

# Богословы-миряне: Димитрис Кутрубис, Христос Яннарас, Стелиос Рамфос (из книги «Modern Orthodox Thinkers»)\*

Протоиерей Эндрю Лаут

Для цитирования: Протоиерей Эндрю Лаут. Богословы-миряне: Димитрис Кутрубис, Христос Яннарас, Стелиос Рамфос (из книги «Modern Orthodox Thinkers») // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 1. С. 97–114. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.107>

## Мирянское богословие?

Прежде чем говорить о богословах-мирянах (богословах-лаиках — *lay theologians*), следует сказать об их роли в современном православном богословии. Слово «лаик» имеет несколько значений. Изначально оно происходит от греческого *laos* — народ — и соотносится с церковью как «народом Божиим» (*laos tou Theou*), но слишком быстро начинает обозначать «мирян» — по контрасту с клириками, то есть приобретает негативный смысл «неклириков», «неученых», утрачивая первоначальный смысл народа Божия, в котором клирики не противопоставляются лаикам. Таким образом, под «лаиком» стали понимать того, кто не рукоположен, то есть не имеет священного сана, а в более широком метафорическом смысле — того, кто чем-либо интересуется, но не имеет соответствующей профессиональной подготовки. Отсюда термин богослов-мирянин может означать либо богослова, который не является священником, либо богослова, который не получил специального богословского образования. Таких православных богословов было немало: А. Хомяков, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, М. Лот-Бородина, Вл. Лосский, П. Евдокимов, Ф. Шерард, а также греки П. Христу, П. Неллас, Г. Мандзаридис — все они не были священниками, а, скажем, протоиерей С. Булгаков не имел академического богословского образования.

---

\* *Louth A. Modern Orthodox Thinkers: From Philokalia to the present. London: SPCK, 2015. P. 247–263.* — Перевод главы из книги о. Эндрю Лаута «Modern Orthodox Thinkers» публикуется с согласия автора и с любезного разрешения обладателя прав на русский перевод книги — московского православного издательства «Паломник» (директор П. Н. Роговой). Полный перевод книги в настоящее время готовится к изданию, и перевод данной главы войдет в русское издание книги.

Перевод А. И. Кырлежева

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

Можно сказать, что православное богословие в последние два столетия в основном было *лаицким* феноменом. Это можно считать его силой или слабостью, хотя, на мой взгляд, более сильным является сочетание священнического опыта и богословского образования. Мне представляется, что мирянское богословие менее склонно к внутреннему взгляду, меньше обращается к узкому богословскому кругу. И именно это, на мой взгляд, характерно для тех мыслителей, о которых мы будем говорить.

Как бы дела ни обстояли в целом, в случае греческого богословия последнего полувека мы имеем дело прежде всего с мирянским богословием. Те авторы, о которых пойдет речь ниже, относятся к laikам в обоих смыслах: они не священники, и они не принадлежат к академической богословской среде, и даже порой находятся вообще вне академической среды. И это не исключение: до сих пор наиболее результативные богословские площадки в Греции остаются вне формальных границ церковного или университетского пространства. Так, поныне наиболее достойный внимания греческий богословский журнал — *Synaxi* — был основан в 1982 г. Панайотисом Нелласом, а в настоящее время его редактором является Танасис Папатанасию, и они оба — миряне<sup>1</sup>. Более того, ни тот, ни другой не принадлежат к академическому сообществу: Неллас был школьным учителем, а Папатанасию — тьютор в греческом Открытом университете.

### Яннарас и Рамфос

Без сомнения, эта ситуация имеет свои исторические причины, но здесь не место о них говорить; достаточно обратить внимание на описанную ситуацию, поскольку она имеет отношение к нашей теме — греческому мирянскому богословию, которое нашло выражение в мысли Христа Яннараса и Стелиоса Рамфоса, а также Димитриса Кутрубиса (о нем мы скажем более кратко). Яннарас и Рамфос — весьма известные публичные интеллектуалы в Греции. Яннарас в течение многих лет ведет еженедельную политическую колонку в газете *Kathimerini*, при этом постоянно участвуя в теледебатах и давая интервью; Рамфос весьма популярен и известен как публичный лектор. В течение десятилетий они оба реагируют на политические, культурные и экономические проблемы, с которыми сталкивается Греция, и оба черпают вдохновение в богатой византийской богословской и аскетической традиции. Такое трудно себе представить в Великобритании, где, конечно, существуют публичные интеллектуалы, участвующие в обсуждении актуальных проблем, хотя появляются они, как правило, в специальных передачах, посвященных культуре, а не на массовых телеканалах, и никто из них, конечно, не выражает какой-либо симпатии к христианству, скорее наоборот.

---

<sup>1</sup> См. собрание английских переводов из журнала *Synaxi: An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal SYNAXI from 1982 to 2002*. In 3 vols. Montreal: Alexander Press, 2006.

Оба наших греческих мыслителя родились в Афинах: Яннарас — в 1935-м, Рамфос — в 1939 г. Оба учились в Афинском университете: Яннарас — богословию, Рамфос — праву. Оба продолжили образование за рубежом: Яннарас изучал философию в университетах Бонна и Парижа, Рамфос — философию в Париже, где затем ее преподавал в университете Париж VII в 1969–1974 гг. Именно в это время в Греции завершился период «режима полковников» (1967–1974), и Рамфос вернулся в Афины, где занялся написанием книг и чтением лекций. Его перу принадлежит множество работ, лишь некоторые из которых переведены на английский. Я не нашел других сведений о его жизни (может быть, плохо искал). Мы вернемся к Рамфосу чуть позже.

