

## **«И СЛОВО ПЛОТЬ БЫСТЬ...»: ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ХРИСТОЛОГИИ НА ПРИМЕРЕ ПОЛЕМИКИ Ж.-К. ЛАРШЕ И МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)**

К. Г. Шахбазян, М. А. Шахбазян

Подготовка к Критскому собору выявила наличие богословских расхождений между Поместными Церквами, в первую очередь таких, которые коренятся в богословском модернизме XX в., в частности, в персонализме Владимира Лосского. Целью настоящего исследования является проведение в контексте полемики митр. Иоанна (Зизиуласа) и Жана-Клода Ларше сравнительного анализа персоналистской христологии первого с более «умеренной» (на взгляд Ларше) версией персоналистской христологии. Сравнительный анализ имеет целью выявление и уточнение смысла основополагающих формулировок, содержащихся в документах Критского собора, а также соотнесение этих версий со святоотеческим учением. Существует довольно много критических исследований богословия митр. Иоанна (Зизиуласа), среди которых работы протопресвитера Феодора Зисиса, Н. А. Редина, Николаоса Лоудовикаса, Люциана Турческу и др. Существенно новым является обнаружение того факта, что оригинальная версия персонализма митр. Зизиуласа является при этом и оригинальной версией христологии Оригена. В статье сравниваются утверждения рассматриваемых авторов с представлениями святых отцов — свт. Василия Великого, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Максима Исповедника. Также выявляется зависимость воззрений обоих богословов от учения В. Н. Лосского.

*Ключевые слова:* митр. Иоанн (Зизулас), Ж.-К. Ларше, христология, природа, ипостась, индивид

Прошедший в 2016 г. Критский собор, готовившийся и заявленный как «Всеpravославный», в действительности таковым не стал. Четыре Поместные Церкви (Антиохийская, Русская, Болгарская и Грузинская) по ряду причин отказались от участия в нем и не подписали принятые Собором документы. Часть проблем, вызвавших наиболее острые дискуссии еще до Собора, была сугубо богословской. Мы обратим внимание на документ «Миссия Православной Церкви в современном мире», полемика с рядом формулировок которого была представлена

их критиками как борьба с опасностью догматизации на общецерковном уровне новой христологии, существенно искажающей традиционную. Одной из формулировок, подвергшихся резкой критике, была такая: «как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род»<sup>1</sup>. Причиной критики было предположение, что в данной фразе утверждается: весь человеческий род **уже** содержится во Христе по факту воплощения Христова, — такое утверждение является неприемлемым с точки зрения православной христологии и сотериологии<sup>2</sup>. Исследование<sup>3</sup> смысла фразы, впервые встречающейся в книге епископа Афанасия (Евтича)<sup>4</sup>, показало, что он должен быть понимаем в контексте воспроизводящего учение Оригена<sup>5</sup> персоналистского богословия Владимира Лосского и что предположение было вполне обоснованным.

Вместе с тем, очевидно, что процитированная нами фраза не могла бы появиться в документе Собора против воли Председателя всеправославных предсоборных совещаний митр. Иоанна (Зизиуласа), тем более что в его текстах без труда можно обнаружить утверждения, кажется, близкие этой фразе по смыслу.

Например, в книге «Общение и инаковость» митр. Иоанн (Зизиулас) говорит:

Тезис о том, что в каждом человеке мы видим не часть, но всю полноту человеческой природы, является важнейшим положением библейской антропологии «Адама» — как первого, так и последнего (Христа). Такая трактовка личности также помогает нам понять идею так называемой

---

<sup>1</sup> Миссия Православной Церкви в современном мире // Официальный сайт Московской Патриархии. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127353> (дата обращения: 05.12.2023).

<sup>2</sup> Митрополит Волоколамский (ныне — Будапештский и Венгерский) Иларион рассказал на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о результатах изучения документов Критского Собора // Официальный сайт Московской Патриархии. URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5073482.html> (дата обращения: 05.12.2023).

<sup>3</sup> Шахбазян К. Г., Шахбазян М. А. Текст и контекст: к проблеме интерпретации догматических формулировок в современном православном богословии. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 1. С. 179–192. DOI: 10.25991/VRHGA.2019.19.3.016.

<sup>4</sup> *Αθανάσιος Γεφτινός. Από την ελευθερία στην αγάπη. Αθήνα, 2012. Σ. 188.*

<sup>5</sup> Ср.: «Христос имеет весь человеческий род и, возможно, даже совокупность всего творения как Свое тело, и каждого из нас в отдельности — как членов его» (*Origenes*. In psalm. 36, hom. 2, n. 1 // PG. 12. Col. 1330A); «И так же, как у нас всех одно тело, так как мы все имеем природу от Адама как источника и главы нашего рода, так же мы рассматриваем и Христа как главу» (*Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)*, ed. E. Preuschen, *Origenes Werke*, vol. 4: TLG 2042/6).

