

Васильев А. В.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНО- КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОССИИ

---

Васильев Алексей Валентинович, Начальник отдела аспирантуры  
Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета,  
кандидат политических наук, e-mail: alexv@pstgu.ru

---

**Аннотация:** В статье показываются онтологические и гносеологические основания различий восточно-христианской и западно-христианской цивилизационных моделей. Выявляются основные факторы, послужившие формированию несовпадающих религиозных идентичностей в двух областях христианского мира. Прослеживается обусловленное историческими факторами влияние западной цивилизации на трансформацию восточно-христианской национально-культурной идентичности, прежде всего, в сфере познавательной деятельности. И как следствие отмечается невозможность фиксации подлинной идентичности православного христианина имеющимися гносеологическими методами.

**Abstract:** This paper presents ontological and epistemological basis of differences between Eastern Christian and Western Christian civilization models. Reveals the main factors that served as the formation of distinct religious identities in two areas of the Christian world. Traces the influence of Western civilization on Eastern Christian cultural identity, especially in the field of cognitive activity. Noted the impossibility of fixing the identity of the Orthodox Christian by existing epistemological methods.

**Ключевые слова:** Православие, христианство, богословие, онтология, гносеология, цивилизация, культура, идентичность, личность.

**Key words:** Orthodox, Christianity, theology, ontology, epistemology, civilization, culture, identity, personality.

Осмысление собственной национально-культурной идентичности современным российским обществом во многом стимулировано актуальнейшей потребностью решения целого комплекса внешнеполитических и внутригосударственных задач. От результатов национальной<sup>1</sup> самоидентификации зависят характер наших связей с иными национально-государственными формированиями, наша позиция в отношении глобализации, приоритеты в нашей экономической политике и культурное строительство.

---

<sup>1</sup> В контексте статьи термины «нация», «национальный» используются для выражения политической общности граждан России.

Национально-культурная идентичность не есть нечто однородное и в одинаковой мере разделяемое каждым гражданином Российской Федерации. Каждая личность образуется в уникальной совокупности условий и факторов. Тем не менее нас как нацию в культурном плане объединяет общность языка, социального, политического и духовного наследия. Россия, будучи великой державой, вобрала в себя множество этносов и возвращенных ими культур, является домом для представителей всех мировых религий. Вместе с тем особую роль российское государство закрепляет за русскими языком, культурой и православием<sup>1</sup>.

Выявление, осмысление и воспроизводство национально-культурной идентичности является государственным делом, поскольку служит укреплению национального единства на метаэтническом уровне и способствует поступательному развитию страны. Вытекающее из этой актуальной потребности научное обоснование национально-культурной идентичности сталкивается с первоначальной задачей выявления определяющих ее оснований. В процессе решения этой задачи целый ряд современных исследователей<sup>2</sup>, безусловно признавая роль географического, климатического, демографического, политического и других факторов, оставляет приоритет за религиозной основой.

Нисколько не умаляя достоинства россиян, приверженцев других вероучений, следует отметить, что для нашего Отечества определяющим его национально-культурное развитие явилось Православие<sup>3</sup>.

Но даже при условии отдачи приоритета религиозной составляющей процесс выявления российской идентичности осложняется методологическими трудностями обусловленными исключительным характером.

Закономерным образом формирование идентификационного портрета православного россиянина должно решительно помочь

<sup>1</sup> См. Указ Президента РФ от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики».

<sup>2</sup> См., например, *Яннарас, Христос* Вера церкви: Введение в православное богословие: Перевод с новогреческого. — М.: Центр по изучению религий, 1992 — С. 209–228; *Яннарас, Христос* Избранное: Личность и Эрос: Перевод с греческого Г.В. Вдовина. — М.: РОССПЭН, 2005. — С. 169–192; *Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский)* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / предисловие прот. Иоанна Мейендорфа; перевод с английского Д. М. Гэгзяна. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — с. 90–99; *Романидис Иоанн, прот.* Филиокве // *Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата*. Париж, 1975. № 89–90. С. 89–119 и др. Ср. «Человек может быть полу-французом и полу-арабом, и даже гражданином обеих этих стран. Куда сложнее быть полу-католиком и полу-мусульманином.». (*Хантингтон, Сэмюел П.* Столкновение цивилизаций// ПОЛИС (Политические исследования). — 1994. — № 1. — С. 36.

<sup>3</sup> См., например, *Царевский, А. А.* Значение православия в жизни и исторической судьбе России. — Монреаль: Братство преп.Иова Почаевского, 1986.

