

И. В. Мезенцев

Проблема применимости концепта «сознание» в интерпретации христианской триадологии

В настоящей статье рассматривается проблема использования концепта «сознание» в интерпретации позднеантичной и средневековой христианской триадологии. Автор показывает, как содержание библейских, патристических и литургических текстов порождает эту богословско-философскую проблему. В статье применяется феноменологический метод: читателю предлагается изнутри проследить внутреннюю логику и проблематику тринитарного богословия. В статье раскрывается ограниченность традиционной тринитарной терминологии. По мнению автора, изложение классического богословия современным языком имеет важное теоретическое и практическое значение для формирования христианской идентичности в наши дни. В статье показано, какие концептуальные выводы следуют из последовательного развития тринитарной и антитринитарной позиции по вопросу сознания в Троице. Также подчеркивается, что при решении указанной проблемы важно понимать отличие новоевропейской интерпретации «сознания» от позднеантичного и средневекового понимания этого феномена. В целом, статья позволяет сделать некоторые выводы об особенностях взаимодействия церковного и секулярного языков.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Троица, триадология, ипостась, лицо, терминология, сознание, самосознание, самовластие, патристика, богословие, религиозный язык.

Религиозное становление человека предполагает освоение нового языка — языка религиозной традиции. Чтобы всерьез овладеть языковым и концептуальным содержанием религии, верующий вынужден соотнести его с известными ему понятиями. В итоге, он может узнать в новом тезаурусе что-то знакомое или же преодолеть привычное для него понимание каких-то явлений ради принципиальной новизны. В данном случае речь идет о важнейшем срезе религиозной жизни — о взаимоотношении языка определенной эпохи (культуры) и языка религиозной традиции.

Это взаимодействие может пониматься как формально-механический «перевод» традиционных понятий на современный язык путем простого подбора, как такое же механическое отрицание новых терминов в пользу старых или как замена устоявшихся религиозных понятий современными. Стоит обратить внимание и на другой, более глубокий пласт указанного процесса: тот опыт, который лежит в основе религиозной традиции, выражает себя не просто в формах современного ему языка, но и в современной ему *ментальности*, которую язык эпохи фиксирует и сублимирует в себе. Настоящий конфликт возникает не между старыми и новыми терминами, а между ментальным измерением разных эпох и культур. Именно в таком ракурсе изучение указанной проблемы будет наиболее плодотворным для научного исследования религии.

В настоящей статье мы подойдем к достаточно оригинальной и в то же время актуальной проблеме: насколько понятие «сознание» применимо к изложению христианского догмата о триединном Боге с точки зрения традиционного тринитарного богословия? Христианские богословы как представители монотеизма подчеркивают, что Бог обладает сознанием и самосознанием, дабы высветить Его личностный характер и размежеваться с пантеистическими представлениями о безличном абсолюте. В то же время для современных христиан-тринитариев утверждение о том, что Бог обладает сознанием, связано с проблемой атрибуции этого сознания божественному триединству. Ведь любой человек может задать христианам-тринитариям вполне естественный уточняющий вопрос: «Скажите, как веруют христиане: в триединном Боге — три сознания или одно?».

К сожалению, в самой христианской традиции не так просто найти готовое и «обкатанное» решение этой проблемы. Одна из причин — это позднее происхождение термина «сознание» с его современным смысловым наполнением, а также отсутствие пристального внимания к этому концепту в позднеантичный и средневековый период, когда христианское богословие оттачивало свою тринитарную парадигму, ставшую впоследствии классической. Однако определенный интерес к феномену осознания и самоощущения встречается уже у Аристотеля и в особенности развивается у Плотина [*Месяц 2013*]. Наверняка, античные и средневековые мыслители поняли бы, что интересует современного человека в том явлении, которое он будет называть «сознанием». Однако все то, что мы по инерции новоевропейской

культуры вкладываем в это понятие, в позднеантичной и средневековой картине мира осмыслялось не так же, как сейчас [Гарнцев]. Реконструкция древних и средневековых представлений о том, что мы называем сознанием, является еще одним подспорьем в решении заявленной проблемы.

В наши дни структура указанной проблемы в богословском ракурсе может звучать следующим образом. Если мы настаиваем на том, что сознание у Бога — всего одно, то нам крайне сложно удерживать глубину жизни каждого Лица¹ в Троице, а также их полноценную самостоятельность. Отказать чему-то в обладании уникальным сознанием — значит в какой-то степени обезличить (в логике новоевропейской культуры). Если у каждого Лица нет своего собственного самосознания, то как мы можем говорить о полноценной и живой активности каждой Ипостаси? Если же мы без уточнений говорим о трех сознаниях, то впадаем в троебожие (тритеизм) или даже тетратеизм (три ипостасные сознания имеют общее — природное — божественное сознание как что-то четвертое)².