совокупной личности<sup>6</sup> <...> Само собой разумеется, такое понятие личности является чрезвычайно важным, более того, необходимым для тринитарного богословия и особенно христологии (Христос — «кафолический» человек)<sup>7</sup>.

Нам представляется важным прояснить, каково и насколько значимо может быть отличие в понимании смысла цитированной фразы сравнительно с прежде установленным, если попытаться понять ее в контексте богословия митр. Иоанна (Зизиуласа). Для этой цели мы намерены провести сравнение его взглядов со взглядами Владимира Лосского и Жана-Клода Ларше, весьма жестко критикующего персонализм в изводе митр. Иоанна, но при этом согласного с версией персонализма Лосского и единомысленного в ряде основных положений с христологией последнего.

При этом митр. Иоанн (по-видимому, и под влиянием критики Ларше) признает, хотя и с оговорками, что «отошел от прежней позиции»<sup>8</sup>. Попробуем рассмотреть, насколько существенным оказалось это изменение позиции в действительности.

Ларше замечает:

Согласно Зизиуласу, единство людей со Христом, дающее возможность для их спасения, больше не является присущим, внутренним единством (через факт того, что все человечество, все люди в своей природе включены в человеческую природу, воспринятую Христом)<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> В данном месте, как и обычно в текстах митр. Иоанна (Зизиуласа), в оригинале употребляется словосочетание «corporate personality» (См.: *Zizioulas John D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. Edinburgh, 2006. P. 213*). Мы согласны с иеромонахом Афанасием (Букиным), что наиболее точным переводом словосочетания является «корпоративная личность», поскольку он сохраняет значение латинского слова *corpus*, указывающего на то, что речь идет о теле (См.: *Афанасий (Букин), иером. Христологические основания экклезиологии митр. Иоанна (Зизиуласа) // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 131–132. Прим. 22*).

<sup>7</sup> *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 275. Прим. 14.*

<sup>8</sup> См.: *Zizioulas John, metr. Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor // Knowing the Purpose of Everything through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor. Belgrade, 18–21 Oct. 2012 / Ed. by Bishop Maxim (Vasiljević). Alhambra, California, 2013. P. 85–113. Русский перевод: Митр. Иоанн (Зизиулас) Пергамский. Личность и природа в богословии прп. Максима Исповедника. Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. М., 2016. Вып. 10. С. 124.*

<sup>9</sup> *Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М., 2021. С. 160–161.*

Нам не удалось обнаружить у Ларше, равно как и у Лосского, отчетливой дефиниции термина «природа». Понятно лишь, что это — некое **общее «содержание», «содержимое»**<sup>10</sup> всех личностей (ипостасей), некая единая, содержащаяся во всех личностях субстанция, некий субстрат. Восприятие Христом общей человеческой природы может означать, таким образом, или необходимость включения вместе с воспринятой природой и всех человеческих ипостасей, или необходимость мыслить ипостаси, чья природа воспринята Христом, каким-то образом существующими **вне** этой воспринятой Христом природы. Однако Ларше (отсылая к Лосскому) упрекает митр. Иоанна (Зизиюласа), который «утверждает, что Христос ипостасирует в Своей Ипостаси человеческие ипостаси»<sup>11</sup>.

Но, как видно из приведенной выше цитаты, митр. Иоанн говорит о применении ко Христу понятия «корпоративная личность», основываясь именно на восприятии «всей полноты человеческой природы». Чтобы разобраться в этом затруднении, нам следует понять, как на утверждение о восприятии всех ипостасей Христом возражает Лосский, к которому отсылает Ларше.

Лосский возражает, обращаясь к «образу Церкви как Тела Христова, в котором Христос, Глава единой природы, есть Жених»<sup>12</sup>. Вспоминая слова Писания о соединении двоих в единую плоть, Лосский говорит:

Если Жених — Глава этого природного единства, Глава Своего Тела, или единой природы, то рядом с ним — другая ипостась этой природы, этого единого тела, Невеста. Если это так, если в Теле Христовом есть одна или, вернее, множество ипостасей тварной природы, которые не ипостаси Христа, которые в Его Ипостаси не содержатся и как лица от Его Лица отличаются, — это значит, что члены Тела Христова являются личностями, к единству несводимыми. Поэтому Церковь по образу Троицы есть одновременно природное единство и личностное различие<sup>13</sup>.

Рассмотрим аргументацию Лосского подробно. Прежде всего, отметим, что слова «плоть едина» относятся автором и к «единой природе», и к Церкви как Телу Христову. Сказанное о Церкви как «ипостаси» выглядит весьма странным и вряд ли могущим претендовать на значение для богословского текста большее, нежели быть поэтическим и поэтому не имеющим понятийной точности образом. Это Лосский

<sup>10</sup> См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 175.