выявлению церковной идентичности<sup>1</sup> нашего соотечественника. Но здесь возникает затруднение методологического характера. Кого можно считать православным христианином? Зачастую человек отвечает большинству или даже всем формальным критериям принадлежности Церкви. Он может быть крещен в православной вере, может принимать участие в других таинствах Церкви и даже в Евхаристии, обладать некоторым минимально необходимым набором вероисповедных знаний, но в тоже время по своим образу жизни и образу мыслей не быть христианином. Эта проблема существовала и в самой ранней Церкви<sup>2</sup>, но, тем не менее, христианское сообщество с ней успешно справлялось, по крайней мере, в православной традиции<sup>3</sup>.

Проблема современной ситуации видится в том, что используемый гносеологический метод не выявляет критически важных реалей церковной жизни.

Для выяснения сути возникшей проблемы и возможных путей ее разрешения необходимо обратиться к предыстории существующей ситуации.

Со знаменательной даты Крещения Руси важнейшим фактором формирования российской национально-культурной идентичности было и остается Православие и его ядро — восточно-христианская богословская мысль.

Приобщение древней Руси к восточно-христианскому миру с одной стороны ввело наше Отечество в культурную орбиту восточно-христианской цивилизации, с другой стороны противопоставило его западному христианскому миру в религиозном, культурном и идеологическом отношениях.

Противостояние двух христианских миров началось задолго до участия в нем русской цивилизации и было обусловлено мировоззренческими, культурными и политическими причинами.

Основу мировоззренческих разногласий заложила богословская христианская мысль, по-разному формировавшаяся на Востоке и Западе. Ключевой позицией, повлекшей за собой серьез-

<sup>1</sup> См., например, понятие *ипостаси экклезиального существования*. (Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. — С. 46).

<sup>2</sup> Ср. «Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но [они вышли, и] через то открылось, что не все наши». (1 Иоанна 2:19).

<sup>3</sup> Поэтому «древняя церковь настаивала, чтобы все аспекты человеческой жизни, включающие в себя онтологические отношения, проходили через евхаристию для спасения от присущей человеческой природе смертности. Покаяние, рукоположение и брак, которые средневековая схоластика превратила в самостоятельные «таинства», совершались в древней церкви в контексте евхаристии. Покаяние изначально распространялось главным образом на грехи против ближнего, особенно против членов самого евхаристического сообщества, указывая таким образом, что восстановление общения между людьми и участие в евхаристическом общении существенно взаимосвязаны». (Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви / [перевод с английского М. Толстолуженко, Л. Колкер]. — М: Изд-во ББИ, 2012. — С. 102).

ные расхождения по остальным догматическим положениям христианской мысли, стало учение о Святой Троице.

На Востоке заслуга формирования законченного богословского учения о Троице принадлежит Великим Каппадокийцам: Василию Великому, Григорию Богослову и Григорию Нисскому, отцам Церкви второй половины IV века. Основы западного тринитарного учения в трактате «О Троице» заложил Блаженный Августин.

В чем же заключается основание различия учения Блаженно-го Августина и восточных Отцов, прежде всего, Великих Каппадокийцев? Опираясь на исследование современного богослова митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа)<sup>1</sup>, в роли отправной догматической позиции следует указать решение наиболее важного для христианской мысли того времени<sup>2</sup> вопроса о первичном онтологическом основании единства Бога. В качестве высшей онтологической категории, обеспечивающей такое единство, на Востоке было выбрано Лицо Бога Отца. На Западе же возобладала тенденция отдавать онтологический приоритет Божественной сущности.

Если на Востоке принципом различения и вместе с тем единства Ипостасей Святой Троицы было признано Лицо Отца, так называемая монархия Отца, то на Западе единство Божества стало определяться понятием единой сущности, а различие Лиц — внутрисущностными отношениями.

Поскольку троическая онтология является базовой в систематическом богословии, то принятые положения не могли не сказаться на других его областях, прежде всего, пневматологии, христологии, еклесиологии и сотериологии.

Что касается культурных предпосылок, то отождествлению Бога с сущностью, то есть объективации Истины, способствовал сам юридический дух римской традиции. Сформировавшийся в этой традиции Святой Августин привнес дух ее строгой объективности в метод познания Бога.

На Востоке же истина и самая жизнь понимались как событие общения, невозможное без онтологического приоритета Лица.

Прежде чем Бог Отец открыл себя в Своем Божественном Сыне домостроительством Святого Духа, в эллинской и эллинизированной среде греческой ойкумены дохристианской эпохи сложилась благоприятная среда для восприятия истины как тождества опыта членов человеческого сообщества, как приобщения к единой реальности.

<sup>1</sup> См., Зизиулас, *Иоанн (митрополит Пергамский)* Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви — С. 153–158.

<sup>2</sup> Эпоха триадологических споров, Евномий (умер ок. 394).

