. Designated in the article as an antinomic balance, this method, on the one hand, reveals the substantial complexity of dogmas, and on the other hand, gives a simple and stable scheme for the joint assertion of two truths that are in contradiction. At the same time, the contradiction persists only at the rational, formal-logical level, but at the level of the believing mind, antinomy finds reconciliation.

Keywords: antinomy, dogma, person, nature, essence, energy, purpose, meaning, binary oppositions.

About the author: **Priest Daniil Arkadyevich Goryachev**
Master of Theology, Teacher at Belgorod Orthodox Theological Seminary.
E-mail: rasumihin@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1632-9738>

For citation: Goryachev D., priest. The Concept of Unconfused and Indivisible Union in the Doctrinal Formulations of the Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 1, pp. 32–45.

The article was submitted 14.05.2022; approved after reviewing 14.06.2022; accepted for publication 28.06.2022.

Достаточно много вероучительных истин в христианском богословии выражено с помощью понятий неслитного и нераздельного соединения. Эта пара встречается как в соборных постановлениях, так и у отдельных богословов. Какое значение и какой смысл имеет данное словоупотребление? В статье делается попытка обосновать, что логическое значение этого выражения есть противопоставление, смысл же этого противопоставления есть антиномия.

Чтобы противопоставление стало антиномией, оно, во-первых, должно стать противоречием, а во-вторых, обе стороны этого противоречия должны быть истинными утверждениями. Антиномия, сочетая в себе две взаимоисключающие истины, настаивает на их одновременном утверждении. В антиномии не делается выбор ни в пользу тезиса, ни в пользу антитезиса, устанавливается так называемый антиномический баланс.

Впервые антиномию в богословии применил и представил ее теорию свящ. Павел Флоренский, что подтверждает, в частности, прот. Георгий Флоровский в переписке с архим. Софронием (Сахаровым) [Флоровский, 2008, 78]. В истории религиозной философии за антиномизмом о. П. Флоренского закрепилась характеристика радикальности. Действительно, о. Павел распространяет антиномию на всякую истину: «Истина есть антиномия» [Флоренский, 2017, 153]. И это категорическое утверждение, на первый взгляд, совершенно порывает с классическим пониманием логической истины и обязывает повсюду видеть противоречие. Однако эта формула оказывается вполне приемлемой, когда учитывается ее парадоксальный характер: если истина есть антиномия, значит, истина есть одновременно антиномия и не-антиномия (по определению самого понятия антиномии). Поэтому нет никакой необходимости последователю о. П. Флоренского искать противоречие в любом суждении, претендующем на истинность. В противном случае антиномизм становится тривиализмом, где допустимы любые утверждения: «я вышел из дома» и «я не вышел из дома» должны признаваться равными по истинности. Таким образом, абсолютизация антиномизма приводит к абсурду, прагматичное же отношение к этому инструменту познания дает ряд преимуществ.

Для чего же требуется антиномия богословию? Для отражения и сохранения его сверхрациональности, а также для поддержания антиномического баланса догматических формул. Отца Павла Флоренского упрекали в том, что он самовольно вносит «догмат» о необходимой противоречивости догмата [Хоружий, 1999, 82], однако если исключить возможность догмату быть антиномией, то религиозная истина оказывается подчиненной законам логики: не разум — от истины, а истина — от разума; первенство не за верующим разумом, а за — разумной верой [Флоренский, 2017, 112]. Такому господству рационализма и противостоит антиномия.

Что же касается антиномического баланса, то дальнейшее изложение имеет своей задачей продемонстрировать, как он осуществляется на примере формулировок базовых положений христианской веры.

1. Триадология

Святитель Григорий Богослов учит о Единиче в Троице и Троице в Единиче, «в Которой и раздельность и единство непостижимы» (Григорий Богослов, 2010, 314). Вероятно, речь идет не только о принципиальной непостижимости Святой Троицы, но и о рациональной недоступности догмата, совмещающего утверждения о монотеизме и трех Божественных Лицах. Троичность подчеркнута выделена в Никео-Константинопольском символе веры: «Верую во единого Бога Отца <...> и во единого Господа Иисуса Христа <...> и в Духа Святого, Господа животворящего...».

В другом слове свт. Григорий говорит в тех же терминах о единстве Святой Троицы, «соединительно разделяемом и разделительно сочетаваемом, что выше разума» (Григорий Богослов, 2010, 333). Подобные выражения свт. Григория объясняются исследователями как преднамеренное использование парадокса [Noble, 1993, 94].

Аналогичный прием находим у прп. Симеона Нового Богослова: «Единое есть Три по Ипостасям, однородным друг другу по естеству, равномоощным и совершенно единосущным, с одной стороны, *неслитно* превыше ума соединенным, с другой, наоборот, *нераздельно* разделяемым, в едином Три, и в Трех едино» (Симеон Новый Богослов, 2017, 325). Кроме конструкции неслитного-нераздельного соединения отметим также примененную прп. Симеоном фразу «нераздельно разделяемым», усиливающую свехрациональность триадологии.

Читаем эти же формулы у св. прав. Иоанна Кронштадтского: «Единого Бога в Троице и Троицу в Единице почитаем, не сливая Лиц и не разделяя единого существа Божия» (Иоанн Кронштадтский, 2006б, 7).