Это недоразумение может возникнуть не только на уровне свободных спекулятивных рассуждений, но и при внимательном анализе священных текстов христианства.

Библейский срез проблемы

С одной стороны, в библейском тексте Бог выступает как один единственный субъект, сознающий Свое существование и сознательно вступающий в отношения с людьми с позиции Своего единства. С другой стороны, тринитарии обращают внимание на то, что второе и третье Лицо (Сын (Слово) и Дух) в том же библейском тексте *описываются в модусе глубокой личностной активности*, что не позволяет считать их масками-личинами Бога-Отца, Его модификациями, проявлениями или свойствами, не обладающими никакой самостоятельностью. Выражаясь современным языком, Слово и Дух в некоторых фрагментах библей-

1. Здесь и далее написание терминов «Ипостась» и «Лицо» с большой буквы будет применяться при обозначении божественного триединства. Написание этих слов с маленькой буквы будет применяться при анализе этих терминов в их универсальном значении.

2. Иустин (Попович) так характеризует тетратеизм: «Последователи этого заблуждения учили,

что в Троице существуют три обособленных Божественных лица, а за ними и отдельно от них существует Божественная сущность, из которой Они черпают Свое Божество. Во главе этих еретиков стоял монофизитский патриарх Дамиан, поэтому и они назывались дамианистами» [Иустин, 162–163].

ского текста предстают уникальными *источниками* когнитивной и волевой активности³. Самостоятельная активность такого рода может свидетельствовать о наличии некоторого сознания (пока что понимаемого в широком и внерефлексивном значении).

Историко-богословский срез проблемы

Определенный повод вводить концепт «сознание» в христианскую триадологию дают богословы позднеантичного и средневекового периода. В текстах церковных писателей Лицам Троицы атрибутируется целый ряд характеристик, начинающихся с морфемы «само-» (например, «самовластие»⁴, «самодвижность», «самодержавие») либо предполагающих «самость» (например, «свободное произволение», «избирательная сила» и пр.). Современный читатель может воспринимать эти термины как указывающие на «сознания» этих Лиц, как на внутреннее содержание их «самости».

Иоанн Дамаскин, обобщая классический тринитаризм эпохи Вселенских соборов, неоднократно совершает указанную атрибуцию:

Но как, услышав о Слове Божиим, мы не сочли его безипостасным, и приобретаемым путем обучения, и произносимым голосом, и рассеивающимся и исчезающим в воздухе, но помышляем Его сущностно существующим, и обладающим свободной волей (*προαίρετικόν*), и деятельным (*ἐνεργόν*), и всемогущим — так и, узнав о Духе Божиим, сопутствующем Слову и являющем Его действие, мы не мыслим Его безипостасным дыханием... но как сущностную Силу, Которая Сама по Себе созерцается в особенной ипостаси, исходящую от Отца и почивающую в Слове и являющуюся выразительницей Его, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому она сопутствует, и Которая не рассеивается в несуществование, но, подобно Слову, существует ипостасно, [и есть Сила] *живая*, об-

3. Личностная активность ипостаси Сына, отличная от активности Отца, — очевидный момент для всех, читающих Евангелие. Личностный характер активности Духа Святого обнаружить сложнее, поскольку Самого Духа Святого можно истолковать как духовность и святость, присущие Отцу и Сыну, либо как обозначение духовного и освящающего божественного действия, присутствия единого Бога и Его обнаружения в мире. Однако в некоторых фрагментах Дух выступает как сознаю-

щий субъект своих действий и желаний (напр.: Рим 8:26–27).

4. В данном случае «самовластие» — антропологический термин, обозначающий грань образа Бога в человеке. Также этот термин с негативным оттенком используется в аскетическом дискурсе (самовластие как самохотение, когда человек свои желания ставит превыше всего) и с различными оценками — в политическом (например, самовластие как самодержавие).

ладающая свободной волей (προαιρετικήν), самодвижущаяся (αὐτοκίνητον), деятельная, всегда желающая блага, у Которой при всяком намерении могущество не отстает от желания (курсив наш. — И. М.) [Иоанн Дамаскин, 164].

Проблема согласования нескольких самовластий в Троице усугубляется тем, что один из принципов средневекового богословия гласит: *самовластие указывает на разумность его обладателя*. Тот же Иоанн Дамаскин утверждает:

...По необходимости свободная воля (τὸ αὐτεξούσιον) сопряжена с разумом, потому что или не будет разумного существа, или оно, будучи разумным (λογικὸν), будет самовластным (αὐτεξούσιον) и господином (κύριον) своих действий [Иоанн Дамаскин, 227].

Церковный писатель говорит об этом в ходе рассуждения о самостоятельном (самовластном) выборе, ради которого человек производит внутреннее «совещание», советуясь сам с собой. Отмеченная у Дамаскина *способность разума советоваться с самим собой* — не это ли что-то близкое к нашему понятию «сознание»?⁵ А может здесь мы видим всего лишь то, что (как, например, слово «совесть») *обнаруживает сознание и самосознание*, обращенность на свои собственные мыслительные движения и на самого себя?⁶ И как здесь не вспомнить известный богословский сюжет — «совет» Святой Троицы?

