

Алексей Стрельцов

Бесстрашие Бога и бесстрастное страдание Бога в поздней античности: антагонизм или преемственность?

ALEXEY STRELTSOV

IMPASSIBILITY OF GOD VS. IMPASSIBLE SUFFERING OF GOD
IN LATE ANTIQUITY: ANTAGONISM OR CONTINUITY?

ABSTRACT. While the understanding of God's impassibility was part and parcel of philosophical theology of Plato and the subsequent Platonic tradition, the emergence of Christian philosophy prompted a new take on this problem: if Christians maintained the divinity of Jesus of Nazareth, the man whom they considered to be the founder of their religion and confessed as the one who «was crucified under Pontius Pilate, and suffered», what did this mean in relation to the established concept of divine impassibility? Attempts at rational argumentation and resolution of the seeming discrepancy between impassibility of God and theopaschism have been made in the process of Trinitarian and Christological controversies of the 4–6 centuries. Such discussions of late antiquity made direct or indirect use of inherited philosophical concepts. Whereas major participants of Christological controversy held to the concept of divine impassibility, their understanding was by no means homogenous. The Antiochene representatives (among them Nestorius *par excellence*) remained to a greater extent within the framework of Platonic philosophical theology concerning the concept of divine impassibility. They preferred to view Christ *qua* man as the subject of suffering. Unlike the Antiochenes, Cyril of Alexandria made use of theopaschite language. To provide philosophical basis for his understanding of Incarnation, he reframed certain emphases of Plotinus' psychology.

KEYWORDS: impassibility of God, Plotinus, Cyril of Alexandria, impassible suffering, theopaschism.

Платон, первым использовавший понятие теологии и попытавшийся разработать для неё правильную основу, в «Государстве» подвергает критике олимпийских богов за их антропоморфизм. Мифы содержат не только истину, но и ложь; такие «кем

© А.М. Стрельцов (Новосибирск). streltsov@mail.ru. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.10

попало выдуманные мифы» (R. 2, 377b) надлежит отвергнуть без колебаний. Гесиод и Гомер составили для людей лживые сказания (377d). В упрёк им Платон ставит то, что они «плохо изображают» богов: боги не похожи здесь на самих себя. Мечь, претерпевание мучений, козни, раздоры, сражения — вот список упрёков, вот что изображать недостойно (378).

Действительный же Бог как совершенное существо ни в чём не нуждается и не имеет страстей. Бог — наилучшее во всех отношениях, поэтому он не подвержен изменению под воздействием иного, сам же может превратиться только во что-то худшее — что абсурдно. Следовательно, Бог неизменен и бесстрастен.

Мнение Платона о важности утверждения бесстрастности Бога в целом типично для последующей античной философии, при том что такой «Бог философов», несомненно, отличался от страдающих и претерпевающих богов народных религий. Согласно Сексту Эмпирику, «философское положение (δόγμα) признаёт, что божество не доступно страданиям (ἀλαθές)»¹.

Античные философы увязывали понятие бесстрастия Бога с его бестелесностью² в противовес олимпийской религии или народным мистериальным культам эллинистического периода. В этом смысле не случайно, что в философии Плотина вопрос о страстях поднимается именно в рассуждении о соединении души и тела в человеке, ибо здесь нематериальная (и понимаемая Плотинном как божественная) субстанция совмещается или соприкасается с материальной. Согласно Дж. Диллону, у Плотина душа выступает посредником между трансцендентным, чистым миром ума и имманентным, испорченным материальным миром³.

«Присутствие страстей в человеке обусловлено наличием тела», — отмечает К. Карбонара при объяснении учения Плотина⁴. Тело претерпевает, подвергается страстям, а душа, будучи источ-

¹ P. 1.162; рус. пер. Лосев 1976: 239.

² Kenny 1979: 124.

³ См. Fleet 1995: 69.

⁴ Carbonara 1954: 266.

ником суждений и умственных образов страстей, отвечая за их порождение и существование, сама в то же время не претерпевает, но действует, и в этом смысле остаётся бесстрастной (Plot. *Enn.* I 1.4). Душа ощущает страсть, будучи сама бесстрастной (πᾶσα δὲ ἦσθητο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτῇ παθοῦσα), и само знание души о боли в теле или каком-либо ещё аффекте бесстрастно (γνώσις ἀπαθείας) (IV 4.19).

