

## Единство божественного и человеческого во Христе: халкидонское определение и «христология Духа» Пауля Тиллиха

А. Л. Чернявский

Институт проблем управления РАН,  
Российская Федерация, 117997, Москва, ул. Профсоюзная, 65

**Для цитирования:** Чернявский А. Л. Единство божественного и человеческого во Христе: халкидонское определение и «христология Духа» Пауля Тиллиха // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 3. С. 400–416. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.307>

Христологические споры VI–VII в. (полемика Леонтия Византийского с несторианами и евтихианами и Максима Исповедника — с моноэнергистами/монофелитами) показали, что халкидонское определение порождает ряд проблем, неразрешимых в рамках традиционного богословия: неясный онтологический статус человеческой природы без человеческой ипостаси; несогласованность онтологических моделей, лежащих в основе тринитологии и христологии; необходимость прибегать к искусственной интерпретации евангельских свидетельств о Христе. Однако халкидонское определение — это только один из возможных способов описания единства божественного и человеческого во Христе. В качестве примера альтернативного описания, в котором указанные выше проблемы не возникают, рассматривается христология Пауля Тиллиха. Идея Тиллиха состоит в том, чтобы заменить традиционное представление о Логосе, воплотившемся в человека, представлением о Духе Божьем, преобразившем человека. В соответствии с этим представлением Бог воздействует не на не имеющую ипостаси человеческую природу, а на ипостась человека через ее объединяющий центр. Во время земной жизни Христа это воздействие происходило только в Его ипостаси как человека, а после Его крестной смерти и воскресения (и благодаря им) оно распространяется на всех людей.

*Ключевые слова:* христология, халкидонское определение, человеческая природа, онтологическая интерпретация, объединяющий центр ипостаси, евангельские свидетельства, христология Духа.

### Введение

За последние 50 лет опубликовано множество работ (как протестантских, так и католических богословов), в которых халкидонское определение подвергается критике. Многие авторы не ограничиваются критикой, а предлагают свои богословские решения в дополнение к халкидонскому

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2021

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021

определению или взамен его<sup>1</sup>. Критика вызвана рядом причин, но одна из них упоминается особенно часто: греческая метафизика, на языке которой объясняется ипостасное соединение божественной и человеческой природ во Христе и распространение его спасительного действия на всех людей (в частности, такие ее термины, как *enhypostaton* и *anhypostaton*), непонятна современному человеку<sup>2</sup>. Однако сама по себе подобная непонятность не может рассматриваться как убедительное возражение против халкидонского определения. Она может быть связана не с недостатками богословского объяснения, а с другими причинами. Например, с тем, что сочетание божественного и человеческого во Христе — это тайна, недоступная человеческому уму. Или с умственной леностью «современного человека», которому трудно не только греческая, но и вообще всякая метафизика. Конечно, замена халкидонского определения чем-то более простым, возможно, облегчила бы проповедь христианства в современном мире. Но задача богословия — это все-таки не проповедь, а максимально возможное понимание. Поэтому серьезной может считаться только такая критика, которая не просто отвергает греческую метафизику как непонятную, а старается проникнуть в ее терминологию и в ее аргументацию и оценить, удалось ли ей решить поставленную задачу и насколько предлагаемые ею решения удовлетворяют современным требованиям к богословской мысли. Такой анализ необходим еще и для того, чтобы понять, насколько обоснованы богословские решения, предлагаемые сегодня взамен халкидонского определения или в дополнение к нему. Однако критики, как правило, ограничиваются ссылками на Шлейермахера или общими замечаниями. В первой части статьи на основании анализа христологических споров VI–VII в. делается вывод, что основные проблемы халкидонского определения связаны с использованием внутренне противоречивого понятия о человеческой природе без человеческой ипостаси. Во второй части рассматривается попытка обойтись без этого понятия, предпринятая Паулем Тиллихом.

## 1. После Халкидона: Леонтий Византийский, моноэнергисты/монофелиты, Максим Исповедник

Согласно христологическому догмату, принятому на Халкидонском соборе (451 г.), во Христе две природы, божественная и человеческая, хотя и не сливаются в одну, но соединены так, что образуют одно лицо (ипостась)<sup>3</sup>. Применительно к человеку слово «ипостась» означает, что че-

<sup>1</sup> Habets M. Spirit Christology: Seeing in Stereo // Journal of Pentecostal Theology. 2003. Vol. 11, no. 2. P. 199–234. — В статье приводятся следующие цифры: 28 авторов, более 30 работ за последние 40 лет (Ibid. P. 209, дополнение халкидонского определения); 12 авторов, 29 работ за последние 30 лет (Ibid. P. 204, замена халкидонского определения).

<sup>2</sup> См., напр.: Macquarrie J. Some Problems of Modern Christology // Indian Journal of Theology. 1974. Vol. 23, no. 3–4. P. 160–161.

<sup>3</sup> В халкидонском определении: «соединены во единое лицо и единую ипостась». Использование союза «и», а не «или» (в смысле «то есть») говорит о том, что к этому моменту

ловек — это неделимое индивидуальное бытие, индивид («индивидуум» по-латыни означает «неделимый»). Неделимость означает наличие у человека некоего объединяющего центра («центр» — это некая точка, геометрический образ, соответствующий представлению о неделимости). Индивид воспринимает такой центр как свое «я», которому принадлежат все его мысли, желания, переживания, которое принимает решения и несет ответственность за свои действия. Используя слово «ипостась» применительно к Богочеловеку, авторы халкидонского определения хотели сказать, что в Богочеловеке божественное и человеческое соединены объединяющим центром аналогично тому, как в человеке психическое и физическое соединены человеческим «я».