О жизни Яннараса мы осведомлены гораздо лучше — прежде всего потому, что он сам опубликовал две автобиографические книги: *Katafygio ideon: Martyria* («Убежище идей: свидетельство») и *Ta kath' eauton* («О себе»)<sup>2</sup>. Они весьма информативны в том, что касается не только внутренней и внешней жизни автора, но и состояния богословия и церковной жизни в Греции в 1950–1970-е гг.<sup>3</sup>

В 1950-е гг. Греция выходила из гражданской войны, которая последовала за Второй мировой, в ходе которой страна, после того как она оказала серьезную поддержку Великобритании, была оккупирована немцами. Однако можно сказать, что Греция выходила из гораздо более долгой борьбы, которая началась с освобождения от Османского владычества в XIX в., после чего были довольно неуклюжие попытки стать европейской нацией — с иностранным королем (немцем) и введением таких элементов, как университеты (сначала одного — в Афинах).

Именно на этом фоне следует рассматривать то, как Яннарас описывает свое развитие (равно как и его описание греческого богословия и культуры в целом, например, в такой работе, как «Православие и Запад»<sup>4</sup>). Греция освободилась от османского владычества в результате нескольких кровавых войн (закончившихся катастрофическим вторжением греков в начале 1920-х на территорию тогда возникающей Турции — родину многих православных греков); германская оккупация и гражданская война лишь усугубили общее состояние разрухи и отчаяния.

Многие попытки изменить участь Греции предполагали применение западных моделей. В религиозной сфере это означало учреждение богословских факультетов по немецкому образцу сначала в Афинах, а затем

<sup>2</sup> *Yannaras Ch.*: 1) *Katafygio ideon: Martyria*. 5<sup>th</sup> ed. Athens: Ikaros, 2000 (1-е изд. — Domos, 1987); 2) *Ta kath' eauton*. Athens: Ikaros, 1995.

<sup>3</sup> Менее лично окрашенное описание см. в: *Anataraxeis sti Metapolemiki Theologia: I "Theologia" tou '60* / P. Kalaitzidis, Th. N. Papathanasiou, Th. Ampatzidis (eds). Athens: Indiktos, 2009. Своим пониманием раннего Яннараса я обязан диссертации моей студентки Евангелии Григорулу "The Early Development of the Thought of Christos Yannaras" (PhD, Durham University, 2008).

<sup>4</sup> *Yannaras Ch.* *Orthodoxia kai Dysi sti Neoteri Ellada*. Athens: Domos, 1992 [Англ. пер.: *Orthodoxy and the West*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006].

в Салониках, а в области религиозной жизни — появление движений, ориентированных на обновление и миссию, среди которых первое место занимало движение *Zoē* («Жизнь»). Яннарас сам был членом *Zoē* в течение нескольких лет и весьма едко описал свой опыт в первой автобиографической книге (*Katafygio ideon*). *Zoē* появилось в результате миссионерской активности Апостола Макаракиса и о. Евсевия Маттопулоса во второй половине XIX в. Это было мужское братство, которое в 1950-е гг. объединяло около 90 человек, все — выпускники университета, по большей части богословского факультета в Афинах, священники и миряне, ратующие за религиозное возрождение в Греции. Одобрительное описание этого движения (1950-е гг.) можно найти в книге Питера Хаммонда «Воды Мерры: Современное состояние греческой церкви»<sup>5</sup>.

Взгляд Яннараса гораздо менее оптимистичен: он обращает внимание на казарменно-моралистический тип жизни, который насаждало братство, на почти манихейское отношение к межполовым отношениям, на оторванность или независимость от подлинной жизни Православной церкви — при ориентации на западные пиелистские модели, как протестантские, так и католические (например, *Opus Dei*). Когда Яннарас приехал в Бонн, он обнаружил себя в очень знакомой и столь же отталкивающей атмосфере своего рода внецерковной секты. Тогда он начал глубоко переживать те дуальности, с которыми потом боролся всю свою жизнь: Православие — Запад, Греция — Европа, традиция — идеология, церковь — религия<sup>6</sup>.

Затем Яннарас перебрался в Париж, где встретился с русским православием диаспоры; судя по всему, с греками в Париже ему не очень повезло, он гораздо теплее говорит о русских, с которыми там общался: Николай Лосский, Борис Бобринской, Петр Струве, Михаил Евдокимов; среди них — и Оливье Клеман. Эти люди были объединены вокруг русского собора на rue Daru и франкофонного русского православного прихода Notre-Dame des Affligés et Ste Geneviève (иконы «Всех скорбящих Радосте» и св. Женевиэвы) на rue St-Victor, относящегося к Московской Патриархии и основанного Владимиром Лосским и Леонидом Успенским среди прочих. Яннарас также знал о наследии так называемой «парижской школы» русского православного богословия<sup>7</sup>. Именно этот опыт дал ему прочную основу, опираясь на которую он стал развивать свое богословие.

### Димитрис Кутрубис

Были, однако, и другие влияния, которые подвигли Яннараса выйти из рамок *Zoē* и развивать свой собственный стиль в богословии и философии. Заметное место среди них занимает греческий богослов-мирянин

<sup>5</sup> Hammond P. The Waters of Marah: The Present State of the Greek Church. London: Rockliff, 1956.

<sup>6</sup> См.: *Yannaras Ch. Ta kath' eauton*. P. 41–43. О братстве *Zoē* см. также статью Ампацидиса в: *Anataraxeis...* P. 17–51.

<sup>7</sup> См.: *Yannaras Ch. Ta kath' eauton*. P. 87–94.

Димитрис Кутрубис. Мы уже встречались с ним, когда рассказывали, как он вместе с Филиппом Шерардом<sup>8</sup> причащался в Афинах в 1956 г.: это было первое причастие Филиппа в Православной церкви, а также первое причастие Кутрубиса после того, как тот вернулся в православие, проведя до этого некоторое время на Западе, где стал членом Римско-католической церкви.