Отметим, что не всегда тринитарные мыслители средневековья считали возможным прямо атрибутировать «произволение» и «свободный выбор» триединому Богу:

Самовластие, казалось бы, предполагает наличие произволения, а последнее подразумевает вольный выбор одного блага вместо другого, меньшего (или, грубо говоря, выбор между добром и злом), но тогда получается, что Лица Троицы «переменчивы», хотя бы в возможности (т. е. могут выбрать то или иное). Другая альтернатива — они блага по необходимости, т. е. не самовластны, что признать нельзя [Беневич, 18].

Нежелание безоговорочно атрибутировать «самовластие» Лицам Троицы, во-первых, связано с тем, что данные термины могут

5. Стоит обратить внимание, что слово «со-вет» и «со-знание» имеют синонимичные корни.

6. «Совесть» воспринимается в большинстве случаев как понятие этико-антропологического

плана, однако в нем «слышится» гносеологический момент. К тому же всем очевидно, что реализация этой способности возможна только у (само)сознающего существа.

обозначать не только «положительное» самовластие, но вместе с тем — *ограниченность, несовершенство и греховную поврежденность* человеческого естества (свободный выбор в человеке сопряжен с незнанием будущего, колебанием между вариантами действий и т. д.). Во-вторых, согласно принципам христианской онтологии и космологии, *самовластие Бога по природе превосходит все «самовластия»* более низкого уровня⁷. За вычетом же этих тварных «издержек» церковные богословы могли применять все указанные термины и к Богу в целом, и в отношении каждого Лица (в смысле «избирательной способности к деятельности») [Зинковский, 326]. Ведь очевидно, что выбирать можно не только между добром и злом, но и между разновидностями добра (даже обладая способностью всеведения).

В любом случае, согласно логике «самовластное — разумно», мы вынуждены будем признать у каждого самовластного Лица не только некую долю внутренней самостоятельности (ипостасность), но и некую *долю когнитивности или, говоря точнее, осознания своих ипостасных состояний/движений*⁸. Для современного мыслителя это будет очевидно и без ссылки на церковных авторитетов: подлинно самостоятельное волевое движение возможно только в сопряжении с некоторого рода разумностью.

Перейдем к следующей проблеме: «самовластие» и схожие концепты атрибутируются не только каждому Лицу в отдельности, но и тому божественному естеству, которым Лица совместно владеют (как и разумность, воля и т. д.): «Божественная природа (ἡ θεία φύσις) по природе самовластна (αὐτεξούσιος)» [Иоанн Дамаскин, 258]. Возникает проблема: сколько же самовластий в Боге и, соответственно, активностей когнитивного порядка? Одно, принадлежащее природе и общее всем Лицам, или три различных, но согласных друг с другом самовластия, согласие которых и позволяет говорить о едином божественном самовластии? Анализируя наследие позднеантичных церковных мыслителей, иеромон. Мефодий (Зинковский) отмечает:

7. Например, об этом говорит Максим Исповедник: «Нужно знать, что слово “самовластность” употребляется в разных смыслах, как и “природа”: одним образом оно понимается применительно к Богу, другим — к ангелам, и третьим — к людям. К Богу — сверхсущностно, к ангелам — в смысле такого совпадения состояния с поступком, которое

совершенно не допускает временного промежутка, а к людям — так, что состояние мыслится предшествующим поступку по времени» [Максим Исповедник, 199].

8. Схожая ситуация возникает при углублении в термин «произволение».

В Св. Троице Нисский святитель исповедует тождество произволения согласно единству природы, но одновременно признает трех произволящих, имеющих общение в едином произволении [Зинковский, 315].

Исследователь также говорит о том, что и свт. Григорий Богослов также считает возможным говорить о согласии (дословно — «содыхании») различных избраний-решений (γνώμη) между Лицами Троицы [Зинковский, 326]. Если у божественных Лиц мы не видим уникальных самовластий и разумений, то не становятся ли они безличными модусами Абсолюта? Если в Троице нет трех источников активности, а лишь одно общее для всех Лиц самовластие и разумение, то почему христианские молитвы предлагают отдельно молиться Сыну и отдельно — Духу, как если бы они были самостоятельными источниками активности (разумной и волевой)? При ближайшем рассмотрении основного массива церковных молитв можно увидеть, что Сын и Дух понимаются как Те, Кто слышат молящихся, а значит — сознают. Богословы могут сказать, что Лица в Троице привносят в общее божественное самовластие и разумение что-то свое ипостасное, свой уникальный способ реализации этих природных свойств. Но и это объяснение порождает вопрос: сознательно ли ипостаси привносят что-то свое в общую божественную жизнь или они это делают каким-то иным способом? Если мы наделяем Лица активностью (хотя бы на уровне языка), то стоит прояснить по возможности, какого рода эта активность и как она возможна в едином Божественном разуме и волении, либо аргументированно признать невозможность решения этой проблемы, выходящей за пределы постижения.