Логика христологического догмата понятна. Собор был созван, чтобы выработать решение, свободное от крайностей, отстаиваемых рядом богословов. Некоторые богословы (по большей части представители александрийской школы) склонялись к «антропологическому минимализму», растворению человеческого в божественном. В их представлении человеческая природа Христа была фактически поглощена божественной природой. Эта тенденция имела множество оттенков и в целом получила название «монофизитской». Другие (многие из них принадлежали к антиохийской школе) склонялись к «антропологическому максимализму»: они разграничивали божественное Слово и «усыновленного» им человека Иисуса, акцентируя человеческую природу Христа. Эта тенденция получила название «несторианской»<sup>4</sup>. Что касается несториан, то представление о том, что Христос был в полной мере Богом, подтвердил Никейский собор, и с тех пор оно не подвергалось сомнению. Расхождения с несторианами — с сегодняшней точки зрения — были по большей части терминологическими. Ученые установили, что самого Нестория во многом неправильно поняли из-за того, что в то время еще не имелось единого понимания терминов «природа», «ипостась», «лицо», а его осуждение было вызвано не столько богословскими, сколько церковно-политическими причинами<sup>5</sup>. С монофизитами все обстояло серьезнее. Их установка была уязвима с точки зрения сотериологии: Бог стал человеком, но между этим человеком и остальными людьми осталась огромная дистанция. Поэтому нужно было не просто подтвердить, что Христос являлся человеком в той же мере, что и Богом, но и придать этому утверждению более конкретную форму. Собственно говоря, все древние и современные споры вокруг халкидонского определения велись и ведутся не по поводу утверждения о единстве божественного и человеческого во Христе, а по поводу того, насколько удачной была конкретная форма, выбранная для выражения этого единства.

*лицо* еще не всеми рассматривалось как синоним *ипостаси*. Но поскольку из текста ясно, что речь идет об одном и том же, после собора эти понятия стали взаимозаменяемыми.

<sup>4</sup> См. об этом: Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. М.: Паломник, 1992. С. 13–42.

<sup>5</sup> См. подробнее: Селезнев Н. Н. Несторий и Церкви Востока. М.: Путь, 2005. С. 10–16.

Согласно халкидонскому определению, человеческая природа Христа была воспринята Словом без человеческого «я». Иначе у Христа существовало бы две ипостаси (два лица). Но обладает ли не имеющая ипостаси человеческая природа — совокупность присущих всем людям свойств — реальным бытием, или это просто результат абстрагирования от индивидуальных различий отдельных людей, существующий только в нашем уме?

Постановка этого вопроса берет свое начало в идеях Платона и Аристотеля. Применительно к человеку Платон считал реально существующей идею человека как вида; это своего рода образец, по которому сотворены все конкретные люди — несовершенные тени идеи человека. Аристотель же полагал, что реальным существованием обладают лишь единичные объекты, в нашем случае — отдельные люди. Он называл их «первыми сущностями». Человек как общее (видовое) понятие существует лишь как предикат (поясняющее высказывание о конкретном человеке). Но нас здесь интересуют не философские взгляды Платона и Аристотеля, а тот своеобразный философский синтез их взглядов, который сложился в среде христианских богословов, активно участвующих в тринитарных и христологических спорах. Процесс формирования таких синтетических представлений подробно описал Р. А. Мкртчян<sup>6</sup>. В ходе этого процесса постепенно сформировались две разные концепции. Согласно первой из них, в процессе творения человек как вид предшествовал отдельным индивидам и сейчас реально существует как их *общая природа* (т. е. как совокупность свойств, присущих всем людям), но существует не сам по себе, а лишь в индивидах. Свойства, характеризующие человека как вид, называются сущностными, а свойства, отличающие одного индивида от другого — ипостасными, или акциденциями. Согласно второй концепции, никакой общей природы в отдельных индивидах нет, у каждого индивида есть своя собственная *частная природа*, которая проявляется вовне набором акциденций<sup>7</sup>.

Очень важно, что эти концепции и, соответственно, понимание необходимости определить свою позицию по отношению к ним сформировались и получили широкое распространение лишь к началу VI в. Так что тринитарные споры и даже Халкидонский собор проходили «в атмосфере своего рода философского вакуума»<sup>8</sup>. Но после собора в распоряжении критиков халкидонского определения, несториан и монофизитов, оказалось мощное оружие: философия Аристотеля, авторитет которого был непререкаемым. Эти критики опирались на концепцию частной природы, рассматривая ипостась человека (индивида) как первую сущность, как то, что реально существует. Человеческая природа без ипостаси, о которой говорится в халкидонском определении, есть общая природа, да еще за вычетом такого важного сущностного свойства человека, как «наличие ипо-

<sup>6</sup> Мкртчян Р. А. Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов // Церковь и время. 2013. № 2. С. 29–62.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

стаси (лица)». А общая природа, согласно Аристотелю, существует лишь в нашем уме. Поэтому халкидонское определение не имеет смысла.

Решение этой проблемы предложил Леонтий Византийский (ок. 480 — ок. 543). Начало современным исследованиям текстов Леонтия Византийского положено фундаментальной работой Ф. Лофса<sup>9</sup>. Однако в 1979 г. при подготовке критического издания этих текстов выяснилось, что в трактате Леонтия «Против несториан и евтихиан» Лофс ошибочно понял слово *enhypostaton* как указание на то, что человеческая природа сама по себе не существует, а существует лишь в (*en*) ипостаси Христа. В результате он неправильно понял трактат. Возникла большая дискуссия о том, какой смысл вкладывал Леонтий в понятие *enhypostaton*, и вообще о его вкладе в христологию. Итоги дискуссии подведены в статье Д. Краусмюллера<sup>10</sup>, показавшего, что Леонтию действительно удалось (вернее, почти удалось) согласовать самостоятельное существование человеческой природы без ипостаси с философией Аристотеля.

