

БОГОСЛОВИЕ ОБРАЗА

Тема образа в познании Бога и человека имеет столь существенное значение для христианской мысли, что мы считаем вполне возможным с достаточным правом и не преувеличивая доктринальный элемент второстепенного значения говорить о «богословии образа» как в Новом Завете, так и у того или иного христианского автора. Так, например, критическое исследование о. Анри Крузеля «Богословие образа Божия у Оригена» (изд. Обиз, 1956) — чтобы не перечислять множества недавно появившихся подобных трудов, приводим его одного — охватывает все основные проблемы оригеновской мысли, и тем не менее автор в предисловии приносит свои извинения перед читателем в том, что ограничивает «богословие образа» одним только аспектом — аспектом сношения Бога с человеком посредничеством Слова. Но даже это сосредоточение на Второй Ипостаси не может сузить обширности темы об образе Божием в мысли Оригена: если Логос есть Образ, по Которому познается Отеческий Первообраз, то к «богословию образа» следует отнести все проблемы, связанные с Божественным проявлением — проявлением ли «космическим» (сотворенная Словом природа), или же «историческим» (Откровение, данное одному народу, избранному для принятия Слова Божия). Если же человек, как говорит Ориген, есть *λογικόν*, если он «сообразен» Логосу, то всё, что относится к судьбе человека: благодать, грех, искупление, совершённое вочеловечившимся Словом, — также должно относиться к «богословию образа». То же можно сказать о Церкви, таинствах, духовной жизни, всеосвящении, последнем конце. Ни одной ветви богословского вероучения нельзя выделить из проблемы образа, не отрывая ее от живого ствола христианского Предания. Можно сказать, что как восточный, так и западный богослов католической традиции, верный основным линиям святоотеческой мысли, тему образа в его двойном аспекте (образ — принцип Божественного проявления и образ — основа особой связи человека с Богом) несомненно относит к самой «сущности христианского учения». В вышедшей под этим заглавием небольшой книге Романо Гуардини¹ автор отводит понятию образа совершенно особое место. Но тщетными останутся наши попытки найти тему образа в труде Гарнака «Das Wesen des Christentums».

Доводы, приводимые обычно некоторыми протестантскими богословами, желающими исключить из сущности христианства «богословие образа», могут базироваться на доскональном знании ветхозаветной лексикой. Так, Карл Барт в своей «Догматике»² заявляет, что учение отцов Церкви об «образе Божием» было целиком создано ими и совершенно не обосновано каким-либо текстом Писания. Эмиль Брунер³ менее категоричен, однако и он утверждает, что «учение об *Imago Dei*, если вообще можно говорить об этом термине как об определенном понятии, в Библии существенной роли не играет». Андерс Нигрен в своей книге «Egos et Agape»⁴ исключает тему «образа», ссылаясь на слова Е. Лемана: «Самый неоспоримый аргумент, говорящий против «сотворения по образу Божию». — это полное отсутствие этой идеи в Ветхом Завете. Будь она более распространена, ею бы часто пользовались, ее бы даже использовали в многочисленных текстах, говорящих о взаимоотношениях Бога и человека. Однако ни пророки, ни псалмы, ни книга Иова, ни столь человеческое Второзаконие не говорят

¹ Романо Гуардини — современный католический богослов. *Примеч. ред.*

² Цюрих, 1945, III, 1, с. 216.

³ «Der Mensch in Widerspruch». Берлин, 1937, с. 519.

⁴ I, с. 257.

об этом сущностном подобии Бога и человека». И тот же автор добавляет: «Не случайно эта теория о человеке, созданном по образу Божию, получила свое развитие только тогда, когда греческий язык был введен в иудейскую религиозную литературу».