Очевидно, что проблема с личностной активностью Лиц Троицы — это *частный случай более глобального тринитарного парадокса*, который в самом христианстве воспринимается как неразрешимое и в то же время нормальное явление. Однако этот «частный случай» — наиболее болезненный и в то же время *наиболее репрезентативный* для демонстрации парадокса Троицы и определенных выводов из тринитарного учения (онтологических, космологических, гносеологических, этических, социологических и пр.).

В христианском богословии существует давняя традиция объяснения догмата о Троице, когда через наглядные примеры и философские уточнения церковные мыслители подводили человека к пониманию божественного триединства. На определен-

ном уровне эти классические разъяснения (как *чувственно-наглядные*, так и *философско-диалектические*) достаточно хорошо «срабатывают». Однако их объясняющей силы явно недостаточно по следующим причинам: 1) они не фиксируют *жизненный и личностный* характер божественного триединства, на котором основано христианское богословие; 2) они не объясняют, как не нарушить божественное единство учением о трех Ипостасях, обладающих *модусом личного существования*; 3) они не помогают соотнести классические для патристики термины («ипостась», «сущность» и пр.) с *тезаурусом современной мысли*. Если бы древние христианские богословы родились сейчас, в культуре нашего философствования, то как бы они разъяснили представления о Троице без прямого обращения к наследию античности (представим, что ее не было), какими бы терминами пользовались вместо «ипостаси», «сущности», «лица» и пр.?

Классические разъяснения единства Отца, Сына и Духа («ключ-ручей-вода»; «солнце-луч-тепло», «ум-слово-дыхание», «три фаланги единого пальца», «три этажа единого дома» и др.), а также некоторые современные попытки (например, по аналогии с триединством пространства «x-y-z») подтверждают естественность (онтологическую и эпистемологическую релевантность) самого принципа триединства, но они не могут объяснить *возможность Троицы как личностного существа*. Все эти примеры «срабатывают» только на безличных вещах и явлениях. Как только мы начинаем мыслить Лица в Троице не по-еретически (как маски-проявления, состояния или безличные силы Одного и Того же Бога), а в том формате, который предлагает зрелое богословие (как самовластные и живые Лица, как бы сознающие свою идентичность), наш разум скатывается в *тритеизм*.

Учитывая непостижимость божества и требование мыслить «внутренняя» Бога апофатически, можно остановиться на отрицательной формулировке: Бог — это *всегда нечто большее, чем просто одно замкнутое на себе сознание*. В акте самосознания (божественного, т. е. неизвестного нам порядка) Бог воспринимает Себя не замкнутым в самодовлеющую точку Абсолютом. Сознание Бога — и едино, и нечто большее, чем просто математическая единица. Если рассуждать в строго религиозном плане, различие Ипостасей в Боге удерживается, прежде всего, не философскими усилиями, а движением веры, доверием сверхъестественному откровению. Триединство Бога и его парадоксальность для тринитарного богословия — это такая же данность, как и данность

наиболее фундаментальных законов мироздания (вместе с их парадоксальностью). Это данность, существующая до всех принципов наличного бытия и счисления.

Литургический срез проблемы

Богослужебные тексты содержат в себе прямые указания на личностную активность ипостасей, не предполагающие аллегорического истолкования. О Сыне говорится:

Сам воскрес *самовластно* яко Бог, оставль во гробе и погребальная Своя (стихиря восточная из Октоиха, глас 2-й. — *И. М.*)⁹.

О Духе Святом мы встречаем аналогичные суждения с атрибуцией самовластия:

Великая даруяй нам Дух Всесвятый... яко всех творителен, владыческий, и *самовластен*.

Древле убо разделися согласие языков бессловесное: ныне же ко единому сличеству яве собрашася, *самодельствующу* честному и Божественному Духу, от Троицы Пребожественныя Единому.

Господь животворящ есть Дух, *самодвижимь, самовластен... самовладычен, самоповелителен, безначален* (из канона Духу Святому. — *И. М.*).

Спасительно *самовладычней* Един, Свет *самосиятельный*, / и подательный света сый, пришел еси исполняя апостолы, / честный яко верх Твоим рабом, / насытителный же Дух подаваеши.

Якоже благоволи *самовластно, необладанный* исходит Дух от Отца, умудряя в языцех апостолы, печатля живоносное Слово, Отчесильное, сообразное, Его же Спас рече (из канона утрени на праздник Пятидесятницы. — *И. М.*).