Предложенная Леонтием концептуальная схема представляет собой некоторое развитие (или детализацию) схемы Аристотеля. Христианские комментаторы Аристотеля иногда интерпретировали первую сущность (применительно к ипостаси человека) как некий субстрат, который содержит внутри себя невидимые сущностные свойства человека и является основой бытия индивида, а вовне проявляется как набор акциденций, отличающих одного индивида от другого. Акциденции сами по себе не существуют, они получают реальное существование благодаря субстрату, с которым связаны. Леонтий предложил рассматривать этот аристотелевский субстрат как имеющий внутреннюю структуру, построенную по такой же схеме: некий неопределяемый субстрат, с которым, по аналогии с акциденциями в аристотелевской схеме, связаны свойства, но уже не акциденции, а сущностные свойства человека. Таким образом, ипостась человека, согласно Леонтию, содержит три компонента: неопределяемый субстрат, совокупность сущностных свойств и совокупность ипостасных свойств. Но теперь, благодаря связи с субстратом, совокупность сущностных свойств получает реальное существование — аналогично акциденциям в схеме Аристотеля.

Термин *enhypostaton* употреблялся в патристической литературе и до Леонтия. Но там он означал просто *существующее* (в противоположность *anhypostaton* — *несуществующее*). Леонтий придает этому термину осо-

<sup>9</sup> *Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 1888. Bd. 3 (1). S. 1–317.*

<sup>10</sup> *Krausmüller D. Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's "Contra Nestorianos et Eutychianos" // Vigiliae Christianae. 2011. Vol. 65, no. 5. P. 484–513 (русский перевод: Краусмюллер Д. О смысле халкидонской формулы: каппадокийцы и Аристотель в трактате Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан» // Богослов.ru. 2020. URL: <https://bogoslov.ru/article/6169306> (дата обращения: 26.08.2021)).*

бый смысл: словом *enhypostaton* он характеризует статус бытия неопределяемого субстрата. Сам по себе субстрат существует, но существование его неполноценное. Полноту бытия он получает лишь в соединении с сущностными и ипостасными свойствами. Однако и без ипостасных свойств, т. е. в соединении только с сущностными свойствами, он обладает реальным бытием (хотя и не столь полным). Это и есть общая природа человека.

Таким образом, Леонтий доказывает, что халкидонское определение не противоречит Аристотелю: если общую природу человека представить как совокупность сущностных свойств, соединенных с неопределяемым субстратом, то ее можно рассматривать как аналог первой сущности Аристотеля<sup>11</sup>.

Представление об ипостаси человека как субстрате, соединенном с набором сущностных и ипостасных свойств, намного абстрактнее и труднее для понимания, чем представление о центре, объединяющем физическую и психическую природы человека. Не случайно Луфс допустил ошибку при переводе Леонтия, а у современных ученых, привыкших к прозрачной логике халкидонского определения, на расшифровку хода мысли Леонтия ушло около 30 лет. Тем не менее сложность языка сама по себе не имеет решающего значения. Если этот язык позволяет решить ранее не решенные проблемы, то его сложность оправданна.

Первая проблема — согласование халкидонского определения с тринитологией. Если в тринитологии понятие *природа* (*сущность*) использовалось для выражения сущностного единства, а понятие *ипостась* — для выражения различий в рамках этого единства, то в хринологии, в соответствии с решением Халкидонского собора, эти понятия стали использоваться прямо противоположным образом: *ипостась* — для выражения единства, а *природа* — для выражения различий в рамках единства. Возникает вопрос: как согласовать два эти учения? Определяя ипостась на языке сущностных и ипостасных свойств, Леонтий как будто бы возвращается к языку каппадокийцев. Однако каппадокийцы, рассматривая ипостась как совокупность сущностных свойств, принципиально отвергали представление о субстрате, дающем этой совокупности реальное бытие, — чтобы исключить возможность включения в Троицу «четвертого элемента», общей сущности трех лиц. А у Леонтия сущностные свойства существуют не сами по себе, как у каппадокийцев, а соединены с неопределяемым субстратом. Насколько существенно это различие? Поскольку в наше время представлению о троичности Бога как будто бы уже ничто не угрожает, идея связи сущностных свойств каждой из Божественных ипостасей с неким субстратом уже не кажется столь опасной, какой она казалась каппадокийцам. Тем не менее вопрос о важности этого различия остается, он до сих пор не решен.

<sup>11</sup> Но только как аналог, потому что у Аристотеля первая сущность проявляется во вне не сущностными свойствами (они находятся внутри нее и ее определяют), а акциденциями, т. е. «декором», отличающим одного индивида от другого.

Более важной кажется вторая проблема: все-таки, насколько реально существование человеческой природы без ипостаси? Согласно Леонтию Византийскому, она хотя и существует, но не обладает той полной бытия, которой обладает ипостась человека (первая сущность), и в этом смысле ее нельзя назвать полноценной. Однако к такому выводу Леонтий пришел потому, что рассуждал в рамках философии Аристотеля. Сегодня философия Аристотеля не имеет для нас такого значения, какое она имела для Леонтия Византийского. Тем не менее и нам, как и его оппонентам, довольно трудно себе представить самостоятельное существование совокупности свойств, общих для всех людей. Но сегодня мы уже не можем просто сказать: давайте опираться не на Аристотеля, а, например, на Платона. Потому что в этом случае мы бы снова втянулись в неразрешимый средневековый спор между «реалистами» (утверждавшими реальное существование общих понятий) и «номиналистами» (отрицавшими такое существование). Сегодня есть понимание, что разделение на индивидуальное и общее — это часть универсальной структуры бытия, и необходима онтология, выходящая за рамки противостояния идей Платона и Аристотеля. Однако общепринятой онтологии такого рода пока не существует. Поэтому и вопрос о реальности существования человеческой природы без ипостаси остается открытым.