<sup>11</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа... С. 175.

<sup>12</sup> Лосский В. Н. Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 374–375.

<sup>13</sup> Там же. С. 375.

и сам, кажется, видит, и далее уточняет, что речь у него идет о «множестве ипостасей» одной природы. Теперь взглянем, возможно ли понять слово «плоть», отождествляемую в цитате с «единой природой», буквально, то есть как нечто **материальное**. На наш взгляд, приписать Лосскому такое представление невозможно, ибо это означало бы или представление о некоем едином **составном** (состоящем из всех человеческих тел) материальном Организме, или о материальном Организме, в котором все человеческие тела **сливаются** воедино. Ясно, что мы имеем дело с представлением о «единой природе» как не-материальной субстанции, соединяющей все человеческие ипостаси. Лосский для объяснения этого природного единства человеческих ипостасей приводит в пример образ единства Ипостасей Троицы. Эта аналогия, кстати, тоже указывает нам на невозможность мыслить «единую плоть», «единую природу» чем-то материальным и даже протяженным в пространстве, ибо предполагает перихоресис ипостасей. Но таким образом не получается ли, что раздельное существование человеческих ипостасей/личностей вообще невозможно? Каким бы странным это ни казалось, но иногда Лосского трудно понять иначе. В его текстах, когда он говорит об «индивиде» («индивидуальной природе») есть оговорки, позволяющие считать раздельное существование людей лишь **кажущимся**. Например: «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и **кажется**<sup>14</sup> нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами»<sup>15</sup>.

Эта «одна природа» («плоть едина»), как мы видели выше, отождествляется Лосским и с Церковью как Телом Христовым. И коль скоро Ларше ссылается именно на процитированный нами текст, то встает вопрос о возможности существования личности **вне** единой природы — Тела Христова. Если Ларше упрекает митр. Иоанна в допущении спасения личности без природы, то не заслуживает ли он встречного упрека в допущении осуждения личности без природы?

Сам Лосский порою явно склоняется в сторону признания идеи всеспасения:

Человеческая природа торжествует над состоянием противоположным, ибо **природа эта вся целиком сосредоточена во Христе**, Им, по слову святого Иринея, возглавлена: Христос — Глава Церкви, то есть того нового человечества, в лоне которого никакой грех, никакая враждебная сила не могут больше окончательно отлучить человека от благодати. Каждая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы

<sup>14</sup> Выделено нами. Здесь и далее выделения в цитатах полужирным наши, кроме оговоренных случаев. — *Авт.*

<sup>15</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 172–173.

ни была онаотячена грехами; человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и чистой. И это **дело Христа простирается на все человечество за видимыми пределами Церкви. Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие воскресения косвенно являются верой в Христа**, ибо одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых. После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари — не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что **каждый из нас его возглавляет**<sup>16</sup>.

Ларше, напротив, идею апокатастасиса отрицает совершенно определенно. В работе «Обожение человека согласно святому Максиму Исповеднику» Ларше следует прп. Максиму, говоря, что для грешников восстановление возможно только в смысле «восстановления сил души», позволяющего знать о божественных благах, но не быть им причастными<sup>17</sup>, и что благодать будет обожением для достойных и мукой для недостойных<sup>18</sup>. Кроме того, в той же книге он говорил: «Крещением совершается вхождение человека в Церковь; именно через него он включается в тело Христово и может получить благодать спасения и обожения»<sup>19</sup>.

В книге «Лицо и природа» Ларше говорит об игнорируемых митр. Иоанном трех фазах спасения:

1) фаза, когда Христос соединяется с человеческой природой, природой всех людей всех времен, чтобы спасти ее и обожить в Себе; 2) когда крещенные входят в состав Тела Христова и принимают в полноте эту благодать спасения и обожения; 3) когда крещеный уже личным образом усваивает эту благодать посредством аскетической жизни<sup>20</sup>.

Цитируя текст Лосского, Ларше как будто не замечает отождествления им «единой природы» с Телом Христовым и при этом сам же на предыдущей странице утверждает, что «Христос воспринял человеческую природу в ее конкретной всеобщности» и, таким образом, «Он охватывает в Себе все человечество»<sup>21</sup>. Но это утверждение не заставляет его задуматься, *каким* образом будут существовать личности не крещенные или не усвоившие личным образом благодать

<sup>16</sup> Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 335.

<sup>17</sup> Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996. P. 654–655.

<sup>18</sup> Ibid. P. 660–661.

<sup>19</sup> Ibid. P. 409.

<sup>20</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа... С. 161.

<sup>21</sup> Там же. С. 160.

