

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ПОНЯТИЕ ОТНОШЕНИЯ.

Слово "Бог" указывает не на объективное понятие, а на личное отношение. Мы познаем Бога не через изучение Его как некой концепции, а вступая в отношение с Ним. Всякое бытие определяется отношением, что предполагает согласие и диалог. Разделение или объективирование препятствует установлению личных отношений. Вхождение в отношение, по сути, оживотворяет бытие, делая его подлинным и осуществленным.

Наше осознанное и осмысленное бытие осуществляется, потому что побуждающее к любви движение нашей природы трансформируется в личное отношение. Впервые это происходит, когда в сфере иного по отношению к нам бытия мы ощущаем первый признак желания - это желание присутствия матери. Личность рождается с первым радостным проблеском любви[1].

Когда мы говорим в терминах троичного богословия, неизбежно возникает понятие "отношение". В начале сотворения мира между Богом и Его творением были установлены отношения по подобию троичных. А возможность личных отношений с Богом может возникать в том случае, если существует личностное бытие, подобное бытию Божию. Поэтому был сотворен человек во образ и подобие Бога. Для того, чтобы человек мог разделить полноту божественного бытия, Бог положил в основу его природы принцип всего, что есть благо. Само по себе это уже побуждает человека желать приобщиться соответствующих божественных свойств[2]. Бог не мог лишить человека и самого лучшего и драгоценного из Его свойств - того, что проистекает из Его личных внутритроичных отношений.

Поскольку личностный характер бытия свойствен как Богу, так и человеку, имеется сходство в том, как видят мир Бог и человек. Человек может познавать окружающий мир как бы глазами Бога, и наоборот, через Его творение приближаться к познанию Самого Творца. Хотя непосредственность отношений Бога и человека была нарушена первородным грехом, люди не были лишены возможности познания Бога и примирения с Ним. Также осталась и возможность относиться к окружающему миру и воспринимать его так, как это сделал бы Бог. Личные отношения, подобные троичным, не изменялись в процессе творения и грехопадения, и Бог желает, чтобы человек приобщился им и разделил их между собой и тварным миром. Троичные отношения сами по себе есть прообраз любых личностных отношений вообще, будь то между человеком и Богом, человеком и человеком и даже между человеком и безличным творением. Бог Отец всегда находится к Своему Сыну в отношении, которое свидетельствует Святой Дух. Свойство личности Отца (рождающий) - источник этого отношения, в то время как свойство личности Сына (рождаемый) - его цель. Свойство личности Святого Духа (исходящий) - само отношение как таковое. В пространстве и времени не существует точки, в которой это отношение не существует или повреждается. Оно вне времени и пространства. Но вместе с творением мира появляются время и место, для которых участие в божественных отношениях становится возможным. Само по себе творение совершается для того, чтобы раскрылся образ троичных отношений. По избытку благости Бог Своим Словом творит мир и оживотворяет его Святым Духом. Бытие тварного мира некоторым образом уже с самого начала затронуто личностными внутритроичными отношениями, и их образ можно найти в тех отношениях, которые свойственны этому миру, как личностному, так и безличностному. Конечно, не всякое отношение в этом мире устроено по образу и подобию троичных отношений, но их образ, хотя и при-кровенно, раскрывается, когда этого желает Сам Бог Троица.

Имеются возражения идее троичного следа как откровения Бога во вселенной.

Например, Карл Барт отвергает всякую возможность божественного откровения вне Бога Слова, открывающегося нам в Иисусе Христе. Для Барта этот след - явление тварное, незаконно использованное в качестве космологической и антропологической основы творения.

Речь идет об отображении внутритроичной взаимосвязи, причем наличие этого отображения некоторым образом предполагается в творении. <...> Изначально, в концепции аналогии бытия (*analogia entis*), под этим подразумевалось понятие троичного следа как чисто тварного явления, запечатленного Богом Творцом в бытии как таковом[3].

Однако если не разделять такого категоричного отвержения возможности троичного следа или некоторого богопознания вне христианского откровения, то можно ставить вопрос о том, что же все-таки может означать наличие нетварного следа в сотворенном мире[4]. В последующих публикациях мы обратимся к сопоставлению идеи "троичного следа" со святоотеческой концепцией нетварных божественных энергий, которые действуют в мире и соотносятся с ним в согласии с божественным промыслом, а для начала рассмотрим интересующие нас отношения как понятие, постигаемое человеческим разумом.