«Путь к истине — пишет Христос Яннарас — не в индивидуальном познании, но в его социальном подтверждении, в событии причастности к общему разуму (koino logos). Вне этой гносеологии, ориентированной на динамику общественной жизни, мы не поймем ни греческой философии, ни греческого искусства, ни такого социального явления, как полис — идеал древнегреческой демократии»<sup>1</sup>.

В этой связи интересны сохраненные Секстом Эмпириком свидетельства о том, что «общий и божественный разум (логос), благодаря причастности которому мы становимся разумными, Гераклит и полагает критерием истины. Поэтому то, что является всем сообща, достоверно, поскольку оно постигается общим и божественным разумом, а то, что воспринимается кем-то одним, недостоверно по противоположной причине»<sup>2</sup>.

Сформировавшийся в Античности и проявивший себя в культурной жизни Ойкумены способ познания не сводится к пресловутой интеллектуальной способности, *Cogito, ergo sum*<sup>3</sup>, фундаментальному элементу западного рационализма Нового времени, но выявляет «присущую человеческому субъекту способность познавать действительность с помощью универсальной способности схватывания, то есть познавать ее через взаимодействие большого количества факторов, обуславливающих факт познания (например, ощущения, мышления, суждения, воображения, абстрагирования, редукции, эмоций, эмоциональной и интеллектуальной интуиции и т. д.). Такое познавательное отношение, будучи действительно выполнено, сохраняет не только многосторонность познавательных способностей субъекта, но также инаковость каждого субъективного подхода к познанию и свободу этого подхода, исключаящую в отношении его любую заданность. Другими словами, универсальность познавательного события отношения сохраняет изначальные элементы, которыми мы обозначаем личностное существование человека — его инаковость и свободу; то есть сохраняет человека как личность, личностное существо, наполняя это определение преимущественно онтологическим содержанием»<sup>4</sup>.

Насколько такой гносеологический подход был аутентичен христианской Церкви видно из «Рассуждения о вере» преподобного Викентия Леринского. Подлинность реальности проживаемой

<sup>1</sup> См. Яннарас, Христос Вера церкви: Введение в православное богословие: Перевод с новогреческого. — М.: Центр по изучению религий, 1992 — С. 215.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989. — Ч. 1. — С. 253.

<sup>3</sup> Мыслью, следовательно, существую (лат.) — философское утверждение Рене Декарта.

<sup>4</sup> Яннарас, Христос Избранное: Личность и Эрос: Перевод с греческого Г.В. Вдовина. — М.: РОССПЭН, 2005. — С. 52

Церковью во всех поколениях христиан подтверждается тождеством опыта церковной жизни, поэтому «вселенской Церкви всеми мерами надобно держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все: потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, как показывает и само значение этого слова, что, сколько возможно, вообще все обнимает. А этому правилу мы будем, наконец, верны, только если будем следовать всеобщности, древности, согласию»<sup>1</sup>. Уместно будет вспомнить, что согласно Апостолу Павлу «Вера же есть осуществление ожидаемого» (Евр. 11:1), что означает эсхатологическое совершение *жизни будущего века*<sup>2</sup> здесь и сейчас в реальности Церкви<sup>3</sup>.

Античная гносеология получила дальнейшее развитие в церковном опыте бытия и позволила преодолеть монизм античной онтологии, в которой бытие Бога являлось частью бытия мира<sup>4</sup>. Жизнь Церкви в качестве Тела Христова, не похожая на жизнь мира, заведительствовала подлинный способ бытия человека как образа Божия. Вторая Ипостась Святой Троицы, Сын Божий, безначально пребывающей в нераздельном единстве Любви со Отцом и Духом, будучи Образом Отца, задает божественный образ бытия соединенным с Ним содействием Святого Духа членам Церкви.

Таким образом, была устранена возникшая в результате преодоления греческого онтологического монизма пропасть между бытием Бога и твари<sup>5</sup>. Мысль Отцов Восточной Церкви ушла от попыток понимания «что» есть Бог и сосредоточилась на свидетельстве того, «как» есть Бог и, следовательно, «как» должен быть человек. По словам митр. Иоанна Зизиуласа: «Бог преодолевает эту пропасть, приспособлявая свой собственный *тропос*<sup>6</sup> то есть то, как Он есть, при этом в тварном существовании приспособляванию также подвергается не *logos physeos*<sup>7</sup>, а *тропос*<sup>8</sup>». То есть, при сохранении всех существенных характеристик человеческой приро-

<sup>1</sup> Викентий Лиринский, (преподобный) Памятные записки. 2 // О Священном Предании Церкви. — СПб: 2000. — С. 19.