спасения. Однако, исходя из представления Ларше о «единой природе» как **всем человечестве, «охваченном Христом»** и, невзирая на то, что у Ларше отсутствует понимание следствий из своего представления, мы считаем очевидным: говоря о мучениях личностей, чья природа воспринята, охвачена Христом, придется признать их мучения в Телѣ Христовом (то есть, строго говоря, мучения самого Тѣла Христова), или все-таки останется сделать вывод о мучениях личностей **без природы**.

Взглянем теперь на обоснование Ларше идеи об охвате Христом всего человечества в восприятии единой природы. Он критикует христологию митр. Иоанна, так как «христология Зизиуласа, полагающая, что человеческая природа Христа индивидуализируется Его Ипостасью», не позволяет объяснить возможность спасения всех людей<sup>22</sup>. Объяснение Ларше видит в том, что Ипостась Христа была только Божественной, но не человеческой, и как человек Он не был, согласно (в понимании Ларше) прп. Максиму Исповеднику, «индивидом в общепринятом смысле этого слова»<sup>23</sup>. Это объяснение, несмотря на его распространенность<sup>24</sup>, не соответствует действительности. На самом деле у прп. Максима нельзя найти утверждения, будто Христос не был человеческим индивидом, но можно найти указание на то, что **Он был и божественной, и человеческой Ипостасью**.

Христос по учению прп. Максима не был индивидом в том смысле, что **не существует вида «христов»**, индивидом которого был бы Христос — сложная Ипостась: «[Христос] есть не индивид, возводимый к виду или роду»<sup>25</sup>.

Если же говорить об утверждении, что Христос якобы был божественной, но не человеческой Ипостасью, то возникают вопросы: «Что значат здесь термины “божественная” и “человеческая”, определяющие Ипостась Христа? Говорят ли эти термины о чем-либо, кроме **природы** ипостаси? То есть можно ли сказать, что Ипостась Христа — божественная не по природе, а по ипостаси?» Если обратиться к прп. Максиму, то можно видеть ясный запрет на это «что-либо», кроме указания на природу ипостаси:

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> См., напр.: *Флоровский Георгий, прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 381; *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 82–83.

<sup>25</sup> *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 423. Перевод несколько уточнен. — *Авт.*

Имя «Христос» указывает не на природу, а на сложную ипостась. То есть весь Христос — это и Господь, и Бог, и Всемогущий, имеющий в Себе также и плоть, которую Он носил ради нас и ради нашего спасения нераздельно и неслитно, [плоть], подверженную страданию, не всемогущую, тварную, видимую, ограниченную (περίουρατὴν), по природе не всемогущую, но во Христе обладающую всемогущей волей. Ведь **не по ипостаси Христос является и смертным, и бессмертным или, опять-таки, и бессильным, и всемогущим, и видимым, и невидимым, и тварным, и нетварным**<sup>26</sup>.

То же говорит и прп. Иоанн Дамаскин:

Ипостась Бога Слова прежде воплощения была проста, и несложна, и бестелесна, и несотворенна; а воплотившись, Она сделалась Ипостасью и для плоти, и явилась сложною из божества, которое всегда имела, и из плоти, которую восприняла; и несет свойства двух природ, познаваемая в двух природах, так что **одна и та же самая ипостась и несотворенна по божеству, и сотворенна по человечеству, видима и невидима**; ибо иначе мы принуждены или разделять единого Христа, говоря о двух ипостасях, или отрицать различие природ и вводить превращение и слияние (ΤΙΠΒ, 78)<sup>27</sup>.

Отсюда ясно, надеемся, что термины «божественная» и «человеческая»<sup>28</sup> указывают на две природы сложной Ипостаси Христа, и ошибочно отрицать, что Христос был и божественной, и (после Воплощения) человеческой сложной Ипостасью по Своим — божественной и человеческой — природам. А назвать Его только «божественной» означает впасть (пусть и помимо воли) в монофизитскую ересь.

Итак, Ларше, в отличие от Лосского, не считает, что все человеческие личности обладают всей человеческой природой в целом, но — только Христос, так как Он не был человеческой ипостасью. Однако это отнюдь не снимает поставленной нами выше проблемы мучений осужденных личностей или в Теле Христовом, или без природы. Ларше критикует митр. Иоанна за отрицание тождественности в святоотеческом учении понятий «ипостась» и «индивид», и основывает невозможность для человеческих ипостасей/индивидов включать в свою ипостась *всю* человеческую природу тем, что это возможно

<sup>26</sup> Там же. С. 467.

<sup>27</sup> *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 289.*

<sup>28</sup> Полагаем, невозможно сомневаться, что «тварная, видимая, ограниченная» и прочие **характеристики Ипостаси Христа** суть характеристики ипостаси человеческой природы, человеческой ипостаси.