Наконец, третья проблема (возможно, самая важная) заключается в следующем. Допустим, человеческая природа без ипостаси действительно реально существует. Помогает ли в этом случае халкидонское определение продвинуться в понимании взаимодействия божественного и человеческого во Христе? Последующие христологические споры VII столетия проливают некоторый свет на эту проблему. Речь идет о дискуссии между Максимом Исповедником и моноэнергистами/монофелитами. Как и в случае Леонтия Византийского, мы будем проводить различие между аргументацией Максима и нашим сегодняшним видением этой дискуссии.

Если в споре между Леонтием Византийским и противниками халкидонского определения главным был вопрос о самой возможности существования человеческой природы без ипостаси (поскольку такое существование казалось невозможным с точки зрения философии Аристотеля), то в VII в. ситуация изменилась. Предметом спора стало не существование такой природы, а то, какие свойства входят в ее состав. Речь идет о двух разновидностях монофизитства: моноэнергизме и монофелитстве. Правда, формально моноэнергисты/монофелиты были халкидонитами, т. е. признавали во Христе две природы и одно лицо, но они хотели найти компромисс с монофизитами. В качестве основы для компромисса они предложили утверждение, что одно лицо может иметь только одно действие (*energeia*) и одну волю (т. е. осознанное намерение совершить именно его). Фактически это означало, что действия и воля Христа — это действия и воля объединяющего центра ипостаси Богочеловека, а не свойства божественной и человеческой природ (поскольку, в силу кардинального различия божественной и человеческой природ, их воли и действия могут не совпадать).

В центре спора оказался вопрос: не является ли предложенный моноэнергистами/монофелитами компромисс недопустимой уступкой монофизитам? Ведь без таких важных свойств, как воля и действие, и божественная, и человеческая природы уже не могут считаться полноценными, и признание моноэнергистами/монофелитами двух природ во Христе становится в значительной степени формальным. В частности, оказывается, что все действия и намерения Христа суть действия и намерения Бога, в которых человек служит лишь пассивным орудием. По мнению Максима Исповедника, это фактически означало переход на позиции монофизитов, т. е. отход от сути халкидонского определения. И именно этим объяснялась бескомпромиссность его позиции.

Мы сразу приведем аргумент, который с сегодняшней точки зрения представляется главным и решающим аргументом в пользу позиции Максима. В Евангелии от Матфея прямо и недвусмысленно рассказывается о молении Христа в Гефсиманском саду, которое он начинает словами: «Отче мой, если возможно, да минует меня чаша сия», а заканчивает так: «...впрочем, не как я хочу, но как Ты» (Мф 26:39). Эти слова, если понимать их в их прямом смысле, означают: 1) Христос как человек хотел бы избежать мучительной смерти; 2) однако Он знает, что Его смерть нужна Богу, и готов исполнить волю Бога.

Будем исходить из того, что никакая богословская концепция не имеет права на существование, если она противоречит евангельскому свидетельству. Казалось бы, Гефсиманское моление полностью опровергает утверждение монофелитов об одной воле в ипостаси Христа (а значит, и утверждение моноэнергистов об одном действии, ведь действие — это следствие волевого акта). Почему же дискуссия продолжалась много лет?

Дело здесь не только в сложившейся на тот момент политической и церковной ситуации, при которой перспектива принятия монофизитами халкидонского определения и, как результат, восстановления единства Церкви была для оппонентов Максима намного важнее существовавших богословских разногласий<sup>12</sup>. Эта ситуация действительно объясняет упорство оппонентов и драматические последствия, которые имела дискуссия для самого Максима. Но нас здесь интересует только богословская проблематика.

Проблема, стоявшая перед Максимом, заключалась в том, что он должен был не просто опровергнуть монофелитов, но предложить альтернативное объяснение взаимодействия божественного и человеческого во Христе, исключающее возможность расхождения воли Бога и воли Христа как человека. При современном понимании волевого акта как выбора из возможных альтернатив, осуществляемого объединяющим центром ипостаси человека (или, для краткости, личным центром<sup>13</sup>), такое альтер-

<sup>12</sup> См. об этом: *Беневиц Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // Максим Исповедник. Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневиц, С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2007. С. 13–79.

<sup>13</sup> Здесь слово «личный» не имеет никакого отношения к понятию *личность*, возникшему уже в Новое время. Согласно распространенному (хотя и не общепринятому) пред-



нативное объяснение непосредственно следует из евангельского текста: Христос как человек в каждом конкретном волевом акте безоговорочно подчиняет свою волю (т. е. свои человеческие желания и стремления) воле Бога. Однако Максим мыслит в категориях халкидонского определения, согласно которому человеческой ипостаси (лица) в ипостаси Христа нет, а воля — это свойство человеческой природы без ипостаси. Поэтому приведенное выше объяснение Максим категорически отвергает. Воля как выбор из разных альтернатив (Максим называет ее «гномической») не имеет отношения ни к божественной, ни к человеческой природе Христа и потому не свойственна ипостаси Христа<sup>14</sup>. Гномическая воля «не есть определение природы, но в полной мере — лица и ипостаси»<sup>15</sup>. Поэтому взамен простой (но неприемлемой с точки зрения халкидонского определения) конструкции монофелитов Максиму приходится выстраивать свою довольно сложную конструкцию.