Отношение - это одна из десяти аристотелевых категорий и одна из четырех категорий бытия в философии стоиков. Для обозначения отношения Аристотель обычно использовал термин *pros ti*, а стоики - *schesis*. Аристотель применял *pros ti* для описания взаимосвязанных определенным образом относительных понятий. Стоики же, говоря об отношениях, имели в виду конкретные отношения человека с другим человеком, с Богом или с каким-либо предметом. Плутарх приписывал Зенону мнение, что добродетель - едина, и различается лишь в ее отношении (*scheseis*) к вещам, в зависимости от того как они проявляют себя[5].

В патристическую эпоху категория отношения играла центральную роль в борьбе против иконоборчества в VIII-IX веках, когда жизненно необходимым было прояснить взаимоотношение иконы и ее прообраза, а также самой иконы и того, кто почитает ее. Кроме того, понятие отношения сыграло важную роль в патристических дискуссиях об отношении человека к Богу, к другому человеку, материальным предметам и секулярным ценностям. Тогда в основном использовался стоический термин *schesis*, а не аристотелевский *pros ti*. Святые отцы, уделявшие особое внимание категории отношения, такие как Иоанн Дамаскин и Фотий Константинопольский, использовали аристотелевское выражение *pros ti* для именованя относительных понятий, например "раб" или "господин", а *schesis* - для собственно отношения, например, "господин такого-то" или "раб такого-то"[6].

Используя термин *schesis*, греческие отцы имели в виду главным образом душевно-плотские отношения и их принудительный характер. Наибольший эффект принесло применение термина *schesis* в нравственной и духовной сфере. Кроме простого восприятия предметов или людей имеется эмоциональное или страстное отношение человека к деньгам, собственности, славе и к другим людям. Притягательное отношение начинается с интереса к вещи. Когда этот интерес, называемый *prospatheia* ("чувствовать в отношении к"), возрастает, отношение к предмету называют *empatheia* (от *pathos* - "страсть"). Если начинается сильная эмоциональная зависимость от предмета или человека, то отношение (*schesis*) обретает характер зависимости или даже порабощения. Святые отцы учат быть свободными от подобного рода отношений[7].

В области троичных отношений имеется полная свобода от порабощения или подчиненности. Когда говорится "Сын Отца" или "Дух Отца", то термин *schesis* не может использоваться, конечно, в смысле притягательном или обязывающем, что свойственно душевно-плотским отношениям. Здесь был бы более уместен термин

pros ti, менее связанный с идеей субординации. Он и внес свой вклад в образование термина *prosopon* (личность) и, когда он используется по отношению к Лицам Пресвятой Троицы, это исключает какой-либо субординатизм.

Аристотель и следом за ним Аквинат рассматривают отношение (*pros ti* или *ad aliquid*) двояко: реальное и мыслимое. Реальное отношение - это порядок вещей самих по себе, как они есть. Таким образом, например, соотносятся следствие и причина, от которой оно зависит; часть и целое; потенция действия и само действие; действие и предмет, на который оно направлено. Мыслимое отношение - это порядок, основанный на умственном созерцании, к примеру, утверждение по отношению к его предмету; отношение между родом и видом.

Реальное отношение может быть трансцендентальным и предикаментальным (или сущностным), как например, отношение сущности и бытия; материи и формы; способностей, привычек или действий с объектом, на который они направлены. Трансцендентальное отношение - это порядок, включенный в самую суть предмета, например, отношение души и тела; материи и формы; бытия и сущности; свойства и предмета, который этим свойством обладает; отношение науки и ее предмета и т.д. Все это включает отношения как таковые, и трансцендентальное отношение останется даже, если исчезнет само понятие. Так, душа, разделенная с телом, продолжает быть связанной с ним в том смысле, что телу надлежит воскреснуть в том образе, который соответствует душе. Такое отношение называется трансцендентальным, потому что оно выходит за пределы категории отношения и связано также с другими категориями, например, сущности и качества - действительно, вряд ли существует нечто, по своей сути не связанное ни с чем.

Предикаментальное отношение, также называемое отношением, соответствующим бытию (*secundum esse*), определяется Аристотелем как реальная акциденция, появление которой целиком связано с чем-то иным по отношению к самому предмету. Это отношение не присуще его природе, а является для нее внешним свойством, существующим именно только как свойство, например, отцовство, сыновство, равенство двух качеств, подобие. Существование таких отношений несомненно, ибо предшествует любому их описанию и не зависит от того, как мы их себе представляем, - два белых предмета действительно похожи, и человек по-настоящему является отцом своего сына. Отношение же сказуемого к подлежащему в предложении, напротив, является отношением мыслимым, которое не существует помимо его описания в уме и является результатом умственной деятельности.