Димитрис Кутрубис родился в Афинах в 1921 г.<sup>9</sup> Поначалу он хотел стать врачом, но его обучение было прервано, когда он попал в аварию и еле выжил. Во время долгого выздоровления он начал более глубоко задумываться о духовных вопросах и вошел в контакт с афинскими иезуитами. Под впечатлением их богословской образованности, а также латинской литургии он решил вступить в Общество Иисуса и в 1946 г. стал новицием в Manresa House (Рохамптон, южный Лондон). Он принялся за изучение философии в Heythrop College (Oxfordshire) и продолжил его в иезуитской семинарии в Фурвьере (Лион), где в то время еще преподавал Анри де Любак и где живо интересовались греческими Отцами. В 1950 г. его послали в Бейрут преподавать в Университете св. Иосифа. Там он почувствовал, что пребывание среди иезуитов его не совсем удовлетворяет, и стал все больше тянуться к своим православным корням. Как пишет митрополит Каллист (Уэр), опираясь на свой собственный опыт общения с Кутрубисом, «детские воспоминания о благочестии его матери, влияние писаний де Любака о греческих Отцах и встреча с о. Львом Жилле — все влекло его к православию»<sup>10</sup>.

В мае 1952 г. по собственному желанию он вышел из Общества Иисуса. Спустя два года, в 1954-м, после некоторых скитаний, он вернулся в Афины к своей овдовевшей матери. В 1956 г. снова стал членом Православной церкви. Некоторое время работал в находящемся в Греции агентстве ООН по беженцам, а затем многие годы жил вместе с матерью в бедности и лишениях. Он оказывал огромное влияние, но исключительно через личное общение. Снова приведем слова митрополита Каллиста:

Одаренный редкой чувствительностью и какой-то скрытой скромностью, он сумел создать вокруг себя то, что сам называл «маленьким оазисом», в котором он и его друзья могли вместе размышлять о Боге, мире и о самих себе<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> О богослове-мирянине Филиппе Шеррарде см. отдельную главу в книге Э. Лаута (с. 230–246). В русск. переводе вышла книга Ф. Шеррарда «Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции» (М.: Фонд «Храм», 2006). — *Примеч. пер.*

<sup>9</sup> Все биографические данные взяты из публикации: *In Memoriam Demetrios Koutroubis* — собрания материалов и воспоминаний епископа Диоклийского Каллиста (Уэра), Элиаса Мастороянопулоса, Христоса Яннараса и А.М.Олчина (Sobornost/ECR 6:1. 1984. P. 67–77).

<sup>10</sup> *Bishop Kallist et al. In Memoriam...* P. 68.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 68–70.

Он был участником — вместе с другими (в том числе Яннарасом и Панайотисом Нелласом) — журнала *Synoro* (Рубеж), который выходил с 1964 по 1967 г., когда военная хунта захватила власть. Последние несколько лет он провел в Англии, рядом с храмом Уолсингемской Богоматери (Shrine of Our Lady of Walsingham) в Норфолке, и умер в Даунхэм Маркет в марте 1983 г. После его смерти вышел сборник его статей и рецензий *I charis tis theologias* («Благодать богословия»)<sup>12</sup>, который дает возможность отчасти понять его подход к богословию. Некоторые тексты были посмертно опубликованы в журнале *Synaxi* (который можно рассматривать как продолжение журнала *Synoro*, закрытого «полковниками»); другие появились между 1959-м и серединой 1960-х гг. и имели целью знакомство греков с «парижской школой». Среди них: рецензии на книги И. Мейендорфа о Григории Паламе, книгу М. Лот-Бородиной о Николае Кавасиле (в ней много говорится об авторе), на труды П. Евдокимова («Православие» и «Женщина и спасение мира»); краткая рецензия «Престол Премудрости», название которой взято у Луи Буйе — французского священника-ораторианца, обратившегося из протестантизма, который глубоко интересовался русской традицией (в этом тексте упоминается книга Евдокимова о женщине и книга, «уже известная читателям *Zoē*»<sup>13</sup>, написанная протестантским монахом из Тэзе Максом Турианом).

Даже это краткое и неполное перечисление текстов лишь одного раздела сборника дает представление о широте интересов Кутрубиса: патристическое богословие русских в Париже, понятное не в узком смысле, но с учетом того отклика, который оно вызвало среди католиков и протестантов. У него есть и пара статей о Втором Ватиканском соборе, который был в центре внимания в 1960-е гг., по крайней мере на Западе. Можно сказать, что Кутрубис живо реагировал на признаки новой жизни в православном богословии диаспоры, на его экуменические импликации, а также на то, что оно могло бы стать источником обновления для православного богословия в Греции.

Христос Яннарас в своих воспоминаниях о Кутрубисе в упомянутом номере журнала «Соборность» писал, что видит современное греческое богословие «разделенным на период до Димитриса Кутрубиса и период после него»<sup>14</sup>. Он так говорит о происшедших изменениях:

Мы видели удивительное возрождение монашеской духовности на Святой Горе; соединение богословия с евхаристическими основаниями религиозной истины и литургическим опытом; пересмотр критериев Православия посредством апофатического языка Отцов, равно как и аскетической дисциплины и внутренней молитвы; пробуждение осознания прихода

<sup>12</sup> *Koutroubis D. K. I charis tis theologias*. Athens: Domos, 1995.

<sup>13</sup> *Idid*. P. 227.

<sup>14</sup> *Bishop Kallist et al. In Memoriam...* P. 72.

как общины; поиск ответов на проблемы современного человека через обращение к православной традиции<sup>15</sup>.

Он продолжает, говоря о Кутрубисе как о том, кто «первым заговорил на “новом” языке»:

Именно он написал по-гречески самые первые статьи о богословии св. Григория Паламы и св. Николая Кавасилы, он первым перевел тексты великих богословов русской диаспоры, и — прежде всего — именно он собрал вокруг себя новое поколение богословов и наставлял их, благоразумно и смиренно используя свой сократический метод<sup>16</sup>.

Ученики Кутрубиса пошли каждый своим путем: он дал им возможность мыслить самостоятельно, он помог им обрести свободу воспринимать новое, черпая вдохновение и силу в традиции Православной церкви — традиции как догматической, так и аскетической, говорящей о том, во что мы верим и как мы молимся.