«Не случайно!» Вот слова, которые заслуживают некоторого внимания. Леман и Нигрен хотя бы попросту сказать, что тема «образа Божия» чужда Откровению: это — эллинистический уклон, обусловленный платоническими и стоическими ассоциациями, сокрытыми уже в терминах εἰκὼν и ὁμοίωσις из перевода книги Бытия Семьюдесятью толковниками, относящегося к III или II векам до Р. Х. Идеи эти получают свое развитие в написанных по-гречески к середине I века до нашей эры книгах Премудрости. Мы действительно находим здесь парафраз: «создадим человека по Нашему образу», где разумеется призвание человека к нетленности и некая подобность Богу в Его свойстве (ιδιότητος) или, по другой версии, подобность Его вечности (ἀδιότητος)⁵. В той же книге Премудрость, соучастница в сотворении мира, дает познание Бога в Его делах; она ἀπαύγασμα, отблеск вечного света, «чистое зеркало действия Божия», «образ (εἰκὼν) благодати Его»⁶. Это почти что вторая ипостась среднего платонизма или Логос Филона.

Несомненно, что внезапное развитие темы образа, совпавшее с появлением греческого языка в религиозной еврейской литературе, не было случайным. Но спросим себя: не отвечало ли обращение к этой новой, обогащенной философской традицией терминологии внутренней потребности самого Откровения, когда оно в последнем своем ветхозаветном этапе раскрылось в обилии света, придавшем новую окраску священным текстам иудеев? «Не случайно» еврейская диаспора, дабы сохранились живыми слова Истины, открытой Израилю, захотела выразить ее в эллинистических терминах, что позволило девтероканоническим авторам перед самым появлением христианства положить начало «богословию образа».

Точные факты, на которые ссылаются богословы, не согласные с учением отцов, должны быть признаны всеми, кто, изучая ветхозаветные тексты, не хочет закрывать глаза на историко становления библейского канона. Итак, мы признаём, что еврейские выражения «selem» и «d'mut» под влиянием приставок «ve» и «ke»⁷, что означает «по образу Нашему как и подобию Нашему», не имеют положительного и прямого смысла «κατ' εἰκὼνα ἡμῶν, καὶ ὁμοίωσιν ἡμῶν» перевода Семидесяти толковников. Сотворение человека «по образу Бога» в контексте священного повествования книги Бытия даст человеку господство над миром животных, аналогичное господству Бога над всей тварью. Если текст этот направлен, как предполагают некоторые, против египетского культа звероподобных богов, тогда выражение «по образу» имеет главным образом негативное значение: у животных нет ничего Божественного, так как один только человек создан «по образу» Бога. Некоторые также отмечают, что выражение «как и подобию Нашему» еще больше сужает положительное содержание «по образу Нашему», и это, быть может, для того, чтобы избежать иранского мифа о «небесном человеке»: человек — *только по образу*: у него лишь некоторое отдаленное сходство с Господом благодаря месту, которое он занимает среди земных тварей. Всё это действительно слишком бедно для того, чтобы можно было говорить о каком-то ветхозаветном учении об «образе Божиим» иначе, как только о негативной его терминологии: Бог Израилев, Творец неба и земли, не имеет ничего общего с богами других

⁵ Книга Премудрости Соломона, 2, 23

⁶ 7, 26.

⁷ Быт, 1, 26.

народов; нельзя Его изобразить ни подобным зверю, ни подобным человеку и этому изображению поклоняться. Это вполне согласуется с формальным запретом, наложенным на всякое пластическое изображение Бога: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого бы то ни было кумира»⁸. «И говорил Господь к вам на горе из среды огня, глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас»⁹.

Сделаем некоторую уступку противникам богословия образа: в чисто еврейской букве, интерпретируемой из исторического редактирования Ветхого Завета, нет ничего (или почти ничего) для какого-нибудь религиозного богопознания или же антропологии, основанных на понятии образа Божия. Однако «сокрытый Бог» пророка Исаии¹⁰, «Бог Израилев, Спаситель», никаким видимым образом Своей природы не обнаруживающий, не остается Богом неведомым: Он говорит и требует ответа; Он *открывает* Свое имя и зовет по имени тех, кого избирает: Авраама, Исаака, Иакова. Этот личный Абсолют входит в сношения с человеческими личностями. Это верно как для иудеев до пришествия Христа, так и для верующего иудайста наших дней. Приведем следующее свидетельство Мартина Бубера¹¹: «Великое деяние Израиля не в том, что он преподавал единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что он показал, что можно действительно к Нему обращаться, говорить Ему «Ты», стоять перед Его Лицом»... «Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом».

