

П.Б. Михайлов

КОМПЕТЕНЦИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ТЕОЛОГИИ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ

Для теологии, как дискурса рационального по определению (от греч. Θεός — Бог, λόγος — наука о), всегда актуальным остается вопрос о ее рациональных основаниях. В особенности остро этот вопрос встает в эпохи, когда степень разобщенности внутри христианской традиции между различными конфессиональными, церковно-юридическими и религиозно-практическими образованиями достигает исключительных величин. Одним из аспектов этого вопроса является задача самоосмысления христианского богословия¹. Эту задачу можно сформулировать таким образом: какова природа богословия? Или: как должно богословствовать? В мои намерения входит проследить на материале греческой патристики (II–XV вв.) базовые категории христианской теологии, нагруженные повышенной рациональной функциональностью, и тем самым, во-первых, попытаться оценить статус рациональности в теологическом дискурсе, а во-вторых, выявить особенности богословской рациональности по сравнению с другими типами рациональности. Иными словами, речь пойдет о границах и характере богословской рациональности.

Постановка проблемы

В современной церковной и околоцерковной среде распространено негласное мнение: истинная религиозность далека от посягательств разума, если вообще не враждебна ему. Это подсознательное убеждение проявляется в самых разных, порой парадоксальных формах логомахии. Приведем лишь академические его выражения. В кругах, близких к богословскому образованию, бытует известное высказывание древнего богослова и аскета Евагрия Понтийского: «если правильно молишься, то ты богослов». Обычно оно цитируется не вполне точно. А между тем именно эта фраза, по мнению многих осведомленных

¹ Слова *богословие* и *теология*, а также их дериваты я употребляю как синонимы.

людей, «с максимальной выразительностью воспроизводит традиционное патристическое отношение к богословию»². Основной смысл, ради которого ее приводят, сводится к утверждению простой мысли: истинное богословие — это молитва, а сложные рациональные построения, представляющие собой собственно ткань богословского рассуждения, не более чем отвлеченное философствование.

Целиком цитата выглядит так: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов». «Истинное богословие... — комментирует это место игумен (а ныне митрополит) Иларион (Алфеев), — не рассматривает Бога как посторонний объект, но беседует с Богом как Личностью. Христианское богословие молитвенно и опытно. Оно противопоставляет себя голой безблагодатной „учености“»³. Следующий из этого вывод решительно разграничивает богословие на «богословие научное» и «богословие опытное», иными словами, разводит дискурсы *lex credendi* и *lex orandi*. Несложно догадаться, что рациональность связывается с первым искусственно обособленным образованием — с богословием научным, каковое характеризуется как «голая безблагодатная „ученость“» и противопоставляется истинному богословию, понимаемому как молитвенное богообщение.

Попытаемся же выявить истинную мысль Евагрия и проверить, насколько верен этот расхожий и, как кажется на первый взгляд, столь убедительный довод в пользу иррациональности подлинного богословия. Приведенная цитата содержится в сочинении Евагрия, которое называется «Слово о молитве». Оно дошло до нас в составе большого памятника древнехристианской аскетической мысли, называемого «Добротолубием» — сборника, составленного в XVIII в. из сочинений предыдущих столетий, а в XIX в. переведенного на русский язык и получившего распространение в широких кругах русского общества, в особенности в монашеской среде. Евагрий пишет: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов» (*Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ*)⁴. Внимание здесь следует обратить на наречие, выражающее образ действия, — молиться *как?* — «истинно» (*ἀληθῶς*). Разъяснения того, что значит *молиться истинно*, содержатся в параллельных местах того же

² См., например: *Иларион (Алфеев), еп.* Богословие митрополита Суражского Антония в свете святоотеческого Предания // *Антоний, митрополит Суражский*. Труды. М.: Практика, 2002. С. 23.

³ *Иларион (Алфеев), игум.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2001. С. 217.

⁴ *Evagrius. De oratione (sub nomine Nili Ancyran), 60 // PG. T. 79. Col. 1180.* Рус. пер.: Слово о молитве, 61 // *Добротолубие*. М., 1895. Т. 2. С. 214.