### Яннарас и Хайдеггер

Яннарас свидетельствует о том, чем он обязан Кутрубису, но он искал свой собственный путь по мере того, как встречался с философскими и богословскими традициями на Западе. В «парижской школе» (куда надо включить Владимира Лосского, хотя он и не принадлежал к кругу Свято-Сергиевского института) он открыл Жана-Поля Сартра: одна из глав его книги «О себе» начинается словами: «Я люблю Сартра»<sup>17</sup>. У Хайдеггера (и отчасти у Сартра) он нашел анализ истории западной философии и культуры, что помогло ему прояснить такие дуальности, как Православие — Запад, с которыми он боролся с того времени, как приехал в Бонн.

Говоря очень грубо, я сказал бы, что обвинение, предъявленное Хайдеггером западной метафизической традиции начиная с Платона и далее (как многие современные мыслители, он придает большее значение таким досократикам, как Гераклит и Парменид), состоит в том, что эта традиция трактует предельное — Бога или Абсолют — как сущее среди иных сущих, даже когда оно мыслится как трансцендентное и тем самым некоторым образом удаленное от обычных конечных сущих. Хайдеггер именует такую метафизику «онтотеологией» — теоретизированием о Боге (*theos*) в категориях бытия (*онто*- здесь указывает на глагол *быть*). Такое богословие в конечном счете несостоятельно, поскольку нелогично мыслить сущее как источник бытия. Это не новая проблема: метафизика великих схоластических богословов, таких как Фома Аквинский, пыта-

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> *Yannaras Ch. Ta kath' eauton...* P. 104.

ется ее решить через учение об аналогии, согласно которому мы употребляем глагол «быть» не в одном и том же смысле, когда говорим, что Бог есть, и когда говорим, что существует человек или дерево; мы используем глагол «быть» по аналогии — не тем же самым образом, но и не совершенно иным образом. Разрешает ли учение об аналогии (в этом контексте обычно именуемое *analogia entis*) указанную проблему — вопрос дискуссионный. Хайдеггер не видит здесь разницы: с его точки зрения, в данном случае мы имеем просто более изощренную версию онтотеологии, которая лишь маскирует, но не устраняет несостоятельность мышления о Предельном в терминах бытия. Для Хайдеггера, внутренняя противоречивость онтотеологии неизбежно приводит к атеизму или — что более драматично — к доктрине «смерти Бога», о чем столь красноречиво написал Ницше в своей «Веселой науке».

Как раз после открытия для себя Хайдеггера Яннарас открыл русских богословов диаспоры — и не только Владимира Лосского, чье влияние в Париже было очень сильным (и таким остается), хотя он умер в 1958 г, то есть до приезда туда Яннараса. Вл. Лосский известен как сторонник и защитник апофатической природы богословия (что справедливо), и, развивая апофатическое богословие, он опирался на тексты, приписываемые Дионисию Ареопагиту. Яннарас же увидел в апофатическом подходе возможность философски реагировать, в частности, на тот провал западной философской традиции, о котором говорит Хайдеггер. Яннарас оказался на Западе в 1960-е — в период популярности богословия «смерти Бога», которое само по себе было манифестацией конца западной теистической метафизики. Конечно, все было не так просто, поскольку западная теистическая метафизическая традиция обладала гораздо большими ресурсами, чем это представлялось «теологам смерти Бога». Тем не менее у многих на Западе — у моих сверстников, изучавших богословие в 1960-е, — создавалось впечатление, что западное богословие приказало долго жить. Подход Яннараса весьма отличался от подхода многих учащихся и учащих в 1960-е на Западе. Он принял критику западной метафизической традиции со стороны Ницше и Хайдеггера, их убеждение в том, что в сфере культуры наступила «смерть Бога», и согласился с неадекватностью того, что Хайдеггер назвал онтотеологией. Однако он увидел в этом приговор не христианскому Благовестию, а скорее тому способу мыслить Бога как сущее или тому понятию о Боге, которые стали неотъемлемой частью интеллектуального пространства западной философии.

Яннарас обнаружил подлинную традицию христианской мысли, которая была неправильно понята и искажена на Западе и даже, по большей части, на Востоке, у таинственного автора Ареопагитского корпуса, который взял имя Дионисия Ареопагита, обращенного апостолом Павлом (Деян 17). Главная идея Дионисия состоит в том, что в конечном счете Бог непознаваем, мы не можем ничего сказать о Нем, мы неспособны схватить его в понятиях и не в состоянии сформулировать онтологию, которая бы Ему соответствовала. Однако, прочитав Дионисия в свете Хайдеггера,



Яннарас пошел дальше: в книгах, которые он написал после сравнительно небольшой работы «Хайдеггер и Ареопагит»<sup>18</sup>, он исследует все перспективы, открывшиеся благодаря этому основному видению.

## Апофатика и персональность

Если Яннарас воспринял апофатический подход от Вл. Лосского, а через него — от Дионисия Ареопагита, от первого он взял и другое, а именно его убеждение в том, что непознаваемость Бога, утверждаемая принципиально апофатической природой богословия, делает познание Бога чем-то совершенно иным в сравнении с нашим познанием других сущих: это не объединение информации, полученной из разных источников и позволяющей сформировать понимание Бога, что мы и называем богословием. На самом деле это — наша открытость к тайне Троицы, такая открытость, благодаря которой мы понимаем самих себя как личности, соотносимые друг с другом и делящиеся своим опытом. Для Лосского личностное раскрывается только в тайне Троицы, через понимание той соотносительности, которая имеет место в Предельном. Но в то же время личностное не запредельно нашему опыту: оно обнаруживается через открытость к опыту Другого. Ибо сама личность не поддается концептуализации:

«Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «это Моцарт» или «это Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той «сфере личного», которой нигде не найти эквивалента<sup>19</sup>.