Этот Бог провозглашает себя трансцендентным относительно какого бы то ни было образа, могущего дать познание о Его природе, но Он не отказывает в личном общении с Собой, не отказывается от живого разговора с человеком, с целым народом: Он к ним обращается, и они Ему отвечают в последовательности конкретных событий, которые разворачиваются как священная история. Однако бездна Его природы остается запретной для всякого познания. И если и существует чисто еврейский гносис, то это не познание Божественной природы, но откровение таинственных предначертаний Божиих, данных пророкам, раскрытие Божественной икономии, проявляющей себя в ходе истории, весь смысл которой в обещании одного эсхатологического события. Некоторые приверженцы еврейской буквы скажут, что даже четверобуквенное Имя из книги Исхода ничего не говорит о Божественной сущности, о Боге как природе. В переводе Семидесяти заявление это звучит так: «'Eγώ εἰμι ὁ θεός» (Аз есмь Сущий)». Некоторые современные экзегеты считают, что следует переводить: «Аз есмь Тот, Который есмь» — как отказ назвать Себя. Для других же это заявление означает: «Я Тот, Который пребывает верным». Этот личностный Абсолют есть Бог истории, Тот Бог, Который строго относится к договору и требует от людей его исполнения, ибо Сам Он обязуется перед избранными Им. Невыносимое безумие для эллинов: можно ли говорить «Ты» трансцендентному Началу всего сущего?

Действительно, в религиозных верованиях и метафизике, чуждой Откровению, данному Израилю, отношения «Я — Ты» могут удерживаться лишь в сфере многобожия, на ступени, низшей какого бы то ни было философского богомыслия. Как только приближаешься к Абсолю-

⁸ Втор. 4, 15—16.

⁹ Там же, 4, 12.

¹⁰ Ис. 45, 15.

¹¹ Dieu vivant, 2, 16.

ту, диалог с Божеством становится немислимым, абсурдным, так как само имя «Бог» к Нему неприменимо. Чтобы не опорочить Его безличностной объективной чистоты, надо называть Его иначе: Тот, Кто поистине есть, трансцендентное бытию Добро, Единое. Или же лучше всего отказать Ему во всех именах и встать на путь негативного познания, который приведет к мистике погружения в Непознаваемое. «Для Него нет никакого имени, никакого определения (*λόγος*), ни учения, ни ощущения, ни мнения». Этот вывод первой гипотезы Парменида становится как бы «авторитетом письменности» для всей платоновской традиции негативного теогносиса, вплоть до Псевдо-Дионисия, который вводит этот текст в христианскую литературу, не упоминая, однако, имени Платона.

В противоположность монотеизму еврейских пророков монотеизм греческих философов не исключает законности образа, напротив, он его предполагает. Нельзя было бы осуществлять апофатического восхождения к Божеству, Самому по Себе не познаваемому и безымянному, если бы то, что следует за Ним на уровне существенного и познаваемого, не выражало бы Его же, но на уровне, более низком. Итак, *νοῦς* — Ум Плотина¹² есть *εἰκὼν* Единого, а Душа мира названа *εἰδωλον* Ума. Этот безличный Бог, молиться Которому и говорить Ему «Ты» никому не может прийти на ум, конечно, не есть Бог какой-либо священной истории. Определять Его термином «Природа», несомненно, избегают, и тем не менее, если Он — Первообраз всего, что идет след за Ним, то ощутимая, чувственная природа космоса на последней нисходящей ступени есть также отдаленный образ этого Бога, трансцендентного всему, что дает о Нем познание вне Его абсолютной тождественности с Самим Собой¹³. «Единое» Плотина также представляется в конце концов Богом священной природы. Это тем более верно для Бога среднего платонизма, как и для учения герметиков, не говоря уже о Боге стоиков. Однако священная природа, будучи образом Невообразимого, сама полна богов, которые, отнюдь не будучи хозяевами истории, получают жертвоприношения от смертных и отвечают на их моления через оракулов, открывая им непреклонные законы вселенной.