трактата; в предшествующей главе Евагрий пишет: «Молящийся в духе и истине (ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) не от тварей заимствует мысли к величанию Творца, но из Него Самого почерпает созерцания к воспеванию Его»⁵ — молящийся истинно воспеваает Бога, исходя из свидетельств Его откровения о Себе Самом, поскольку он укоренен в истине. Евагрий здесь явно опирается на известное место Евангелия, в котором Спаситель наставляет самарянку в том, как следует почитать Бога: *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ — Ин 4:23–24). Стало быть, истина здесь понимается не в ее корреспондентном или когерентном значении (с точки зрения соответствия мысли своему предмету), а в прагматическом, т.е. по предмету высказывания. В этом смысле следует понимать многократно высказанную Григорием Богословом мысль — «истина у нас не в словах, а в вещах» (εἴπερ μὴ ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἐστὶν ἡμῖν ἡ ἀλήθεια)⁶.

Пока проведенный анализ только уточнил состоятельность молитвы, которая обуславливается отнесением к своему предмету. Но еще ничего не сказано о природе молитвы как таковой и тем самым о природе истинного богословия. А об этом в том же сочинении «О молитве» Евагрий пишет неоднократно. Уместно свести все его высказывания к двум типам — определение молитвы, во-первых, по субъекту и, во-вторых, по состоянию, им переживаемому:

1) субъектом молитвы для Евагрия выступает ум (νοῦς): а) глава 3, с. 207: «Молитва есть беседа ума к Богу» (Ἡ προσευχή, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν); б) глава 84, с. 217: «Молитва есть приличное достоинству ума делание или, лучше, настоящее его употребление» (Προσευχή ἐστὶ πρέπουσα ἐνέργεια, τῇ ἀξίᾳ τοῦ νοῦ ἥτοι κρείττων, καὶ εἰλικρινῆς κρίσις αὐτοῦ); в) глава 101: «духовная молитва есть пища ума» (с. 220) (τοῦ νοῦ ἡ πνευματικὴ προσευχὴ τροφὴ ὑπάρχει); г) глава 110: «Не развлекающимся держи око свое во время молитвы и, отрешившись от плоти и души, живи умом» (с. 221) (κατὰ νοῦν ζῆθι); для Евагрия это понимание обусловлено прежде всего его оригенистской космологической концепцией, в которой все разумные существа (умы), за исключением Христа, отпали от Бога и обретают спасение через повторное соединение со Христом;

2) состояние, переживаемое умом в молитве, Евагрий описывает как духовное восхождение: а) глава 36, с. 211: «Молитва есть восхождение ума к Богу» (Προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν); б) глава 53, с. 213: «Молитвенное состояние есть бесстрастное устройство,

⁵ Ibid. 59.

⁶ Gregorius Nazianzenus. De filio (orat. 29), 13.

крайней любовью восхищающее на высоту любомудрый и духовный ум» (*Κατάστασις ἐστὶ προσευχῆς ἕξις ἀπαθῆς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἀρπάζουσα τὸν φιλόσοφον, καὶ πνευματικὸν νοῦν*).

Итак, высказывание Евагрия «богослов — это тот, кто истинно молится» в действительности означает, что средоточием молитвы и богословия является ум, стало быть, искусственное разведение сферы рациональной, с которой соединяется отвлеченное богословствование, и сферы духовной, сосредоточенной в молитве, или в данном случае сферы иррациональной, не обоснованно. Таким образом, следует отчетливо осознавать, что молитва не противоположна и не противоречит богословию, более того, молитва и есть наиболее полная реализация разума.

Осознанное или не вполне осознанное разведение молитвы и богословия, веры и мысли глубоко вошло в традиции отечественного богословия как на академическом уровне, так и на церковно-практическом. В качестве другого примера я намерен привлечь еще один показательный случай. В статье «Богословие», написанной для Православной энциклопедии (т. 5. М., 2002) священником Владимиром Шмалием, богословие определяется как, с одной стороны, «практика богообщения», т.е. та самая молитва, о которой речь шла выше, а с другой стороны, как «наука», или «дискурсивная практика усвоения человеком... богооткровенных истин». За этим определением стоит все то же разграничение *опытного* и *рефлексивного* начал в богословии, причем, что существенно для моего рассмотрения, рациональное соотносится только с рефлексивным началом. Автор статьи утверждает, что потребность в рациональном осмыслении и изъяснении Откровения возникает «из миссионерских, апологетических и катехизических задач», иными словами, рефлексивный аспект в богословии вторичен по отношению к опытному. И хотя отец Владимир отмечает, что «„мистический“, „опытный“, неизреченный аспект богословия неразрывно связан с аспектом рациональным, словесным, коммуникативным», тем не менее, говоря об опыте веры и опыте мысли, автор все-таки склонен полагать, что опыт мысли принципиально вторичен: «...роль философии и иных форм рациональности, — пишет отец Владимир, — инструментальная, вспомогательная».