Воля как свойство человеческой природы без ипостаси может пониматься только как стремление. Стремления человека могут быть либо безгрешными («неукоризненными»), например обусловленными голодом, жаждой и т. п., либо греховными («предосудительными»). К какому из этих двух относится стремление избежать смерти? В диспуте между Пирром и Максимом Исповедником Пирр относит страх (а значит, и страх смерти) к предосудительным стремлениям. Возражая ему, Максим дает более точную классификацию: «Существует страх естественный и противоестественный. Естественный страх — это сила, которая, испытывая тесноту, стремится к сохранению бытия. А противоестественный — когда она впадает в тесноту по неразумию. Господь... будучи благ, принял вольно ради нас естественный страх»<sup>16</sup>. Здесь очень важно уточняющее слово «вольно». Согласно Максиму, человеческая природа Христа под воздействием божественной природы претерпела существенное изменение, «обожилась». Греховных стремлений у нее вообще быть не могло. Но и неукоризненные стремления Христа как человека принципиально отличаются от наших стремлений. Они добровольны — в том смысле, что возникают только тогда, когда сам Христос ради нашего спасения их допускает. Поэтому человеческая воля Христа, будучи отличной от воли Бога, тем не менее

ставлению, определяющие свойства личности — это способность к рефлексии (в смысле критической оценки своего собственного мышления) и подчинение своих стремлений этическим нормам. Таким образом, личность — это лицо (ипостась), обладающее некими дополнительными свойствами.

<sup>14</sup> См. подробнее: *Дионисий (Шленов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 355–356.

<sup>15</sup> PG 91, 192BC (О двух волях) / пер. Д. Шленова // Там же. С. 356. — Максим говорит здесь о лице и ипостаси человека. В этом переводе не совсем ясно, что означает слово «определение», но смысл текста сомнений не вызывает: гномическая воля — это свойство не природы, а ипостаси.

<sup>16</sup> Рур.: PG91, 297CD / пер. Д. Шленова // Там же. С. 353.

всегда с ней «сходится», т. е. в принципе не может ей противоречить. Таким образом, в Гефсиманском борении «Христос не выбирает между “да” и “нет”, между принятием чаши и отказом от нее. Он принимает грядущие страдания по Своей человеческой природной воле»<sup>17</sup>. Но если Богочеловек подверг себя борению добровольно, то где возникло такое решение? Поскольку человеческого «я» у Богочеловека нет, оно могло возникнуть только в божественном «Я». Но тогда получается, что правы моноэнергисты/монофелиты?

Мы видим, что представление о человеческой природе без человеческой ипостаси ведет к тому, что интерпретация моления Христа в Гефсиманском саду значительно усложняется и фактически не позволяет понимать этот евангельский рассказ в его прямом смысле.

Подведем итоги. Христологические споры VI и VII столетий показывают, что в халкидонском определении неявно присутствует элемент, делающий данное определение действительно уязвимым для критики, — это внутренне противоречивое понятие «человеческая природа без человеческой ипостаси». Присущее этому понятию противоречие состоит в том, что наличие объединяющего центра, а значит, ипостаси является неотъемлемым сущностным свойством человека, без которого человека просто нет. В результате халкидонское определение порождает ряд проблем, которые остаются нерешенными и по сей день: 1) неясный онтологический статус человеческой природы без человеческой ипостаси: если (как считал Аристотель) человеческая природа — это просто результат абстрагирования от индивидуальных различий отдельных людей, существующий только в нашем уме, то непонятно, как, через какую среду спасительное действие Бога распространяется на других людей, находящихся вне ипостаси Слова; 2) проблема согласования онтологических моделей, лежащих в основе тринитарного учения и халкидонского определения; 3) необходимость прибегать к искусственной интерпретации одного из ключевых эпизодов евангельского повествования — моления Христа в Гефсиманском саду<sup>18</sup>.

Но халкидонское определение — это только один из возможных способов описания единства божественного и человеческого во Христе. Оказывается, что альтернативные способы не просто теоретически возможны, они уже предложены и реально существуют в христианском богословии. В следующем разделе мы рассмотрим пример такого альтернативного описания, предложенный Паулем Тиллихом.

<sup>17</sup> Дионисий (Шленов), иером. Гефсиманское моление. С. 362.

<sup>18</sup> Помимо свидетельства о Гефсиманском молении, для которого согласование с халкидонским определением (хотя и весьма искусственное) все-таки возможно, есть ряд евангельских свидетельств, прямо противоречащих халкидонскому определению, и этого нельзя исправить никакой интерпретацией. Но это отдельная тема, выходящая за рамки настоящей статьи (см. подробнее: Чернявский А. Кризис традиционного богословия и поиски выхода. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 26–42).

## 2. «Христология Духа» Пауля Тиллиха как альтернатива халкидонской христологии

Идея Тиллиха состоит в том, чтобы заменить традиционное представление о Логосе, воплотившемся в человека, представлением о Духе Божьем, преобразившем человека. В соответствии с этим представлением, Бог воздействует не на не имеющую ипостаси человеческую природу, а на ипостась человека через ее объединяющий центр. Во время земной жизни Христа такое воздействие происходило только в ипостаси Христа как человека, а после (и благодаря) крестной смерти и воскресению Христа оно распространяется на всех людей. Свою христологию, в которой реализуется эта идея, Тиллих называет *христологией Духа*<sup>19</sup>. Рассмотрим основные моменты христологии Тиллиха.