Соблазн для иудеев: можно ли представлять себе мир вне истории, вселенную, подвластную необходимости, несомненно устроенную и прекрасную, но в которой не может произойти ничего нового?¹⁴ Это и есть библейское пессимистическое видение Екклезиаста: для автора этой странной книги, написанной после вавилонского пленения, необходимость, которая управляет совокупностью тварной природы и вносит в нее порядок, есть «суета». Апостол Павел возвращается к этому выражению¹⁵, чтобы сказать, что тварь не по своей воле подчинилась «суете», а вследствие грехопадения человека, поэтому люди, «сыны Божии», должны в конце освободить природу от рабства греху. И в том же Послании к римлянам¹⁶ Апостол язычников, отдавая должное Богу философов, в сотворенной природе опознаваемому и в зримых образах, дающих понятие о Незримом и Вечном, Себя являющему, осуждает «суету» этих мудрецов, чья заслуга была в познании Бога космической природы, но которые не сумели славить Его как личного Бога Откровения, Бога истории, Бога заветов, Того, Кому говоришь «Ты»: они продолжали обращать свои молитвы к идолам.

Перед этим текстом апостола Павла, Гамалиилова ученика, мы вправе задать себе вопрос: неужели предание Израиля действительно

¹² Эннеады, 5, 1, 7.

¹³ Там же, 5, 1, 6.

¹⁴ Там же, 6, 8, 18.

¹⁵ Рим. 8, 19—22.

¹⁶ Там же, 1, 19—23.

не знало аспекта «природы» этого Бога, всегда только личностного и накладывающего запрет не только на могущие проявить Его в космосе изображения, но и на богословие (в эллинском смысле этого слова), на то умственное или мистическое искание, которое, переступив образы, дерзало бы подниматься к Его тайне? Некоторые тексты книг Премудрости, великое множество гностических сочинений более позднего иудаизма, и в особенности творения Филона (который, несмотря на свой эллинистический уклон, оставался верующим иудеем), должны были бы свидетельствовать об обратном. Но мы хотим во что бы то ни стало противопоставлять «Бога Авраама, Исаака и Иакова» «Богу философов и ученых», однако не встречаем, как встретил Его Паскаль, Живого Бога живой Библии. Ибо есть ведь и безжизненный Бог специфического пуризма специалистов по Библии; они настолько привязаны к букве, изучаемой ими в чисто историческом контексте изложения, что не могут увидеть в нем жизнь — динамическую, и в этом смысле никогда не «чистую», увидеть то живое Предание, которое раскрывает в древнейших текстах всё новый смысл, вложенный в них Божественной икономией, соответственно каждой новой дохристианской эпохе. И во имя Бога, сведенного к категориям абстрактного иудаизма, иудаизма достойно изучаемой инертной книги, наука о Библии, почитающая себя наукой богословской, отмечает богословие образа, и заявляет, что оно чуждо Откровению.

Верно, что допускающий изображения Бог греческих мыслителей, конечно, еще не есть Бог иудейского Откровения, их запрещающий: надо совершить акт безумия и ринуться в бездну, чтобы дойти до Него верой; но нельзя сказать и обратного — того, чтобы Бог философов был каким-то «иным Богом», чуждым Тому сокрытому Богу Израиля, Который сотворил Свое обиталище из мглы. Он потому запрещает образы и осуждает любопытство тех, кто хотел бы исследовать непостижимую Его природу, что одному Ему принадлежит инициатива Откровения в истории избранного Им народа, чтобы возглавить в одном неповторимом событии всю историю и всю природу вселенной. Этот личный Бог не есть некий, вне Своей природы существующий, но Он до определенного срока скрывает глубины Своей сущности и проявляет Себя перед избранными только Своими повелениями. Собственно богословие в том значении, какое придают ему Отцы Церкви, закрыто Израилю до воплощения Слова. То, что дозволено эллинам, запрещено евреям. Но запрет этот и наложенное на них воздержание являются их же привилегией. Запрет будет снят в определенный Богом срок, чтобы всецело явить Себя всем — как иудеям, так и эллинам — в совершенном, соприсносущном Ему Образе и дать познание о Себе в Духе, Который исследует глубину Его природы. В воплощении — основном догматическом событии христианства — «образ» и «богословие» оказываются связанными столь тесно, что само выражение «богословие образа» может показаться почти что плеоназмом в том, конечно, случае, когда мы принимаем за богословие познание Бога в Его Логосе, Единосущном Образе Отчем.