<sup>2</sup> См. Никео-Цареградский Символ веры, 12 член (12. Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.).

<sup>3</sup> См., например, Журнал Московской Патриархии. 1993. № 2. — С. 104–109.

<sup>4</sup> См., например, Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Бытие как общение: очерки о личности и Церкви — С. 24.

<sup>5</sup> «Все отстоит от Бога, но не местом, а природою». (Иоанн Дамаскин (преподобный) Точное изложение православной веры: Творение святого отца нашего Иоанна Дамаскина / [Перевод с греческого, предисловие, с. 3–72, и примеч. А. Бронзова]. — Ростов н/Д: Братство Святого Алексия: Приазовский край, 1992. — Кн. 1. Гл. XIII. — С. 183).

<sup>6</sup> способ существования.

<sup>7</sup> содержание природы.

<sup>8</sup> Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви — С. 30.

ды изменяется сам способ ее существования. Божественная Ипостась Отца сообщает способ существования другим Лицам Святой Троицы, и Божественная Ипостась Сына сообщает богоподобный способ существования членам Церкви. Этот способ существования не выражается никакими природными характеристиками, потому что имеет отношение ни к *что* бытия, а к *как*.

Это *как* было отождествлено Отцами Церкви с ипостасью. Никакая природа или сущность не существует и не проявляет себя сама по себе, то есть не ипостасно<sup>1</sup>. Поэтому любое общение и познание это всегда откровение ипостаси или лица. Бог, будучи Лицом по преимуществу, открывает себя человеку непосредственно или в творении. То есть в нетварных (по св. Максиму Исповеднику — гомогенных) или тварных (гетерогенных) энергиях. Поэтому на Востоке подлинное познание всегда основывается на событии общения.

Отпадению Западной Церкви от общей с Востоком христианской традиции способствовали и политические перипетии.

Богословское наследие Блаженного Августина долгое время оставалось невостребованным на Западе и малоизвестным на Востоке до момента самостоятельного политико-идеологического становления Западной Римской империи в IX веке, при Каролингах. Для размежевания с Византией требовался собственный культурный фундамент, лишенный греческого влияния. Творческое развитие предложенной Августином сущностной онтологии оказалось перспективным и послужило формированию нового типа цивилизации.

Признание в Божественном бытии приоритета сущности естественным образом повлекло за собой приложение к нему философски обоснованных предикатов Бога. Бог понимается как абсолютно совершенная сущность, с которой совпадают существование и энергия. При этом совершенно игнорируется сам способ существования.

«От принятия либо отвержения различия между сущностью и энергиями — пишет Христос Яннарас — зависит сам способ познания Бога, человека и мира. Будет ли лежать в основе этого познания непосредственность личного отношения и экзистенциальный опыт либо отвлеченный процесс рационального постижения. Отвержение и принятие этого различия свидетельствуют о двух принципиально различных подходах к пониманию истины, двух не-

<sup>1</sup> Ср. «все тварные существа существуют в качестве различных ипостасей только в силу их отношения к — и зависимости от (см. Амб. 41) — свободной ипостаси человека, а в конечном счете — Христа, который «всегда и во всем желает осуществлять таинство Своего воплощения (ἐνσωμάτωσις)» (Амб. 7; PG 91, 1084CD). (Цит. по Иоанн Зизиулас Общение и инаковость — с. 30).

совместимых онтологиях. И это не просто два различных теоретических подхода или истолкования, но два диаметрально противоположных жизненных пути с вполне реальными духовными, историческими и культурными последствиями»<sup>1</sup>.

На Западе Бог «оказывается замкнутым» внутри Своей собственной Божественной природы. Непосредственность отношений разрывается и познание сводится к пусть апофатическому, но сущностному определению Божества. «Следуя августиновской концепции, схоласты пытались исчерпать процесс познания возможностями индивидуального разума и определяли истину как «совпадение понятия с его предметом». Следовательно, познание оказывается истинным в силу одного факта такого совпадения, а истина становится интеллектуальным достижением»<sup>2</sup>. Возрождение древнегреческой онтологии сущности и сведение процесса познания к подбору подходящих определений дало мощный импульс к развитию позитивной науки на Западе, знаменовалось беспрецедентным техническим прогрессом и в целом развитием учености.

Оказавшийся после падения Константинополя не в лучших исторических обстоятельствах православный Восток был вынужден обратиться на Запад и вместе с технологическим прогрессом, наукой и системой образования заимствовал западные онтологию и гносеологию. Созданные для и во многом создавшие западную культуру, они оказались не в состоянии выразить полноту духовной жизни взращенной на Востоке.