было только для Христа, Который не был **человеческой ипостасью (индивидом)**. Трудно понять, *какой* природой обладают человеческие ипостаси/индивиды. Из критики Ларше в адрес митр. Иоанна можно понять, что *человеческие* личности обладают **индивидуализированной** природой. Но что из этого следует? Делает ли индивидуализация природы в человеческой личности индивидуализированную природу неохваченной общей природой, воспринимаемой и «охватываемой» Христом? Это было бы странно предположить. Но тогда и предположить, что какие-то индивидуализированные природы не охвачены Телом Христовым, было бы не менее странным. Значит, разное понимание того, *кто* является обладателем общечеловеческой природы, не меняет дела. И на вопрос Ларше к митр. Иоанну, как может быть любимо и отвечать на любовь существо, лишенное природы, то есть не имеющее «никакой телесной, физической или духовной способности»<sup>29</sup>, возможен встречный вопрос о возможности существовать, лишенному природы, быть осужденным и мучимым.

Митр. Иоанн идет иным путем. Он говорит, что для святых отцов природа не была «подлежащим» (ὕποκειμένῃ), из которого все происходит<sup>30</sup>, и, ссылаясь на свт. Василия Великого, утверждает: люди имеют свое бытие «не от общей субстанции (κοινῆ ὕλη), а от личности Адама, их ἀρχὴ и ὑπόθεσις (=причина)»<sup>31</sup>. Это, разумеется, верно, хотя и не вполне. Свт. Василий не называет природу «причиной» бытия людей, и тем не менее у него можно увидеть, что «сущностью» он иногда называет «вещественное подлежащее (ὕλικὸν ὑποκείμενον)»<sup>32</sup>. Митр. Иоанн далек от такого словоупотребления. Ему представляется, во-первых, что «отцы позитивно высказывались о природе либо как универсальном понятии, либо как нормативном состоянии (κατὰ φύσιν), по замыслу и воле Божией (λόγος φύσεως)»<sup>33</sup>. Идею о сущности (природе) как **универсальном понятии** митр. Иоанн воспринял

<sup>29</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа... С. 212.

<sup>30</sup> См.: Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Личность и природа в богословии прп. Максима Исповедника. Метaparadигма: богословие, философия, естествознание: альманах. М., 2016. Вып. 10. С. 126.

<sup>31</sup> Там же. С. 126. Странно, что в данной работе митр. Иоанн приписывает этот текст свт. Василию, хотя ранее правильно атрибутировал авторство Аполлинарию (Ср.: Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 134–135).

<sup>32</sup> Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Против Евномия. Книга II. О Сыне // Святитель Василий Великий / Творения: в 2 т. Т. 1. М., 2009. С. 141. Рассмотрение того, в каком смысле святитель употреблял словосочетание «вещественное подлежащее» могло бы помочь митр. Иоанну уразуметь подлинное учение Церкви.

<sup>33</sup> Личность и природа... С. 125.

у Иоанна Филопона, ошибочно сочтя его слова принадлежащими прп. Иоанну Дамаскину<sup>34</sup>. Исходя из такого понимания сущности митр. Иоанн отрицает правоту авторов (в частности, Ларше), со ссылкой на прп. Максима выражающих мнение, что «Христос принял “общую” или “кафолическую” природу, которой придал “особые характеристики” Своей ипостасью»<sup>35</sup>. Его возражение зиждется, прежде всего, на невозможности (якобы присутствующего у прп. Максима) предположения о существовании общей природы **прежде** принятия ее Логосом<sup>36</sup>. Митр. Иоанн подозревает здесь средневековый реализм, понимаемый им, видимо, как признание существования общей природы не только прежде прития природы Логосом, но и вообще помимо и вне ипостасей<sup>37</sup>.

Это подозрение несправедливо, так как Ларше никогда не учил о существовании общей природы вне ипостасей, происходящих из нее, но даже говорил нечто сродное сказанному митр. Иоанном об Адаме как «архетипе, начале и корне человеческой природы, всецело содержащем ее главным образом в себе»<sup>38</sup>. С другой стороны, интересно понять, в каком смысле митр. Иоанн отвергает существование общей природы до воплощения Логоса. Отрицая «реализм» прп. Максима, он отвергает также его «номинализм», ибо преподобный

считал, что человеческая природа, возникшая в личности Логоса и через ее принятие («τοῦ εἶναι λαβοῦσα τὴν γένεσιν». Ер. 15. PG 91, 560С), была *реальной* кафолической человеческой природой, а не оставалась «концептом» в ментальном мире понятий. <...> Логос дает Его человеческой плоти само ее бытие (τὸ εἶναι λαβοῦσα), он явно подразумевает, что в Воплощении не было «в наличии» такой вещи для принятия, как «общая» природа<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Митр. Иоанн, цитируя, как он полагает, текст прп. Иоанна Дамаскина, на самом деле цитирует текст Филопона, приведенный прп. Иоанном в сочинении «О ста ересях». См., напр.: *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. С. 227. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. С. 142–143. Подробно о влиянии идей Филопона на митр. Иоанна см. в нашей статье: *Шахбазян М. А., Шахбазян К. Г.* Новая терминология Фанара: на примере богословской антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2020. Т. 12. № 4–5. С. 110–133, здесь: с. 118–120.