Наконец, еще один пример настойчивого разведения опытного и рефлексивного начал в интерпретации христианского богословия. А.А. Столяров предпочитает называть христианское богословие религиозной философией, для которой предлагает следующее определение: «религиозная философия есть... стиль философствования, основной характеристикой которого является подчеркнуто непривилегированное положение разума и рациональных методик»⁷. В данном случае за

⁷ Столяров А.А. Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. С. 92.

этим противопоставлением религиозности и рациональности стоит схоластическая бинарная оппозиция разума и веры (*ratio et fides*). «Подлинная философия, с точки зрения отцов церкви, — продолжает Столяров, — тождественна теологии, в рамках которой *vera* всегда первенствует над разумом»⁸. Однако эта конструкция исходит из иной антропологической схемы, в которой *ratio* понижает свой статус, а *fides* — его повышает. Концепция человека в патристическую эпоху иная — душа и ум созданы по образу Божию, а вера есть согласие, т.е. проявление души. Таким образом, с патристической точки зрения схема *ratio-fides* сочетает нерядоположные величины. Патристическая мысль использует другую пару понятий — *vera-znание*, поэтому применение первой в данном случае оказывается малоэффективным.

Итак, попытаемся проверить, насколько обоснованно такое ограничение роли рациональности в богословии, обратившись к древнему наследию христианской патристики. Разумеется, в рамках одной статьи рассмотреть проблему такого масштаба во всех ее аспектах невозможно. Поэтому я вынужден наложить на свое исследование существенные ограничения и попытаюсь пунктирно очертить полномочия рациональности в теологии, во-первых, с точки зрения процесса интеллектуальной рефлексии, во-вторых, с точки его результата — богословского понятия. Одна из основных категорий, с которой связано самоосмысление христианского богословия как рационального дискурса, закрепились за греческим словом *ἐπίνοια*, с переводом, а значит, и с пониманием которого на основные европейские языки, как правило, возникают существенные затруднения⁹.

Ἐπίνοια как категория богословской рациональности

Слово *ἐπίνοια*, обычно переводимое словом *примышление*, является одним из ключей к пониманию византийского богословия. Некоторые патрологи считают проблему его понимания едва ли не самой актуальной для изучения патристического богословия. *Ἐπίνοια* встречается в чрезвычайно ответственных богословских контекстах самого высокого уровня теоретического осмысления догматических предметов. Например, у целого ряда богословов христологической эпохи (V–VII вв.), когда речь заходит о том, реально ли присутствие природ во Христе

⁸ Там же. С. 97.

⁹ См., например: *Eunomius. The Extant Works* / Ed. R.P. Vaggione. Oxford, 1987. P. 41–43; *Benito y Durán A. El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio* // *Augustinus* 5 (1960). P. 210; *Basile de Césarée. Contre Eunome* (Ed. B. Sesbotté). T. 2 // *Sources chrétiennes*, № 305 (1983). P. 181.

или нет и как их следует мыслить — только ли как абстрактные конструкции нашего сознания или как нечто имеющее подлинное существование. Самое большее, что могли допустить, например, еретики-монофизиты, — это рассмотрение природ в порядке интеллектуального созерцания: *θεωρία*, говорит Севир Антиохийский, или *κατ' ἐπίνοιαν*. При этом статус такого рода созерцания оценивался лишь как продукт человеческого воображения.

Очевидно, что подобные затруднения стали возможными при неправильном понимании центрального места ороса Халкидонского собора, исповедовавшего «Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого». Обычно исследователи обращают внимание на наречия — неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно, но не менее важна постановка при них согласованного причастия — сказано: *не существующего, но познаваемого*. Значит, предметом богословской рефлексии в данном случае является не самое бытие Бога, а преломление Его бытия в Откровении, в том, как Бог нами познается и какое отражение это познание получает.