Поэтому когда возникает вопрос определения церковной идентичности человека, основанной на духовной традиции Православной Церкви, то имеющийся научный инструментарий не подходит, потому что не может выявить способ существования, то как, которое только и отличает подлинно церковного человека от номинального члена Церкви.

Никакие сущностные и количественные характеристики, предлагаемые наукой, здесь не подходят. Поскольку по слову Апостола Павла, несмотря на все «внешние показатели», если я «не имею любви, то я ничто» (1 Кор. 13:2). Любовь как способ Бытия Самого Бога предложена Им и человеку. И осуществляется она человеком только в Церкви в свободных личностных отношениях с Богом и ближним.

<sup>1</sup> *Yannaras, Christos* The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology. St. Vladimir's Theological Quarterly Vol. 19, 1975 — p. 234.

<sup>2</sup> *Яннарас, Христос* Вера церкви: Введение в православное богословие. — С. 219.

Поскольку никакие формальные критерии, по крайней мере, в положительном плане, не могут способствовать фиксации церковной идентичности, единственным способом ее засвидетельствования является церковная община. Которая при правильном ее осуществлении способна формировать эту идентичность и сама же может определять *своих*<sup>1</sup>.

По словам митр. Иоанна (Зизиуласа) «богословие лица, которое впервые в истории появилось через патристическое видение бытия Бога, без тайны Церкви никогда не могло стать живым опытом для человека»<sup>2</sup>. Поэтому «онтология личности, мыслимая не как сознание, но как взаимоотношения (*σχέσις*), составляет основание мистического единства в Церкви. Церковь как тело Христово указывает на мистику общения и взаимоотношений, в которых человек соединяется с «иным» (Богом и ближним) в неразрывном единстве, где отчетливо проявляется инаковость, а участники отношений отличны один от другого и самостоятельны не как индивиды, но как личности»<sup>3</sup>. В свою очередь искажения в церковной жизни на Западе привели к формированию и совершенно иной христианской идентичности<sup>4</sup> по той причине, что «динамическое включение в жизнь Церкви не исчерпывается феноменологией чувственных символов. Для этого недостаточен язык нашего повседневного быта и науки. Для того чтобы познать реализующиеся в Церкви жизненные потенции, необходимо непосредственное и всецелое, «кафолическое», участие человека в церковной жизни.

В соответствии с западной концепцией Церкви — концепцией институционалистской и бюрократической — многие верующие воспринимают сегодня таинства как сакральные формализованные действия, посредством которых священник передает пастве «сверхъестественную» (магическую, по существу) благодать или оправдание, или абстрактное «благословение»<sup>5</sup>.

Такое восприятие находит свое отражение, прежде всего, в Евхаристии, так «католики говорят о *пресуществлении* (*transsubstantiatio*) хлеба и вина Евхаристии. Предложенные дары (хлеб и вино) *пресуществляются*: меняют свою сущность, обретают иную природу. «Через благословение хлеба и вина сущность

<sup>1</sup> Ср. «Они вышли от нас но не были нашими». (1 Ин. 2:19).

<sup>2</sup> Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Бытие как общение: очерки о личности и Церкви — С. 12.

<sup>3</sup> Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви — С. 396.

<sup>4</sup> См., например, «Отличия западного христианства от единой Церкви первых веков (в догматике, культуре, искусстве, организации) в совокупности привели к радикальному искажению экклезиологического самосознания и идентичности западных христиан» (Яннарас, Христос Избранный: Личность и Эрос — С. 32).

<sup>5</sup> Яннарас, Христос Вера церкви: Введение в православное богословие. — С. 193.

хлеба целиком претворяется в сущность плоти Христовой, а сущность вина в сущность Его крови» (Тридентский Собор, Sess. XIII, сар.4), в то время как чувственные свойства хлеба и вина остаются неизменными лишь по видимости, превратившись во «внешние случайные признаки» (*accidentia*).

Однако это изменение сущности не связано с экзистенциальным событием, с превратностями человеческой жизни и смерти. Оно не затрагивает и не проясняет способа жизни — тленного или нетленного, смертного или бессмертного, но представляет собой рассудочно выведенное и поддерживаемое эмоциональной верой «сверхъестественное» (в конечном счете магическое) изменение природы объекта. Также «сверхъестественно» и спасение, приобретаемое через причастие пресуществленным дарам. Евхаристия здесь не изменяет *способа существования* человека, не преобразует его из индивидуального в церковно-тринитарный. Потому и Церковь не отождествляется с Евхаристией и Царством, но сводится к институциональной оправе для «присвоения» индивидуумом сверхъестественного пресуществления. Так римский католицизм вводит и поддерживает индивидуалистическую религиозность, а также отделение Церкви от мирян, сведение ее к чисто административной иерархии, что в корне противоречит апостольской истине и церковному опыту<sup>1</sup>.