Однако в христианском богословии термин «образ» неизбежно поднимает целый ряд проблем. Остановимся прежде всего на этом термине в триническом богословии. Апостол Павел называет Сына «Образом Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου¹⁷). В рамках эллинского богопознания это выражение предполагало бы отношение Образа к Первообразу, давая познание о Первой Ипостаси, Самой по Себе непознаваемой, ибо Логос является Ее Образом. Это соотношение по сходству, основанное на естественном участии низшего в высшем. Итак, здесь есть как бы нетождество природы (или уровня), которое, тем не менее, есть родственность — συγγένεια. Это означает, что возможно ка-

¹⁷ Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4.

кое-то превосходство, какое-то умаление уровня Бога-Образа за счет уровня Бога-Первообраза, если можно было бы достигнуть невыразимой самой по себе природы Единого. В христианском контексте тринического богословия это отношение Образа к Первообразу должно было коренным образом измениться, о чем мы можем судить по следующему тексту св. Григория Нисского: «Сын в Отце — как красота изображения в первообразном зраке. Отец в Сыне — как первообразная красота обитает в своем изображении. И нам следует одновременно держать в мысли то и другое»¹⁸.

И действительно, здесь новый доктринальный элемент; он чужд греческому образу мысли, как и образу мыслей эллинистующего иудея, каким был Филон, для которого личный Бог Библии, отождествившись с безличным Богом эллинов, оставался, тем не менее, некоей закрытой монадой, некоей личностью-природой, сущностно трансцендентной Логосу, как своему образу, Посреднику между Собой и творением; это было скорее олицетворенное, нежели личное Слово евреев. Свойственный христианскому богословию новый элемент — это различие в Боге природы, или сущности, и Лица, или Ипостаси, различие, неизбежное для тех, кто признаёт Божество Христа. Различные в Лицах Отец, Сын и Дух Святой едины по Своей природе. Это и есть точный смысл термина *ὁμοούσιος*. Так как Логос христиан есть Единосущный Образ Отца, то отношение образа к Первообразу (если мы хотим сохранить этот обычный для Оригена, но уже устаревший для Григория Нисского термин), соотношение между Образом и Тем, Что Образ являет, не может уже мыслиться как какое-то соучастие (*μεθεξίς*) или родственность (*συγγένεια*), так как здесь речь идет о тождественности природной. Поэтому, казалось бы, можно толковать отношение Образа к Тому, Изображаемому, как личное отношение между Сыном и Отцом. Это и хотел сделать о. Лейс в последней главе своей книги «Образ Божий у святого Григория Нисского». Однако, если мы введем в межтринические соотношения аспект Образа-Проявляющего, то не избежим нового затруднения: как же личное отношение, которое подчеркивает нетождественность, может само по себе являть одно Лицо через другие? Несомненно, понятие Сына как Образа Отца предполагает личные отношения; однако то, что явлено в Образе, не есть Лицо Отца, а Его тождественная в Сыне природа. Сущностная тождественность и показана в личностном различении в соотношении с *εἰχών*: Сын, как *εἰχών*, свидетельствует о Божестве Отца.

Это общее место всей греческой патристики. Так, для Григория Богослова имя Логос приложимо к Сыну, «потому что Он неразделен с Отцом и Его открывает... потому что по отношению к Отцу Он — как определение к определяемому, ведь Логос также значит определение, и тот, кто знает Сына, также знает Отца. Итак, Сын — краткое и ясное выражение природы Отца, так как всякое рожденное существо есть немое определение его родившего»¹⁹. Этот последний пример довольно показателен; когда какой-нибудь человек — вылитый портрет своего отца, то это — по семейным чертам, его с отцом обобщающим, а не по характерным личным свойствам отца, от него отличающим. Если же мы применяем богословие образа к Пресвятой Троице, то, во избежание какой-либо двусмысленности, следует говорить о «природном образе», как делал это св. Иоанн Дамаскин, для которого Сын есть *εἰχὼν φυσική*, «совершенный, во всем подобный Отцу Образ, кроме нерожденности и отечества». То же можно сказать о Духе Святом, который есть «Образ Сына, ибо никто не может сказать «Господи Иису-

¹⁸ Против Евномия, I, PG, t. 44, col. 636.

