
ДИАЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ХРИСТОЛОГИИ

О. Т. Возняк

Христология остро эксплицирует антропологическую проблематику, в христологических спорах в действительности обсуждалась и решалась так или иначе антропологическая проблема, имеющая для нашего времени особую значимость: требование осмысливать человека *целостно*, неурезанно. Антропология, чтобы быть целостной, должна быть христоцентрична, что выводит нас на проблематику воплощения и открытости человеческого бытия. На наш взгляд, новые шаги в понимании человека в XX в. возможны именно на почве привлечения потенциала диалогической философии для понимания современным человеком христологии и раскрытия имманентной диалогичности христологии.

Целью статьи является рассмотрение диалогических оснований христологии в рецепции православного богословия XX в.

Если единосущность трёх ипостасей отнесена к сверхрациональности божественного единства, по отношению к которой «безумие» человеческого мышления признаётся без возражений в наши дни, то единосущность божественной и человеческой природ во Христе вызывает весьма непростой вопрос: каким образом эта единосущность *относится к нам, какие последствия для человека это имеет*. Христология остро эксплицирует антропологическую проблематику: «... в христологических спорах в действительности обсуждалась и решалась антропологическая проблема»¹, — и это определяет болезненность христологической проблематики для нашего времени. О. Клеман находит формулу, в которой увязаны тринитарная, христологическая и антропологическая проблематика — «тринитарная антропология во Христе»², чем указывает на необходимость осмысления человека не только в природно-биологической перспективе, но и в христологической. Антропология, чтобы быть неурезанной, должна быть христоцентричной, каковой, по архим. Киприану (Керну), была антропологическая мысль эпохи Вселенских соборов³, но, на наш взгляд, наше время опять-таки склонно разделять христологию и антропологию, божественное и человеческое, *игнорируя уроки христианской истории* и, добавим, пренебрегая достижениями *диалогической философии*. То, что современный человек предпочитает земное, игнорируя «небо», по словам А. Клемана⁴, достаточно очевидное утверждение. Понимание того, что проблемы современной антропологии укоренены в христологической проблематике, встречается не так часто, хотя начало XX в. для православной мысли было обозначено именно таким предвкусением, а в дальнейшем богословы начинают говорить об «антропологизации богословия» (при этом зачастую приводятся ссылки на Г. В. Бальтазара⁵ и И. Мейендорфа⁶, хотя встречается и несогласие с «антропологизацией богословия»).

А. В. Карташев в фундаментальной исторической работе, посвящённой истории церкви, отмечая значимость для XX в. христологии, утверждает, что «наше

время заболевает той же христологической мукой в её обращённости к человеческой природе, к тайне человека во Христе. Уже сказано вешнее слово, что “Церковь раскрыла тайну о Боге и Богочеловеке, но ещё не о человеке”. И эта тайна уже бьётся о стены Церкви мировыми волнами древнего хаоса. Он грозит захлестнуть убежавшее из Церкви человечество потопом безбожия и бесчеловечия⁷. Как он говорит далее, религиозные проблемы нашего времени «антиохийствуют»⁸. Он подразумевает характерную для секулярной (антропно ориентированной) рациональности чрезмерную активизацию человеческого начала. Мы можем добавить, что противоположное видение также характерно для нашего времени — тенденция к мистико-наркотическому унижению человеческого, растворению его в безликости бесконечной божественной бездны. Выражая опасности новой религиозности, синкретично сливающей христианство с мистикой Дальнего Востока, в чём массовое сознание видит вселенскость верований эпохи глобализма, преодоления ограниченности существующих религий, О. Клеман привлекает внимание к существующему в христианстве единству божественного и человеческого, которое реализуется в *общении*: «Эта тайна общения — единство-инаковость — передаётся людям через боговоплощение, ибо человек создан по образу Божию и призван войти в тринитарное общение, участвовать в Духе в вечном рождении Сына»⁹. Итак, понимание человеческого бытия в ситуации сегодняшнего предусматривает необходимость осмысления христологии.

Обращение к христологической проблематике выявляет её диалогическую природу. Если связь триадологии и диалогической философии стала предметом осмысления в современной мысли, то диалогическая природа христологии остаётся недостаточно эксплицированной, невзирая на то что понятийно-словесно вся христология пронизана диалогической терминологией.