В то же время самовластие в определенном смысле атрибутируется всему триединому Богу:

Свет сый Незаходим, Трисиянен и Трисолнечный и Единоначален, *Самодержавен*, Простейший, Бог Непостижимый, и *Самодержавен* Господь, ныне темное и омраченное мое сердце озари: и покажи светозарно и светоносно пети Тя, и славити во вся веки (из канона утрени Октоиха, глас 8-й. — *И. М.*).

⁹. Курсив в цитатах из богослужебных книг наш. — *И. М.*

Ограниченность традиционной терминологии

Устоявшийся в эпоху патристики понятийный аппарат имеет определенные ограничения, что осознавалось еще на заре классического тринитарного богословия. Термины «ипостась», «лицо», «ипостасное свойство», призванные выразить триединство Бога, сопровождались уточняющими комментариями, а это значит, что их простое механическое применение еще не давало полного понимания принципов божественной жизни.

Как уже было сказано, фиксация ипостасных отношений, ипостасных свойств, как и просто самих ипостасей в Троице сама по себе еще не выражает *жизненности* этих Ипостасей. Эту жизненность можно попытаться зафиксировать следующим образом: обратить внимание на *взаимодополнительность* терминов «ипостась» и «лицо» в применении к Троице, что, например, предлагал прот. Олег Давыденков в одной из версий своего учебника по догматическому богословию:

Отождествив «лицо» и «ипостась» в троичном богословии, Каппадокийцы тем самым перенесли этот термин (имеется в виду, очевидно, «лицо». — *И. М.*) из плана описательного в план онтологический. Таким образом, следствием этого отождествления явилось, по существу, возникновение нового понятия, которое не знал античный мир, понятия «личность». Каппадокийцам удалось примирить абстрактность греческой философской мысли с библейской идеей личного Божества [*Давыденков, 115*].

В указанной модели указанные понятия призваны уравновесить друг друга, создавая баланс между двумя крайностями. Ведь «ипостась», в принципе, может быть безличной, а «лицо» — не личностью со своей неповторимой и несводимой глубиной, — а просто маской-личиной. Термин «лицо» делает ипостась наполненной жизненной¹⁰ активностью. Термин «ипостась» также по своему «помогает» термину «лицо»: ипостасное лицо — это уже не временная маска, принадлежащая постороннему, чтобы некто за ней скрывался или ею прикрывался. По этимологическому замечанию Иоанна Дамаскина, «ипостась» означает «стоять в основании чего-либо» [*Иоанн Дамаскин, 91*]; значит, каждое Лицо, как

10. В данном случае слово «жизнь» используется без биологических коннотаций, просто как оппозиция «неживому».

Ипостась, являет собой что-то основополагающее и несводимое к чему-либо еще. У каждого «Лица» в итоге признается своя собственная непостижимая жизненная глубина и основательность, и мы можем говорить о том, что каждое Лицо обладает долей внутренней (личностной) самостоятельности.

Однако предлагаемая прот. Олегом модель «ипостась + лицо = личность» не является бесспорной, если строго следовать патристической терминологии. «Ипостась» — это всего лишь (*само*) *устойчивость некоего целого* (после каппадокийцев — *индивидуального целого*)¹¹. В понятии «лицо» содержится «зрительный» момент, фиксируется *обращенность вовне*. Термины «ипостась» и «лицо», в конечном счете, отождествленные, можно различать лишь как внутренний и внешний, наличный, *аспекты обособленности какого-то целого* или, как говорит Иоанн Дамаскин, того, что «существует само по себе и самостоятельно» [Дамаскин, 91]. Слово «лицо», действительно, здесь уже не отождествляется просто с временной маской-личиной, но это не значит, что Дамаскин под «лицом» в обязательном порядке понимает глубину личностного бытия со всеми его известными атрибутами. Известно, что термин «лицо» церковный писатель применяет не только к Петру и Павлу, но и к обычному коню [Дамаскин, 91].

Представление о том, что Ипостаси и Лица в Боге — именно *живые* аспекты божественного бытия, обеспечивается *дополнительными* языковыми и философско-понятийными средствами. Сопряжения «ипостаси» с «лицом» также не вполне достаточно, чтобы выразить всю полноту жизни тех самых Ипостасей-Лиц. Очевидно, что-то *глубоко личностное* не фиксируется этой парой понятий, несмотря на те большие надежды, которые возлагают на нее современные христианские персоналисты. Ни «ипостась», ни «лицо» в их классическом смысловом наполнении сами по себе не обнажают важнейшего факта: того, что Бог — это сознающее в трех Лицах существо. Когда же говорится о сознающем существе, мы сразу фиксируем, что оно способно во всей полноте *слышать, понимать и принимать* людей и самостоятельно *видеть* все эти процессы «свысока». Указанная проблема имеет отношение и к повседневной религиозной практике. Неофит или представитель

11. Для Максима Исповедника, например, «ипостась» обозначает «отдельное» и «собственное» [Петров, 17]. Причем эта устойчивость всегда имеет известную степень в соответствии с иерархией бытия — от низших форм к высшим.