В том же контексте эта тема вновь возникает, когда разгораются паламитские споры (XIV–XV вв.). На этот раз богословов занимает вопрос: как мыслить отношение божественных энергий к сущности, только ли как интеллектуальное абстрагирование от нее или же как реальное проявление сущности в энергии? Так, первый патриарх Константинополя при туркоκραтии Геннадий Схоларий констатирует, что для противников Паламы различие между сущностью и энергиями возможно только на интеллектуальном уровне: опять-таки *κατ' ἐπίνοιαν* или *ἐν θεωρίᾳ*. Но и здесь принципиальным оказывается характер этого интеллектуального созерцания, его отношение к подлинной действительности. Для еретиков целого ряда эпох церковной истории характерна недооценка интеллектуального созерцания, непризнание его обусловленности познаваемой действительностью и тем самым недооценка возможностей богословской рациональности.

Таким образом, встает принципиальный вопрос: насколько интеллектуальное созерцание и его результат — богословское понятие отвечают действительности, является ли оно всего лишь чистым вымыслом или, напротив, адекватным отражением реальности или же, наконец, оно тождественно действительности? Каппадокийские богословы — Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов (вторая половина IV в.) создают впечатляющую апологию богословской рациональности, указывая одновременно на ее границы. Борьба сосредоточивается на прояснении смысла *ἐπίνοια* и, как следствие, продуктивных способностей человеческого интеллекта.

В нашем распоряжении имеется по крайней мере пять специальных разборов этого слова в весьма авторитетных церковных текстах — у Василия Великого и Григория Нисского, у Леонтия Византийского, в известной сводке богословских понятий (называемой *Doctrina Patrum*) и у Иоанна Дамаскина. В этом ряду Каппадокийцам принадлежит самостоятельная разработка понятия, а последние три фрагмента уже лишь окончательная систематизация, воспроизводящая одна другую.

Сам вопрос о богословской рациональности встает в ходе богословских споров IV в., получивших название арианских споров. На их позднем этапе оппонентами православных богословов выступила группа успешных проповедников, которую с 360 г. возглавил Евномий. Его позиция по данному вопросу отмечена эклектизмом и непоследовательностью. С одной стороны, он настаивал на полноте обладаемого человеком знания о Боге, что нашло выражение в одном его радикальном высказывании — «о сущности своей Бог знает несколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему она ведома более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас»¹⁰. С другой стороны, в получении этого знания он не отводил ровно никакой роли возможностям человеческой рациональности, называемой им «человеческим примышлением» (*ἐπίνοια ἀνθρωπίνη*).

Каппадокийцы заняли в этом отношении принципиально иную позицию: в том, что касается постижения Бога и божественной сущности, наши возможности решительно ограничены, мы знаем, что Бог существует, но какова его сущность — это остается за пределами нашего постижения¹¹, а знание о существовании Бога мы получаем благодаря восприятию божественных проявлений (энергий)¹², и вот здесь-то и находят свое применение рациональные способности человека. Василий Великий подхватывает у Евномия слово *ἐπίνοια*, придавая ему совершенно иное понимание. Он определяет слово *ἐπίνοια* таким образом: «...подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного называется примышлением» (*τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπευθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι*)¹³; и в другом месте: «...обо всем, что познается чувством и в подлежащем кажется чем-то простым, но по умозрению принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению» (*ἐπινοία θεωρητὰ*

¹⁰ *Socrates. Historia ecclesiastica* IV.7.35–38. Перевод: *Сократ Схоластик. Церковная история*. М., 1996. С. 173.

¹¹ *Basilius. Epistula* 234. 2.

¹² *Ibid.* 1.

¹³ *Basilius. Adversus Eunomium* I. 6.

λέγεται)¹⁴. Таким образом, ἐπίνοια является рациональной способностью и одновременно способом интеллектуального рассмотрения предмета, включающим в себя как аналитическую деятельность, при которой предмет разлагается на составляющие его элементы, так и синтетическую деятельность рассудка, имеющую своим результатом формирование понятия.

Григорий Нисский уточняет смысл данного термина, в особенности подчеркивая его синтетическое значение: «...ἐπίνοια есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий, соединяя выводы с тем, что понято вначале, ведем до конца начатое нами исследование»¹⁵. Так он характеризует тип синтетического суждения, ведущего индуктивным путем к получению возможно полного знания о предмете. В дальнейшем авторы сочетали как аналитический, так и синтетический аспект в характеристике интеллектуальной деятельности, обозначавшейся словом ἐπίνοια.

