



Сергей Говорун,  
кандидат богословия

## Логос согласно Прологу Евангелия от Иоанна

Цель данной работы состоит в богословской интерпретации первых стихов Евангелия от Иоанна, называемых иногда также Прологом к Евангелию. Особое внимание уделяется выяснению разницы между православным учением и доктриной неоплатонизма, как она видится с точки зрения свидетельств св. Иоанна Богослова. Такой анализ необходим для того, чтобы показать несостоятельность мнения о том, что Православие является лишь разновидностью неоплатонизма. Такое мнение распространено среди западных протестантских и католических ученых.

Евангелие от Иоанна начинается словами: “В начале было Слово” — “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*”, Уже из этих первых слов мы можем почерпнуть важные свидетельства о бытии Логоса.

Во-первых, когда евангелист говорит о начале, он не оговаривается, в начале чего было Слово. Поэтому мы можем говорить, что Оно было в начале всего, то есть в момент, когда началось бытие вообще. Однако при этом нельзя думать, что начало всего было также началом Самого Логоса. Так как чуть ниже Иоанн пишет: “Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть” (Ин. 1, 3). Из элементарных законов логики ясно, что Он не мог получить Свое бытие через Себя Самого, а значит, существовал предвечно.

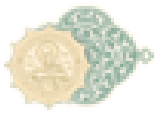


Св. апостол Иоанн очень корректно использует в этом месте предлог “в” вместо предлога “прежде”. Ведь понятия “до” и “после” суть категории времени, и поэтому их нельзя использовать для характеристики того, что находится вне времени.

В этой фразе также бытие Логоса выводится за рамки того, что “начало быть”. Это еще более ясно из слов Христа, приведенных в Евангелии от Иоанна: “Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира” (Ин. 8, 23). То есть, апостол Иоанн свидетельствует о том, что помимо тварного бытия существует нетварное Бытие. Позднейшая святоотеческая мысль более четко определила различие между ними. Так, например, Максим Исповедник говорит: “Расстояние (τὸ μέσον) и различие между нетварным и тварным бесконечно”<sup>1</sup>. В другом месте он же говорит, что это отстояние превышает даже бесконечность, которая является тварным понятием, принадлежащим нашему миру<sup>2</sup>.

Языческий неоплатонизм, однако, не проводил такого абсолютного разделения тварного бытия и нетварного. Для него Абсолют хотя и был совершенно трансцендентным по отношению к миру, но принадлежал тому же бытию, что и мир, поскольку последний производился из Единого путем эманации и не мог считаться тварью в том смысле, какой вкладывает в это слово христианство. Абсолют для неоплатонизма являлся лишь высшей ступенькой в иерархии бытия, но не иным Бытием. Св. Иоанн Златоуст опровергает подобное уопостроение следующим сравнением. Он говорит, что расстояние (ἀπόστασις) между тварным и нетварным существованием бесконечно больше, чем между горшечником и сосудом, поскольку тот творит из уже предсуществующего материала, а Бог создает из ничего<sup>3</sup>.

Следующая фраза из первого стиха Евангелия от Иоанна говорит: “И Слово было у Бога”. Русский перевод этого места сделан неточно, и поэтому из него не видно одной чрезвычайно важной характеристики способа существования Божественного Логоса.



В оригинальном греческом тексте говорится: “Ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν”. Славянский текст также сохранил в себе эту особенность древнегреческого отрывка: **И Слово бѣ к Богу**. Оригинальный текст говорит о том, что Логос пребывает в некоем движении по отношению к Богу, что у Него есть некая направленность. Однако это движение не связано с какими-либо изменениями сущности Логоса или Его положения, то есть, не является онтологическим, как это наблюдается в учении об эманациях в неоплатонизме. Это есть движение самоотдачи, предание всего Себя Богу. Это есть движение предвечного кенозиса. Кенозис, то есть самоумаление или самоистощение Сына до “образа раба” при Его воплощении, есть лишь продолжение превечного кенозиса — самоотдачи каждой из Божественных Ипостасей “в пользу” других Ипостасей. Владимир Лосский говорит об отречении от собственной воли, то есть о кенозисе, что это “не есть определение или действие, но как бы само бытие Лиц Святой Троицы”<sup>4</sup>. Поэтому слова Гефсиманской молитвы Христа о том, чтобы совершилась воля Отца (Мф. 26, 39, 42), можно относить не только к трагическому моменту Страстей, но и к вневременному бытию Св. Троицы.

Далее в евангельском тексте говорится: “И Слово было Бог”. В греческом подлиннике слово “Бог” — “Θεός” употреблено без определенного артикля “ο”, указывающего на конкретное существование. В письменной церковной традиции слово “Θεός” без артикля обозначало Божественную Сущность, общую всем Трем Ипостасям, а это же слово с определенным артиклем обозначало Бога Отца. И сам апостол Иоанн, когда писал о Боге Отце, употреблял определенный артикль перед словом “Θεός”. Например, в двадцать седьмом стихе шестой главы Иисус Христос говорит: “Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий; ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог.” В греческом подлиннике последняя фраза звучит следующим образом: “...τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός”.



Таким образом, в Прологе Евангелия от Иоанна содержится свидетельство о том, что Логос имеет Божественную сущность, хотя и не является Отцом (ὁ Θεός).