нехристианской религии может поинтересоваться у христианского богослова: «Скольким сознаниям Вы молитесь — трем или одному?».

Конечно, можно уйти в сторону от возникающих трудностей через простое игнорирование термина «сознание» в богословском контексте. В таком случае необходимо пояснить, в силу чего понятие «сознание» воспринимается как чуждое тринитарной метафизике, а также обосновать превосходство классической терминологии («ипостась», «лицо», «самовластие» и т. д.) над современной. Это превосходство для верующего человека может показаться очевидным, но при внимательном рассмотрении легко обнаружить, что устоявшаяся терминология, в конечном счете, имеет такое же нецерковное происхождение, как и многие понятия современной светской культуры. Например, сам по себе термин «ипостась» не является в большей степени христианским в сравнении с термином «сознание»: и то, и другое понятие (их аналоги) изначально функционировали в нецерковном контексте.

Возможен еще один путь — уточнить, в каком из возможных толкований термин «сознание» применим к изложению тринитарного учения. Стоит заметить, что христианское богословие наших дней уже начало осваивать понятийный аппарат светского философского дискурса. В конфессиональной литературе, посвященной богословским проблемам, повсеместно встречаются термины «личность», «субъект», «Я», «свобода воли» и многие другие (в их современном смысловом звучании, иногда с определенными пояснениями).

Однако верующий человек может сослаться на Промысл Бога, которому было виднее, какие термины христианизировать, какие изымать из оборота языческой культуры. В таком случае устоявшаяся терминология будет пониматься как самодостаточная и не требующая никакого восполнения (по воле самого же Бога). Но, во-первых, по логике самого христианства, безупречных терминов в богословии быть не может; в противном случае окажется прав еретик Евномий, который претендовал на обладание абсолютным знанием Бога и выдвигал свою идеальную терминологию, вскрывающую саму сущность божества. Христианство издревле отрицает концепцию Евномия, подчеркивая непостижимость и невыразимость божественной реальности, которые нельзя преодолеть средствами мысли и языка. Во-вторых, современная тринитарная догматика в обязательном порядке проясняет устоявшуюся древнюю терминологию через более простые

и современные понятия и представления. История показывает, что это неустранимый процесс и настоящие рассуждения о применимости термина «сознания» в триадологии являются органической частью этого процесса.

На этом сложности не заканчиваются. Человек, объясняющий старые термины через новые, сталкивается с еще одной проблемой: в отношении светской терминологии новейшего типа нет абсолютного консенсуса в самом светском сообществе, даже в научной его части. Более того, в силу известных сложностей термину «сознание» не так легко дать рабочее логическое определение. Оно, как правило, понимается интуитивно, внерефлективно, как что-то само собой разумеющееся и предельно очевидное. Но в рамках настоящей проблемы необходимо уточнять и дифференцировать возможности понимания сознания.

В современной философии и науке есть множество интерпретаций феномена сознания. Применительно к задачам нашего исследования ограничимся простейшим феноменологическим описанием сознания и самосознания. В таком ракурсе термин «сознание» может восприниматься как: 1) обозначение того «места» или «поля», в котором протекает наша внутренняя жизнь, вершиной которой выступают всевозможные когнитивные проявления (пожалуй, одно из самых широких пониманий слова «сознание», где оно по своему значению сближается с терминами «ум», «разум», «ментальность», «субъективность» и т. д.); 2) обозначение способности ума (психики) самостоятельно «возвышаться» над конгломератом мыслительных (и в целом — внутренних, субъективно переживаемых) процессов (способность ума знать о познании и получаемом знании, контролировать познавательный процесс и оценивать его, давать себе отчет); 3) «точечная» отсылка к тому, кто «свысока» наблюдает за когнитивными (психическими) процессами из глубины этих процессов, кто запускает некоторые процессы, контролирует и оценивает их (термин «сознание» в таком понимании сближается с понятиями «Я», «субъект», «самосознание»).

Обладать сознанием — значит знать самого себя и свои действия именно как свои, в отличие от не-своих, «возвышаясь» над ними изнутри себя. Проще говоря, мы фиксируем наличие сознания тогда, когда некий объект имеет самостоятельное знание о себе, как об источнике познания, и о своих когнитивных процессах. Тринитарии положительно отвечают на вопрос: «Знает ли Бог без посторонней помощи (всецело самостоятельно) о Себе

Самом и о своих действиях (не обязательно логическим, человекоподобным знанием)»? И, очевидно, что знание Бога о Себе в этой линии рассуждения будет считаться единым. В дальнейшем возможны уточняющие вопросы: «Складывается ли единое самосознание Бога из трех ипостасных самосознаний (Отца, Сына и Духа)?»; «Возможна ли модель: одно природное знание и три “самости”, которые и есть Бог, знающий Сам Себя как триединство лиц, имеющий подлинное знание о Себе?»