Апофатическое и персональное, так сказать, отражают друг друга, но не просто концептуально: только личность может апофатически подойти к Божественной тайне, так как апофатика связана с личным, или экзистенциальным, отношением. Лосский говорит, что «апофатический путь восточного богословия есть покаяние человеческой личности пред Лицом Живого Бога»<sup>20</sup>.

Все это было очень близко Яннарасу. В чем он отличается от Лосского, так это в обнаружении *философских* импликаций апофатического и персонального. Философские импликации касаются целого круга вопросов о человеке: не только о том, как мы познаем и как мы любим, но и поли-

<sup>18</sup> *Yannaras Ch. Haidegger kai Areopagitis* (первое издание в качестве текста диссертации: Афины, 1967; затем — Афины: Ekdoseis Dodoni, 1972; 2-е доп. изд. — Афины: Domos, 1988) [Рус. пер.: Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005].

<sup>19</sup> *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 43–44.* — Практически тот же пример сам Яннарас приводит в работе «Хайдеггер и Ареопагит».

<sup>20</sup> Там же. С. 180.

тических и экономических вопросов, а также (позднее у Яннараса) фундаментальных философских вопросов<sup>21</sup>.

Главная, фундаментальная работа Яннараса — это, наверное, «Личность и Эрос»<sup>22</sup>, первоначально — докторская диссертация в Университете Салоник под заглавием «Онтологическое содержание богословского понятия личности»<sup>23</sup>. Это довольно необычная книга — с одной стороны, строго философская, а с другой — опирающаяся на живой опыт. На Западе склонны разделять эти подходы — к ущербу обоим. Мы не можем подробно разбирать эту книгу в рамках настоящей главы. Все, что я могу сделать, — это указать на то, что в книге обсуждается экстатический характер личности, ее универсальность (или «кафоличность») и ее единство; то, как понятие личности пронизывает собой понимание космоса, пространства и времени; идея *логоса* в его аутентичном смысле, то есть связанного с раскрытием личности и с понятием образа; также подробно обсуждается *ничто* — под влиянием соответствующего обсуждения в «Бытии и времени» Хайдеггера, но в другом ключе. Центральным для понимания Яннарасом личности является термин «способ существования» (*tropos hyparxeos*) — одна из характеристик ипостаси (*hypostasis*), или личности, предложенная Каппадокийскими Отцами в IV в. и развитая в VII в. св. Максимом в противовес (хотя, я думаю, не в оппозиции) природе, характеризующейся принципом бытия (*logos ousias*). Образ существования, который и есть персональность, не предопределен, как наша человеческая природа, набором свойств; это способ, которым наша человеческая природа проживается или выражается на личном пути существования через самопревосхождение — экстатическое движение вовне себя в любящей свободе. Такова отправная точка мысли Яннараса, которую он подробно обсуждает в первой части книги «Личность и Эрос» (самой пространной из четырех ее частей). Что, на мой взгляд, отличает мысль Яннараса от приверженцев новомодного «персоналистского экзистенциализма», так это та философская основательность, которая характерна для его исследования.

### Антизападничество?

В мысли Яннараса есть другой элемент, который присутствует в его работах постоянно и многих приводит в замешательство — что является одной из причин того, что он так и не стал влиятельным мыслителем

<sup>21</sup> Краткая, но ценная работа о Яннарасе как философе: *Mitralaxis S. Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt to Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy // Sobornost/ECR. 2012. Vol. 34, iss. 1. P. 33–40.*

<sup>22</sup> *Yannaras Ch. To prosopo kai o eros. 4<sup>th</sup> ed. Athens: Domos, 1987.* [Рус. пер.: Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005].

<sup>23</sup> *To ontologikon periechomenon tis theologikis ennoias tou prosopou. Athens, 1970.* — Я благодарен бывшему Архиепископу Кентерберийскому Роуэну Уильямсу, ныне барону Уильямсу Ойстермаутскому, за возможность познакомиться с этим редким изданием.

на Западе. Речь идет о том, что можно назвать последовательным антизападничеством. Как мы видели, Яннарас воспринял анализ Хайдеггера, согласно которому Запад ассоциируется с онтологией и следует путем, ведущим к атеизму и культурной смерти Бога. Яннарас развил эти идеи, часто опираясь на самого Хайдеггера, и начертал образ такого Запада, который отверг изначальное понимание Евангелия и церкви и пришел к рационалистическому и легалистскому пониманию человеческого существования, подчиненного закону и обычаю; это направление движения рано или поздно не могло не привести к нигилизму, что сопровождалось редукцией ценности к цене и распространением консюмеризма, столь заметного в современном западном обществе (и являющегося наиболее успешным и пагубным предметом его экспорта).

Эти представления, лишь кратко и грубо здесь обозначенные, остаются в центре размышлений Яннараса о проблемах современного богословия, да и современного общества в целом. Западный читатель, скорее всего, воспримет такой взгляд как слишком упрощенный и, возможно, будет прав. Следует, однако, признать, что Яннарас не просто обвиняет Запад в болезнях современного мира. Так, в предисловии к английскому переводу своей книги «Православие и Запад» он пишет:

Позвольте мне прояснить один момент. Критика западного богословия и традиции, которая содержится в этой книге, не означает, что я как православный противопоставляю «западному» как «ложному» и мне чуждому нечто «правильное». Я не атакую какого-то внешнего западного оппонента. Как современный грек я сам переживаю жажду «правильного» и сталкиваюсь с реальностью «ложного» — с противоречивым и отчужденным выживанием церковного Православия в радикально и неудачно вестернизированном обществе. Моя критическая позиция по отношению к Западу — это самокритика: она направлена против моего собственного, всецело западного образа жизни.

Я — западная личность, находящаяся в поиске ответов на проблемы, мучающие сегодня западных людей...<sup>24</sup>

Даже если анализ слишком упрощенный, сам предмет такого анализа — это ряд проблем, которые невозможно игнорировать, и чуть ниже Яннарас их перечисляет: «угроза окружающей среде, уподобление политики бизнес-моделям, зияющий разрыв между обществом и государством, стремление ко все большему потреблению, одиночество и слабость социальных связей, доминирование безлюбивой сексуальности». Без сомнения, мы нуждаемся в ответах на эти проблемы, и, конечно, их создала для самой себя западная цивилизация, а затем распространила по миру.