Доказательству бесстрастия души Плотин посвящает также первые пять глав трактата III 6, в которых особое внимание привлекает парадоксальный язык «бесстрастной страсти» души:

Но скорее должно полагать, что на [душу] находят неразумные размышления и бесстрастные страсти (ἀπαθῆ πάθη), и все они перенесены от тел противоположным образом, и перенесены по аналогии, так что в обладании ими она не обладает, и при подвергании страстям остаётся бесстрастной (ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν) (III 6.1.33–37).

Такое рассуждение выражает ключевую мысль Плотина в отношении бесстрастия души в её соединении с телом. Референты каждой части фразы «бесстрастные страсти» разные: душа и одушевлённое тело. Душа усваивает себе страсти тела, поскольку это принадлежащее ей тело, но при этом она сама остаётся бесстрастной, потому что она бесстрастна по своей природе.

Эта линия продолжается Порфирием, который в *Sent.* 18 различает претерпевание (τὸ πάσχειν) тел и бестелесных сущностей: страсти (πάθη) души фактически есть не что иное, как усвоения (οἰκειώσεις) страстей тела, а сама душа бесстрастна.

Если в трудах средних и неоплатоников выстраивается иерархия духовных сущностей, в рамках которой высшее трансцендентное божество адекватно ограждено от претерпевания, а низшие ипостаси (посредствующие демоны, души и т.п.) соприкасаются со страстями, то христианская мысль характеризуется определённой напряжённостью между утверждением бесстрастия Бога в контексте полемики с языческой мифологией (в рамках которой платонизм оказывался ситуативным союзником христиан-

ства) и теопасхистскими формулами, обусловленными христианским пониманием воплощения.

После окончательного утверждения в рамках каппадокийского синтеза Сына как единосущного Богу-Отцу, вопрос о поиске надлежащего баланса между положением о бесстрастном Боге и провозглашением, что «Христос умер» (2 Кор 5:15) и «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:19), встал с особой остротой, обернувшись так называемым христологическим спором.

Собственно, именно в рамках этого спора, который в первую очередь вёлся между епископами Александрии и Константинополья Кириллом и Несторием, хотя включал в себя гораздо большее число участников, проясняются импликации христианского понимания воплощения и характер взаимоотношения платонизма и христианства по вопросу о бесстрастии Бога.

В отличие от более ранних оценок Кирилла как несведущего в философии религиозного обскурантиста, в настоящее время в целом не подвергается сомнению, что Кирилл знал и ссылался на Платона, Александра Афродисийского, Нумения, Плотина, Порфирия⁵. Соглашаясь с Дж. О'Кифом, что вопрос бесстрастия был во главе спора⁶, я в отличие от него всё же не считаю, что Кирилл обращался к «парадоксам» лишь потому, что позволял библейскому нарративу воплощения брать верх над разумом. Полагаю, что вполне возможно также показать философскую (платоническую, как и у его оппонентов) подоплёку христологии Кирилла Александрийского и особенно его концепции «бесстрастного страдания».

В сохранившихся греческих текстах Кирилла выражение «бесстрастное страдание» (*ἀπαθῆ πάθη*) в точно таком виде не встречается, однако его сочинения буквально пронизаны подобной терминологией. Исследователи обращали внимание на терминологическое сходство между Кириллом и Плотин⁷, но изучению

⁵ Морескини 2011: 758–782.

⁶ O'Keefe 1997: 41.

⁷ Chadwick 1951: 152; Young 1971: 112.

этой концептуальной связи не было уделено достаточно внимания. В качестве возможного исключения может быть упомянуто недавнее исследование С. Тростянского, который интерпретирует данный раздел метафизики Кирилла в терминах второй гипотезы «Парменида» Платона, признавая за неоплатоническими школами стилистическое влияние на Кирилла в вопросе о совмещении противоположностей в одном и том же утверждении⁸. С моей точки зрения, установление терминологических и концептуальных связей Кирилла с платонической традицией гораздо легче осуществляется при сравнении христологии Кирилла с психологией Плотина и его последователей.

Одно из самых значительных и хорошо известных мест учения Кирилла о бесстрастном страдании Бога содержится в его втором послании к Несторию:

Божество бесстрастно, ибо бестелесно. Но так как всё это претерпело (πέλονθε) ставшее Его собственным (ἴδιον) тело, то мы и говорим, что Он сам пострадал за нас, потому что бесстрастный был в страдающем теле (ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι)⁹.