### 2.1. Бытие и Бог

Понятие бытия — предельно абстрактное. Тем не менее «онтология возможна потому, что существуют такие понятия, которые менее универсальны, чем бытие, но более универсальны... чем любое понятие, обозначающее то, что существует»<sup>20</sup>. Для характеристики бытия Тиллих предлагает систему полярно противоположных понятий. Это базисная онтологическая структура «я — мир» и ее элементы: индивидуальность и соучастие, динамика и форма, свобода и судьба. Все эти полярности бытия человек обнаруживает в самом себе. Структура «я — мир» — это свойство человека ощущать себя одновременно и отделенным от мира, и его частью. «“Я” без мира пусто, мир без “я” мертв»<sup>21</sup>. Индивидуализация достигает своей высшей формы в человеческой личности, а соучастие — в общении, преодолевающем обособленность «я». Динамика проявляется в способности человека выходить за пределы природного мира и творить свой технический и духовный мир, а форма — это рациональная структура индивидуального разума, обеспечивающая связь творчества с реальностью. Такая система полярных понятий позволяет говорить о Боге не как о бытии, но как об *основании бытия*, т. е. как о реальности, которая лежит «глубже» или «по ту сторону» полярных противоположностей и в которой эти противоположности утрачивают свой антагонистический характер.

<sup>19</sup> Тиллих П. Систематическая теология: в 3 т. Т. 3: Жизнь и Дух. История и Царство Божие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 16–307. — Термин «христология Духа» вводится на с. 161. Предлагаемую Тиллихом христологию Духа не следует путать с христологией Духа, которая разрабатывалась в основном в рамках богословия пятидесятников (*Habets M. Spirit Christology: Seeing in Stereo*). В этой более поздней христологии Духа используются понятия традиционного богословия без прояснения их онтологического смысла и анализа связанных с ними проблем. Ссылка на Тиллиха в обзорной статье Хабетса нет.

<sup>20</sup> Тиллих П. Систематическая теология: в 3 т. Т. 1–2. С. 194.

<sup>21</sup> Там же. С. 172.

Любое более конкретное утверждение о Боге может быть только символическим. Понятие символа — одно из основных в богословии Тиллиха. Символ — это часть реальности нашего мира, указывающая на божественную реальность. Символы открывают божественное для человеческого и человеческое для божественного. Если, например, Бог символически характеризуется как «Отец», то имеется в виду, что Бог относится к нам, как отец к своим детям, но это его отношение качественно и количественно бесконечно превосходит отношения отцов и детей. Вместе с тем, говоря о Боге как об «Отце», мы характеризуем отцовство как имеющее сакральную глубину.

## 2.2. Дух как символ божественной жизни

Наиболее емким символом божественной жизни является *Дух*. Но он может быть символом лишь в том случае, если соотносится с какой-то реальностью нашего мира. Такой реальностью является человеческий дух. Содержание понятия *дух* (с маленькой буквы) складывается из содержания онтологических элементов: это единство силы и смысла. *Сила* представлена первыми полюсами онтологических элементов: центрированная личность как высшее выражение индивидуализации; витальность (стремление жизни выйти за свои пределы) как высшее выражение динамики; свобода самоопределения. *Смысл* представлен вторыми полюсами: соучастие центрированной личности в окружающей ее жизни; формы и структуры реальности; ограничивающая и направляющая судьба. «Дух — это и та сила, через которую жизнь получает смысл, и тот смысл, который дает направление силе»<sup>22</sup>. Однако в жизни между противоположными полюсами онтологических элементов всегда имеется напряженность. Говоря о Духе Божьем (или о *Духе* с большой буквы), мы можем *символически* говорить о нем как о *предельном единстве силы и смысла*, т. е. таком единстве, при котором эта напряженность исчезает.

## 2.3. Оппозиция «сущность — существование» и уникальность Христа

Важнейшую роль в онтологии Тиллиха играет переосмысление понятия «сущность» — базового понятия традиционного богословия. Он понимает «сущность» не в традиционном смысле (то, что делает вещь тем, *что* она есть, «чтойность»), а в значении «внутренняя цель», «норма», то, чем вещь «должна быть». Сущности в этом значении противостоит не ипостась, а «существование»: то, чем вещь является фактически, т. е. чем-то меньшим, чем она могла быть в силу своей сущностной природы. В отличие от «идей» Платона, у Тиллиха сущность — это еще не полноценное, а потенциальное бытие. Полноценное бытие сущность получает только

<sup>22</sup> Там же. С. 293.

в существовании, хотя и реализуется при этом в неполном, искаженном виде. Но она с самого начала реальна в том смысле, что задает для существования норму, определяет его потенциальные возможности, «судит» его с точки зрения своей нормы.

Согласно Тиллиху, человек на своем сущностном уровне — это сохраняющее связь с Богом (т. е. с основанием своего бытия) и наделенное свободой, но конечное и еще не раскрывшее свои потенциальные возможности существо. Грехопадение — это отказ человека от своей сущности ради реализации себя в существовании. В существовании человек оказывается отчужденным от Бога и от своей сущности. Такое отчуждение и есть то, что на традиционном богословском языке называется грехом.

Иисус Христос — это Новое Бытие, в котором разрыв между сущностью и существованием преодолен действием Духа в границах отдельной человеческой личности. Новое Бытие «ново в двух отношениях: по контрасту с чисто потенциальным характером сущностного бытия и по сравнению с отчужденным характером экзистенциального бытия. Оно реально, ибо преодолевает отчуждение реального существования»<sup>23</sup>. Именно это новое качество бытия, в котором отчуждение от Бога полностью преодолено, и составляет уникальность Христа.