¹⁹ Григорий Богослов. Слово 30 (о богословии 4), § 20. PG, t. 36, col. 129 A.

се», как только Духом Святым». «Итак, в Духе Святом мы познаём Христа как Сына Божия и Бога и через Сына мы видим Отца»²⁰.

Тронческое богословие «образов» может иметь место только в вертикальной перспективе, перспективе проявительного действия Божественной природы, к которой относится древняя формула отцов: «От Отца через Сына в Духе Святом». Это проявление — не действие какого-то безличного божества, не последствие неопределенного эллинизма; оно предполагает «единоначалие Отца», Который обнаруживает свойство Своей природы через Логос в Духе Святом. Возьмем, например, в аспекте богословия образов свойство Премудрости: Отец — Источник Премудрости, Логос, во всей полноте являющий в Себе Первообраз, — Премудрость ипостасная, Дух Святой — энергетическое сияние Премудрости, присущей трем Ипостасям, которое изливается вовне и сообщается как дар тварным лицам. Действительно, если мы перенесем «образ» тронческого богословия в подобающую перспективу, то может раскрыться подлинный смысл теории византийского богословия XIV века об энергиях или Божественных атрибутах (свойствах). Образ одновременно оправдывает тронческое богословие доникейских отцов и снимает с этого столь богатого богомыслия упрек в субординации, в большинстве случаев незаслуженный.

Если коснуться темы «образа» в христологии, то «Образ Бога» здесь присваивается Ипостаси Сына: «Он, став человеком, являет во взятой на Себя человеческой природе Свое Божественное, единосущное Отцу Лицо. Но познать Божество Христа (а значит, Его как «совершенный Образ Бога Невидимого») можно только в благодати Духа Святого.

В контексте же о воплощении (скажем лучше в деле, в событии воплощения) сотворение человека по образу Божию и обретает то полное богословское значение, которое оставалось в письменах священного повествования о сотворении мира, оставалось незамеченным или казалось незначительным, когда его изучали с точки зрения критической экзегетики²¹.

Еще неясный положительный смысл особой связи с Богом еврейских выражений *selem* и *d'mut* начинает уточняться в греческом переводе Семидесяти, где *εἰκών* и *ὁμοίωσις*, которым предшествует предлог *κατά*, уже предвещают богословие будущего, указывают на прогресс Предания, на некое «евангельское предуготовление» в более ярком свете Откровения. Благовестие Образа Божия, явленного во Христе-Богочеловеке, пользуется именно этим переводом, черпая в нем всё новые сообщения, которые положительно указывают на данное в Откровении, хотя и до времени сокрытое, под буквой библейских писаний, учение о человеке²².

Идея родственности *συγγένεια, οὐκείωσις*, содержащаяся в эллинском понятии образа, для христианского учения о Логосе, единосущном Образу Отца, была, как мы уже говорили, недостаточна: здесь действительно неприемлемо никакое природное расстояние. Для христианской же антропологии «родственность», наоборот, слишком сильна, так как между природой нетварной и тварной расстояние (*διάρτημα*) беспредельно. Поэтому, как и в тронческом богословии, термин «образ», или, вернее, «по образу», применительно к человеку обретает новый смысл согласно тому же образу мыслей, который различил в Боге Лицо, или

²⁰ Об образах, III, 18. PG, t. 94, col. 1940/AB.

²¹ Мы отнюдь не желаем отрицать значение или умалять заслуги исторического изучения Библии, оно очень ценно, и богословы должны с ним считаться, но это изучение никогда не должно захватывать не принадлежащего ему места судьи в области богословия.

²² Например, псалом 8 (ст. 6), который цитируется в Послании к евреям (2, 6).