Ошибочно приписываемый свт. Афанасию Великому символ веры (составлен не ранее V в., опубликован в славянских изданиях Псалтири) чествует Святую Троицу, «не сливая ипостасей (лиц) и не разделяя сущности» (Афанасиев символ веры, 2003, 696).

Одновременное утверждение неслитности и нераздельности в отношении Святой Троицы и создает логическое противоречие: $3=1$. Митрополит Каллист (Уэр) так комментирует это тождество: три человеческие личности представляют собой трех людей, а не одного ($1+1+1=3$). Три Божественные Личности суть не три бога, но один Бог ($1+1+1=1$) [Каллист Уэр, 2002, 192]. Такие же построения обнаруживаем у прп. Софрония (Сахарова), отмечающего, что Ипостаси не подлежат арифметическому счету (Софроний Сахаров, 2000, 65).

Исследуемая терминология находит место и в философском контексте у В. В. Биbihина: «„Неразличимое различие“ — философский абсурд, но богословски — это такое же указание на Божественную тайну, как неслиянная нераздельность трех Лиц» [Биbihин, 2007, 279].

Приведенные примеры показывают, что понятия неслитного и нераздельного соединения имеют место в православной триадологии, где целью их использования является совместное утверждение троичности (неслитность) Лиц и их единства (нераздельности). Нарушение антиномического баланса в триадологии сказывается уклонениями в ереси модализма (слияние троичности) или, напротив, тритеизма (раздельность троичности). Последний находит место в современной концепции социального тринитаризма. Критика этой концепции содержится в работе Ж.-К. Ларше, который также использует метод антиномии, очевидно, воспринятый им посредством изучения русской религиозной мысли: «Такое равновесие, будучи одной из сущностных характеристик подлинного православного богословия, является, без всякого сомнения, трудно сохраняемым... поскольку человеческий разум не в состоянии постичь такие антиномии» [Ларше, 2021, 107–108].

Социальный тринитаризм подвергнут критике и протестантским ученым Д. Андерсоном. Профессором Андерсоном издана монография по вопросу наличия противоречия в двух христианских догматах: о Троице и о воплощении Сына Божия. Помимо богословского материала, задействованного в его труде, особую ценность представляет разбор современных богословских стратегий, стремящихся устранить парадоксальный характер догматов (доктринальный ревизионизм, диалетеизм, семантический минимализм, принцип дополнительности и др.). Ни один писатель с I по XXI в., согласно Андерсону, не предложил объяснения учения о Троице, которое было бы одновременно ортодоксальным и свободным от противоречий [Anderson, 2007, 59]. Однако Андерсон, желая оставаться в русле рациональности аналитической философии, предлагает собственный выход из парадокса ортодоксии — так называемую RAPT-model (rational affirmation of paradoxical theology) [Anderson, 2007, 218], модель рационального утверждения парадоксальной теологии, по своей сути сводящуюся к теории дополнительности. Применительно к триадологии данная модель предлагает поочередно обращаться то к аспекту единства, то к аспекту троичности (последний в выводе книги звучит уже неправославно как «тройственная личность», *threefold personality*, из виду теряется, что Святая Троица является не личностью, а Личностями) [Anderson, 2007, 306].

В отличие от данной модели, еще раз засвидетельствовавшей наличие дилеммы логики-догматики, антиномизм заботится об одновременном утверждении тезиса и антитезиса религиозной истины, предоставляя разрешение этой дилеммы сверхрациональному уровню, т.е. уровню веры и духовного созерцания.

2. Христология

Основоположной христологической формулой, использующей пару неслитного и нераздельного соединения, является определение Вселенского Собора 451 г. о наличии двух естеств, Бога и человека, в Лице Господа Иисуса Христа. Наибольший вклад в формирование Халкидонского ороса внесен свт. Кириллом Александрийским [Асмус, 2005, 607]. Невозможно обойти вниманием факт неоднократного использования святителем выражения $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon \ \Theta\epsilon\omicron\upsilon \ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ («одна природа Бога Слова воплощенная») [Новиков, 2014, 276], ставшего камнем преткновения для последующей рецепции соборного вероопределения. Если и признавать за этим выражением терминологическую неразвитость или некритическое заимствование, то все равно необходимо проследить логическую связь между догматами Троицы и Воплощения, чтобы понять причину этого словоупотребления. Взгляд на учение о Пресвятой Троице как на одновременное тождество (единство природы) и различие (троичность Лиц) позволяет признать высказывание свт. Кирилла, поставившего знак равенства между понятиями природы и ипостаси, вполне допустимым. Это же относится и к неоднократно звучавшей у другого александрийского епископа, свт. Афанасия Великого, формуле: «ипостась есть сущность» (Афанасий Великий, 2015, 41). Последнюю свящ. Павел Флоренский называл идеальным равновесием троичного догмата, а понимание этого равновесия считал позволившим святителю внести в богословие термин «единосущие» [Флоренский, 2017, 58].

2.1. Диафизитство

Единосущие — это еще одна связка между догматами Троицы и Воплощения. Согласно Халкидонскому оросу, мы исповедуем Христа, «единосущного Отцу по Божеству, и того же единосущного нам по человечеству» (Деяния, 1908, 48). Но здесь и предстает перед нами абсолютный парадокс, как высказался о христологическом догмате С. Кьеркегор [Кьеркегор, 2009, 39].