Я еще многое могу сказать о Яннарасе, но прежде — еще несколько слов о его жизни. С конца 1960-х он опубликовал несколько книг, некоторые

<sup>24</sup> Orthodoxy and the West. P. viii–ix.

из которых мы упоминали: «Хайдеггер и Ареопагит», «Голод и жажда»<sup>25</sup>, «Метафизика тела» (об Иоанне Лествичнике)<sup>26</sup>, первый вариант работы «Личность и Эрос», «Свобода морали»<sup>27</sup>. В тягостные и напряженные времена «режима полковников» Яннарас быстро стал весьма противоречивой фигурой: когда «Свобода морали» «впервые вышла в Греции, это был взрыв», — писал английский рецензент<sup>28</sup>. Яннарас оставался противоречивой фигурой и своего рода аутсайдером. Когда он наконец получил место профессора философии в университете социальных и политических наук «Пантеон» в Афинах, зазвучали протестующие голоса: богословы считали, что он не должен занимать столь публичную позицию, а секулярные ученые, наоборот, считали недопустимым, что в новом светском университете профессором стал откровенно православный мыслитель<sup>29</sup>.

### Стелиос Рамфос

Рамфос, как было сказано, после ухода «полковников» в 1974 г. жил и работал в Афинах. Он много написал, но мало что из написанного было переведено на английский язык. В своих ранних работах он, как и Яннарас, обращается к православной богословской традиции как к источнику мудрости: книга «Как пеликан в пустыне»<sup>30</sup> — это серия размышлений над высказываниями отцов-пустынников. Я сосредоточил внимание на более поздней работе «Взыскаю единого: очерки о внутренней жизни греков»<sup>31</sup>, которая посвящена понятию, столь важному для Яннараса, а также для многих современных православных богословов, — понятию личности.

### Понятие личности

В подходе Рамфоса к понятию личности поражает, что, в отличие от большинства православных мыслителей, таких как Яннарас и митрополит Иоанн (Зизиулас), он никоим образом не считает, что понятие персонального — какое-то особое достояние православных. Среди православных авторов часто воспринимается как нечто само собой разумеющееся представление о том, что Запад утратил понятие личности или даже ни-

<sup>25</sup> Peina kai dipsa. Athens: Ekdoseis Grigori, 1969 (ранее, в 1961 г., вышла более краткая версия в форме памфлета).

<sup>26</sup> I metafysiki tou somatos: Spoudi ston Ioanni tis Klimakos. Athens: Dodoni, 1971.

<sup>27</sup> I elefteria tou ithous. Athens: Domos, 1970 (2-е доп. изд. — 1979).

<sup>28</sup> *Yannaras Ch.* Ta kath' eauton... P. 96. Ссылка на ECR 5 (1973), 205.

<sup>29</sup> См. рассказ самого Яннараса в: *Yannaras Ch.* Ta kath' eauton... P. 158–173.

<sup>30</sup> Pelikanoi erimikoi. Athens: Ekdoseis Armos, 1994 (сокращенный англ. пер. — Like a Pelican in the Wilderness. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2000).

<sup>31</sup> I kaimos tou enos. Athens: Ekdoseis Armos, 2000 (сокращенный англ. пер. — Yearning for the One: Chapters in the Inner Life of the Greeks. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2011).

когда его не знал. Уже давно стало традицией говорить, что Запад индивидуалистичен, и противопоставлять ему общинность и личностность. Это общее место в работах, посвященных русской литературе XIX в., и, как мы видели, для всех русских в диаспоре характерно различие между личностью и индивидом: личность определяется через отношение, индивид же есть изолированная монада, оторванная от всех и вся. Рамфос ставит такое представление под вопрос, точнее переворачивает его с ног на голову. Развивая понятие об индивидуальном, Запад смог обнаружить смысл личного, тогда как на Востоке неудача в достижении адекватного понимания индивидуализации стала препятствием для осознания смысла внутреннего, что необходимо, как считает Рамфос, для адекватного понимания личностного.

Книга Рамфоса «Взыскупя единого» начинается обзором споров в греческом мире о персонализме Яннараса и Зизиуласа, развернувшихся прежде всего на страницах журнала *Sinaxi*. Там появились реакции на работы «Личность и Эрос» Яннараса и «От маски к личности» Зизиуласа<sup>32</sup>, с которыми выступили Иоаннис Панагопулос (*Sinaxi* 13–14 1985) и Савва Агуридис (*Sinaxi* 33, 1990) и на которые, в свою очередь, ответили Яннарас и Зизиулас (*Sinaxi* 37, 1991). Критика Панагопулоса и Агуридиса была вполне уместной: оба выступили против отождествления Евангелия с персоналистской онтологией как совершенно недопустимого. Согласно краткому изложению Рамфоса, точка зрения Панагопулоса была такова:

Христос... совершил дело гораздо более значимое, чем историческая манифестация онтологического принципа. В Его лице тварное по благодати отождествлено с нетварным; человеческая природа воспринята божественной природой в союз без смешения. Личный характер человеческой природы состоит в том, что по благодати она воспринимает и являет полноту Троичного Божества: человеческая природа личностна, потому что она теoантропна. Верующий являет богочеловеческую ипостась Христа индивидуальным образом и в этом смысле может стать подлинной личностью, Его действительным образом. Он теперь может «распознать» непостижимую тайну личной жизни Троицы и таким образом увидеть, как бы в зеркале, тайну своей собственной истины<sup>33</sup>.

Панагопулос и Агуридис также протестовали против обнаружения современного понятия личности в тринитарном языке Каппадокийцев — возражение, выдвигаемое и другими.