Предикаментальное отношение требует реального базиса в предмете и реального терминуса (цели, к которой оно обращено), по-настоящему отличного от этого базиса. Вместе с исчезновением терминуса исчезает и предикаментальное отношение, чем оно, собственно, и отличается от трансцендентального. Базис предикаментального отношения является причиной для упорядочивания или соотношения. Так, в отцовстве человек, родивший сына, - это субъект, а сын - терминус, к которому направлено отношение отца; базисом отношения является рождение, поскольку причина, по которой отец соотносится с сыном, есть тот факт, что он родил его.

В аристотелевской терминологии троичные отношения можно считать предикаментальными, поскольку в отношениях Отец-Сын и Отец-Дух имеется реальный базис и реальный терминус, отличный от базиса. Однако, если полагать исхождение Святого Духа как от Отца, так и от Сына (*Filioque*), то отношение Сын-Дух не будет носить тот же самый характер, что и отношения Отец-Сын и Отец-Дух, так как там не будет реального терминуса. Все, что можно было бы сказать об этом отношении (Сын-Дух), - это то, что оно проистекает из отношений Сына и Духа с

Отцом. Симметричный принцип монархии Отца изначально предполагает в троичных отношениях то, что всегда остается выше человеческого разума и логики. Троичное отношение невозможно, если отсутствует третья сторона, то есть сама природа такого отношения тройственна, а не двойственна, как обычно понимается разумом. Всякое отношение, происходящее от Отца, вечно возвращается к Нему согласным участием Сына и Духа. Таким образом, в Отце одновременно и базис, и терми-нус внутритроичных отношений, в то время как рождение и исхождение являются только базисом субъекта в отношениях Отец-Сын и Отец-Дух, соответственно. Однако подобного рода триадические отношения, в которых третья сторона не исключается ни при каких обстоятельствах, не подходят под аристотелевскую схему. Тринитарное отношение требует своего восполнения или завершения. Оно проистекает от Отца как источника, простирается к Сыну как рождаемому от Отца и возвращается в Духе как исходящем от Отца. Таким образом, в троичном отношении достигается полнота и завершенность всякого отношения как такового.

Концепция *filioque* дает нам иную интерпретацию троичных отношений. Она согласуется с аристотелевским определением предикаментального отношения, для которого третья сторона не является существенной. Тогда могут возникнуть трудности в определении роли Отца в отношении Сын-Дух, Духа в отношении Отец-Сын или Сына в отношении Отец-Дух. Отношение Отец-Сын, например, является законченным и обладает полнотой без участия Духа, Который одинаково исходит от Отца и Сына. Отношения Отец-Дух и Сын-Дух не различимы в смысле их базиса и терми-нуса, что привносит неопределенность в отношение Отец-Сын, потому что как его субъект, так и терминус являются субъектами других отношений, которые восполняют Троицу. Это также вносит некую избыточность в "закрытую систему" троичных отношений.

Отношения Лиц Пресвятой Троицы самодостаточны. Бог сотворил мир абсолютно свободно, без какого-либо побуждающего фактора, по преизбытку благодати и желает, чтобы мир познал Его через отношения, подобные троичным. Он действует в мире Своими энергиями, или Нетварным светом, о котором будет сказано далее. Все, что мы можем сказать о Боге положительно (*kataphatikos*) открывает не саму Его природу, но нечто о Его природе[8]. Иоанн Дамаскин развил эту мысль Григория Богослова и представил ее нагляднее, для описания энергий используя образ "движения" (*kinesis*) или даже "прыжка Бога" (*exalma Theu*)[9]. Святые отцы понимали энергии как "излучения божества", пронизывающие сотворенный Богом мир[10].