В зрелом трактате *Quod unus sit Christus*, написанном уже после окончания острой фазы несторианского спора, Кирилл снова обсуждает тему бесстрастного страдания Бога. Со стороны несториан как воображаемых оппонентов Кирилла звучит аргумент, что абсурдно говорить, будто один и тот же может и страдать, и не страдать (καὶ παθεῖν καὶ μὴ παθεῖν). Если он Бог, то не мог пострадать, а если пострадал, то как может быть Богом пострадавший? На это Кирилл отвечает, что Бог «пожелал страдать» (ἠθέλησε διὰ τοῦτο παθεῖν) — то есть, источник будущего претерпевания тела был в самом Боге, это было его свободное решение. И именно потому, что Бог не подвержен страданию, он «облёт себя в способную к страданию плоть и явил её как свою собственную, так что даже о страдании можно говорить как о его страдании, потому

⁸ Trostyanskiy 2016: 248.

⁹ Tanner 1990: 42.

что страдало именно его тело, а не тело кого-либо иного». Способ домостроительства (οἰκονομία) позволяет ему «страдать плотью и не страдать по божеству» (σαρκί μὲν... παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν)¹⁰. Как Бог, будучи бестелесным, «он находится абсолютно вне страдания» (ἔξω που πάντως κείσεται τοῦ παθεῖν)¹¹.

В другом позднем трактате, *Scholia de incarnatione unigeniti*, Кирилл находит возможным уподобить единение во Христе союзу души с принадлежащим ей телом, что не может не вызвать ассоциации с психологией Плотина:

Ибо душа усваивает (οἰκειοῦται) всё относящееся к телу, хотя по своей природе (κατὰ φύσιν ἰδίαν) она не участвует в его страданиях, как физических, так и причинённых ему извне. Ибо тело движимо естественными желаниями, а пребывающая в нём душа соощущает их вследствие единения (συναισθάνεται διὰ τὴν ἔνωσιν ἢ ἐνοῦσα ψύχῃ), но никоим образом в них не участвует, хотя и думает, что достижение желаемого есть её собственная радость. И даже если тело подвергается ударам или пронзается железом, она сочувствует (συναλγεῖ) её собственному страдающему телу, но не претерпевает по своей природе ничего из того, чему подвергается тело¹².

Тем не менее, Кирилл не просто вторит Плотину, но использует положения его психологии, чтобы перенести бесстрастие с души на Бога. Хотя Бог бесстрастен, по причине ипостасного соединения во время страдания плоти «при её претерпевании [Бог] бесстрастно осознал происходившее с нею» (πασχοῦσης δὲ αὐτῆς, ἀπαθῶς ἦν ἐν εἰδήσει τῶν εἰς αὐτὴν γινομένων), потому что он «усвоил» (οἰκειοῦτο) себе претерпевания плоти¹³.

Нельзя недооценивать общее во взглядах Плотина и Кирилла. В системе каждого из них то, что бесстрастно, соединяется с претерпевающим и усваивает себе то, что способно к претерпеванию,

¹⁰ Durand 1964: 474, 766b–e Aubert.

¹¹ Durand 1964: 482–484, 769b Aubert.

¹² Pusey 1875: 512, 782e–783a Aubert.

¹³ *Ibid.*

оставаясь бесстрастным по собственной природе и при этом осознавая (бесстрастно) претерпевание тела. Но при внешнем сходстве есть и существенные различия, из которых достаточно упомянуть следующие.

Во-первых, иерархически эти союзы совершенно неравноценны. У Плотина с телом соединяется низшая из интеллигибельных сущностей, посредник между мирами, а в случае Кирилла соединение происходит между трансцендентным Богом и плотью, под которой Кирилл понимает тело с разумной душой.

Во-вторых, согласно Плотину, принадлежащее душе тело является её временным попутчиком, взятой на время одеждой, будущее души с ним не связано. Душа всегда останется бесстрастной, а тело (в союзе с душой) неизбежно будет подвержено страстям. Кирилл же подразумевает, что посредством ипостасного соединения воспринятое тело в процессе страдания само становится бесстрастным и перестаёт претерпевать. Его страдание становится выражением бесстрастия Бога. Ипостасное соединение не имеет обратного хода, оно необратимо, Логос не может оставить то, что усвоил себе.

Несмотря на приверженность Кирилла Александрийского бесстрастию Бога, антиохийцы именно этот момент его христологии считали наиболее уязвимым для своих атак. Несторий обвинял Кирилла в учении о богострадании (θεολάθεια): один из его утраченных трактатов даже назывался Θεολασχίτης¹⁴ и был представлен как диалог между «Теопасхистом» и «Православным».