Обзор этой полемики, предложенный Рамфосом, перевел всю дискуссию на другой уровень. Он поместил сам вопрос о персоналистском экзистенциализме, или персоналистской онтологии, в более широкий контекст — как богословски (обратившись назад, к Лосскому), так и интел-

<sup>32</sup> См. первую главу книги Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение» (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006). — *Примеч. пер.*

<sup>33</sup> *Ramfos S. I kaimos tou enos. P. 29.*

лектуально (внимательно проследив, как Зизиулас представляет понятие о личности в качестве особого христианского вклада, поскольку античный мир этого понятия не знал). Рамфос опирается на серьезное знание антиковедческих исследований, и это контрастирует с довольно слабым знанием предмета у Зизиуласа, с которым он порой обходится весьма резко. Так, например, Зизиулас говорит о «слепом, бесцветном и холодном мраморе» античных греческих статуй и делает отсюда вывод о холодной, безличной красоте, которую и приписывает грекам. Рамфос же замечает, что такое понимание греческой скульптуры просто ошибочно: античные статуи были раскрашены, а потому в данном случае никак невозможно говорить о чем-то «слепом, бесцветном и холодном». Более того, древнегреческая скульптура имеет историю, и потому ее нельзя характеризовать как неизменную, что подразумевается у Зизиуласа. Все это обнаруживает ненадежность исторических аргументов последнего.

Однако Рамфос идет дальше. Он не только ставит под вопрос предложенный Зизиуласом рассказ о возникновении понятия личности в тринитарном богословии Каппадокийцев (интересно, что он дискутирует в основном с Зизиуласом; что касается критики персонализма со стороны Ларше<sup>34</sup>, то здесь в одной лодке с Зизиуласом оказывается и Яннарас). Он вообще ставит под вопрос представление о том, что именно греки разработали понятие о личности. Далее он делает три шага. Во-первых, Рамфос сравнивает поиск личностного на латинском Западе и на греческом Востоке. Материалом здесь является контраст между поиском внутреннего у св. Августина, преимущественно в «Исповеди», и во многом схожий поиск в поэмах св. Григория Богослова *peri eauton* (о себе) — параллелизм здесь по большей части объясняется их общим неоплатоническим бэкграундом. Рамфос прослеживает, как Августиновское понятие о внутреннем было развито Боэцием, который сформулировал понятие *persona*. У Григория он также находит поиск внутреннего, который, однако, не приводит к достаточно разработанному понятию. Рамфос пишет:

Хотя Григорий во многом предвосхитил Августина, он отличается от последнего в следующем: он верит, что древняя мировая душа гуманизирована через уподобление божественному оригиналу по образу подражания в искусстве. У Августина это достигается посредством воли, что соответствует человеческой психологической индивидуальности, даже если последняя является скорее потенциальной, чем актуальной. Другими словами, у Григория преобладает оптическая теория, а не принцип и тактильность<sup>35</sup>.

Мне эти соображения представляются интересными, хотя и не совсем ясными! Далее Рамфос развивает свою идею о том, что мышление Григория является оптическим, утверждая, что византийский Восток в основе своей остается символическим, вместо того чтобы через внутреннее установить контакт с предельной реальностью, как это, по его мнению, про-

<sup>34</sup> Larchet Jean-Claude. *Personne et nature*. Paris: Cerf, 2011. P. 207–396.

<sup>35</sup> Ramfos S. *Yearning for the One...* P. 117.

исходит у Августина. Контраст, о котором говорит Рамфос, мне представляется реальным и соответствует тому, как другие воспринимают вклад Августина в историю мысли. Если сказать по-другому, то у Августина внутреннее вбирает в себя все онтологические категории, тогда как у Григория подобная работа с внутренним оставляет незатронутым смысл космического. Однако позиция Рамфоса вполне ясна: нам следует идти по пути, проложенному Августином, — и это весьма необычно для православного мыслителя. Я же, в свою очередь, задаюсь вопросом о том, что мы утратим, если космическое будет поглощено внутренним.

На втором шаге своего рассуждения Рамфос прослеживает, как византийский и позднее греческий Восток потерпел неудачу в достижении индивидуального: это основательная и весьма интересная часть его работы, но мы сейчас не можем на ней останавливаться. Наконец, на третьем шаге Рамфос старается показать, как отсутствие индивидуального воспрепятствовало развитию понятия о персональном, которое Яннарас и Зизиулас столь превозносят как достижение именно православной традиции. Я думаю, он хочет сказать следующее. Как бы ни понимать оппозицию индивид — личность, идея *отношения* сама по себе, без некоторого понятия об индивидуальном, недостаточна для определения личного. (Рамфос считает, что в рамках византийской традиции можно было бы разработать представление о персональном, развивая понятие о воипостасности, *enhypostasia*, которое он находит у Леонтия Византийского и Максима Исповедника. Мы не можем сейчас на этом останавливаться — прежде всего потому, что, на мой взгляд, эта идея — *enhypostasia* — не только не «содержится в православной христианской традиции»<sup>36</sup>, но и не является очень хорошей идеей: она была изобретена немецким ученым XIX в. Фридрихом Лоофсом после чего имела свою собственную историю!)

На третьем шаге Рамфос разрабатывает идею об *enhypostasia* и предлагает ряд размышлений о личности, общине, истории и традиции. В этой части его книги немало интересного, много тонких наблюдений, но читается она как «произведение на злобу дня», ориентированное на актуальную ситуацию в Греции и потому требующее предельной ясности. У общества, сталкивающегося с современностью, есть проблемы; некоторые решения предлагаются коллективной мудростью греков, но они не затрагивают глубинные слои реальности.

Говоря о Рамфосе, быть может, важнее всего обратить внимание на его готовность реагировать на вызовы современности, то есть их учитывать, а не просто от них бежать. Это приводит к тому, что он позволяет себе высказывания, с которыми не согласны многие православные. Его отношение к филокалической духовности в основном негативное (хотя то же самое можно сказать и о некоторых более поздних высказываниях Яннараса, которые контрастируют с тем, что он написал о новых путях греческого

<sup>36</sup> Ibid. P.286.