Перед нами два ряда атрибутов, которые находятся в прямом взаимоисключении, но о которых мы говорим как о находящихся в единстве Лица Богочеловека Христа:

- 1) атрибуты Бога: всеведение, всемогущество, безначальность, безграничность;
- 2) атрибуты человека: ограниченность знания и могущества, ограниченность во времени и пространстве.

Ключевая функция в установлении связи Божественной и человеческой природ во Христе, в ответе на вопрос, как они соединены, принадлежит паре неслитного ($\alpha\sigma\upsilon\chi\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$) и нераздельного ($\alpha\delta\iota\alpha\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$) единства.

В полемике с о. Павлом Флоренским Евгений Николаевич Трубецкой справедливо указал, что «неслитно» и «нераздельно» не являются противоречием (*contraria*), а представляют собой противоположность (*opposita*) [Трубецкой, 2001, 295]. Действительно, недопустимо применять понятие антиномии к явлениям противоположным, не исключая друг друга. (На этой дилемматике особенно настаивает Г. У. Бальтазар в своей критике гегельянства: «Если понимать „небожественность“ как тождественную с „противоречием“, то, конечно, „противоречие“ может быть найдено во внутрибожественном» [Бальтазар, 2018, 388]).

Противоречивым было бы утверждение об одновременных слитности и неслитности или о разделенности и неразделенности. Но именно такой смысл имеет исследуемая христологическая формула.

Построим ряд синонимов, раскрывающих значение «неслитности»: не вместе, не совокупно, не едино, врозь, отдельно.

И то же для «нераздельности»: вместе, совокупно, едино, сплочённо, цело.

Можно отметить, что лексически данная противоположность довольно близка к взаимоисключению, однако главная задача заключается в том, чтобы показать смысловое противоречие. Для этого воспользуемся методом апагогического доказательства «от обратного». Если предположить, что Божественная и человеческая природы не исключают друг друга, то, следовательно, существует общая смешанная природа. Такой вариант догматическое определение предусматривает — и заявляет о его недопустимости. Эту разновидность не того и не другого, не Творца и не твари, а некоего третьего, являет собой субстанция посредника между миром и Богом из гностических ересей (например, так называемая сизигия «Христа» и «Святого Духа» в системе Валентина (II в.) [Болотов, 2008, 370–371]).

Рассматриваемое вероопределение стремится показать с помощью апофатического метода (отрицание слитности и нераздельности прибавлением «не-»), что истинное представление о соединении двух природ во Христе свободно от монофизитского и несторианского заблуждений. Катафатическое, утвердительное богословие данного догмата видится как раз устанавливающим его сверхразумное постижение. Подтверждением этого вывода может служить история IV Вселенского Собора, из которой известно, что отцы Собора долгое время не хотели вводить новые формулировки. Примененная ими пара «неслитно и нераздельно» говорит именно об отсутствии какой-либо грани между Божественной и человеческой природой Христа. Эта граница существует только логически («ибо только в мысли, а не делом разделяются они» (Никифор Константинопольский, 2009, 268)), оставляя некий зазор для положительной рационализации догмата; гипостазирование же этой грани, этого зазора, придание ему онтологического значения третьей смешанной субстанции, ведет к гностической ереси. Точно таким же впадением в ереси монофизитства или несторианства грозит уклонение от установленного равновесия.

Итак, мы рассмотрели вопрос о том, как возможно понимать соединение двух природ в Богочеловеке Христе. Здесь мы видим расхождение лексического значения (экстенционала, пользуясь методологией Р. Карнапа) выражения «неслитно и нераздельно», который говорит о противоположности, и *смысла* этого выражения (интенционала), который говорит о противоречии.

2.2. Моноипостасность

Утверждение ороса о Спасителе как истинном Боге и истинном человеке ставит еще один вопрос: как возможно единство Его Лица (πρόσωπον). Орос недвусмысленно исповедует это единство — «в одно лице и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына» (Деяния, 1908, 48). Однако за очевидностью и простотой халкидонского определения, ставшими такими для современного православного взгляда, скрывается историческая сложность и неоднозначность.

Опровержение возникшей в IV в. ереси Аполлинария привело к уразумению, что Ипостась Сына, вочеловечившись, восприняла всего человека, в том числе и его ум, первым нуждавшимся в исцелении (Григорий Богослов, 2007, 481). Противостояние ересям монофелитства и моноэнергизма способствовало уяснению вопроса о человеческой *воле* во Христе. В итоге, если попытаться собрать атрибутику понятия человеческой личности, то вся эта атрибутика, за исключением греха, обретается в Спасителе. Об этом же говорит и традиционное определение личности Бозэцием как субстанции разумной индивидуальной природы (Бозэций, 1990, 172). Человеческая природа воспринята, воипостазирована именно Второй Ипостасью Святой Троицы. Личность Христа — это именно Божественная Личность, Лицо Бога Сына. Но Им воспринята не абстрактная человеческая природа, а обладающая конкретными индивидуальными сознанием, волей, эмоциями, телесностью, тем, что несет в себе

высказывание «истинный человек», в том числе и культурные коннотации ессе homo, *Се человек* (Ин 19: 5), подчеркивающие человечность Мужа скорбей.