Термин "энергия" происходит от аристотелевского *energeia*, который в западных переводах его трудов обычно передают как "активность" или "действительность"[11]. В философии Аристотеля *energeia* соотносится с определенной формой или структурой и в этом смысле является противоположной *dynamis* (потенциальность), которая у Аристотеля соответствует первоначальной материи, не имеющей структуры или формы. Аристотель понимает Бога как чистую форму, вне какой-либо материи или потенциальности, то есть как *energeia*, - чистую действительность, при этом он не различает божественную сущность и энергию. Однако в трудах греческих отцов такое различие проводится и является существенным. Особым образом оно было подчеркнуто в XIV веке святителем Григорием Паламой и его последователями, в противовес латинствующему инок Варлааму. Для Варлаама реальное различие сущности и энергии Божества было непостижимо, в чем он вместе с западными богословами и философами оставался верным Аристотелю до конца, считая его учение безошибочным. Палама, следуя традиции и опыту исихастов, в согласии с такими отцами Церкви, как Дионисий

Ареопагит, Василий Великий и Григорий Богослов, утверждал, что хотя божественная сущность превосходит всякую человеческую способность к постижению, созерцанию или причастию, но нетварные и вечные божественные энергии могут быть созерцаемы и сообщаемы как невыразимый сверхчувственный Свет - божественная слава, воспринимаемая человеком по благодати. Для Варлаама, напротив, энергии Божества, или Нетварный свет, оставались явлением тварным и субъективным - продуктом человеческого ума (phantasm)[12].

Если не принимать нетварный статус божественных энергий, пронизывающих мир, то упомянутая выше избыточность во внутритроичных отношениях останется единственной возможностью для тварного мира созерцать Бога и вступать с Ним в отношения. Поэтому, согласно православному учению о различении божественных энергии и сущности, можно заключить, что отрицание этого различения в богословии неизбежно приводит к католическому учению о двойном исхождении (filioque) и, как следствие, к богословию аналогии Фомы Аквинского, основанному на filioque. Лютеранский теолог Дитрих Бонхёф-фер писал:

Подобие или аналогия человека с Богом - это не аналогия бытия (analogia entis), а аналогия отношений (analogia relationis). Это означает, что отношение Бога и человека - это не человеческий удел; это не способность, а возможность или устройство его бытия, это данное и установленное (Богом) взаимоотношение[13].

Такое взаимоотношение может пониматься аналогично исхождению Святого Духа от Сына во внутри-троичных отношениях. Если Святой Дух не исходит от Сына как от Отца, то нет избыточности, то есть нет превосхождения самодостаточности внутренних божественных отношений и, следовательно, нет основы для аналогии отношений. В таком случае внутренние отношения Бога-Троицы остаются для человека абсолютно недоступными, даже по аналогии.

Палама отмечает, что о неделимой сущности Божества никогда не говорится во множественном числе, в то время как энергии упоминаются и в единственном и во множественном числе, будучи "неразделимо разделяемыми" подобно солнечным лучам. Именно через нетварные энергии мы знаем, что Бог существует, хотя и не познаем Его сущность, которая остается непостижимой и превосходящей всякий разум. "Это помогает нам увидеть, что неразличение Аристотелем божественных сущности и энергии приводит к отрицанию Бога как Творца и Промыслителя мира и переносит Его в сферу, чуждую всякого человеческого опыта. В результате на Западе это привело к деизму, агностицизму и атеизму"[14].

Примечания

1 Yannaras, Christos. *Variations on the Song of Songs*. Trans. by Norman Russell. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2005. P. 44-45. Здесь и далее все цитаты на русском языке, ссылки на которые даны на языке оригинала, приводятся в переводе автора.

2 Ср.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово, 5 (PG 45, 24).

3 Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Volume I. Part 1. *The Doctrine of the Word of God*. Trans. G. W. Bromiley. Edinburg: T. & T. Clark, 1975. P. 334.

4 Ipgrave, Michael. *Trinity and Inter Faith Dialogue*. Plenitude and Plurality. Bern: Peter Lang, 2003. P. 21.

5 Pearson, A. C. *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. London, 1891. P. 173-174, как цитирует Cavarnos, Constantine. *The Hellenic-Christian Philosophical Tradition*. Belmont, Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1989. P. 77.

6 Там же. С. 78.

- 7 Там же. С. 79.
- 8 Gregory Nazianzen. In Theophaniam, Oratio XXXVIII, 7, P.G. XXXVI, 317.
- 9 John Damascene. De fide orthodoxa, I, 14, P.G., XCIV, 860 B.
- 10 Там же.
- 11 См., например: Metaphysics, XII. 1072a5-33, 1072b 15-31.
- 12 Savarnos, Constantine. The Hellenic-Christian Philosophical Tradition. Belmont, Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1989. P. 47.
- 13 Bonhoeffer, Dietrich. Creation and Fall. London, 1959. P. 37.
- 14 Savarnos. The Hellenic-Christian Philosophical Tradition. P. 48.