богословия в своих воспоминаниях о Кутрубисе<sup>37</sup>). Его акцент на том, что, говоря о личности, необходимо иметь в виду как внутреннее, так и соотносительное, представляется мне очень верным, но в то же время создает и проблемы, ибо западное понимание внутреннего затемнило древнее представление о космическом, что чревато страшными последствиями для понимания того, кто мы суть как человеческие существа и каково наше отношение к миру, в котором мы живем.

Другой, связанный с предыдущим, аспект мысли Рамфоса, на который следует обратить внимание, — его готовность учиться у Запада. Он не демонизирует Августина, но представляет его творчество как шаг вперед в интеллектуальной истории Запада, к которой принадлежит и православный Восток — поскольку мы все равным образом являемся наследниками как классической античной традиции, так христианского Священного Писания.

### И снова Православие и Запад

Я хотел бы завершить более общими соображениями. Православные мыслители, о которых мы говорили, в принципе согласны в том, что православные сохранили глубинный смысл личностного и не допускают его редукции к понятию индивидуального. Однако рефлексия о смысле персонального часто остается на уровне риторики: это не столько анализ, сколько некоторая, обычно антизападническая, позиция. Одна из причин того акцента на личности, который был характерен для русских мыслителей диаспоры, — созвучие с тем персоналистическим экзистенциализмом, который был влиятелен в западных интеллектуальных кругах в середине XX в. На Западе очень много было продумано и сказано о персональности, так что никак нельзя сказать, что эта тема была в пренебрежении. Яннарас время от времени об этом вспоминал: так, он одобрительно высказывался о протестантском психиатре и психотерапевте Поле Турнье, чья книга *Le Personnage et la personne* была популярна в 1950-е и 1960-е гг.<sup>38</sup> Гиффордские лекции шотландского философа Джона Макмюррея в 1953–1954 гг. были озаглавлены *The Form of the Personal*<sup>39</sup>. Гораздо позднее книга немецкого философа Роберта Шпемана в английском переводе получила название «Личности: различие между кем-то и чем-то»<sup>40</sup>. Православные, которые

<sup>37</sup> См. в принципе негативные замечания о *Филокалии* и св. Никодиме Святогорце в книге *Orthodoxy and the West* (p. 126–137), хотя сначала он высказывается позитивно, обращая внимание на то, что *Филокалия* сыграла роль «инициатора “богословской весны” шестидесятых» (p. 128).

<sup>38</sup> Англ. пер.: *Tournier P. The Meaning of the Person*. London: SCM Press, 1957. См.: *Yannaras Christos. Katafygio ideon...* P. 295–296.

<sup>39</sup> Опубликованы под заглавием: *The Self as Agent: Persons in Relation* (London: Faber&Faber, 1957–1961).

<sup>40</sup> *Spaemann R. Persons: The Difference between “Someone” and “Something”*. Oxford: Oxford University Press, 2006.



прочитают его книгу, найдут там то, что часто считается свойственным исключительно Православию:

Для Аристотеля *poēsis poēseōs*, божественное сознание, должно — как самодостаточное «Единое» — превышать бытие, как и благо у Платона. Мыслить Бога как Абсолютное Бытие, напротив, означает мыслить, что в себе самом Он встречается с другим — с внутренним другим, а не с внешним. То есть мыслить Его как Троицу, как пространство взаимного позволения быть<sup>41</sup>.

Идея отдельной личности, существующей в мире, не может быть помыслена, ибо, хотя идентичность любой конкретной личности уникальна, личность как таковая возникает только во множестве. Именно поэтому философский монотеизм всегда амбивалентен: он либо стремится стать тринитаризмом, либо скатывается обратно в пантеизм. Мысль об уединенной безличной божественности возможна лишь как производное от представления о личности, утратившей связь со своими историческими корнями. Мы начинаем говорить о Боге как личности только тогда, когда мы начинаем говорить о трех личностях в едином Боге<sup>42</sup>.

Но мыслить личного Бога, то есть Бога в трех лицах, — значит мыслить внутреннее, которое не соскальзывает постоянно в объективное, но обладает внутренним бытием именно через самовыражение, глядя на себя самого, через взгляд на «другого себя». Именно эта мысль трансформирует идею вневременности, превращая безразличие в вечность, как говорил Августин — «всегда пребывающее сейчас»<sup>43</sup>.

Книга Шмепана о личности — это краткий, но плотный текст, в котором затрагиваются такие вопросы, как трансцендентность, вымысел, религия, время, смерть и будущее совершенное время, душа, совесть, признание, свобода, обетование и прощение, — все темы, которые нам следует рассмотреть, если мы хотим разработать адекватное понятие о личности. Антизападничество многих православных богословов саморазрушительно, когда оно не позволяет нам замечать соответствующие традиции мысли на самом Западе.

Материал поступил в редакцию 16 ноября 2018 г.  
Материал рекомендован к печати 12 февраля 2019 г.

Информация об авторе:

*Эндрю Лаут* — почетный профессор патристики и византологии факультета богословия и религиоведения Даремского университета (Великобритания), протоиерей, настоятель прихода св. Кутберта и св. Беды в Дареме (Сурожская епархия Русской православной церкви).

<sup>41</sup> Ibid. P. 68.

<sup>42</sup> Ibid. P. 40.

<sup>43</sup> Ibid. P. 111.

**For citation:** Louth A. Lay Theologians: Dimitris Koutroubis, Christos Yannaras, Stelios Ramfos (from the book “Modern Orthodox Thinkers“). *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 1, pp. 97–114. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.107> (In Russian)

Received: November 16, 2018

Accepted: February 12, 2019

Author's information:

*Andrew Louth (archpriest)* — Emeritus Professor of Patristic and Byzantine Studies in the Department of Theology and Religion, University of Durham