Ипостась, и сущность, или природу, и человек не только природный индивидуум, включенный в общую родовую связь человеческой природы с Богом — Творцом всей космической совокупности, он также, он прежде всего — личность, не сводимая к общим (или индивидуализированным) природным свойствам, которыми каждый человек наделен совместно с другими человеческими индивидуумами. У каждого человеческого существа, ввиду особой, неповторимой связи с Богом, по «Образу Своему» его сотворившим, есть лицо. Это «личностное» открытое христианской мыслью в антропологии, указывает само по себе не на какую-либо связь с Богом по соучастию и — еще менее — на *συγγένεια* — какое-то родство с Ним. Это скорее аналогия: человек, как Бог, по образу Которого он сотворен, — лицо, а не только природа, и это дает ему свободу по отношению к самому себе как индивидууму. Хотя это новое понятие человеческой личности, или ипостаси, в святоотеческой антропологии выражено нечетко, оно, тем не менее, всегда в ней предполагается. То, что нам важно отметить, говоря о богословии образа применительно к человеку, относится к личности человека, поскольку она являет Бога. В тронческом богословии термин «образ» должен был означать Божественное Лицо, Само в Себе являющее природу или природные свойства (атрибуты) и относящее их к другой Ипостаси: Дух Святой — к Сыну, Сын — к Отцу. Как мы уже говорили, это предполагало природную тождественность или единосущность, что совершенно исключено для личности тварной, в которой надо видеть «образ Божий»²³. «Образ» или «по образу» — человеческая личность не могла бы действительно этим быть, не могла бы являть в себе Бога, трансцендентного той природе, которую она «ипостасирует», если бы не было у нее способности ассимиляции с Богом; и здесь появляется момент *ὁμοιωσις* — уподобление со всем содержащимся в этом выражении наследием платоновского учения, вплоть до «Федра» и «Теэтета». Само собой разумеется, в христианской антропологии подобие или ассимиляция с Богом, конечно, никогда не может мыслиться иначе, как только по идущей от Бога благодати: это исключает идею природной *συγγένεια* (родственности) эллинской философии и заменяет ее идеей усыновления.

Однако, — и это последнее, что хотелось бы отметить, — богословы, которые хотят найти в человеческом существе «образ Божий» (или то, что «по образу») и выделяют его как «нечто» из остальной природы человека, которая «не по образу», никогда не смогут окончательно освободиться от эллинской *συγγένεια*. Так это и у Оригена, хотя о. Крузлю удалось снять с него многие обвинения, ставшие почти что «традиционными». В какой-то мере это так и для св. Григория Нисского: каждый раз, когда Григорий стремится отнести «образ Божий» только к высшим способностям человека, отождествляет его с *νοῦς*, он как бы хочет сделать обителью благодати человеческий разум, в силу некоего как бы сродства его с Божественной природой; это все еще непреодоленная, унаследованная от Оригена, идея *συγγένεια* (родственности). И, наоборот, другие тексты того же автора, которые подчеркивает о. Лейс и в чем он совершенно прав, раскрывают всю динамичность человеческой природы, которая одарена различными способностями и поставлена как *μεθ' ἑαυτὸν* между возможными подобием и неподобием, что предполагает, как нам кажется, иное понятие образа, нечто, тесно связанное с званием личности, и относится ко всем составам человека, не исключая и «кожаных риз».

Независимо от того или иного толкования учения об образе св. Григория Нисского, я лично считаю, что это единственное понятие об-

²³ Это выражение, более сильное чем «по образу», находим в первом Послании к коринфянам. 11. 7: εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις Θεοῦ.

раза (или «по образу»), которое может ответить требованиям христианской антропологии. Человек, созданный «по образу», — это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью. Поэтому неотъемлемый от человека образ может стать подобным или неподобным, и это вплоть до крайних пределов: предела соединения с Богом, когда обожженный человек, по слову св. Максима Исповедника, становится по благодати тем, что есть Бог по природе, или же предела последнего распада, который Плотин называет «местом неподобия» (τόπος τῆς ἀνομοιότητος) и помещает его в мрачные бездны аида. Между этими двумя пределами личная судьба человека может шествовать в истории спасения, осуществляемого для каждого в надежде на воплощенный Образ Того Бога, Который пожелал по образу Своему создать человека.

[Перевод с французского из книги Vladimir Lossky. *A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, с. 123—137]

В. Н. ЛОССКИЙ

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Я не берусь излагать того, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, вкладывая что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека, каковым оно могло стать в истории христианского богословия. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию».