

## *Золотая серия*

---

В золотую серию входят лучшие  
книги издательства ББИ,  
ставшие классикой и  
пользующиеся любовью  
читателей в России.

---

# **COMMUNION AND OTHERNESS**

**Further Studies in Personhood and the Church**

**JOHN D. ZIZIOULAS**

**EDITED BY  
PAUL McPARTLAN**



t & t clark

С О В Р Е М Е Н Н О Е    Б О Г О С Л О В И Е

---

Иоанн Зизиулас

ОБЩЕНИЕ И ИНАКОВОСТЬ

Новые очерки о личности и церкви

ИЗДАТЕЛЬСТВО



---

МОСКВА

ББК 86.376  
УДК 281.93  
3 598

*Перевод:*  
Михаил Толстолуженко (предисловия, введение, глава 1),  
Леонид Колкер (главы 2 – 8)

*Редактор:* Михаил Толстолуженко  
*Верстка:* Татьяна Дурнова  
*Обложка:* Антон Бизяев

Данный перевод книги Иоанна Зизиуласа  
*Communion and Otherness* публикуется с согласия  
*Continuum International Publishing Group*



Книга издана при поддержке организации  
*Kirche in Not*

Зизиулас Иоанн

**Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви /**  
Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство  
ББИ, 2012. – xii + 407 с.

ISBN 978-5-89647-279-7

Новая книга Иоанна Зизиуласа, одного из ведущих современных православных богословов, продолжает тему общения, заданную в его более ранней работе «Бытие как общение». На этот раз автор рассматривает проблему общения в связи с вопросом об инаковости, показывая, что подлинная инаковость и подлинное своеобразие – как в личностном, так и церковном плане – всегда имеют свое основание не в отделении и обособлении, а именно в общении. Подтверждение этому Зизиулас находит в трудах отцов церкви, в особенности в сочинениях преп. Максима Исповедника.

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© John Zizioulas, 2006

© Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие архиепископа Кентерберийского .....	viii
Предисловие .....	xi
Введение: общение и инаковость.....	1

## ГЛАВА 1

Что значит быть иным: к вопросу об онтологии инаковости

Введение.....	15
I. Инаковость и бытие творения.....	17
1. Пропасть между нетварным и тварным бытием .....	17
2. Преодоление пропасти инаковости.....	24
II. Инаковость и бытие Бога.....	41
III. Инаковость и бытие Христа.....	45
IV. Инаковость и бытие церкви .....	47
V. Инаковость и человеческое бытие.....	49
1. Инаковость как конститутивный элемент человеческого бытия .....	49
2. Инаковость как трагедия человека.....	54
а) Инаковость и самость .....	54
б) Инаковость и природа.....	70
3. Инаковость и «новое бытие» .....	79
а) Инаковость и логос природы .....	79
б) Инаковость и уникальность.....	86
в) Инаковость и эрос.....	89
г) Инаковость и существование церкви.....	96
д) Инаковость и аскетический этос .....	103
е) Инаковость и евхаристический этос .....	113

## ГЛАВА 2

Что значит быть личностью: к вопросу об онтологии личности

I. Вопрос о личности как вопрос онтологический .....	127
II. Основополагающие принципы онтологии личности.....	132
III. Заключительные выводы по вопросу об онтологии личности .....	141

## ГЛАВА 3

Отец как причина:

личность, порождающая инаковость

I. История вопроса. Святоотеческий период.....	145
1. Ранние символы веры .....	145
2. Каппадокийцы.....	152

II. В защиту каппадокийцев .....	158
1. Бытие и личность.....	160
2. Причинность и общение.....	162
3. Причинность и высшая реальность в Боге.....	172
4. Причинность и порядок .....	176
5. Антропологическое значение .....	180
6. Экклезиологическое значение .....	186
7. Значение в контексте идеи единобожия.....	192

#### ГЛАВА 4

##### Троица и личностность: оценка каппадокийского наследия

Введение.....	199
I. Исторический контекст .....	201
1. Савеллианство .....	201
2. Евномиянство .....	205
II. Философское значение .....	207
III. Антропологические последствия .....	212
Приложение: Личность и индивид – каппадокийцы были «неверно истолкованы»?.....	220

#### ГЛАВА 5

##### Пневматология и значение личности: мысли о Втором вселенском соборе

Введение.....	230
I. От Никеи до Константинополя: проблемы чрезвычайной важности и новые богословские идеи .....	232
1. Разработка диалектики «тварного» и «несотворенного».....	232
2. Сомнения в правомерности субстанционалистской терминологии и появление понятия Лица.....	235
3. Появление доксологического богословия и разницы между понятиями <i>theologia</i> и <i>oikonomia</i> .....	242
II. Важные моменты пневматологии Второго вселенского собора.....	246
1. Святой Дух – Бог.....	246
2. Святой Дух исходит от Отца .....	248
III. От Константинополя до наших дней .....	253
Заключение.....	264

#### ГЛАВА 6

##### Человеческая способность и человеческая неспособность: богословское исследование феномена личностности

Введение.....	266
---------------	-----

I. Субстанционалистский подход .....	268
II. Личность как <i>ekstasis</i> и <i>hypostasis</i> бытия .....	274
III. Личность в свете христологии и пневматологии....	307
Заключение.....	321

## ГЛАВА 7

### «Тварное» и «несотворенное»:

#### экзистенциальное значение халкидонской христологии

I. Появление диалектики тварного – несотворенного .....	324
II. Экзистенциальное значение диалектики тварного – несотворенного .....	331
III. Трансформация диалектики тварного – несотворенного христологией .....	335
IV. Некоторые вопросы, требующие дальнейшего рассмотрения. ....	341
1. Смысл смерти .....	341
2. Вопрос бессмертия души .....	343
3. Спасение мира Христом .....	344
Приложение. Диалог с Филипом Шеррардом.....	350
Письмо Шеррарда .....	350
Ответ Зизиуласа .....	353
1. Смысл ничто .....	354
2. Бог как Творец по необходимости .....	357
3. Ошибочные трактовки понятия «природа».....	358
4. Тема бессмертия души .....	361
5. Эпилог дискуссии.....	367

## ГЛАВА 8

### Церковь как «мистическое» тело Христа: к вопросу о церковной мистике

Введение.....	370
I. «Тело Христово» как «мистическое» понятие .....	374
II. Евхаристическая мистика .....	383
III. Пророческая мистика, или мистика Слова .....	386
IV. Мистика священнослужения .....	388
V. Аскетическая, или монашеская мистика .....	390
Заключение.....	396
Список источников .....	398
Именной указатель .....	400

# Предисловие архиепископа Кентерберийского

Книга митрополита Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение», вышедшая ранее, по праву может считаться одним из наиболее значительных богословских сочинений конца двадцатого века; она оказала и продолжает оказывать влияние на экуменический диалог, а также на терминологию и богословские представления многих церквей, стремящихся прояснить свои собственные основания и свое видение пастырского служения. Однако все сказанное Зизиуласом о церкви опиралось на определенные положения, касающиеся понимания слова «Бог» и влияния этого на наше понимание бытия. На последующих страницах эти мысли получают более глубокое развитие, в результате чего перед нами возникает детально разработанная модель христианского богословия вообще.

Таким образом, настоящая книга представляет собой сочинение по систематическому богословию, хотя она и не строится по образцу, характерному для таких сочинений. В то же время это в известном смысле апологетическое сочинение. Зизиулас ставит перед атеизмом серьезную проблему одним лишь утверждением, что бессмысленно обсуждать, «существует или не существует» Бог, если при этом абстрагироваться от вопроса о том, «как» Он существует. Вопрос о существовании Бога есть, по сути, вопрос об отношениях, в которые мы признаем себя включенными, ибо Бог есть несводимый к чему-то более простому живой комплекс отношений: Отец, Сын и Святой Дух. Но этот «комплекс» не есть



просто заданная множественность, это есть действие свободы: личностная свобода и любовь Отца рождают неразлучного с Ним Иного – предвечного Сына – и «выдыхают» предвечного Духа. Отец никогда не существует сам по себе и не есть просто одна из трех находящихся друг подле друга божественных ипостасей; именно Его абсолютная свобода быть всецело для Иного и в Ином и составляет источник и основание тробической жизни. И эта всецелая свобода для Иного становится тем прозрением, которое позволяет нам постичь свободу творения со всеми вытекающими из нее последствиями.

Это не только приложимо к церкви и литургической жизни, но и имеет значение для этики и для нашего понимания жизни и смерти. Суть христианской этики отнюдь не в присуждении очков за определенное рода поведение и черты характера; христианская этика имеет своим основанием уважение и радость, которые вызывает в нас инаковость мира, и прежде всего *личностного* иного, свободного и таинственного, – инаковость, раскрывающаяся благодаря Духу, пребывающему в общении народа Христова.

Страница за страницей эта замечательная книга побуждает нас пересмотреть устоявшиеся представления, одновременно возвращая наши мысли к важнейшим аспектам христианской веры и к тем теоретическим и практическим наставлениям, которые содержатся не только в Писании, но и у греческих отцов, в том числе у отцов-пустынников в их учении об аскетическом и молитвенном делании. Особого внимания заслуживает обсуждение смысла классических христологических формул, равно как и глава о Духе. Однако мы встречаем также множество глубоких мыслей относительно смерти и сексуальности, индивидуализма и постмодернизма, молитвы и экологии. Зизиулас смело берется за обсуждение различных аспектов современной философии, успешно опровергая мнение, будто он всего лишь воспроизводит некую разновидность экзистенциализма или светского персонализма, и предлагая глубокое прочтение Левинаса, уточняющее его мысли относительно основополагающего значения Иного для этики.

При чтении этой книги нас не покидает чувство, что нас приглашают заново открыть для себя христианство во всем богатстве

его традиции. Определенные места потребуют от читателя значительного усердия; кто-то, возможно, усомнится в том, что автор, выявляя недостатки западной христианской мысли, всегда справедливо оценивает августиновское наследие во всей его многогранности; да и завершение этических построений Зизиуласса пока остается лишь интригующим замыслом, воплощение которого потребует немалых усилий. Однако, без сомнения, перед нами чрезвычайно важная работа, которая будет обсуждаться и изучаться еще более широко, нежели предыдущее сочинение нашего автора. Книга эпохальная и поворотная, вновь приводящая нас к основополагающему христианскому убеждению, что невозможна жизнь без отношений с Богом, поскольку жизнь самого Бога в вечности невозможна без отношений, берущих начало в свободной любви Бога Отца, рождающего предвечного Сына, в котором и для которого все существует, достигая полноты возможного единения с Богом через дар присутствия Духа.

*Роуэн Кентерберийский  
Ламбетский дворец, июль 2006*

# Предисловие

Благожелательное отношение к моей книге «Бытие как общение» побудило меня продолжить тему публикацией данного тома. Он включает в себя ряд очерков о личности и церкви, написанных с позиций реляционной онтологии, в которой ключевым понятием как для антропологии, так и для экклезиологии является понятие общения. Но если в книге «Бытие как общение» подчеркивается важность отношений и общения для *единства*, то в настоящих очерках акцентируется аспект *инаковости*. В этом смысле данную книгу следует рассматривать как попытку дополнить и уравновесить предыдущую.

Некоторые части этой книги уже появлялись в других изданиях, однако многие, в том числе наиболее объемный первый очерк, публикуются здесь впервые. В обоих случаях текст, ввиду настоящего издания, был специально переработан.

Я хотел бы выразить свою глубокую благодарность преп. д-ру Полу МакПартлану (McPartlan), в настоящее время профессору систематического богословия и экуменизма в Католическом университете Америки, за его неоценимую помощь в редактировании данной книги. В своей важной работе «Евхаристия создает церковь: Анри де Любак и Иоанн Зизиулас в диалоге» (*The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh, T&T Clark, 1993*)<sup>1</sup> и ряде статей отец Пол выступил в качестве превосходного интерпретатора моей мысли для англоговорящего богословского мира. Многочисленные дискуссии с ним по поводу содержания данной книги в процессе

---

<sup>1</sup> Новое издание готовится в Eastern Christian Publications (Фейрфэкс, Вирджиния, США).

ее составления были интересны и поучительны для меня. Я также признателен ему за перевод с французского седьмой главы этой книги. Должен поблагодарить также д-ра Нормана Рассела (Russell) за прекрасный перевод с греческого языка приложения к седьмой главе. Кроме того, я хотел бы выразить благодарность профессору Р. Дж. Берри (Berry) из Университетского колледжа Лондона за любезное прочтение той части рукописи первой главы, которая касается биологии, и за его замечания относительно этой части.

Эта книга посвящается светлой памяти двух особенно дорогих мне богословов. Отец Георгий Флоровский, выдающийся православный богослов прошлого века, был моим учителем и оказал глубокое влияние на мою мысль. Я также всегда буду с любовью и признательностью вспоминать профессора Колина Гантона (Guntton), моего дорогого друга и коллегу по Королевскому колледжу Лондона, с которым мы в течение более чем двадцати лет обсуждали всевозможные богословские проблемы и преждевременная смерть которого была огромной утратой для систематического богословия. Пусть Господь дарует им обоим вечный покой и место в своем Царстве.

## Введение: общение и инаковость

Общение и инаковость – как их примирить? Разве они не являются взаимоисключающими и несовместимыми друг с другом? Разве иной не есть по определению мой враг и мой «первородный грех», если вспомнить слова французского философа Ж. П. Сартра?<sup>1</sup> Наша западная культура, очевидно, во многих отношениях разделяет эту точку зрения. В самом основании этой культуры присутствует индивидуализм. С тех пор как Боэций в V веке отождествил личность с индивидуальностью (личность есть «индивидуальная субстанция разумной природы»<sup>2</sup>), а св. Августин примерно в это же время придал особое значение в понимании личности сознанию и самосознанию<sup>3</sup>, западная мысль всегда развивалась на этом основании и возводила на нем свою культуру. Защита от иного является в нашей культуре фундаментальной необходимостью. Присутствие иного воспринимается нами как нарастающая угроза. Нас заставляют и даже поощряют видеть в ином своего врага прежде, чем мы сможем увидеть в нем или в ней своего друга. Общение с иным не носит спонтанный характер – оно определяется ограждениями, защищающими нас от опасностей, усматриваемых в присутствии

---

<sup>1</sup> J.P. Sartre, *L'être et le néant*, 1949, p. 251. [Рус. пер.: Ж. П. Сартр. *Бытие и ничто*. Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. – *Прим. пер.*]

<sup>2</sup> Боэций, *Con. Eutych. et Nest.* [*Против Евтихия и Нестория*] 3. [Рус. пер.: Боэций. «Утешение философии» и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с. 172. – *Прим. пер.*]

<sup>3</sup> Августин был первым христианином, написавшим *Исповедь* как попытку христианского самоосознания.

иного. Мы принимаем иного лишь настолько, насколько он или она не угрожает нашей личной жизни или способствует нашему индивидуальному благополучию.

Несомненно, это есть прямое следствие того, что на богословском языке именуется «грехопадением человека». Самым основам нашего существования присуща патология – *боязнь иного*, которую мы наследуем при рождении.

И это есть следствие отвержения Иного *par excellence*, нашего Создателя, первым человеком, Адамом, а прежде него – демоническими силами, восставшими против Бога. Это отвержение предполагает боязнь иного, которая и составляет суть греха. Когда утверждение «себя» реализуется посредством отвержения, а не принятия Иного – именно такой выбор сделал Адам, будучи свободен в своих действиях, – превращение иного во врага и угрозу оказывается естественным и неизбежным. Поэтому необходимым условием примирения с любым «иным» является примирение с Богом.

Патологическая укорененность в нашем существовании боязни иного ведет в конечном итоге к боязни не только иного, но и *всякой инаковости*. Это тонкий вопрос, требующий, как мне кажется, серьезного рассмотрения. Он показывает, сколь глубоко и широко простирается боязнь иного: мы не боимся лишь определенного иного или иных, но даже если мы приемлем их, это приятие обусловлено тем, что они так или иначе подобны нам самим. Радикальная инаковость есть анафема. Отличие как таковое есть угроза. Всеобщий и патологический характер этого можно видеть в том, что мы отвергаем отличие даже тогда, когда оно вовсе не представляет для нас угрозы, – отвергаем просто ввиду испытываемого к нему отвращения или неприязни. Так, даже если человек с другим цветом кожи ничем не угрожает нам, мы отталкиваем его или ее единственно по причине отличия. Конечно, сегодня все мы согласимся, что данный пример представляет собой крайность. Однако можно привести и множество более сложных примеров, показывающих, что боязнь иного есть в действительности лишь боязнь отличного от нас. Все мы так или иначе стремимся спроецировать на иного свой собственный образ, что показывает, сколь глубоко боязнь иного укоренена в нашем существовании.

## ВВЕДЕНИЕ

Как только боязнь иного оказывается боязнью инаковости, мы приходим к отождествлению различия и разделения. Это чрезвычайно запутывает человеческое мышление и поведение. Нравственные последствия в этом случае весьма серьезны. Соответственно различиям мы делим нашу жизнь и других людей. На основании различия мы создаем клубы, организации, даже церкви. Когда различие становится разделением, общение оказывается не более чем поддержанием мирного сосуществования. Оно продолжается до тех пор, пока сохраняются общие интересы, и может легко перейти в конфликт и противоборство, как только эти интересы перестанут совпадать. Об этом весьма красноречиво свидетельствуют сегодня те сообщества, к которым мы принадлежим, а также положение дел в мире в целом.

Впрочем, если бы это смешение различия и разделения было всего лишь нравственной проблемой, для ее разрешения было бы достаточно этики. Однако дело не в одной нравственности. Св. Максим Исповедник усмотрел здесь не только общее, но даже космическое измерение<sup>4</sup>. Вследствие различия весь космос оказывается разделен, а на основании своих разделений он различен в своих частях. Это органически связывает проблему общения и инаковости с проблемой смерти. Смерть существует потому, что в творении общение и инаковость не могут совпадать. Различающиеся существа становятся существами отдаленными: поскольку различие становится разделением, отличительная особенность становится отдалением, дистанцией. Св. Максим воспользовался данными терминами для описания этого всеобщего и космического положения дел. Διαφορά (различие) должна поддерживаться, поскольку она есть благо. Διαίρεσις (разделение) же является извращением διαφορά и представляет собой зло<sup>5</sup>. То же справедливо в отношении διάστασις (распада), и отсюда смерть. Все это, как отмечал уже св. Григорий Нисский, является результатом διάστημα (промежутка – как в пространственном, так и во временном смысле), характеризующего творение

<sup>4</sup> Максим Исп., *Theol. Pol.* [Малые богословские и полемические сочинения] 20 (PG 91, 249C); *Amb.* [Амбигвы] 67 (PG 91, 1400C).

<sup>5</sup> Максим Исп., *Ep.* [Письма] 12 (PG 91, 469AB).

*ex nihilo*<sup>6</sup>. С сотворенностью из ничего связана смертность, чему и равнозначно отвержение Иного – Бога – и иного в любом другом смысле. Превращая, посредством отвержения иного, различие в разделение, мы умираем. Ад, вечная погибель, есть не что иное, как изоляция от других, как говорили отцы-пустынники<sup>7</sup>. Мы не в силах решить эту проблему посредством этики. Нам требуется новое рождение. Это приводит нас к экклезиологии.

\*

Каким образом реализуется отношение между общением и инаковостью? Каково место иного в церковном общении?

Церковь есть сообщество, живущее внутри истории, а потому принадлежащее падшему состоянию бытия. Все наши замечания по поводу того, как сложно примирить общение и инаковость в нашей культуре, приложимы также к жизни церкви. Грех, как боязнь и отвержение иного, есть реальность, с которой мы сталкиваемся и в церкви. Церковь состоит из грешников, и ей в полной мере присуще упомянутое онтологическое и космическое измерение греха, то есть смерть, разрыв общения и конечная *диастасис* (разделение и распад) существ. И все же мы утверждаем, что по своей сути церковь свята и безгрешна. В этом православные богословы отличаются от богословов других конфессий, особенно протестантских. Что это говорит нам об общении и инаковости?

<sup>6</sup> Григорий Нис., *In Eccl.* [Точное истолкование Екклесиаста Соломонова], Беседа 7 (PG 44, 729C).

<sup>7</sup> См. удивительные слова в одной из приписываемых св. Макарию Великому (Египетскому) *апофтегм* (PG 34, 229–264): «Однажды, проходя пустыней, нашел я череп какого-то мертвеца, валявшийся на земле. Когда ударил я череп пальмовой палкой, он что-то проговорил мне. Я спросил его: “Кто ты?” Череп отвечал мне: “Я был главным жрецом идолов и язычников, которые жили на этом месте, а ты – Макарий-духоносец. Когда ты, сжалившись о страждущих в мучении, начинаешь молиться за них, они чувствуют некоторую отраду”. Старец спросил его: “Какая это отрада? И какое мучение?” Череп говорит ему: “Насколько небо отстоит от земли, настолько под нами огня, и мы от ног до головы стоим среди огня. Нельзя никому из нас видеть другого лицом к лицу (прόσῳπον πρόс πρόσῳπον). У нас лицо одного обращено к спине другого. Но когда ты помолишься о нас, то каждый несколько видит лицо другого. Вот в чем наша отрада!” Старец заплакал и сказал: “Несчастный день, в который родился человек!”» (цит. по: *Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009, с. 216–217).



## ВВЕДЕНИЕ

Первое, что подразумевает точка зрения православных – это отрицание всякого триумфализма. Суть христианского бытия в церкви – это *метанойя* (покаяние). Отвержение иного или просто страх перед ним вызывает в нас беспокойство и побуждает к покаянию. Даже существование боли и смерти в мире природы, чему ни один из нас лично не является причиной, должно вести к *метанойе*. Ведь все мы причастны греху Адама, и все мы должны скорбеть оттого, что не смогли привести творение к общению с Богом и преодолению смерти. Без искренней и глубокой *метанойи* святость в церкви невозможна. Все святые плачут о страданиях невинной твари<sup>8</sup>.

Второй вывод из православного взгляда на святость церкви состоит в том, что покаяние может быть подлинным и непритворным, лишь когда церковь и ее члены понимают истинную природу церкви. Нам требуется образец, чтобы оценивать наше существование. И чем выше этот образец, тем глубже покаяние. Вот почему нам нужна предельно высокая еkkлезиология и вытекающая из нее предельно высокая антропология – и даже космология. Подчеркивая святость церкви, православная еkkлезиология ведет и должна вести не к триумфализму, но к глубокому чувству сострадания и *метанойе*.

Что же этот за образец предельно высокой еkkлезиологии, позволяющий правильно понимать общение с иным и жить в таком общении? Что может послужить нам руководством и светом в нашем стремлении жить в общении с Иным и с иными в церкви?

\*

Как для церкви, так и для человека имеется единственный образец правильного отношения между общением и инаковостью – это Бог-Троица. Если церковь хочет быть верной своей подлинной сущности, она должна стремиться быть отражением общения и инаковости, существующих в триединном Боге. То

---

<sup>8</sup> «...Жалко всю тварь сердцу, которое научилось любить», – говорил преп. Силуан Афонский, который «оплакивал свою “жестокость к твари”, когда “без нужды” убил муху или когда кипятком облил летучую мышь, поселившуюся на балконе его магазина», и рассказывал, «как “стало ему жалко всю тварь и всякое творение страдающее”, когда он увидел на дороге убитую и изрезанную на куски змию» (Архимандрит Софроний (Сахаров), *Старец Силуан Афонский*).

же самое справедливо применительно к человеку как «образу Божьему». Отношение между общением и инаковостью в Боге представляет собой модель как для экклезиологии, так и для антропологии. Что же можно узнать про общение и инаковость из учения о Троице?

Первое, что выясняется при рассмотрении триадологии – это то, что инаковость представляет собой одно из *оснований* единства, а не его следствие. Бог не есть сначала один и затем три, Он одновременно один и три. Его единственность или единство гарантировано не единством сущности, как утверждали св. Августин и другие западные богословы, но *монархией* Отца, который сам есть один из Троицы. Это выражается также посредством существующей между тремя Лицами неразрывной *койнонии*, показывающей, что инаковость есть не угроза единству, но его условие *sine qua non*.

Во-вторых, при рассмотрении Троицы обнаруживается, что инаковость *абсолютна*. Отец, Сын и Дух абсолютно различны (*диафора*)<sup>9</sup>, поскольку невозможно смешение кого-либо из них с двумя другими.

Третье, и наиболее существенное, – это то, что инаковость имеет не нравственный или психологический, но *онтологический* характер. Мы не можем сказать, *каково* каждое из Лиц – мы можем лишь сказать, *кто* оно есть. Отличие каждого из Лиц Святой Троицы определяется не различием природных качеств (таковые общи для всех трех Лиц), а простым утверждением его как того, кто оно есть.

Таким образом, инаковость немыслима вне *отношений*. Отец, Сын и Дух – это имена, означающие отношения. Ни одно из Лиц не может быть отличным, если оно не находится в отношении. Общение не угрожает инаковости, оно порождает ее.

\*

Мы не можем быть «образом Божьим» – ни на экклезиологическом, ни на антропологическом уровне, – пока мы не включены

<sup>9</sup> Ср. Василий Вел., *Adv. Eun.* [*Против Евномия*] 1.19 (PG 29, 556B), а также Максим Исп., *Ep.* [*Письма*] 15 (PG 91, 553D): *διαφορά προσώπων* [различие Лиц].

## ВВЕДЕНИЕ

в первый и единственно подлинный образ Отца, каковой (образ) есть воплотившийся Сын Божий. Для нашей темы это означает следующее.

(а) Для общения с иным необходим опыт *Креста*. Пока мы не жертвуем своей собственной волей и не подчиним ее воле иного, повторяя в самих себе то, что наш Господь совершил в Гефсимании по отношению к воле своего Отца, мы не можем верно отразить в истории те общение и инаковость, которые обнаруживаем в триедином Боге. Поскольку Сын Божий пошел навстречу иному, своему творению, опустошив себя через *кеносис* воплощения, «кенотический» путь – единственный, подобающий христианину в его или ее общении с иным, будь то Бог или наш ближний.

(б) При таком «кенотическом» подходе к иному общение никоим образом не определяется теми качествами, которыми он или она обладает или не обладает. Принимая грешника, Христос строил общение в соответствии с описанным выше образцом Троицы: иного следует идентифицировать не на основе его или ее качеств, но просто исходя из того, что он или она *есть*, и есть *тот* или *та*, кто есть. Мы не можем проводить различие между теми, кто «достоин» и теми, кто не «достоин» нашего принятия. Именно этого требует христологическая модель общения с иным.

\*

Святой Дух связывается, среди прочего, с *койнонией* (2 Кор 13:13) и наступлением последних дней в истории (Деян 2:17–18), т.е. с *эсхатологией*. Действие Святого Духа создает не отдельных хороших христиан, индивидуальных «святых», но событие общения, преобразующее всякое существо, которого касается Дух, в *реляционное* (*relational*)\*. В этом случае иной становится онтологической составляющей нашей собственной идентичности. Дух, где бы он ни действовал, деиндивидуализирует и персонализирует нас.

С другой стороны, эсхатологическое измерение присутствия и действия Духа глубоко затрагивает идентичность иного: мы должны идентифицировать и принимать его или ее не на

---

\* Т.е. подразумевающее отношение с кем-то, основывающееся на отношении к кому-либо. – *Прим. пер.*

основании их прошлого или настоящего, но на основании их *будущего*. И поскольку будущее находится в руках Бога, наш подход к иному должен быть свободен от того, чтобы выносить ему или ей приговор. В Духе каждый «иной» есть потенциальный святой, даже если нам очевидно, что он или она были или продолжают быть грешниками.

\*

Все сказанное нами до сих пор относительно веры в Троицу, Христа и в Духа обретает свою конкретную форму в церкви. Именно здесь общение с иным полностью отражает отношение между общением и инаковостью в Святой Троице, Христе и в Духе. Рассмотрим некоторые отражающие это отношение конкретные формы церковного общения.

(а) *Крещение*. Это таинство связано с прощением. Каждый принявший крещение, будучи прощен, перестает идентифицироваться на основании своего прошлого и становится гражданином грядущего града, т.е. Царства. Сказанное нами ранее относительно прощения находит свое конкретное приложение в церкви через крещение.

(б) *Евхаристия*. Это самое сердце церкви, где общение и инаковость реализуются *par excellence*. Если евхаристия совершается не должным образом, церковь перестает быть церковью.

То, что церковь назвала евхаристию «причащением»\*, вовсе не случайность, ибо в евхаристии мы можем обнаружить все аспекты общения: Бог сообщает себя нам, мы вступаем в общение с Ним, участники таинства вступают в общение друг с другом, а все творение через человека вступает в общение с Богом. Все это происходит во Христе и Духе, через которого в историю входят последние дни и миру даруется предвкушение Царства.

Однако евхаристия утверждает и освящает не только общение – она освящает и инаковость. Именно здесь различие перестает быть разделением и становится благом. В евхаристии *диакфора* не влечет за собой *диайресис*, а единство или общение не разрушает, но, напротив, утверждает разнообразие и инаковость. Когда этого не происходит, евхаристия сводится на нет и даже

\* Англ. слово *communion*, «общение», обозначает также евхаристию. – Прим. пер.

## ВВЕДЕНИЕ

лишается своей силы, пусть даже соблюдены все прочие условия «правильной» евхаристии. Поэтому евхаристия, которая тем или иным образом исключает представителей иной расы, пола, возраста или профессии, есть ложная евхаристия. Евхаристия, совершаемая специально для детей, для молодежи, для черных, для белых, для студентов и т.п., ложная. Евхаристия должна включать их всех, поскольку именно в евхаристии можно преодолеть границы природной или социальной инаковости. Церковь, которая не совершает евхаристию таким всеобъемлющим образом, рискует потерять свою кафоличность.

Но разве в евхаристическом общении инаковости не положены определенные пределы? Разве евхаристия не подразумевает в некотором смысле «закрытой» общины? И разве у нас не существует такого понятия, как отлучение от евхаристического общения? На эти вопросы следует дать утвердительный ответ. Действительно существует отлучение от общения в евхаристии, и «двери» собрания действительно затворяются в определенный момент литургии. Как понимать это исключение иноного?

Ответ на этой вопрос таков: есть лишь одна разновидность исключения, допускаемая евхаристическим общением, и это – исключение самого исключения, то есть всего того, что подразумевает отвержение и разделение. Таковым является то, что *в принципе* и самим *актом веры* – а не по причине неудачного применения истинной веры – ведет к такому общению, которое искажает троический, христологический, пневматологический и экклезиологический аспекты веры, описанные выше. В этом смысле ересь содержит искажение веры, влекущее неизбежные практические последствия для общения и инаковости. Так, если отрицается троическое бытие Бога, неизбежно отрицаются и соответствующие экзистенциальные выводы относительно общения и инаковости. То же самое справедливо для христологии, пневматологии и экклезиологии: еретические представления по соответствующим вопросам влекут за собой различные типы экзистенциального отношения к «иному». Раскол тоже представляет собой акт исключения. При возникновении раскола евхаристическое общение неизбежно принимает исключаящий характер. В обоих случаях, ереси и раскола, мы не можем притворяться, будто

находимся в общении с иным, когда в действительности это не так. Именно это имеет место при «интеркоммунионе». Если мы не согласны с подобной практикой, то мы отнюдь не проповедуем исключительность или исключение иного; мы лишь признаем, что такое исключение существует, и пока не устранены его причины, общение с «иным» носит ущербный характер.

(в) *Служение*. Возможно, ни в какой другой области церковной жизни общение и инаковость не сосуществуют столь тесно, как в случае церковного служения. Служение подразумевает *харизмы* Духа, а харизмы подразумевают различие и многообразие. «Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? ...Все ли имеют дары исцелений?» (1 Кор 12:29–30). Такие вопросы ставит св. Павел и дает на них безоговорочно отрицательный ответ. Тело Христово состоит из многих членов, и эти члены представляют различные дары и служения. Ни один член не может сказать другому: «Ты мне не нужен» (1 Кор 12:21). Между членами-служениями церкви существует абсолютная *взаимозависимость*: никакое служение невозможно выделить и представить отдельно от «иных». Инаковость принадлежит самой сути служения.

К сказанному следует добавить, что инаковость приемлема лишь тогда, когда она ведет к общению и единству – но не когда она ведет к разделению. Как только *диафора* переходит в *диайресис* (если вспомнить упоминавшуюся выше терминологию св. Максима), мы тотчас сталкиваемся с «падшим» состоянием бытия. Чтобы избежать этого, церкви требуется служение единства, некто, кто сам нуждался бы в «иных» и в то же время был бы способен предотвратить превращение различия в разделение. Таковым является служение *епископа*.

То, что без епископа не может быть церкви, вовсе не случайность, равно как и то, что в каждой церкви может быть только один епископ (8-е правило Первого Никейского собора). Церковь без епископа рискует позволить различию перейти в разделение, наличие же в церкви более одного епископа ведет к тому, что различие становится разделяющим фактором. Подобное прискорбное, опасное и совершенно неприемлемое положение дел наблюдается в сегодняшней православной диаспоре. Национальным и культурным различиям позволено стать основанием церковного

## ВВЕДЕНИЕ

общения, сосредоточенного вокруг разных епископов. Епископ, который сам не способен возвыситься над национальными и культурными различиями, становится служителем разделения, а не единства. Православным следует предельно серьезно относиться к такого рода явлениям, дабы не допустить искажения самой природы церкви.

\*

Все сказанное ведет к важным *антропологическим* выводам. Богословие и церковная жизнь предполагают определенное представление о человеке. Это представление можно выразить одним словом: *личность*. Слово это, освященное его применением по отношению к самому бытию Бога и Христа, столь важно для темы общения и инаковости, что возникает настоятельная необходимость хотя бы кратко поразмышлять над ним.

(а) *Личность есть инаковость в общении и общение в инаковости.* Личность есть идентичность, возникающая через отношение (*схесис*, в терминологии греческих отцов); это «я», которое существует лишь постольку, поскольку оно находится в отношении к «ты», утверждающем его существование и его инаковость. В случае изоляции «я» от «ты» исчезает не только инаковость «я», но и само его бытие; «я» попросту не может существовать без иного. Именно это отличает личность от индивида. Православное понимание Святой Троицы представляет собой единственный способ прийти к такому представлению о личности: Отца ни на мгновение невозможно представить без Сына и Духа, и то же самое приложимо к двум другим Лицам в их отношении к Отцу и друг к другу. Но при этом каждое из Лиц столь уникально, что их ипостасные или личностные свойства никак не могут быть переданы от одного Лица к другому.

(б) *Личность есть свобода.* По своей антропологической, равно как и по своей богословской значимости, личность немислима без свободы; это свобода быть иным. Я не решаюсь сказать «отличным» (*different*) вместо «иным», поскольку под «отличием» могут пониматься качества (умный, красивый, святой и т.д.), что не имеет прямого отношения к личности. Примечательно, что в Боге все такие качества общи всем трем Лицам. Личность подразумевает не просто свободу обладать отличными от других

качествами, но прежде всего свободу просто быть самим собой. Это означает, что личность не подпадает под нормы и стереотипы, что личность невозможно каким-либо образом классифицировать, что ее уникальность абсолютна. Наконец, это означает, что только личность свободна в подлинном смысле слова.

И тем не менее, поскольку, как мы уже заметили, отдельная личность не есть личность, эта свобода есть не свобода *от* иного, но свобода *для* иного. Свобода, таким образом, тождественна *любви*. Бог есть любовь, потому что Он есть Троица. Мы можем любить, только если мы личности, то есть если мы позволяем иному быть подлинно иным и в то же время быть в общении с нами. Если мы любим иного не только несмотря на его или ее отличие от нас, но *потому что* он или она отличны от нас – или, лучше, *иные*, нежели мы, – тогда мы живем в свободе как любви и в любви как свободе.

(в) *Личностность есть творчество*. Это относится к человеческой личности и есть следствие понимания свободы как любви и любви как свободы. Свобода есть свобода не *от*, но *для* кого-либо или чего-либо иного, нежели мы сами. Это делает личность *экстатичной*, выступающей вовне и за пределы «самости». Однако *экстазис* не следует здесь понимать как движение в неизвестность и бесконечность; это движение, *утверждающее иного*.

Это личностное стремление к утверждению иного столь сильно, что не ограничивается уже существующим «иным», но желает утвердить такого «иного», который является совершенно свободным даром (*free grace*) личности. Подобно Богу, сотворившему мир как совершенно свободный дар, личность также желает сотворить своего собственного «иного». Именно это имеет место в искусстве; и только личность может быть художником в подлинном смысле, то есть творцом, который, в качестве акта свободы и общения, создает иную идентичность. Поэтому жизнь в церкви в общении с иными означает созидание *культуры*.

Это подводит меня к вопросу, который может показаться не относящимся прямо к нашей теме, однако обязательно должен быть рассмотрен при обсуждении общения и инаковости. Я имею в виду *экологическую* проблему. Как она связана с нашей темой?

Если говорить кратко, поскольку я не могу сейчас углубляться в детали, то экологическая проблема, все более угрожающая бо-



## ВВЕДЕНИЕ

жьюму творению, есть результат кризиса, поразившего отношение человека к *инаковости прочего творения*. Человек не уважает инаковость того, что не является человеческим, он стремится растворить ее в себе. В этом причина экологической проблемы.

Трагедия заключается в том, что, в отчаянной попытке исправить ситуацию, человек сегодня легко может впасть в другую, языческую, крайность – растворение человека в природе. Нам нужно быть чрезвычайно внимательными. Перед богословием в особенности стоит задача предложить правильное христианское решение указанной проблемы на основе собственной традиции. Природа – это тот «иной», которого человек призван привести к общению с собой, посредством личного творчества утвердив его в статусе «хорошо весьма». Именно это происходит в евхаристии, где природные элементы хлеба и вина утверждаются настолько, что в событии общения Духа обретают *личностные* свойства (тело и кровь Христа). Подобно этому, параевхаристическим образом, все формы подлинной культуры и искусства – такие как икона, музыка или архитектура – позволяют видеть в природе инаковость в общении, и они представляют собой настоящее лекарство против современной экологической болезни.

\*

В каждой из глав этой книги мы стремимся рассмотреть тему общения и инаковости в определенном аспекте.

В главе 1 инаковость представлена в своей абсолютной онтологической значимости. Инаковость не вторична по отношению к единству, она первична и конститутивна для самой идеи бытия. Признание инаковости – вопрос не этики, а онтологии: если инаковость исчезает, всякое конкретное сущее просто перестает существовать. В христианском богословии попросту нет места для онтологического тоталитаризма. Всякое общение должно включать инаковость как свой первичный и конститутивный элемент. Именно это вводит в понятие бытия свободу. Свобода – это не просто «свобода воли», это свобода быть иным в абсолютном онтологическом смысле.

В последующих главах эта мысль развивается и прилагается к понятию личности. На основе троического богословия греческих отцов, в особенности капшадокийцев, и их понимания того, что

значит быть личностью – прежде всего для Бога и затем для человека, – мы показываем, что общение и инаковость лежат в самой основе учения о Святой Троице. Богу не присущи, в логическом или онтологическом смысле, сначала единство и лишь затем множественность. Он един, будучи множественен. Инаковость, Троица, неотъемлемо входит в само единство божественного бытия. Даже когда мы ищем основание (т.е. причину) божественного бытия, мы встречаемся с инаковостью, то есть с конкретной личностью, Отцом. Онтологическая причинность, таким образом, связана с личностной свободой: со свободой быть иным.

В главах 6 и 7 мы переходим к обсуждению божественной икономии. В учении о творении тема инаковости предстает не столько как проблема личностной инаковости, как в случае учения о Троице, но скорее как инаковость на уровне природ, как природная инаковость. Это имеет важнейшее значение при рассмотрении отношения между эллинской и библейской верой, а также показывает, насколько инаковость на уровне природ, абсолютно радикальная и имеющая серьезные последствия для существования человека и прочего творения, нуждается в общении, чтобы обрести онтологическое содержание, то есть преодолеть смертность. Ведь акт творения *ex nihilo* заключает в себе появление столь абсолютной и радикальной инаковости между Богом и миром, что последний рухнул бы в онтологическом плане, если бы инаковость не преодолевалась общением. Это преодоление достигается во Христе благодаря ипостасному единству, посредством личностной инаковости, и в Святом Духе, простирающем это общение и инаковость на все человечество и природу. Личностная инаковость, таким образом, спасает и искупает природную инаковость, не разрушая ее.

Наконец, в заключительной главе все это прилагается к церковному опыту. Здесь мы обращаемся к теме церковной мистики, чтобы разъяснить проблемы, связанные с реализацией инаковости в общении. Все это должно показать, что неразрывное единство общения и инаковости имеет важнейшее значение для церковного понимания мистики.