Многие авторы подчёркивают неотвратимость бурных споров после принятия Никео-Цареградского Символа веры: если Христос единосущен с Богом-Отцом и не только воплотился, но и стал человеком, то возникает вопрос о сути воплощения и соединения божественного и человеческого (А. Шмеман¹⁰, А. Карташев¹¹). «Если во Христе с человеком соединился Бог, то как возможно такое соединение и в нём может означать человек? Не “сгорает” ли он от этого соприкосновения с Богом, не сводит ли опять всё соединение к некоей иллюзии? Если Христос — Бог, в чём ценность и смысл Его человеческого подвига? Повторяем, вопрос этот был не исканием абстрактной формулы, которая удовлетворила бы греческий философствующий ум, не “копанием” в божественных тайнах, а размышлением о человеческой свободе, о смысле его подвига, его личного усилия»¹². Центральный вопрос богочеловеческой природы Христа — осмысление воплощения, но перед тем, как раскрыть это, необходимо зафиксировать два разных пути, два разных типа мышления, характерные для эпохи вхождения человеческого ума в «разум Истины»¹³, воцерковления человеческого разума, христианизации эллинизма¹⁴.

Специфика антиохийской и александрийской христологии выстраивается вокруг осмысления соединения божественного и человеческого и реализуется постепенно в драматизме взаимного непонимания и недоверия, которые пита-

лись страхом ухода от истины и пытались быть верными Нике; но, как отмечает А. В. Карташев, «перед нами две школьно-богословские концепции, пытающиеся изъяснить невыразимую тайну Лица Богочеловека. Неудивительно, что ограниченная человеческая мысль и слово, как предельная сила летательного аппарата, в каких-то пределах изнемогают, снижают и даже терпят катастрофу. В обе стороны за какой-то гранью получаются уже провалы ересей, как бы “воздушные дыры”, на языке авиации»¹⁵. Далее А. Карташев говорит о выходе в признании относительности любого богословствования и принятии в некоторых пределах различных философско-словесных форм, всегда несовершенных и потому невечных. Эта мысль А. Карташева представляется нам несколько двусмысленной, ибо дело как раз в нахождении *границ* возможных различий, в том, *чем* они определяются, потому что, как показывает история, от недоразумения не спасают и чёткие догматические формулировки. Но ситуация не является такой уж безвыходной: способность к диалогу, принятие открытости и незавершённости человеческой мысли, которая способна для реализации ситуации диалога находиться на внепредельном «между», открывают новые возможности для устранения догматизма мышления как в сфере религиозной мысли, так и в области философской, порой подверженной чрезмерной нормативности.

Накануне Халкидона фиксируются три возможных варианта решения проблемы Богочеловека. Первый соответствует антиохийскому мышлению, утверждающему соединение, а по сути полагание рядом двух разносущих ликом — Бога и человека. Второй, в прямой противоположности, утверждает последовательно единство Христа, но это единство как бы составлено из двух частей разносущих природ: во Христе не весь Бог и не весь человек (Аполлинарий Лаодикийский). Третий, опирающийся на александрийское богословие, берёт и человеческое, и божественное в полноте, но так, что в процессе объединения произошло уничтожение слабого, человеческая природа преображена божественной вплоть до устранения своей реальности и осталась иллюзорной.

Решение запутанного узла слов, таких, которые не передают христианскую весть адекватно, осуществляется на Вселенском соборе в 451 г. Халкидонский собор проходил при активном участии римских легатов, при посредничестве папы Льва, что нельзя не заметить, потому что именно те догматические формулировки приобретают особую весомость и значимость, которые приняты при максимальной церковном единстве Востока и Запада, при нахождении общего согласия. В Халкидонском оросе сразу замечаются и отмечаются всеми мыслителями четыре негативных определения: две природы объединены «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». А. Карташев остроумно отмечает, что здесь, как в математической формуле, для непосвящённого не указано ничего ясного¹⁶. Но и А. Шмеман¹⁷, и В. Лосский¹⁸ указывают на неисчерпаемый религиозный смысл: отрицательные определения выражают саму суть христианства, радостную тайну Евангелия, предохраняя её от вмешательства конструктивно-фантазийного человеческого мышления, отрицают возможности представлять сам способ соединения в положительных утверждениях. А. Карташев говорит о поставленных христологическим оросом барьерах, предот-

вращает срывы в бездну ересей, но называет эти барьеры тонкими, едва заметными, кружевными¹⁹: когда необходимое различие проведено, но разъединения не происходит. К такому способу мышления в XX в. приглашает *диалогическая философия*, акцентированно обнаруживая, что ничто не может быть принято неурезанно в самодостаточно-автономном, изолированно-одиоком существовании (ибо тогда оно неминуемо разрастается в односторонность), но должно приниматься как пронизанное взаимозависимостью и глубинно сопричастное всем. Тот факт, что все выдающиеся философы-диалогисты XX в. или исходят из христианско-библейского типа мышления, или приходят к нему, является вовсе не случайным.

Итак, Халкидонский орос завершает раздвоенность Антиохии и Александрии. Как выражает это А. Шмеман, «В Халкидоне перегорела историческая ограниченность каждой “школы”, была преодолена двусмысленность и недостаточность слов. Он завершает старое и начинает новое»²⁰. Но отстаивание этого нового растянулось на длительный период.

Можно сделать некоторый промежуточный вывод. Диалогичность в Троице выступает принципом внутренней связи между ипостасями, она присуща единому Богу именно благодаря тому, что Бог в своём единстве существует как Троица. Здесь диалогичность является как бы производной, такой, что необходимо вытекает из природы Троицы. Диалогическая природа Христа выявляется совсем иным образом. Диалогичность Троицы выступает исходным принципом понимания Христа как Богочеловека. Можно сказать, что диалогичность онтологически обосновывает возможность Воплощения — как фактичность существования двух природ (божественной и человеческой) в одном Лице (во Христе). «Неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» — именно так соединены две природы в лице Христа, причём первые два определения направлены против монофизитов, два последние — против несториан. В догмате о Троице мы признаём одну единственную особую сущность или природу в трёх ипостасях, и с помощью этой специфической единой сущности эти три ипостаси имеют единую волю и энергию. В догмате воплощения иначе: у Христа есть две природы — божественная и человеческая, но есть только один человек — вечный Логос, ставший Человеком. И тогда как лица Божественной Троицы имеют единую волю и энергию, лицо Христа имеет две энергии и свободы в соответствии с Его двумя природами. Но, как отмечает Каллист Уэр, «хотя воплощённый Христос имеет две энергии и две воли, это не разрушает единства Его лица: всё, что в Евангелиях говорится, оказывается или терпится Христом, следует приписывать одному и тому же личному субъекту — вечному сыну Божьему, Который родился как человек в пространстве и времени»²¹.

Нераздельность и неслиянность божественной и человеческой природ во Христе предстаёт максимой, к которой *может подняться диалог Бога и человека*. Следует заметить, что если в Троице Ипостаси вступают в диалогические отношения между собой, будучи при этом тремя лицами, то Христос предстаёт единственным лицом, которое является результатом *диалога божественного и человеческого*: «...человечество Христа — это всецело наше человечество, оно Ему не присуще по предвечному Его рождению, но Божественное Лицо создало его в

Себе в лоне Марии. Итак, во Христе две воли, два ума, два образа действия, но они всегда соединены в одном Лице. В каждом Его действии присутствуют две энергии: энергия Божественная и энергия человеческая»²². По этому поводу важно мнение Х. Яннараса. Он утверждает, что в Новом Завете Откровение приобретает неопишную глубину: Бог является истинно Сущим, поскольку Он есть Отец. Итак, Он есть Личность не только по отношению к человеку, но и в самом своём бытии: Личность по отношению к Сыну и к Духу: «Божественные атрибуты имеют своим источником внутренне троичные отношения Отцовства, усыновления и Схождения. Не логические выводы из идеи Бога, не обязательные и необходимые качества Божественной Сущности в философском смысле, но существование Лиц-Ипостасей определяет собой указанные отношения»²³. Когда Иисус представляет Себя как Сына Божия, он открывает одновременно, что имя «Отец» глубинным образом выражает Божественную Личность — то, чем Бог является на самом деле: Творцом и Подателем жизни; начальная возможность взаимоотношения, что делает бытие ипостасью. В Евангелиях через Христа раскрывается уникальный характер Божественного отцовства: оно соответствует единственности Сына — Единородного и возлюбленного (Мф. 3: 17), в котором отеческое благоволение (Лк. 3: 22), Которого Отец возлюбил «больше сотворения мира» (Ин. 17: 24). А любовь является высшим проявлением свободы, наиболее достоверным свидетельством личностного существования, раскрытия сущности или природы, не знающей ограниченности детерминизма.

С вопросом воплощения как соединения божественного и человеческого тесно связана проблематика иконы, на что обращает внимание Вселенский патриарх Варфоломей. Вспоминая, что в современном христианском мире именно иконы создают наиболее яркий и известный образ Православия²⁴, он утверждает, что об иконах лучше всего говорить в терминах отношения и встречи, более того, иконы — это выражение богословия отношения²⁵. То, что иконы следует рассматривать как «умозрение в красках» (богословие в красках), хорошо раскрыто в трудах Е. Трубецкого, П. Флоренского. Но Варфоломей разворачивает мысль дальше, говоря, что они вводят в общение с лицами и событиями, изображёнными на них. Собственно говоря, он реализует характерный для XX в. вариант богословия, целенаправленно эксплицирует свою направленность на Богопознание как на Богообщение, отсюда и икона видится в контексте богослужения как возможность личной мистической встречи с Богом²⁶. Тесную связь иконы с воплощением подчёркивает О. Клеман, и это указывает на то, что главный смысл приобретает лик: во Христе невидимое становится видимым, но не теряет таинственности²⁷, что является темой христологии, в то время как тринитарное богословие через икону включает человека в общение²⁸. Всё, что говорит об иконе О. Клеман, соответствует интенциям *диалогической философии* при применении языка общения: «Иконописание не относится к категории таинств, где материя получает освящающую силу, но к категории *связи, межличностной встречи*»²⁹. Этим исключается наивно-натуралистическое понимание святости икон, характерное для оккультно-фетишистского сознания, приписывающего святость самому вещественному «телу» иконы. О. Клеман указывает, что икона делает возможной встречу взглядов: перед иконой не только я вижу Бога, но

Он видит меня. Через взгляд Бога на меня я становлюсь прозрачным для самого себя, чем я теряю вещественную непроницаемость, с чем древние аскеты связывают состояние греха³⁰, и одновременно получаю лик — так меня видят. О. Клеман приводит характерное для античной мысли понимание раба: это тот, кто не имеет лица, кого не видят³¹. Перед Ликом Божьим на иконе появляется возможность быть увиденным и этим приобрести *полноту собственного присутствия*. Связь феноменов воплощения, точки зрения, лика, присутствия актуализированы в современной философии (М. Мерло-Понти, Ж.-Л. Марион). Потеря лика, обезличивание — одна из острых проблем социального бытия, в связи с чем О. Клеман говорит об иконологичности искусства как такового, а не только иконы, на что он обращает внимание при рассмотрении «кризиса красоты». В современном искусстве поражает тяготение к потере лица не только как личностной специфики, но как человеческого лика вообще, сопровождающееся дезинтеграцией, разъединением и мира, и человека, требуя изобретения новых путей единения.