Тезис о двух сознаниях и двух волях Христа напрямую ставит вопрос о двух Его личностях. Судя по атрибутам личности, их — две. Но, разумеется, исторический Христос — один; говорить о двух Христах, о двух личностях, значит впадать в несторианскую ересь. Мы останавливаемся перед антиномическим равенством $1+1=1$. Как до этого было заявлено, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух суть не три, но есть один Бог, так и теперь требуется признать, что Христос личен, с одной стороны, как истинный Бог, Ипостась Святой Троицы, и, с другой стороны, — как истинный человек, который не может не быть личностью.

Человеческая природа Христа лична, но это Личность Божественная, Вторая Ипостась Святой Троицы, воипостазировавшая человека. Что же кроется за этим понятием воипостазирования в его персоналистическом аспекте?

Для ответа на этот вопрос рассмотрим, каким образом св. отцами решался вопрос о незнании Христа о последних временах: *о дни же том или о часе никтоже весть, ни Ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец* (Мк 13:32). Святоотеческую экзегезу можно разделить на две группы: отцы первой группы говорят о том, что Христос знает о сроке завершения земной истории, но умалчивает о нем из педагогических соображений. Такое толкование принадлежит свт. Василию Великому («для тебя не знает Он о дне и часе Суда» (Василий Великий, 2009, 461)), свт. Иларию Пиктавийскому («Он утверждает незнание, но только не по причине отсутствия знания, а потому, что либо не пришло еще время об этом сказать, либо это не в планах Господних» (Иларию Пиктавийский, 2001, 227)), блж. Августину («не знает Он этого в том смысле, что другие не смогут узнать» (Блж. Августин, 2001, 228)), свт. Иоанну Златоусту («возбраняет им [ученикам] не только знать, но и спрашивать об этом» (Иоанн Златоуст, 2010, 204)). Однако даже поправка на противоарианскую полемику не может сгладить расхождение данной интерпретации с буквальным пониманием текста: Сын не знает о том часе.

Вторая группа свв. отцов говорит о том, что незнание Спасителя относится к Его человечеству. Эта группа толкователей представлена именами свт. Афанасия Великого («не знает как человек, потому что людям свойственно не знать» (Афанасий Великий, 2015, 340)), свт. Григория Богослова («Сын знает как Бог, приписывает же Себе незнание как человек» (Григорий Богослов, 2010, 372)), прп. Максима Исповедника («по человеческой природе, соединенной с Ним (то есть Логосом), говорится, что Он не знал» (Максим Исповедник, 2010, 209)), прп. Иустина Сербского, кстати, часто прибегающего к понятию «антиномия» («логика человеческого естества не может этого ни знать, ни предвидеть, ни контролировать» (Иустин Попович, 2014)). Уже закономерно мы замечаем имена свв. Афанасия и Григория, переступающих формально-логическую границу, далее увидим, что это свойственно и прп. Максиму.

Это обстоятельство, которое в современной логике находит наименование параконсистентности (несогласованность с классической логикой), заставляет А. П. Лопухина говорить: «С этим толкованием нельзя согласиться потому, что оно разделяет Христа, тогда как оба естества в Нем — и Божеское, и человеческое — нераздельны в своих обнаружениях. Св. Софроний, прп. Иоанн Дамаскин восставали против еретиков VI века — агноитов, которые учили, что Христос, как человек, „кое-чего не знает“» [Лопухин, 2006, 710].

Не знает, нуждается в помощи, утомляется, жаждет, плачет, страдает. Но вместе с тем Совершенный все знает и все может. «Плачет о Лазаре как человек и воскрешает его как Бог», — пишет монах Евфимий Зигабен [Сидоров, 2011, 339]. Еще более контрастен пример страданий Спасителя: если мы отрицаем во Христе человеческую личность, то возникает вопрос, как могла на Кресте страдать абстрактная человеческая природа? Крайности в решении этого вопроса запечатлелись в заблуждениях буквально понимаемого теопасхизма (отрицание неслитности природ и, как следствие, утверждение, что на Кресте страдал Бог), докетизма (призрачность страданий,

отрицание человеческой природы Христа), иудейства (отрицание Божественной природы Иисуса из Назарета). В итоге поиск верного ответа приводит к антиномии. «Решение вопроса о незнании Христа в святоотеческом Предании часто представляется антиномичным» [Сидоров, 2011, 346], — заключает профессор А. И. Сидоров.