В данной ситуации наиболее корректным с христианской точки зрения будет констатировать невозможность безупречной атрибуции термина «сознание» лицам Троицы. Это сознание не просто едино; оно парадоксальным образом триедино, это необычное единство (как и вся Троица едина непростым единством).

Очевидно, что к проблеме сознания в Троице имеют отношение следующие принципы, которые позволяют оставаться этой проблеме допустимым и нормальным явлением.

1) *Троица как данность.* Абсолютная реальность выступает как *объективная* реальность, а объективное «не выбирают», иначе оно бы не было объективным. Парадоксальность Бога — это базовый момент христианского тринитаризма. В тринитарной логике Бог не обязан полностью соответствовать числовым предпочтениям отдельных людей и философским приоритетам отдельных эпох. Реальность «имеет право» быть неудобной, если мы воспринимаем ее как нечто объективное, т. е. не зависящее от нас.

2) *Троица дана как онтологическое и гносеологическое превосходство.* Существенный аспект этого превосходства — это неисчислимость Бога. Бог создал сам принцип количества, числа и счисления, и потому он *может* и «не вмещаться» в этот принцип, не подпадать под него, выпадать из него, и это будет вполне логичным. Бог — не то, что можно так же легко посчитать, как яблоки в корзине. Как известно, уже на квантовом уровне реальность тяжело считать и даже просто фиксировать для подсчета.

3) *Троица означает примирение противоположностей (в том числе — числовых).* Бог как Абсолют не только превосходит и устанавливает всякую определенность. Он, как полнота всего, вбирает в себя наиболее фундаментальные аспекты бытия в их совершенном соединении, прежде всего, единство и различие:

Если мыслить Абсолют как обе противоположности сразу, то по необходимости нужно будет признать Его троичным, так как тройка — это совмещение двух *фундаментальных* противоположностей: единства и множества. Единица символизирует статичное единое, двойка — разделение этого единства и выход из него в бесконечную и неопределенную множественность, а тройка — есть первое упорядоченное множество, возвращение бесконечности к единому [Месяц 2005, 858].

4) *Троица как этический идеал*. Концепция божественного триединства может фундировать этический приоритет любви. Бог как Любовь предполагает предельную внутреннюю *разомкнутость*. Этическую и онтологическую разомкнутость Бога можно мыслить как две стороны одной медали.

5) *Троица не соответствует представлению о замкнутом сознании (как и о замкнутой личности)*. Бог выступает как изначально разомкнутое сознание, не замкнутое на себе и своих интересах.

По всей видимости, именно новоевропейское представление о сознании способствует «развалу» Троицы на трех мыслящих субъектов или трех обладателей общего сознания. В данном случае сознание (и в особенности его обязательный момент — самосознание) понимается как своего рода «точечное» явление, *противопоставленное* своим когнитивным актам и всему объему своего психического и телесного наполнения. Представление о самосознании как об отделенной от всего точке, отправляющей и принимающей когнитивные акты, античные философы могли бы осмыслить как иллюзорный продукт ментального конструирования [Месяц 2013]. Пребывание сознания в ипостаси, согласно перспективе античной философии, естественнее мыслить как пребывание целого в целом¹². В данном случае сам сознающий и акты сознания (с его результатами) могут не противостоять друг другу и не иметь жесткой «границы» между собой. Внутри античной культуры сознание могло пониматься как «*встроенное*» в способности познания [Месяц 2013].

12. Кстати, единство ипостасей в Боге мыслится традиционным богословием как пребывание «целого в целом» по принципу органического взаимопроникновения.

Такое целостное и неточечное понимание сознания во многом характерно и для томизма с его учением о «способности наличествовать для самого себя» (*reditio completa subiectu in seipsum*). Фома Аквинский говорит об этой способности следующее:

Вернуться к своей сущности — значит пребывать, субсистировать в ней. Ибо форма, когда она усовершенствует материю, наделяя ее бытием, некоторым образом распространяется по ней; но постольку, поскольку форма в самой себе содержит бытие, она возвращается к самой себе. Итак, познавательные способности, которые не являются субсистентными, но суть акты некоторых органов, не познают сами себя, как это явствует в отношении каждого из органов чувств. Но субсистентные познавательные способности познают сами себя *¹ [Вальверде, 216].

*¹ *Summa Theologica. I.XIV*

Почти тысячелетием ранее в неоплатонизме подчеркивалась мысль о том, что ум по самой своей природе неизбежно обращается на себя в своих умственных же актах. Примечательно, что, по указанию К. Вальверде, Аквинат опосредованно унаследовал это понимание от Прокла.