Автор VI в., богословский референт императора Юстиниана, Леонтий Византийский систематизирует данный термин: «Святые Отцы и Слово Истины определили, что ἐπίνοια имеет два значения. Во-первых, это есть как бы некое размышление и раздумывание, развертывающее целостное и нерасчлененное созерцание предметов... Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как разнобразное», — здесь мы без труда угадываем определение Василия. «Во-вторых, — продолжает Леонтий, — это есть вымысел сознания (ἀνάπλασμα διαβολᾶς), составляющий путем соединения чувства и фантазии из существующего то, что никоим образом не существует, но представляется существующим», разумея здесь фиктивные возможности рациональности¹⁶ — то самое «человеческое размышление» (ἐπίνοια ἀνθρωπίνῃ) Евномия, с критикой которого выступили Каппадокийцы. Именно к этому второму, фиктивному значению слова ἐπίνοια в полной мере применим его привычный, но не вполне оправданный перевод на русский язык словом *примышление*.

Текст Леонтия воспроизводится почти слово в слово в известной антологии цитат авторитетных христианских писателей, называемой «Учением Отцов о воплощении Слова» и датируемой первой половиной VII в. Примечательно уточнение ко второму значению термина ἐπίνοια (ἀνάπλασμα, «вымысел»): «...оно создает в сознании и на сло-

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium II. 185.

¹⁶ Leontius Byzantiniensis. Adversus Nestorium // PG. T. 86². Col. 1932 A.

вах то, что не созерцается ни в ипостаси, ни в сущности» (*τὰ μηδαμῶς ἐν ὑποστάσει καὶ οὐσίᾳ θεωρούμενα ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ τοῖς λόγοις ἀνέπλασεν*)¹⁷. Наконец, Иоанн Дамаскин переписывает определение Леонтия также почти дословно, дополняя второе, фиктивное значение уточнением — «чистое или пустое примышление» (*αὕτη δὲ λέγεται ψιλὴ ἐπίνοια*)¹⁸.

Итак, в теоретическом смысле *ἐπίνοια* есть рациональная способность человека к анализирующему и синтезирующему мышлению, разлагающему предмет на признаки и составляющая из них понятие. Лишь одним из результатов своего применения она имеет создание эфемерных, несуществующих представлений, или иллюзий разума (*ἐπίνοια ἀνθρωπίνη / ψιλὴ ἐπίνοια*).

Сфера использования рациональных способностей человека необычайно широка. Об этом, в частности, говорит Григорий Нисский: «...хорошо видно, что ни есть полезного и необходимого для человеческой жизни, то открыто благодаря способности мышления (*διὰ τῆς ἐπινοίας*)... каковое есть драгоценнейшее из всех благ, вложенных в нашу душу Богом»¹⁹. Продуктивно применение интеллектуальных способностей человека и к богословским предметам. Одним из примеров такого применения служит традиция толкования Писания. Так, для Оригена *ἐπίνοια* является важным средством постижения свойств или признаков Христа, посредством которых Писание свидетельствует о Нем: «...Спаситель, — пишет Ориген в Толкованиях на Евангелие от Иоанна, комментируя евангельские слова *Аз есмь путь, истина и жизнь*, — предстает во многих значениях» (*ταῖς ἐπινοίαις πολύς*)²⁰. Христос, пребывая самотождественным, получает различные имена и значения (*ἐπίνοιαι*), с которыми Его не следует напрямую отождествлять²¹, — этому экзегетическому принципу Ориген остается верным во многих своих толкованиях.

Подведу промежуточный итог моему обзору. Понятие *ἐπίνοια* рассматривается в богословской письменности в процессуальном (мышление) и результативном (мысль) аспектах. В первом случае *ἐπίνοια* предстает как рациональная способность и деятельность человеческого разума, включающая аналитические и синтетические процедуры, которые приводят в конечном счете к образованию того или иного поня-

¹⁷ Doctrina Patrum 28. Münster, 1907. P. 198–200.

¹⁸ Иоанн Дамаскин. Философские главы 65 // Источник знания. М.: Мартис, 2002. С. 116.

¹⁹ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 2. 1. 183 / Ed. W. Jaeger // Gregorii Nysseni opera, vols. 1.1 & 2.2. Leiden: Brill, 1960.

²⁰ Origenes. Commentarii in evangelium Joannis VI.19.107.

²¹ См., например: Origenes. In Jeremiam Hom. 8.2.10–18.