Несомненно прав прп. Иоанн Дамаскин, и с ним все православие, в утверждении, что воплощение произошло в одной Ипостаси Сына Божия (Иоанн Дамаскин, 2019, 249), «единичной и неделимой» (Иоанн Дамаскин, 2019, 256). Это истина. Но второй истиной является утверждение о Христе как истинном и совершенном человеке, а не абстрактной человеческой природе, воспринятой Богом: «сущность не существует самостоятельно, но созерцается в лицах» (Иоанн Дамаскин, 2019, 250); «сложная Ипостась» (Иоанн Дамаскин, 2019, 254); «весь Бог Слово есть совершенный Бог, но не всё — Бог, ибо Он не только Бог, но и человек; и весь — совершенный человек, но не всё — человек, ибо Он не только человек, но и Бог. Ибо „всё“ показывает естество; а „весь“ — лицо» (Иоанн Дамаскин, 2019, 256). Антиномизм свойствен и этому преподобному отцу. Так, Воплощение Логоса он описывает как «неуничтоженное уничтожение неуничтожаемой высоты Бога» (Иоанн Дамаскин, 2019, 233); человеческий ум он называет местом «ипостасно соединенного с ним Божества... не в качестве сожителя, как заблуждается незаконное мнение еретиков, говорящее: ведь медимн (мера сыпучих тел) не может вместить двух медимнов (1=2); о невещественном судящее телесным образом» (Иоанн Дамаскин, 2019, 252); «подобно тому как три Ипостаси Святой Троицы и неслитно соединены, и нераздельно разделены... таким же самым образом и естества Христа» (Иоанн Дамаскин, 2019, 247–248). Эти примеры позволяют заключать об эпистемологическом статусе теологического парадокса в трудах прп. Иоанна как о дискурсе (а не риторике), требующем буквального понимания. Отметим, что парадокс и антиномию можно различить как рационально разрешимое и рационально неразрешимое противоречие.

Что касается образного истолкования, как соединяется во Христе Божественное естество с человеческим, то наиболее распространенным видится пример раскаленного железа [Бирюков, 2021, 140–159]. Если для времени прп. Максима Исповедника этот образ приемлем (взаимопроникновение железа и субстанциального жара-огня), то для современного взгляда он опасен: природа железа есть железо (Fe), природу огня могут составлять различные вещества: кислород, хлор, фтор и др., но они не соединяются с железом. Этот образ, скорее, подходит для характеристики исламского взгляда на Иисуса Христа как на пророка, испытавшего воздействие Огня, но не единственного с Огнем. Также и капля масла в воде или кирпич в кирпичной кладке не являются адекватными образами Боговоплощения, т. к. вещества из этих примеров изолированы друг от друга, не удовлетворяют требованию нераздельности и, значит, искажают образ общения природ (περιχώρησις), следствием которого является обожение (θεώσις) человека.

Рассмотренная святоотеческая позиция, позволяющая себе различить во Христе Бога и человека, отчетливо представляющая *неслитность* природ, возможна благодаря равновесному взгляду, предполагающему созерцание единства, сознание *нераздельности* природ. Верно и обратное утверждение, например, в формулировке Г. У. Бальтазара: «окончательное и наивысшее примирение достигается только на пути ясно различающего и выносящего суждения разума» [Бальтазар, 2021, 38], и, кстати, греческий гений ясности Бальтазар связывает именно с *ασυχώτως* (нераздельностью) [Бальтазар, 2021, 46].

Итак, соединение Божественной и человеческой природ в едином Лице Сына Божия в рациональном осмыслении представляется в виде антиномии: Христос обладает всеми атрибутами человеческой личности и вместе с этим тождествен Личности Сына Божия, антиномии, высказанной на апофатическом языке с помощью терминов неслитности и нераздельности, имеющих непротиворечивое значение и тем самым сохраняющих вид классической рациональности. Как и в случае с триадологическим догматом, где утверждалась антиномия «Бога три и Бог один», здесь антиномически

утверждается: «две личности и Личность одна». В связи с первым выводом о. Олег Давыденков указывает, что число, «которое служит для счета», неприложимо к области бытия Божественного; «в тринитарном богословии число из количественной характеристики фактически преобразуется в качественную» [Давыденков, 2014, 190]. Такое же понимание можно отнести и к области христологии.

3. Пневматология

Наиболее острой темой пневматологии является вопрос о происхождении Святого Духа. Осмысленная триадология с помощью модели неслитного и нераздельного соединения Ипостасей, мы можем попробовать допустить, что *ασυγχύτως* и *ἀδιαίρετως* являются здесь не взаимоисключающими, а только противоположными состояниями (такой мысленный эксперимент проводился нами по отношению к христологическому догмату). Если неслитность и нераздельность в соединении Отца и Святого Духа не антиномична и допускает не просто мыслимую, но гипостазируемую границу, то гипостазирует ее именно Ипостась Сына. Другими словами, если допустить, что между Отцом и Духом есть посредство, то оно представлено Сыном. При этом речь идет о посредстве в происхождении (причинности), а не в послании Святого Духа. Антиномическое видение неслитного и нераздельного соединения Отца и исходящего от Него Духа не допускает в этом соединении онтологической границы и тем самым исключает католическую доктрину *filioque*, рассматривающую Сына как посредника в изведении Духа.

4. Экклезиология

Существование Церкви как одновременно *в мире сем* (Ин 9:39) и *не от мира сего* (Ин 18:36) может быть передано также в рассматриваемых понятиях: Божественное и человеческое в ней неслитны и нераздельны. Адекватность применения этой христологической по преимуществу терминологии к описанию природы Церкви подтверждается пониманием Церкви как Богочеловеческого организма (Ср.: Еф 1:23).

Если допустить, что образ такого соединения не является противоречием и существует нечто третье (не то и не другое), то в этом третьем как раз может мыслиться учение о непогрешимости римского епископа. Выступающий *ex cathedra* Папа, согласно этому учению, не принадлежит миру сему и свободен от заблуждения; вместе с тем о его состоянии обожения тоже речи не идет.