Любые природные характеристики тварного мира, по крайней мере, в теории доступны формализации и выражению с помощью различного рода показателей, поэтому соблазн выражения церковной идентичности в природных понятиях, без обращения к понятию способа бытия, который выявляется только экзистенциально, в событии общения личностей в Церкви, оказался непреодолимым для Запада в условиях отпадения от единства христианской жизни с Востоком. Поэтому «существование объективного «принципа», который являет собой, выражает и подлинно, безошибочно преподает истину Церкви, всегда рассматривалось на Западе как необходимая Предпосылка церковного единства. Только так, по мнению западных богословов, можно преодолеть субъективное видение проблем, ведущее к расколам и разделением. Но очевидно, что поиск объективного принципа — объективного и безошибочного выражения истины Церкви — предполагает позитивистское восприятие истины, т. е. такую гносеологию, для которой истина исчерпывается объективным описанием, общезна-

<sup>1</sup> Яннарас, Христос Вера церкви: Введение в православное богословие. — С. 188, 189.

чимой формулой и для которой священ авторитет безошибочного носителя и выразителя этой формулы»<sup>1</sup>.

Вместе с тем «в православной церкви истина не может исчерпываться изолированной и статичной объективной формулой и объективным «носителем» и «выразителем» этой истины. Ведь истина — динамичное событие, она есть способ существования Христа и Церкви, превосходящий условное отождествление понятия и понятого (*adaequatio rei et intellectus*)»<sup>2</sup>.

Предельным показателем церковной идентичности как православной Церкви, так и в западной является святость. В Православии святость суть обожение человека, то есть изменение его *тропоса* в процессе богообщения при сохранении тождества его *логоса*. То есть «обожение, согласно Максиму, происходит «в области способа существования». Он подчеркивает, что обожение осуществляется «посредством процесса взаимопроникновения (между Богом и человеком), при котором сохраняется неизменность природ, но сообщается способ существования»<sup>3</sup>. Помимо всего прочего такое изменение не подлежит выявлению посредством сущностных онтологии и гносеологии, сформировавшихся на Западе, опять же потому, что «в традиции греческих Отцов «обожение» человеческой природы не означает «обожение» в смысле «естественного» изменения. Это следует понимать исходя из подъема человеческой природы к славе и жизни Божией путем «сопричастия» (*μετοχή*)»<sup>4</sup>. Такое состояние человеческой природы возможно только в реальности Церкви и может быть засвидетельствовано только Церковью. В связи с этим особенно важной является личность священнослужителя, не даром народная мудрость гласит: «Каков поп, таков и приход». «В священнослужителе должна пребывать благодать Божия, — пишет современный греческий митрополит Иерофей (Влахос) и ему надлежит не просто совершать таинства, но и освящаться ими, чтобы его личность, освящаясь, сообщала святость и другим людям»<sup>5</sup>. Именно святость формирует подлинную православную церковную идентичность и возрождает отпавшего от Бога и как следствие от ближнего человека из автономного состояния индивида в благодатное состояние об-

<sup>1</sup> Яннарас, Христос Истина и единство Церкви: Перевод с новогреческого / Под ред. А. В. Маркова — М: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — С. 39.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви — С. 38.

<sup>4</sup> Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. — С. 234.

<sup>5</sup> Влахос, Иерофей (митрополит Навпакта и Святого Власия) Православная психотерапия: святоотеческий курс лечения; [Перевод с греческого А. Крюков]. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005. — С. 85.

щения в любви — личности. Стоит отметить, что понятие личности, сформулированное Святыми отцами Каппадокийцами и имеющее онтологическое содержание, в западной культуре вернулось к своим изначальным социально-бытовым смыслам и фактически отождествилось с понятием *индивидуума*<sup>1</sup>. «Согласно учению отцов, мы верим, что образ есть потенциальное подобие, а подобие есть образ в действии. Точно так же человек, создаваемый Богом и воссоздаваемый Святым Духом, есть потенциальная личность. Поэтому мы утверждаем, что с онтологической точки зрения личностями являются все люди и даже сам диавол. Однако с сотериологической точки зрения не все мы личности, поскольку не все достигли подобия Божия»<sup>2</sup>. Так как понятие личности рождалось в недрах Троического богословия, оно помимо онтологического статуса несет в себе значение неповторимой уникальности или подлинной идентичности. Все общее в Божественном бытии относится к Божественной сущности (сверхсущности), и лишь уникальное к Ипостаси или Личности. Поэтому человек, по факту творения являясь образом Божиим, призван обрести свою уникальную идентичность, став личностью в подобии Божиим. «Несмотря на то что одна и та же сущность может являться содержанием любого числа существ, мы можем говорить именно о ней не соотносясь с чем-либо, что к ней не относится.