<sup>35</sup> *Митр. Иоанн (Зизиулас) Пергамский*. Личность и природа... С. 126.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. Это, заметим, тоже соответствует ходу мысли Филопона.

<sup>38</sup> *Ларше Жан-Клод*. Лицо и природа... С. 211. Здесь возникает недоумение, был ли при этом Адам ипостасью, индивидом, ведь выше мы привели заявление Ларше об исключительном обладании всецелой природой только Христом, **поскольку Он не был человеческой ипостасью**...

<sup>39</sup> *Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский*. Личность и природа... С. 126.

Получается, прп. Максим говорит о принятии Логосом «концепта», абстрактного понятия, обретающего реальность в Его Ипостаси, понятия, **ставшего** реальной плотью? Но точно ли так мог учить прп. Максим? Неужели Бог Слово воспринял от Своей Пречистой Матери лишь «концепт», а не саму **плоть**? Верно ли митр. Иоанн прочитал текст, который процитировал? Прп. Максим в цитируемом митр. Иоанном предложении сначала говорит, что «никогда вовсе, даже на быстрое мгновение мелькнувшей мысли, отнюдь не существовала она [плоть] **сама по себе** (καθ' ἑαυτήν)», и продолжает так: «и сделалась **по соединению** (καθ' ἑνωσιν) Его плотью»<sup>40</sup>. Очевидно, что плоть Христа не имела самостоятельного бытия вне ипостаси, но, воспринятая от ипостаси Богородицы<sup>41</sup>, стала плотью Ипостаси Бога.

Для прояснения вопроса о том, что за природа была воспринята Логосом, напомним сказанное прп. Иоанном Дамаскиным:

Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется природой, усматриваемой в виде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой в индивидуе (ἐν ἁτόμῳ). Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в индивидуе, тождественную виду (ведь Он воспринял начаток нашего смещения)<sup>42</sup>.

Во-первых, из слов преподобного следует, что ошибочно представление митр. Иоанна, поскольку это означало бы не воплощение, а лишь **пустую видимость**. Во-вторых, неправы оказываются и Лосский с Ларше, поскольку восприятие природы, усматриваемой во всех ипостасях вида, действительно означало бы восприятие как воипостасирование Богом Словом именно **всех** человеческих ипостасей.

Теперь рассмотрим, что же означает восприятие природы, которая есть в индивидуе, тождественной той, что есть в виде. Для этого прежде всего попытаемся понять, каково же правильное святоотеческое понимание термина «природа» («сущность»). Мы не найдем у прп. Иоанна дефиниции природы как единого субстрата. Об общем (природа, сущность) воспринятом Христом, прп. Иоанн утверждает, что «весь сонм

<sup>40</sup> *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2007. С. 161.

<sup>41</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). М., 2020. С. 36.

<sup>42</sup> Там же. С. 250–251. Перевод несколько уточнен. — *Авт.*

святых знает, что **образ (μορφή) есть природа**<sup>43</sup>. В других местах он снова подчеркивает, что это понимание не есть его частное мнение, но учение Церкви: **«Вид (εἶδος) у святых отцов называется природою (φύσις), и сущностью (οὐσία), и формою (μορφή)»**<sup>44</sup>; «...святые отцы, отказавшись от пространных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид, назвали сущностью (οὐσίαν), природою (φύσιν) и формою (μορφήν), — например, ангела, человека, собаку и т. п.»<sup>45</sup>.

Сказанное прп. Иоанном полностью согласно со словами прп. Максима, напоминающего, что отождествление «природы» и «формы» впервые проведено в Писании: **«А как зрак (μορφή) раба, то есть — став по естеству человеком, снисшел к сорабам и рабам, приняв чужую форму (μορφοῦται τὸ ἀλλότριον)»**<sup>46</sup>.

Таким образом понятно: природа, объединяющая всех людей и воспринятая Христом, есть **общая форма, общее человеческое устройство**<sup>47</sup>. Каждая человеческая ипостась есть **человеческая** потому, что природа — не пустое понятие, а реально существующая форма душевно-телесного индивида (ипостаси) вида «человек». Как об «абстрактном понятии» о человеческой природе можно говорить только как об усматриваемом **«единстве человека по виду»**, которое **«показывает сходство, имеющееся во всех людях»**<sup>48</sup>, и оформляется в уме как результат абстрагирования от ипостасных особенностей отдельных ипостасей. Спаситель не воспринял ни «субстрата», ни «концепта». Им была воспринята от Своей Матери **человеческая плоть**, имевшая общую человеческую природу (форму, μορφή), включенная в Его божественную Ипостась, ставшую после восприятия плоти сложной: **и божественной (по природе), и человеческой (по природе) Ипостасью**.