Приведем примеры антиномичного понимания Церкви. Для объяснения, как соотносятся вселенское и поместное начала Церкви, прот. Владислав Цыпин помещает в издании «Каноническое право» рассуждения архиеп. Василия (Кривошеина), где тот использует аналогию троичного догмата: полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой Поместной Церкви [Цыпин, 2012, 360]. К этому явлению владыка Василий применяет понятие антиномии.

У проф. А. И. Сидорова встречаем сочетание «антиномическая экклезиология» [Сидоров, 2022, 440, 443], нацеленное на преодоление дуализма Церкви «мистической» и «исторической», «учащей» и «учащейся», «клира» и «мира». Оба примера вполне отвечают понятию неслитного единства Церкви.

5. Божественные сущность и энергии

С проблемой простоты и сложности, рассмотренной в рубрике о Боговоплощении, мы сталкиваемся и при истолковании понятий Божественных сущности и энергии. Бог прост, не сложен, тогда Его сущность и энергия должны быть одним и тем же. Это и предполагает признание энергий нетварными: по своей природе они такие же, как и Божественная сущность. Однако православное богословие

различает сущность и энергии: последние именуемы и познаваемы («Божественная энергия бывает причастна и делится неделимо, и именуется, и мыслится неким образом... а сущность непричастна, неделима и безымянна», говорит Соборный акт 1351 г. (Василий Кривошеин, 2011, 93–94)). Природа Бога оказывается одновременно познаваемой и непознаваемой. При этом понятие нетварных энергий позволяет различать сущность (οὐσία) и природу (φύσις) Бога. Первая непознаваема, вторая — доступна познанию в виде познания нетварных энергий. Однако данное различие не устраняет проблемы Божественной простоты, т. е. всё так же требуется выяснить, как связаны между собой сущность и энергия.

Согласно свт. Григорию Нисскому, следует представлять эти энергии как находящиеся около, окрест сущности (Василий Кривошеин, 2011, 643). Богопознание же при этом понимается как феноменологическое обнаружение сущности посредством энергий. Однако допустимость такого подхода возможна только при оговаривании принципиального условия о непознаваемости сущности.

Совместные неслитность и нераздельность и здесь являются вариантом объяснения, как соотносятся между собой сущность и явление. В черновиках А. Ф. Лосева встречается следующая схема: «Антиномии сущности и энергии: 1. антиномия отделенности и неотделенности, 2. антиномия раздельности и нераздельности, 3. антиномия познаваемости и непознаваемости» [Лосев, 2009, 22]. Можно догадаться, что ход мыслей философа стремится к установлению равновесия между обозначенными понятиями, т. е. речь идет о антиномическом балансе между одновременными имманентностью и трансцендентностью Бога для мира: Бог доступен и не доступен познанию.

6. Мариология

Диалектика рассматриваемых понятий показывает, что граница между одновременно неслитным и нераздельным соединением природ во Христе существует, но равняется нулю. Святитель Григорий Палама о Богородице говорит словами «грань тварного и нетварного» [Лосский, 2003, 264]. Применительно к Пресвятой Богородице грань эта так же, как и по отношению к Спасителю, одновременно ничтожна и неуничтожима, поскольку Божия Матерь по естеству есть человек, а не Бог (хотя и ставшая богом по благодати). Если предположить, что эта грань не равна нулю, то возникает третье существо, но уже не тварно-нетварное, не тварь и не Бог, а третье, о котором учили гностические ереси.

Антиномия «Дева и Матерь» встречается в работе сщмч. Илариона (Троицкого) в связи с объяснением слов акафиста Божией Матери о сочетании девства и рождества: «В этом сочетании противоположностей, в преодолении этой, скажу по-мудрёному, антиномии — тайна Пресвятой Девы, тайна, нам необходимая и нам любезная. Человеку дорого имя „мать“, а человечеству нужна „Дева“» (Иларион Троицкий, 2004, 453).

Высказываясь на эту же тему, прп. Максим Исповедник буквально воспроизводит определение антиномии: в отношении Богородицы «совокупно истинны несочетаемые и противоречивые» понятия рождества и девства (καὶ τῶν ἀρίκτων ἐν αὐτῆς τὴν ἀντίφασιν δείξας συναληθεύουσαν) (Maximus Confessor, 1053A). Монах Мелхиседек (Тёрёнен) (из монастыря, основанного о. Софронием (Сахаровым), в английском г. Эссексе) отмечает использование прп. Максимом «намеренного противоречия» [Törönen, 2007, 157].

7. Агиология

Святитель Григорий Палама называет святых «нетварными по благодати» [Мейендорф, 1997, 281]. И это не метафора, а сама реальность обожения: соединение двух природ, не смешавшихся, а значит, неслитно существующих в соединении,

и не разделяющихся, согласно этому выражению святителя. Провокативность его слов в том и заключается, что они требуют уравнивания уточнением: «но святые, разумеется, тварны».