Не так обстоит дело с личностью. Она не существует, не находясь в отношениях к другим существам, и не может быть понята в изоляции от всего остального. Когда мы говорим о личности, мы можем это делать, лишь ссылаясь на другие существа, хотя каждая личность отличается настолько, что частное в ней не обретается больше ни в ком. Каждая личность уникальна, беспрецедентна и незаменима, несмотря на то, что существует только в отношении с другими. Личность суть идентичность, порожденная отношениями, и существует только в общении с другими личностями. Не может быть личности вне отношений с другими личностями, поэтому, если все отношения, конституирующие личность исчезнут, тоже самое произойдет и с самой личностью. Мы не можем выстроить отношения с каким-либо лицом, не соотнося его с другими»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См., например, «В самом основании этой (западной — прим. А. В.) культуры присутствует индивидуализм. С тех пор как Боэций в V веке отождествил личность с индивидуальностью (личность есть «индивидуальная субстанция разумной природы»), а св. Августин примерно в это же время придал особое значение в понимании личности сознанию и самосознанию, западная мысль всегда развивалась на этом основании и возводила на нем свою культуру» (Зизиюлас, Иоани (митрополит Пергамский) Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. — С. 1).

<sup>2</sup> Влахов, Иерофей (митрополит Навпакта и Святого Власия) Православная психотерапия: святоотеческий курс лечения. — С. 162.

<sup>3</sup> John D. Zizioulas Lectures in Christian Dogmatics // Bloomsbury Academic — 2008. — p. 57.

В соответствии с концепцией святости на Западе «для человека невозможно обожение, то есть причастность к божественной жизни, потому что даже Благодать, «выявляющая» святых, — даже она тварна, хотя и «сверхъестественна». Так утверждают в своих абстрактных дефинициях, практически непреодолимых, западные теологи, начиная с IX в.»<sup>1</sup>. Соответственно, благодать как некая сверхъестественная прибавка к человеческой природе может быть идентифицирована, по крайней мере теоретически, имеющимися научно-познавательными средствами, поскольку она принадлежит нашему тварному миру. Стремление к святости в западной традиции основано не на изменении способа бытия в общении с Богом, поскольку оно не возможно, а на моральном совершенствовании. Моральное улучшение человека способствует развитию социальной жизни, но не избавляет от смерти, главного врага нашего Спасения. Возвращенный на Западе «пиетизм создает людей, которые не испытывают ни возмущения, ни негодования по поводу смерти, потому что находят убежище в своей вере в бессмертие души, которой утешают себя и других, и потому что абсолютизируют мораль до такой степени, что полагают, будто бессмертие приобретается добродетелью.

Смерть естественна для творения, и она не преодолевается никаким усилием или способностью самого тварного. Моралью творение улучшает себя, но не спасает себя от смерти»<sup>2</sup>. Вместе с тем моральные качества легко поддаются формализации, в том числе и в виде различных общественных, производственных и служебных характеристик, и могут достаточно однозначно определять индивидуума, но не личность.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что различие в идентичности между восточным и западным христианином, не на уровне отдельного верующего, но на уровне христианских традиций в целом, можно провести как различие между личностью и индивидуом. В данном случае остается проблема фиксации личности церковного бытия, недоступной для внешнего наблюдателя. Но в данной ситуации нам может помочь исследование преображающего влияния личности на Космос, то есть на Творение, который изначально был предназначен для личностного бытия.

Христос Яннарас на примере зарождения и развития, первоначально на Западе, такого явления как научно-технический прогресс наглядно показывает влияние специфического способа

<sup>1</sup> Яннарас, Христос Избранное: Личность и Эрос. — С. 149, 150.

<sup>2</sup> Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский) Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви — С. 38.

бытия человека на окружающий мир. «Развитие техники на Западе — не просто феномен стремительного научного прогресса, но также конкретное воплощение определенной позиции по отношению к миру. В ней отразились все этапы религиозной эволюции западного человека: подчинение истины разуму, отказ от различения божественной Сущности и Энергий и, следовательно, резкое разграничение трансцендентного и имманентного; трансформация личной связи человека с миром в попытку господства человека над природой и историей. Развитие техники на Западе выражает определенный этос (ибо, как было показано на предыдущих страницах, отношение человека к миру представляет собой исходную этическую проблему), то есть принципы определенной космологии. Развитие техники предстает как феномен внутреннего отрыва человека от общего ритма космической жизни и в то же время как феномен вовлеченности истории в переплетение устрашающе безличных сил, которые не допускают уникальности личностного человеческого бытия. Об этом свидетельствуют капиталистическая система и ее социалистическая противоположность: здесь происходит отчуждение человеческой жизни в рамках безличной экономики, оказавшейся в ловушке рационалистической фронтации производства и потребления»<sup>1</sup>.