---

<sup>43</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 121–122. Перевод несколько уточнен. — *Авт.*

<sup>44</sup> Там же. С. 61.

<sup>45</sup> Там же. С. 84.

<sup>46</sup> *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 22. В цитате автором перевода выделены слова свт. Григория. Перевод несколько уточнен. — *Авт.*

<sup>47</sup> Подробное изложение святоотеческого учения см.: *Шахбазян К. Г., Крымов В. В., Шахбазян М. А.* Ортодоксальное учение о Боговоплощении // Зракъ раба приимъ... К вопросу об искажениях ортодоксального понимания Боговоплощения в католической и православной богословской мысли конца XIX — начала XXI в. Краснодар, 2020. С. 302–336.

<sup>48</sup> Там же. С. 270.

На наш взгляд, справедливо критикуя идею об общей природе как «субстрате», митр. Иоанн, слишком доверившись учению Иоанна Филопона, не обратил внимание на действительное учение свв. отцов. Он верно учит об Адаме как имеющем в себе «всю полноту человеческой природы» как именно человеку — «конкретном существе», то есть являющемся вполне человеком, так как каждое лицо «полностью **соответствует** одной и той же природе»<sup>49</sup>. Вместе с тем, прав и Ларше, видящий у митр. Иоанна «спасение без природы». Адам, как «кафолический человек», содержит в себе всех людей постольку, поскольку «является первопричиной человека», и общность его с другими человеческими существами осуществляется не посредством природы как общего содержимого-«субстрата», а иным образом: постоянным пребыванием в отношениях со всеми людьми<sup>50</sup>.

Возможно ли это для Адама, чья тварная природа ограничена и смертна<sup>51</sup>? Митр. Иоанн отчетливо заявляет, что для тварной, смертной, или, как он выражается, «биологической ипостаси» бессмертие, а значит, и постоянное общение с другими — невозможно. Возможно — только в Церкви, во Христе, когда человек, «освобожденный от ига своей биологической ипостаси, соединяется с другими членами в отношениях неразрывного общения»<sup>52</sup>. Митр. Иоанн настаивает: тварное соединяется с нетварным, «не утрачивая при этом своих особенностей»<sup>53</sup>. Но очевидно, что особенности «биологической», то есть тварной ипостаси им здесь не подразумеваются. Поэтому приходится признать правоту Ларше, видящего у митр. Иоанна спасение без природы. Если последнему христология «подтверждает, что **природа человека может быть “принята” и ипостазирована помимо его биологической ипостаси**»<sup>54</sup>, то речь идет в этом «подтверждении» не о тварной природе человека. Для того, чтобы объяснить, каким образом можно все-таки говорить о восприятии человеческой природы Христом, митр. Иоанн различает природу как тварную природу биологических ипостасей, и природу (сущность), понимаемую иначе: «сущность, постольку поскольку она означает высший характер бытия, может мыслиться только как общение»<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. С. 136.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> См., напр.: «Мы, по своей природе, приходим в мир как смертные люди» (Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость... С. 332).

<sup>52</sup> Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость... С. 339.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 46.

<sup>55</sup> Там же. С. 47.

Это общение возможно только во Христе личностей, именуемых митр. Иоанном «церковными ипостасями»: «Церковная ипостась, преодолевающая биологическую, берет начало своего бытия в бытии Божьем и в том, чем она сама еще только станет в конце времен»<sup>56</sup>.

Поэтому нас не должны вводить в заблуждение слова митр. Иоанна о необходимости «восстановить органическое и нерушимое единство природы и личности»<sup>57</sup>. Когда он говорит о необходимости «внесения в нашу онтологию изменений, которые позволяли бы трактовать личность как вместилище всей полноты, или “кафоличности” ее природы»<sup>58</sup>, то он говорит не о природе — едином «субстрате» всех человеческих ипостасей, как ее понимают Ларше и те персоналисты, которых он поддерживает, но и не о человеческой природе — едином образе, форме (μορφή), как ее понимают свв. отцы. Его идея Христа как «кафолического человека» зиждется на понимании «ипостаси» как «лица» в том смысле, что не существует лица вне общения, что только

взаимоотношения наделяют человека ипостасной реальностью (мы должны отметить, насколько онтологичны, то есть ипостатичны по своей сути отношения личности). Именно они делают человеческую природу конкретной реальностью («воипостасируют» ее)<sup>59</sup>.