8. Сотериология

Вариант антиномического прочтения существования вечных мук в их сочетании с идеей абсолютной благодати Божией (проблема теодицеи) предложен в книге «Столп и утверждение Истины». По словам Т. Н. Резвых, свящ. Павел Флоренский был первым, кто поставил проблему спасения человека на твердую почву антиномии и вывел обсуждение этой проблемы из моральной сферы в онтологическую (см.: [Резвых, 2017, 54]). Формулировка этой проблемы следующая: «Тезис — „невозможна невозможность всеобщего спасения“ — и антитезис — „возможна невозможность всеобщего спасения“» [Флоренский, 2017, 214]. Игумен Андроник (Трубацев) справедливо отмечает, что о. Павлу удалось обосновать мысль о вечности мучений, но он уклоняется от антиномии в своих рассуждениях об их действительности [Андроник Трубацев, 2015, 64].

Суть этого уклонения заключается в одностороннем постулировании апостольских слов: *Огонь испытает дело каждого... у кого дело сгорит, тот потерпит урон; Впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня* (1 Кор 3:13–15). Для соблюдения антиномического подхода требуется учитывать слова ап. Павла о реальности ада (напр., 1 Кор 6:9–10; Рим 2:5–8; 6:23; 2 Кор 2:15, 16; Фил 3:19; 2 Фес 1:6–9; Евр 10:26, 27).

Здесь также можно задействовать модель неслитного-нераздельного единства — применительно к «самому» и его «делу». «Сам» понимается автором «Столпа» как образ Божий в человеке, его существенное и вечное содержание, а «дело каждого» — это «самость», эмпирический характер человека, то, что он приобрел в земной жизни. Разделение «самого» и «самости» приводит к усложнению личности, ее искусственному раздвоению, а также служит почвой для идеи всеобщего спасения. Слияние человека и его дел оборачивается пессимистическим взглядом на человека, бихевиористским сведением человека к его поступкам.

9. Сакраментология

Невозможное человекам возможно Богу (Лк 18:27), отделяющему в таинстве Покаяния грех от его носителя. Таинство Покаяния совершает это разделение на онтологическом уровне, а не только умозрительном.

«Неслитно-нераздельно» применимо к интерпретации религиозных понятий пресуществления, претворения, преложения (рассматриваем их в качестве эквивалентных): приобретение новой сущности при сохранении предыдущей.

Приведем пример молитвы из чинопоследования таинства Крещения (молитва освящения воды): «...явися, Господи, на воде сей, и даждь претворитися в ней крещаемому, во еже отложити убо ветхаго человека, тлемаго по похотем прелести, облещися же в новаго, обновляемаго по образу Создавшего его» (Требник, 2014, 49).

Рождаясь от воды и Духа, христианин приобретает обновленную природу, способную к восприятию Божественных энергий. Но и прежняя природа в нем остается: никакого механического изменения не происходит, а только открытие возможности сделать последние шаги в сторону Бога.

Жизнь Церкви строится вокруг Таинства Тела и Крови Спасителя. Пресуществление Даров есть не метафорическое (как в лютеранстве), а метафизическое чудо. П. Н. Евдокимов, ссылаясь на о. Сергия Булгакова, говорит, что если на браке в Кане Галилейской вода превращается в вино и одна материя мира сего уступает место другой, но принадлежащей той же природе мира сего, то чудо является *физическим*. Когда же Евхаристические хлеб и вино становятся реальностью не от мира

сего — в этом случае чудо является *метафизическим*: «Евхаристическая антиномия распинает наш ум...» [Евдокимов, 2002, 348]. К веществу Евхаристии применимы халкидонские термины: Агнец Божий находится на дискове, но не сливаясь с Дарами и не отделяясь от Них. «Господь во мне лично, Бог и Человек, ипостасно, существенно, непреложно, очистительно, освячительно, победотворно, обновительно, обожительно, чудотворительно» (Иоанн Кронштадтский, 2006а, 167), — прибавлял свои молитвы о. Иоанн Кронштадтский, когда причащался Святых Таин.

10. Антропология

И наконец, нераздельное и неслитное соединение в человеке души и ума. Отдельное их существование будет означать следующее: душа без ума есть то, что превратно передается понятием астрального тела; ум без субстанциональной души есть платоновская идея. Слитное же их состояние, смешение, есть тот образ, против которого выступал свт. Игнатий (Брянчанинов) в полемике со свт. Феофаном Затворником. Понимание души как исключительно умной сущности наносит ущерб ее субстанциональной определенности и размывает границу с единственно духовной — в собственном смысле слова — Божественной природой. Третий вариант, исключающий неслитность и нераздельность, вариант «не то и не другое», представляет собой случай материалистической психологии: учения о душе без самой души.

Вывод

Исследование отдельных церковных догматов на предмет их возможного прочтения в схеме неслитного и нераздельного соединения показало, с одной стороны, что за простотой и отточенностью вероучительных формулировок кроется историческая и смысловая сложность. С другой стороны, предложенная дихотомическая схема дает доступный инструмент для построения равновесных концепций (своего рода прагматика догматики).

В окружающих условиях скепсиса, переоценки ценностей и деконструкции антиномия позволяет, во-первых, утверждать истину в виде истинного тезиса и такого же истинного антитезиса, а во-вторых, совершать их синтез — поскольку, кроме того, что антиномия являет собой противоречие, она еще и — его тождество, единство, идеальное равновесие полюсов. Так, русская религиозная мысль за счет своего стремления к всеединству (холизм) оказалась способной радикализировать противоречие (антиномизм) и поставить его на служение Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Афанасий Великий (2015) — *Афанасий Великий, свт.* Против ариан слово третье // *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 3 т. М., 2015. Т. 1.
2. Афанасиев символ веры (2003) — Афанасиев символ веры // *Православная энциклопедия.* М., 2003. Т. 3. С. 696–697.
3. Блж. Августин (2001) — *Августин Иппонский, св. блаж.* О Троице // *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 2: Евангелие от Марка.* Тверь, 2001.
4. Бозций (1990) — *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
5. Василий Великий (2009) — *Василий Великий, свт.* Письма к кесарийским монахам // *Творения: в 2 т. М., 2009. Т. 2.*

6. Василий Кривошеин (2011) — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н. Новгород, 2011.
7. Григорий Богослов (2010) — *Григорий Богослов, свт.* Слова 25, 28, 30 // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М., 2010. Т. 1.
8. Григорий Богослов (2007) — *Григорий Богослов, свт.* Письмо первое к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 2.
9. Деяния (1908) — Деяния Вселенских Соборов: в 7 т. Казань, 1908. Т. 4.
10. Иларион Троицкий (2004) — *Иларион (Троицкий), сщмч.* Церковно-публицистические труды // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3 т. М., 2004. Т. 3.
11. Иларий Пиктавийский (2001) — *Иларий Пиктавийский, свт.* О Троице // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 2: Евангелие от Марка. Тверь, 2001.
12. Иоанн Дамаскин (2019) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2019.
13. Иоанн Златоуст (2010) — *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2010.
14. Иоанн Кронштадтский (2006а) — *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении // *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Собр. соч.: в 6 т. Киев, 2006. Т. 2.
15. Иоанн Кронштадтский (2006б) — *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Вероучительные беседы // *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Собр. соч.: в 6 т. Киев, 2006. Т. 3.
16. Иустин Попович (2014) — *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2014.
17. Максим Исповедник (2010) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. М., 2010.
18. Никифор Константинопольский (2009) — *Никифор Константинопольский, свт.* Послание ко Льву III, папе Римскому // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М.; СПб, 2009. Т. 2.
19. Симеон Новый Богослов (2017) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимн 45 // Творения в 3 т. СТСЛ, 2017. Т. 3.
20. Софроний Сахаров (2000) — *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М., 2000.
21. Требник (2014) — *Требник: в 2 ч.* М., 2014. Ч. 1.
22. Maximus Confessor — *Maximus Confessor.* Ambigua ad Thomam // PG. Т. 91. Col. 1032–1060.

Литература

23. Андроник Трубачев (2015) — *Андроник (Трубачев), иг.* Путь к Богу. Сергиев Посад, 2015. Кн. 3.
24. Асмус (2005) — *Асмус В., прот.* Богословие Собора / Вселенский IV Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9.
25. Бальтазар (2021) — *Бальтазар Г. У.* Космическая литургия. М., 2021.
26. Бальтазар (2018) — *Бальтазар Г. У.* Теология. М., 2018. Т. 2.
27. Бибахин (2007) — *Бибахин В. В.* Язык философии. СПб., 2007.
28. Бирюков (2021) — *Бирюков Д. С.* Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы // Библия и христианская древность. 2021. № 3. С. 140–159.
29. Болотов (2008) — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. Минск, 2008. Т. 2.
30. Евдокимов (2002) — *Евдокимов П. Н.* Православие / Пер. с фр. С. Гриб. М., 2002.
31. Давыденков (2014) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Уч. пособие. М., 2014.
32. Каллист Уэр (2002) — *Каллист (Уэр), митр.* Паламитские споры / Пер. с англ. К. Б. Михайлов // Альфа и Омега. 2002 № 4(34). С. 190–212.

33. Кьеркегор (2009) — *Кьеркегор С.* Философские крохи. М., 2009.
34. Ларше (2021) — *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М., 2021.
35. Лопухин (2006) — Толковая Библия. Новый Завет / Под ред. А. П. Лопухина. М., 2006. Т. 1.
36. Лосев (2009) — *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009.
37. Лосский (2003) — *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2003.
38. Мейендорф (1997) — *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
39. Новиков (2014) — *Новиков В. В. и др.* Кирилл // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 273–279.
40. Резвых (2017) — *Резвых Т. Н.* Кантианские мотивы в обосновании идеи спасения в книге «Столп и утверждение Истины» // «Философствовать в религии»: материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского / (Сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова). М., 2017. С. 51–63.
41. Сидоров (2011) — *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2011. Т. 1.
42. Сидоров (2022) — *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2022. Т. 6.
43. Трубецкой (2001) — *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 285–315.
44. Флоренский (2017) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 2017.
45. Флоровский (2008) — Переписка архимандрита Софрония (Сахарова) с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад, 2008.
46. Хоружий (1999) — *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.
47. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2012.
48. Anderson (2007) — *Anderson J.* Paradox in Christian Theology: An analysis of its presence, character, and epistemic status. Milton Keynes, 2007.
49. Noble (1993) — *Noble T. A.* Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity // *Studia Patristica*. 1993. No. 27. P. 94–99.
50. Törönen (2007) — *Törönen M.* Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford, 2007.