тия. Во втором случае *ἐπίνοια* есть непосредственный результат применения рефлексивной способности ума — богословское понятие как таковое. Эта двойственность исследуемого понятия получила достаточное освещение в современных патрологических исследованиях²². Рассмотрим теперь особенности оформления богословского понятия как результата применения богословской рациональности, осмысляющей свидетельства божественного Откровения.

Образование богословского понятия

Василий широко пользуется упомянутым методом Оригена — усмотрением в Откровении о Спасителе различных смысловых обобщений (*ἐπίνοιαι*): в Писании Христос говорит о себе, применяя разные понятия и выражения «не потому, что Он многоименен, но потому, что, в подлежащем будучи единым, одной простой и несложной сущностью, именует Себя в одном месте так, в другом иначе... так что, кто рассмотрит каждое из этих имен, тот найдет различные значения (*ποικίλας εἴροι τὰς ἐπίνοίας*), тогда как во всех по сущности одно подлежащее»²³, пишет Святитель «Против Евномия». Таким же образом приведенный способ толкования может быть с успехом применен и к другим предметам богословия. Пределы рационального постижения простираются до божественных проявлений, или энергий, и ими же ограничиваются. За пределами познания остается божественная сущность.

Верное богословское представление формируется таким образом. Оно исходит из проявлений божественного в мире и опыте богопознания — из божественных энергий. Всякому божественному проявлению присваивается какое-то аналоговое понятие, заимствованное из опыта, полученного в сотворенном мире. Поэтому-то невозможно развести и изолировать друг от друга опыт веры, воспринимающей божественное откровение, и опыт мысли, преобразующей полученное знание в понятие, разобщить акт веры и факт богословия.

Этот механизм наглядно раскрывает Василий Великий: «Когда мы восходим от божественных действий (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ*) и через творения уразумеваем [их] Создателя (*διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητήν*), мы постигаем Его благодать и премудрость. Ведь нам ведомо о Боге только то, что Он открыл всем людям (*Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανερώσεν*). Так что все то, что говорится богословами о сущности Божией, оказывается

²² Owen E.C.E. *ἐπινοέω, ἐπίνοια*, and allied words // *Journal of Theological Studies*. Vol. 35 (1934). P. 368–376.

²³ *Basilius. Adversus Eunomium* I. 7.

речевыми оборотами или даже иносказаниями (*τροπολογίας τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίας*), посредством которых Писание подводит к иным представлениям»²⁴. Важно отметить, что божественное Откровение распространяется не только на избранных духовидцев. Оно универсально, явлено всем — «нам ведомо о Боге только то, что Он открыл всем людям», как утверждает Василий Великий. Стало быть, потенциально опыт веры распространяется на всех разумных существ, готовых его воспринять. А об универсальности мысли в данном случае специально говорить не приходится — всеобщий характер мысли обусловлен ее коммуникативной природой, ее принципиальной сообщимостью.

Но, разумеется, мысль не исчерпывает действительности, а лишь указывает на нее посредством слова или какого-либо иного знака. Неразборчивость же между мыслью и истиной, непонимание дистанции между понятием и вещью приводят к существенным богословским заблуждениям. Во избежание этого греческие богословы ввели различение — высказывание о чем-либо в собственном смысле (*κυρίως*) и в несобственном, переносном смысле (*οὐ κύριως / καταχρηστικῶς*).

Такое объяснение особенно важно в тринитарных и христологических контекстах. Григорий Богослов таким образом истолковывает отношения Бога Отца и Бога Слова: «Когда употребляется слово *Бог*, то имеется в виду не Бог Слова, а Бог воплотившегося (букв.: видимого) [Слова], ибо в противном случае, как можно в собственном смысле (*κυρίως*) говорить о Боге Бога? Напротив, слово *Отец* употребляется не в отношении воплотившегося (зд. также букв.: видимого) [Сына], но Слова до воплощения (букв.: невидимого). Ибо Слово Божие двояко, и одно говорится о Нем в собственном смысле, другое — в несобственном, обратном тому, как дело обстоит с нами. Ведь применительно к нам слово *Бог* употребляется в собственном смысле, а имя *Отец* — в несобственном. Так вот это-то и вводит в заблуждение еретиков, а именно различное сочетание имен (т.е. то самое употребление имен в собственном и несобственном значении. — П.М.), поскольку имена меняют свое значение из-за различных отношений с вещами (*ἐπαλλαττομένων τῶν ὀνομάτων διὰ τὴν σύγκρασιν*), а признаком того или иного сочетания имен служит то, что, когда различаются природы, тогда в соответствии с различными представлениями различно употребляются и имена» (*ἡνίκα αἱ φύσεις δίστανται, ταῖς ἐπινοαῖς συνδιαίρεται καὶ τὰ ὀνόματα*)²⁵.