Сам Несторий метонимически использовал термин «Христос» в качестве субъекта страданий, понимая в данном случае под ним человека, подверженного страданию по природе тела (παθητός... τῆ τοῦ σώματος φύσει)¹⁵.

Различие между позициями Нестория и Кирилла можно выразить следующим образом. Для Нестория плоть является субъектом страдания («плоть пострадала»), для Кирилла же субъект —

¹⁴ Cf. Loofs et al. 1905: 209–211.

¹⁵ Tanner 1990: 46.

божественный Логос, а плоть — *medium passionis*, тот орган, которым страдание ощущается («Бог Слово пострадал плотью»).

В своём позднем произведении *Liber Heraclidis*, ставшем своеобразным завещанием Нестория, которое он написал, находясь в ссылке, и которое было заново открыто только в начале 20 века, Несторий предлагает более обстоятельную критику богословия Кирилла.

На первый взгляд кажется, что Несторий говорит то же самое, что Кирилл: «Он бесстрастен в страдающем теле»¹⁶. Однако, под этим он имеет в виду совсем иное, чем Кирилл. Несторий разводит бесстрастие и страдание в соответствии с концепцией «Бога философов» античной мысли. Один бесстрастен (Бог), другой же страдает (тело, плоть, человек, человеческая природа или личность). Взгляд Нестория адекватно ограждает бесстрастие Бога, но испытывает трудности в выражении действительного воплощения. Это совсем не «бесстрастное страдание» Кирилла, сведённое в единое целое и отнесённое к единому божественному субъекту.

Сравнивая позиции Кирилла и Нестория, П. Гаврилюк приходит к выводу, что Несторий утверждает безоговорочную *ἀλάθεια*, а Кирилл — с оговорками¹⁷. В отношении Нестория это несомненно так, но применительно к Кириллу я бы выразился немного иначе: Кирилл настаивает на полном бесстрастии и одновременно страдании Бога, теопасхизме. В трактовке страдания Христа Несторий остаётся на уровне психологии, то есть человечества, Кирилл же идёт на уровень теологии. В случае Кирилла его «бесстрастное страдание» явилось способом преобразовать античное представление о бесстрастии Бога, приспособив его к требованиям христианской догматики с помощью психологических положений Плотина. С точки зрения Кирилла, отрицание бесстрастного страдания Бога как единого субъекта, как это делал Несторий, было эквивалентно отрицанию воплощения.

¹⁶ См. Driver, Hodgson 1925: 237.

¹⁷ Gavriilyuk 2004: 150.

Литература

- Лосев, А.Ф., ред. (1976), *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах*. Общ. ред. и пер. А.Ф. Лосева. Т. 2. М.: «Мысль».
- Морескини, К. (2011), *История патристической философии*. Пер. Л.П. Горбуновой. М.: «Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина».
- Carbonara, C. (1954), *La filosofia di Plotino*. 2 edizione. Napoli: Libreria Scientifica Editrice.
- Chadwick, H. (1951), "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy", *Journal of Theological Studies, New Series* 2.2: 145–164.
- Driver, G.R., Hodgson, L., eds. (1925), *Nestorius. The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices by G.R. Driver and L. Hodgson. Oxford: Clarendon Press.
- Durand, G.-M. de, ed. (1964), *Cyrille d'Alexandrie. Deus dialogues christologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes 97.)
- Fleet, B., tr. (1995), *Plotinus. Ennead III.6: On the Impassivity of the Bodiless*. Oxford: Clarendon Press.
- Gavrilyuk, P.L. (2004), *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford University Press.
- Kenny, A. (1979), *God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Loofs, F. et al., eds. (1905), *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs, mit Beiträgen von S.A. Cook und G. Kampffmeyer. Halle a. S.: Max Niemeyer.
- O'Keefe, J.J. (1987), "Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology", *Theological Studies* 58: 39–60.
- Pusey, P.E., ed. (1875), *S.P.N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Epistolae tres oecumenicae... Scholia de incarnatione unigeniti*. Edidit post Aubertum Philippus Edvardus Pusey (vol. 6). Oxonii: apud Jac. Parker sociosque.
- Tanner, N.P., ed. (1990), *Decrees of the Ecumenical Councils. Vol. 1: Nicaea I to Lateran V*. Edited by Norman P. Tanner. London: Sheed & Ward; Washington, DC: Georgetown University Press.
- Trostyanskiy, S. (2016), *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*. New York: Peter Lang.
- Young, F.M. (1971), "A Reconsideration of Alexandrian Christology", *Journal of Ecclesiastical History* 22.2: 103–114.