Собственно церковное отношение к миру как преображаемой во Христе реальности возможно только в пространстве Православного мира. «В рамках современной технологической цивилизации, основанной не на связи с миром или его использовании, а на его *потреблении*, которое навязывается массам путем систематического промывания мозгов и полного подчинения человеческой жизни идеалу безличного индивидуального благоденствия, — в рамках этой цивилизации православное богословское видение космоса представляет собой не просто более верный или лучший взгляд на мир, но воплощает противоположный этос и *способ бытия*: возможность цивилизации, противоположной цивилизации потребления. Православная космология есть нравственное жизненное усилие, имеющее целью утвердить (в практике *аскезы*) личностное измерение мира и личностную неповторимость человека. Она могла бы стать, в рамках западной цивилизации, радикальной программой общественного, политического и культурного изменения. Но эта «программа» не поддается объективации в терминах безличной стратегии. Она всегда остается возможностью личного открытия, то есть покаяния — *метаноии*, а также содержа-

<sup>1</sup> Яннарас, Христос Избранное: Личность и Эрос. — С. 191.

нием церковного провозвестия и практикой православного культа. Мессианской утопии потребительского «изобилия», которое отчуждает человека, превращает его в безличный винтик, регулируемый в соответствии с потребностями механистической структуры данной общественной системы, Церковь противопоставляет личную уникальность человека, достигаемую в событии аскезы, то есть личного отношения с миром»<sup>1</sup>.

Таким образом, проблема определения православной церковной идентичности и выстраивания на ее основе национально-культурной идентичности заключается в невозможности формализации ее признаков на основе общепринятой научной теории познания. Причина этого в утверждении в двух частях христианского мира различных онтологии и связанной с ней гносеологии.

Попытка применения методов западной гносеологии с целью выявления восточно-христианской церковной идентичности обречена на провал, поскольку последняя не может быть выражена в каких-либо формальных параметрах, а лишь засвидетельствована членами церковной общины для лица, пребывающего в состоянии подлинного общения с ней.

Вместе с тем православная церковная идентичность находит свое воплощение в культуре и при личностном восприятии последней может свидетельствовать о реализации подлинного личностного способа бытия в Церкви, оказавшей решающее влияние на данную цивилизацию.

Что касается различных способов бытия на уровне церковных традиций, то здесь можно сделать предположение, что граница проходит по линии индивид (для западной цивилизации) — личность (для восточной цивилизации) в соответствии с тем, как эти термины понимаются в православном богословии.

#### Список литературы:

1. *John D. Zizioulas* Lectures in Christian Dogmatics / Edited By Douglas Knight // Bloomsbury Academic. — 2008.
2. *Yannaras, Christos* The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology // St. Vladimir's Theological Quarterly. — 1975. — Vol. — p. 232–245.
3. *Викентий Лиринский, (преподобный)* Памятные записки. 2 // О Священном Предании Церкви. — СПб: 2000.

<sup>1</sup> *Яннарас, Христос* Избранное: Личность и Эрос. — С. 191, 192.

4. *Влахос, Иерофей (митрополит Навпакта и Святого Власия)* Православная психотерапия: святоотеческий курс лечения; [Перевод с греческого А. Крюков]. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005.
5. *Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский)* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / предисловие прот.Иоанна Мейендорфа; [перевод с английского Д.М. Гзгзяна]. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
6. *Зизиулас, Иоанн (митрополит Пергамский)* Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви / [перевод с английского М. Толстолуженко, Л. Колкер]. — М: Изд-во ББИ, 2012.
7. *Иоанн Дамаскин (преподобный)* Точное изложение православной веры: Творение святого отца нашего Иоанна Дамаскина / [Перевод с греческого, предисловие, с. 3–72, и примеч. А. Бронзова]. — Ростов н/Д: Братство Святого Алексия: Приазовский край, 1992.
8. *Хантингтон, Сэмюел П.* Столкновение цивилизаций // ПОЛИС (Политические исследования). — 1994. — № 1. — С. 33–57.
9. *Яннарас, Христос* Вера церкви: Введение в православное богословие; [Перевод с новогреческого]. — М.: Центр по изучению религий, 1992.
10. *Яннарас, Христос* Избранное: Личность и Эрос; [Перевод с греческого Г.В. Вдовина]. — М.: РОССПЭН, 2005.
11. *Яннарас, Христос* Истина и единство Церкви; [Перевод с новогреческого / Под ред. А.В. Маркова]. — М: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.