Центральную идею своей христологии С. Булгаков формулирует так: «Основная руководящая идея христологии автора есть Богочеловечество, т. е. совершенное единение Божества и Человечества во Христе, а далее и вообще Бога и мира, и в этом смысле задача его — построить Халкидонское богословие. Таким образом, тенденция его направлена одинаково как против пантеизма, так и протестантского трансцендентизма. Его проблема есть христологическая: как возможно боговоплощение, что оно для себя предполагает и в себе заключает?»³² На значимость христологических идей С. Булгакова обращает внимание Любомир Жан, ссылаясь на мнение авторитетного на Западе знатока творчества С. Булгакова Б. Шульце³³, но не соглашается с ним в некоторых моментах, которые касаются именно понимания кенозиса, и выражает согласие с Г. В. фон Бальтазаром: «С точки зрения Бальтазара, оригинальность Булгакова содержится в подчёркивании того, что “последней предпосылкой кенозиса является альтруизм личностей (как чистых отношений) в троичной жизни любви”»³⁴. Любомир Жан подчёркивает стремление С. Булгакова при построении христологии исходить одновременно «сверху» и «снизу» (это соответствует терминам западной христологии, например у К. Ранера³⁵), что свидетельствует о требовании С. Булгакова вовлекать взаимно-сквозное мышление и является характерным для философии диалогизма. Любомир Жан вспоминает «Свет невечерний» для подтверждения характерного для С. Булгакова диалогизма: религиозный опыт описывается им в диалогических категориях встречи с радикально Другим, причём не абстрактно-обобщённо, а как личностной встречи³⁶. Это напрямую выводит на проблематику богословия нового типа — евхаристическо-литургического.

Итак, рассмотрение христологии в сопоставлении с концептуально-структурными средствами диалогической философии даёт основания утверждать, что человек в полноте своего бытия предстаёт как такое существо, которое чётко может быть описано халкидонской терминологией: «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» присутствует в человеке человеческое и божественное, естественно-биологическое и духовное, телесно-чувственное и душевное — *различение проводить необходимо, но разъединять не следует*. Человек является живым существом, в

своей *идентичности* определяется *отношением к Другому*: эта категория является одной из центральных в диалогизме. Тем удивительнее опережение, совершённое Халкидонским оросом, в котором предоставлены все основания для гибкого и динамического осмысления «инаковости». Поэтому обращение к аутентичному первоисточнику христианского диалогизма содержит новые эвристические возможности.

¹ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. С. 321.

² Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты / пер. с фр. У. Бикбау. М.: Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. С. 67.

³ Киприан (Керн), арх. Антропология Св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы; Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2005. С. 185.

⁴ Клеман О. Отблески света... С. 17.

⁵ Бальтазар Г. У. О простоте христиан / пер. с нем. А. Ярин // Символ. 1993. Т. 29. С. 62–63.

⁶ Мейендорф И., прот. Православное богословие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 180.

⁷ Карташев А. В. Вселенские соборы. М.: Эксмо, 2006. С. 290.

⁸ Там же. С. 292.

⁹ Клеман О. Отблески света... С. 35.

¹⁰ Шмеман А., протопресвитер. Исторический путь православия. URL: http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/topics_topic_id_9.html (дата обращения: 12.02.2013).

¹¹ Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 286–287.

¹² Шмеман А., протопресвитер. Исторический путь православия. Указ. соч.

¹³ Там же.

¹⁴ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. С. 321.

¹⁵ Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 256.

¹⁶ Там же. С. 320.

¹⁷ Шмеман А., протопресвитер. Исторический путь православия. Указ. соч.

¹⁸ Лосский В. Н. Догматическое богословие / пер. с фр. В. А. Решикова // Лосский В. Н. Богословие. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. С. 528–529.

¹⁹ Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 338.

²⁰ Шмеман А., протопресвитер. Исторический путь православия. Указ. соч.

²¹ Калліст (Уер), єпископ Діоклійський. Православний шлях / пер. з англ. С. Зденянчин. К.: Дух і Літера, 2003. С. 76.

²² Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 529.

²³ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / пер. с новогреч. Г. В. Вдовина. М.: Центр по изучению религий, 1992. URL: <http://www.pagez.ru/olb/045.php> (дата обращения: 12.02.2013).

²⁴ Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии. М.: Эксмо, 2008. С. 75.

²⁵ Там же. С. 97.

²⁶ Там же. С. 100.

²⁷ Клеман О. Отблески света... С. 39.

²⁸ Там же. С. 58.

²⁹ Там же. С. 61.

³⁰ Там же. С. 53.

³¹ Там же. С. 88.

³² Булгаков С. Н. Агнец Божий (Автореферат) // Путь. 1933. № 41. С. 101–105.

³³ *Жак Л.* Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). М.: Христианская Россия, 2006. С. 121–122.

³⁴ Там же. С. 123.

³⁵ *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие / пер. с нем. В. Витковский. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. С. 394, 410.

³⁶ *Жак Л.* Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом. Указ. соч. С. 138.