Утверждение о том, что Иисус как Христос — это личностное единство божественной и человеческой природ, должно быть заменено утверждением о том, что в Иисусе как Христе вечное единство Бога и человека стало исторической реальностью. Новое Бытие — это восстановленное единство Бога и человека<sup>24</sup>.

#### ***2.4. Распространение действия Духа на всех людей благодаря смерти и воскресению Христа***

Утверждение, что в результате смерти и воскресения Христа действие Духа в мире не просто возросло, а стало качественно иным, не является новым для традиционного богословия. Оно основано на содержащемся в Четвертом евангелии обещании Христа послать Святой Дух как «Утешителя» (Ин 15:26). Каким образом это качественное изменение действия Духа в мире связано со смертью и воскресением Христа? Тиллих предлагает следующее богословское объяснение.

Если историческая реальность креста сомнений не вызывает, то о воскресении рассказывается как о мистическом опыте немногих. Хотя в Новом Завете реальности воскресения придается огромное значение, новозаветные тексты не дают однозначного ответа на вопрос, что именно произошло. Поэтому все, что можно сделать, — это предложить некую богословскую теорию. Существуют две теории. Первая — воскресение тела, она основана на рассказе о пустой гробнице. Вторая — событие

<sup>23</sup> Там же. С. 473.

<sup>24</sup> Там же. С. 505.

воскресения совершилось в умах последователей Иисуса, которым он являлся после смерти. Такие явления можно интерпретировать либо как психологические переживания (попросту говоря, галлюцинации), либо как реальные встречи с Иисусом, продолжавшим жить в некоем духовном теле. Эти теории Тиллиха не удовлетворяют. Он задается вопросом: в чем заключается то негативное, чем грозила смерть Иисуса и что было побеждено воскресением? Ясно, что это не просто смерть отдельного человека, каким бы великим он ни был. Это смерть человека, который был пронизан Духом. И если бы после его смерти действие Духа прекратилось, то смерть сделала бы свое дело: ни оживание умершего в виде физического или духовного тела, ни тем более субъективные переживания последователей не стали бы победой над смертью. По Тиллиху, видения Воскресшего возникали всякий раз, когда Его последователи были охвачены Духом, и в этом экстатическом опыте конкретный образ Иисуса из Назарета нерасторжимо соединился с реальностью действия Духа. В этом соединении и состояло событие воскресения: это было возникновение под действием Духа веры в то, что в Иисусе действительно действовал Дух Божий, и что все, что Он говорил при жизни, было правдой и должно осуществиться.

Понимаемое таким образом воскресение стало центральным событием истории спасения. Оно имело следующие последствия: 1) действие Духа Божьего в мире, которое ранее было латентным, после этого события стало явным; 2) действием Духа была создана новая реальность: Сообщество тех, кто принял Христа как Спасителя, — невидимая духовная сущность Церкви.

### 2.5. *Спасающее действие Духа*

Оппозиция «сущность — существование» позволяет Тиллиху дать весьма общее определение *жизни в падшем мире* как процесса, в котором потенциальное бытие становится реальным. В таком процессе сущностные элементы оказываются перемешанными с элементами существования, позитивное — с негативным. Отделить одно от другого невозможно, жизнь в каждый момент двусмысленна. Спасение — это преодоление двусмысленности жизни под действием Духа.

Хотя человек — это неделимое целое, его можно рассматривать в нескольких измерениях. В жизни человека есть два измерения, которые у других живых существ отсутствуют: измерение духа (религия, культура, мораль) и историческое измерение. Именно в этих измерениях происходит взаимодействие божественного и человеческого. Дух Божий, действуя на человеческий дух, не разрушает его рациональную структуру, но порождает экстаз, в котором человеческий дух способен выходить за свои естественные пределы и достигать недвусмысленной жизни. На индивидуальном уровне недвусмысленная жизнь проявляется как вера и любовь. Но если во Христе преодоление двусмысленности жизни было

полным и окончательным, то в отдельных людях и в высших измерениях человеческой жизни оно оказывается временным и фрагментарным. Полным и окончательным оно станет лишь в конце истории<sup>25</sup>.

## 2.6. Возвращение к адопционизму?

Поскольку Новое Бытие создается действием Духа в личности человека, Тиллих задает вопрос: не является ли это возвращением от «христологии воплощения» к «христологии усыновления», т. е. к адопционизму? Повествование о непорочном зачатии Тиллих считает «полудокетической легендой»: тот, у кого нет человека-отца, не является в полной мере человеком. Но отсюда не следует, что нужно отбросить саму идею Боговоплощения. Эта идея придает единству Бога и человека элемент вечности. И Новое Бытие можно рассматривать также и как результат Боговоплощения. Однако идея усыновления тоже имеет глубокие библейские корни (например, евангельское свидетельство о крещении Христа) и тоже важна и необходима. Во-первых, она помогает избежать аналогий с метаморфозами языческих богов. Без идеи усыновления, т. е. поднятия человеческого до уровня божественного, утверждение «Слово стало плотью» (в буквальном понимании слова «стало») означает, что Слово перестало быть тем Словом, каким оно было до рождения Христа. Во-вторых, идея усыновления позволяет и в Новом Бытии сохранить присутствие человеческой ипостаси, а значит, и элемент свободы, без которого Христос не был бы в полной мере человеком. Таким образом, идеи воплощения и усыновления одинаково необходимы и нуждаются друг в друге.