Тем самым Григорий Богослов показывает ту меру ответственности, которая возлагается на мышление, на область понятий, на сферу

²⁴ *Basilius. Adversus Eunomium* // PG T. 29. Col. 544.

²⁵ *Gregorius Nazianzenus. De filio II (Orat. 30), 8.*

рациональности, — реальность остается неизменной, и имена остаются прежними, изменяется употребление, иными словами, смысл (денотат) имен при неизменности их значений (референт). И происходит это так: богослов применяет к Богу понятия, образованные в доступном ему опыте тварного существования, включая также божественные проявления в сотворенном мире. Но одни понятия прямо свидетельствуют о божественной реальности, разумеется несколько ее не исчерпывающая и не ограничивающая, а другие — опосредованно.

Работа богослова заключается, таким образом, в предельно внимательном различении собственных и несобственных смыслов и значений тех слов и выражений, которые используются в богословии. И если мы хотим оставаться в патристической парадигме, то в рамках этой деятельности радикально противопоставлять опыт духовный опыту дискурсивному, иными словами, опыт веры опыту мысли нельзя никоим образом. Под патристической парадигмой я разумею в данном случае принятие того факта, что истина содержится не в словах, а в вещах, — тот самый принцип, который я выше обозначил как *прагматическую* теорию истины. Приведу еще один пример из Григория Богослова, в котором этот принцип проводится наиболее последовательно: «У Бога одна сущность, или естество, и именование, хотя имена в соответствии с различными представлениями и получают разные значения. И то, что говорится о Боге в собственном смысле, то и есть Бог; что говорится в соответствии с естеством, то и именуется на деле, коль скоро истина содержится у нас не в именах, а в вещах»²⁶.

Наконец, я перехожу к последнему вопросу — о дистанции между понятием и истиной в христианском богословии. Выше было установлено, что для христианских богословов безусловным приоритетом перед богословским понятием и его выражением обладает богословский предмет, или постигаемая реальность. Эта дистанция безусловна, хотя порой преодолевается. Но снятие этой дистанции не является результатом интеллектуальных усилий человека. Воплощение божественной реальности в богословских понятиях — это прямой результат божественного Откровения, это запечатленная божественная энергия. И богословское понятие есть точка встречи с божественной энергией.

Итак, рефлексивная деятельность сознания получила у Каппадокийцев, а затем и в последующей традиции свое богословское оправдание. Образование верного богословского представления о каком-либо предмете религиозного опыта невозможно без привлечения рациональных способностей человека. В то же время их не следует переоценивать. Возможности человека постичь богословскую реальность

²⁶ *Gregorius Nazianzenus. De filio (orat. 29), 13.*

невелики. Речь идет, с одной стороны, о различении представлений и действительности, а с другой — об установлении между ними известного соответствия. Человеческий ум склонен к тому, чтобы порождения собственного сознания принимать за действительность. Именно так и происходит в целом ряде богословских отклонений — факт сознания переносится на действительность. Противоположная крайность — отрицание вообще какой-либо корреляции между мышлением и предметом.

Заключение

Наконец, следует сказать несколько слов о логоцентризме христианского богословия, напрямую связанном с религиозным опытом. Христианство — радикально рационально, только это рациональность особого рода. Можно утверждать, что богословская рациональность имеет двойное основание: с одной стороны, запредельное человеческому опыту, ибо одно из имен Божиих — Слово (греч. λόγος помимо прочего означает разум); с другой — укорененное в самом человеческом существовании, поскольку христиане исповедуют догмат о творении человека по образу Божию, а понятие образа в подавляющем большинстве случаев раскрывается в категориях человеческой рациональности — с точки зрения разумности человека и обладания человеком дара речи. В этих богословских и антропологических особенностях следует искать залог непротиворечивости и универсальности богословской рациональности. Поэтому христианское богословие не просто время от времени вынуждено обращаться к ресурсам рациональности в зависимости от потребностей, предъявляемых той или иной эпохой. Рациональность и есть основная форма христианского богословия, выражающая его природу, однако, повторяюсь, это рациональность особого рода, рациональность, обогащенная и проникнутая божественными явлениями.