Античная мысль как бы напоминает нам о том, что сознание по своему онтологическому устройению может превосходить наши представления о нем и сами возможности нашего представления. Таким образом, тритеизм в рассуждении о сознании в Троице получается именно в ходе ментального конструирования (причем в большинстве случаев — по лекалу новоевропейской культуры). Справедливости ради стоит сказать, что и представления *антитринитариев* также можно понимать, как продукт ментального конструирования. Антитринитаризм склонен подчинять Бога обыденным представлениям о единстве и единичности. Проблемность божественного триединства еще не означает безупречный характер строгого монотеизма. Если концепция Троицы «балансирует» на грани впадения в тритеизм и тетратеизм, то *антитринитарная концепция приближается к деистической концепции и — в пределе — к пантеистической концепции безличного абсолюта.*

В акте самосознания имеется два момента: знание о себе самом в целом и сопровождение своих познавательных актов наблюдением «со стороны». В личности Бога-Единицы вполне естественно мыслить обращенность на себя. Но вот обращенность на другого в таком случае будет для Бога *либо вторичной, либо необязательной.* Онтологически такой Абсолют возможен и су-

ществование мира — тоже, примером чему является аристотелевская концепция божественного Ума. Бог, замкнутый на себе как на математической точке-единице, функционально (или на уровне религиозной практики) может стать тождественным «мировому разуму», проникающему Вселенную и реагирующему на различные действия человека в отношении него. Только отвечать на молитвы будет уже не живой Бог, а некий «божественный автомат», в котором будут включены опции «слышания» и «ответа» и который будет казаться живым лишь на уровне своего описания.

Концепция триединого Бога означает, что *обращенность на другого — первична, обязательна, неустранима и конститутивна* для бытия и благобытия. В тринитаризме она просто не может быть вторичной и необязательной по онтологическим предпосылкам. Неспроста в этических системах строгого монотеизма господствует следующая тенденция: верующий должен, прежде всего, исполнять закон Бога, направленный на Самого Бога, и уже затем — на ближнего. В христианстве же от начала обнаруживается стремление либо уравнивать устремленность к Богу и устремленность к человеку, либо сделать устремленность к Богу возможной *только через устремленность к ближнему*^{*1}.

*1 Мф 25: 40

Сознание триединого Бога, которое не может быть замкнуто на себе как на точке-единице, для христиан может выступать неким гарантом того, что Бог будет всегда чем-то большим в сравнении с результатами ментального конструирования о Нем.

Источники и литература

1. *Беневич* = Беневич Г. И. О некоторых особенностях «Книги Сокровищ» // Свт. Кирилл Александрийский. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 5–20.
2. *Вальверде* = Вальверде К. Философская антропология. М. : Христианская Россия, 2000. 412 с.
3. *Гарнцев* = Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М. : МГУ, 1987. 215 с.
4. *Давыденков* = Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие : Учебное пособие. М. : ПСТГУ, 2005. 415 с.
5. *Дамаскин* = Дамаскин Иоанн, преп. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. М. : Индрик, 2002. 416 с.
6. *Зинковский* = Мефодий (Зинковский), иеромон. Термин «proairesis» и богословие личности // Sholae. 2014. Vol. 8 (2). С. 312–327.

7. *Иустин* = Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви // Собрание творений преп. Иустина (Поповича) : В 2 т. М. : Паломник, 2006. Т. 2. С. 162–163.
8. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром. М. : Храм Софии Премудрости Божией, 2004. 528 с.
9. *Месяц 2005* = Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа : Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века. М. : Прогресс-традиция, 2005. С. 823–858.
10. *Месяц 2013* = Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ : Исследования по истории платонизма. М. : Кругъ, 2013. С. 147–169.
11. *Петров* = Петров В. В. Максим Исповедник : Онтология и метод в византийской философии VII в. М. : ИФ РАН, 2007. 200 с.

I. V. Mezentsev

The Problem of Applying the Concept of “Consciousness” in Interpreting Christian Triadology

This article considers the issue of using the concept of “consciousness” in interpreting the late-antique and medieval Christian triadology. The author demonstrates how the content of biblical, patristic and liturgical texts generates this theological-philosophical problem. A phenomenological method is used: the reader is invited to follow the inner logic and problems of trinitarian theology. The article points out the limitations of the traditional trinitarian terminology. In the author’s opinion, the presentation of classical theology in modern language has an important theoretical and practical significance for the formation of Christian identity nowadays. The article shows what conceptual conclusions follow from the development of the trinitarian and antitrinitarian positions on the issue of consciousness within the Trinity. It is also emphasized that, in solving this problem, it is important to understand the difference in the New European interpretation of “consciousness” from the late-antique and medieval understanding of this phenomenon. In general, the article allows for some conclusions about the specifics of the interaction between church and secular languages.

KEYWORDS: Trinity, triadology, hypostasis, person, terminology, consciousness, self-consciousness, autocracy, patristics, theology, religious language.