## Заключение

В статье на конкретных примерах (полемика Леонтия Византийского с несторианами и евтихианами и Максима Исповедника — с моноэнергистами/монофелитами, христология Тиллиха) показано, что: 1) халкидонское определение порождает ряд проблем, неразрешимых в рамках традиционного богословия; 2) возможны и другие (отличные от халкидонского определения) способы описания единства божественного и человеческого во Христе, при которых эти проблемы не возникают.

Хотя рассмотренные примеры очерчивают тему, однако далеко не исчерпывают ее. Во-первых, в статье не проанализирован (а лишь упомянут в сноске 18) еще один, причем весьма важный, недостаток халкидонского определения: новозаветная библеистика установила, что это определение прямо противоречит евангельским свидетельствам о Христе. Во-вторых, помимо христологии Тиллиха, существуют и другие альтернативные хал-

<sup>25</sup> В третьем томе «Систематической теологии» Тиллих детально рассматривает двусмысленности религии, культуры, морали и истории, а также их преодоление под действием Духа. Однако это рассмотрение выходит за рамки настоящей статьи.

кидонскому определению способы описания единства божественного и человеческого во Христе. Автор предполагает рассмотреть названные вопросы в последующих статьях.

Статья поступила в редакцию 30 апреля 2021 г.

Статья рекомендована к печати 1 июня 2021 г.

Информация об авторе:

Чернявский Александр Леонидович — канд. техн. наук, ст. науч. сотр.;  
achern3@yandex.ru

## The unity of the divine and the human in Christ: The Chalcedonian definition and Paul Tillich's Spirit Christology

A. L. Chernyavsky

Institute of Control Science of the Russian Academy of Sciences,  
65, ul. Profsoiuznaya, Moscow, 117997, Russian Federation

**For citation:** Chernyavsky A. L. The unity of the divine and the human in Christ: The Chalcedonian definition and Paul Tillich's Spirit Christology. *Issues of Theology*, 2021, vol. 3, no. 3, pp. 400–416. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.307> (In Russian)

The Christological disputes of the 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> centuries (the polemics of Leontius of Byzantium with the Nestorians and Eutychians, and Maximus the Confessor with the monoenergistes/monothelites) showed that the Chalcedonian definition gives rise to a number of problems that cannot be solved within the framework of traditional theology: the unclear ontological status of human nature without a human hypostasis; the inconsistency of the ontological models underlying trinitology and Christology; the need to resort to an artificial interpretation of the gospel testimonies about Christ. However, the Chalcedonian definition is only one possible way to describe the unity of the divine and the human in Christ. The Christology of Paul Tillich is considered as an example of an alternative description in which the above problems do not arise. Tillich's idea is to replace the traditional concept of the Logos incarnated in man with the concept of the Spirit of God transforming man. According to this view, God does not act on human nature without hypostasis, but on the hypostasis of man through its unifying center. During the earthly life of Christ, this effect occurred only in the hypostasis of Christ as man. And after (and thanks to) the death on the cross and the resurrection of Christ, it extends to all people.

**Keywords:** Christology, Chalcedonian definition, human nature, ontological interpretation, unifying center of hypostasis, Gospel testimony, Spirit Christology.

## References

- Benevich G. I., Shufrin A. M. (2007) "Delo Maksima", in Benevich G. I., Biryukov S., Shufrin A. M. (eds) *Maksim Ispovednik. Polemika s origenizmom i monoenergizmom*, pp. 13–79. St. Petersburg, St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Chernyavsky A. (2020) *The crisis of traditional theology and the search for a way out*. Moscow; St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)



- Dionisius (Shlyonov), hieromonk (2004) “Gethsemane prayer in the light of the Christology of St. Maximus the Confessor”, in *Disput s Pirrom. Prp. Maksim Ispovednik i khristologicheskie spory VII stoletia*, pp. 339–378. Moscow, Khram Sofii Premudrosti Bozhiei v Srednikh Sadovnikakh Publ. (In Russian)
- Florovsky G. V. (1992) *Eastern Fathers of the 5<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> centuries*. Moscow, Palomnik Publ. (In Russian)
- Habets M. (2003) “Spirit Christology: Seeing in Stereo”, in *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 11, no. 2, pp. 199–234.
- Krausmüller D. (2011) “Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium’s ‘Contra Nestorianos et Eutychianos’”, in *Vigiliae Christianae*, vol. 65, no. 5, pp. 484–513.
- Krausmüller D. (2020) “Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium’s ‘Contra Nestorianos et Eutychianos’”. Transl. by A. Chernyavsky, in *Bogoslov.ru*. December 21. Rus. ed. Available at: <https://bogoslav.ru/article/6169306> (accessed: 26.08.2021). (In Russian)
- Loofs F. (1888) “Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche”, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 3 (1), S. 1–317.
- Macquarrie J. (1974) “Some Problems of Modern Christology”, in *Indian Journal of Theology*, vol. 23, no. 3–4, pp. 155–175.
- Mrcrtchyan R. A. (2013) “Concepts of general and particular natures in chalcedonite and pre-chalcedonite Christology”, in *Tserkov' i vremia*, no. 2, pp. 29–62. (In Russian)
- Seleznyov N. N. (2005) *Nestorius and the Church of the East*. Moscow, Put' Publ. (In Russian)
- Tillich P. (1976) *Systematic Theology*. In 3 vols. Russ. ed. Moscow; St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)

Received: April 30, 2021

Accepted: June 1, 2021

## Author's information:

Alexander L. Chernyavsky — PhD in Engineering, Senior Researcher; [achern3@yandex.ru](mailto:achern3@yandex.ru)