Но только в Ипостаси Христа возможно вечное со-пребывание во взаимоотношениях человеческих личностей между собой и с Богом. Изменения, вносимые митр. Иоанном «в нашу онтологию», подсказывают нам, как следует мыслить вышеприведенную фразу Критского собора. В контексте «онтологии» митр. Иоанна она должна быть понимаема через «библейское понятие Адама как того, например, в ком “подверглись смерти многие”, или как “одного человека, Иисуса Христа”, в Ком “многие” оживут»<sup>60</sup>, то есть через отвержение и утрату личностями тварной смертной природы и обретение ими новой природы как «нормативного состояния» — общения — в Ипостаси Христа. Это понимание находится, на наш взгляд, в прямом противоречии со сказанным прп. Максимом Исповедником, на которого митр. Иоанн так любит опираться:

Мы говорим о теле Христовом, согласно сказанному: *Мы — тело Христово, а порознь — члены* (1 Кор. 12, 27). И мы становимся Телом Его не вследствие лишенности собственных тел и не потому, что Он

<sup>56</sup> Там же. С. 35.

<sup>57</sup> *Митр. Иоанн (Зизиулас) Пергамский. Личность и природа...* С. 112.

<sup>58</sup> *Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость...* С. 309.

<sup>59</sup> Там же. С. 365.

<sup>60</sup> Там же. С. 309.

ипостасным образом переселился в нас или разделился на члены [Свои], но потому, что, уподобляясь плоти Господа, отвергаем тление греха<sup>61</sup>.

В результате проведенного исследования мы считаем правомочным сделать некоторые выводы. Во-первых, имеются основания сказать: в персонализме — как в версии, поддерживаемой Ларше, так и в версии митр. Иоанна (Зизиуласа) — предлагается ошибочное представление о человеческой природе как том общем для всех человеческих ипостасей, что было воспринято Богом Словом в Свою Ипостась. Ни **общее** всем человеческим ипостасям и воспринятое Христом — природа, понимаемая как **общий субстрат**, ни общее — природа, понимаемая как **абстрактное понятие**, не являются тем общим, как оно мыслится свв. отцами. Во-вторых, ошибочны и представления о Церкви — Теле Христовом — либо как общем субстрате во Христе и других ипостасях, либо как общении ипостасей в Ипостаси Христа. Из этих ошибок следуют, в-третьих, и противоречивые и чуждые Церкви представления о способе пребывания спасенных в Теле Христовом и пребывания осужденных вне Тела. Выскажем и предположение, что эти ошибочные представления не могут, как это заявляет сам митр. Иоанн (Зизиулас)<sup>62</sup>, не влиять на персоналистскую сотериологию, евхаристологию, экклезиологию, эсхатологию и т. д.

---

<sup>61</sup> *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. С. 251.

<sup>62</sup> *Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость. С. 312–313.

**«AND THE WORD WAS MADE FLESH...»:  
PERSONALISTIC INTERPRETATION OF ORTHODOX  
CHRISTOLOGY TERMS ON THE EXAMPLE  
OF THE POLEMIC BETWEEN JEAN-CLAUDE LARCHET  
AND METROPOLITAN JOHN (ZIZIOULAS) OF PERGAMON**

Cyprian Shakhbazian, Marina Shakhbazian

Preparations for the Council of Crete revealed theological differences between the Local Churches, primarily those rooted in twentieth-century theological modernism, in particular the personalism of Vladimir Lossky. The purpose of this study is to conduct, in the context of the controversy between the leading theologian of the Patriarchate of Constantinople, Metropolitan John (Zizioulas) and Jean-Claude Larchet, a comparative analysis of the personalist Christology of the former with the more «moderate» (in Larchet's opinion) version of personalist Christology, to identify and clarify the meaning of the fundamental formulations contained in the documents of the Council of Crete and to relate these versions to the teachings of the Church Fathers. There are quite a few critical studies of the theology of Metropolitan John (Zizioulas), among which are the works of Protopresbyter Theodore Zisis, Nikolay Redin, Nikolaos Loudovikos, Lucian Turcescu, and others. What is essentially new is the discovery that the original version of Metropolitan Zizioulas' personalism is at the same time the original version of Origen's Christology. The basic method of the work is the historical-comparative method and the method of hermeneutic interpretation (historical recognition interpretation), discourse and intertextual analysis were also used. Throughout the article the statements of the authors addressed are compared with the views of the Holy Fathers: St. Basil the Great, St. John Damascene, and St. Maximus the Confessor. The article also reveals the dependence of the views of both theologians on the teachings of Vladimir Lossky.

**KEYWORDS:** Metropolitan John (Zizioulas), Jean-Claude Larchet, Christology, nature, hypostasis, individual