В четырнадцатом стихе говорится о том, что Слово, бывшее Богом, “стало плотью”, то есть человеком. Это свидетельство стало “безумием” (1 Кор. 3, 23) для эллинов, то есть для всей античной философской традиции. Она не смогла понять, как совершенно трансцендентный Абсолют может принять на себя человеческое естество и общаться с людьми. Причиной такого непонимания было то, что языческая мудрость не имела опыта и понятия как о Божественной, так и о человеческой личности. Абсолют для нее был безличностным. Об этом свидетельствует св. Григорий Нисский: “Моисей излагает ... некое сокровенное учение и таинственно сообщает откровение о душе, о котором мечтала и внешняя ученость, но не уразумевала его в ясности”<sup>5</sup>.

Здесь нужно в нескольких словах сказать о том, как понимает личность православное богословие<sup>6</sup>. Оно говорит о Божественных личностях, или Ипостасях, и личности человека. При этом последнее нельзя путать с “психологическим” понятием о личности, как о характере человека. Человеческая личность есть образ Божественной Ипостаси, и поэтому сама может называться тварной ипостасью. Об этом свидетельствует, например, св. Григорий Палама, когда пишет, что человек сотворен “по образу” не просто Бога, но Троицелостного Бога<sup>7</sup>.

Ипостась есть Абсолют, к которому неприменимы никакие предикаты. Ею осуществляются самосознание и акты свободного выбора. Благодаря личностям возможно общение людей с людьми и Богом. Личность неповторима и неуничтожима. Личность не является также субстанцией, но ипостасирует собою субстанциональную сущность, к которой в человеке относятся ум, воля, чувства, многообразие психики, а также тело.

Некоторые отдельные характеристики понятия об ипостаси знала и античная мысль. Например, Плотин учил о том, что Единое



не имеет никаких свойств и не является объектом, но только субъектом. Далее, Аристотель учил о том, что мир идей, описанный Платоном, сознает себя, то есть обладает самосознанием, которое и мы относим к ипостаси. Однако эти и другие выводы были более плодом теоретических построений, чем внутреннего сердечного опыта. Потому платонизм во всех своих видах не предполагал возможность личностного общения человека и Абсолюта<sup>8</sup>, при котором только и возможен опыт. Также для платонизма Абсолют был субстанциональным.

Таким образом, слова святого апостола Иоанна о том, что Слово стало плотью и обитало с нами, являются одним из свидетельств ипостасности Бога, а также ипостасности человека. И в этом свидетельстве состоит одно из основных отличий христианского мировоззрения от языческих философских систем.

Продолжение четырнадцатого стиха говорит: "...и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца". В этой фразе заключено очень важное свидетельство по вопросу, который стал предметом горячих споров в XIV веке между последователями св. Григория Паламы и латинского монаха Варлаама. Спор тогда шел о божественной энергии. Варлаам учил о том, что свет, который видели апостолы на Фаворской горе во время Преображения Господня, был тварным. Свт. Григорий Палама и его последователи вступили в полемику с Варлаамом, в результате чего было разработано систематическое учение о божественной энергии или благодати, до этого достаточно разрозненно содержавшееся в трудах святых отцов предшествовавших эпох. Суть этого учения состоит в следующем<sup>9</sup>. Божественная сущность непостижима, но Бог постигается в Своей нетварной энергии, которая исходит из Его сущности, не сливаясь и не разделяясь с ней. Бог полностью сообщает Себя в Своей энергии, и поэтому св. Григорий Палама называл эту энергию Самим Богом.

Подвижникам эта энергия является в виде света, свидетельство чему мы можем найти, например, у св. Симеона Нового Богослова:



“Итак однажды ночью, когда он (преп. Симеон рассказывает о своем юношеском опыте видения божественного света от третьего лица) произносил более умом, чем устами “Боже, милостив буди мне, грешному”, внезапно явилось с высоты богатое божественное сияние и наполнило все место. Когда это случилось, юноша не понимал уже, находился ли он внутри дома и под крышей. Он везде видел один только свет и не чувствовал, как упал на землю. Он совсем не думал о мире и к нему не прикасался ни один помысел из тех, которые беспокоят людей, носящих плоть. Во дворе все было свет и он думал, что сам стал светом”<sup>10</sup>. В виде света божественную энергию созерцали также апостолы на горе Фавор.

Этот свет, соединяясь с человеком, обоживает его. Варлаам, уча о тварности света и отвергая божественность энергии, тем самым отрицал возможность соединения твари с Богом, которое осуществляется именно благодаря этому божественному свету. Это учение до сих пор содержит католическая церковь.

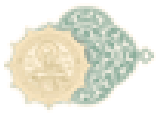
Именно за учение о нетварности благодати она обвиняет Православную Церковь в уклонении в неоплатонизм, который учил об эманации Божества. Однако кардинальное отличие православной доктрины от неоплатонизма состоит в том, что божественная энергия не есть излияние, то есть эманация сущности. Католическое же учение о тварности благодати помимо всего прочего опровергается также приведенными выше словами из Пролога св. Иоанна Богослова о том, что он вместе с прочими апостолами видел славу Христа, как Единородного от Отца. На библейском языке божественная энергия часто называлась “Славой Господней”, как это видно, например, из книги пророка Аввакума: “Бог от Фемана грядет и Святы́й — от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его и славою Его наполнилась земля. Блеск ее — как солнечный свет, от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы” (3, 3—4). Поэтому когда апостол говорит о Его славе, как Единородного от Отца, то это указывает на ее Божественность и Нетварность.



Вышеприведенная экзегеза нескольких стихов из Евангелия от Иоанна показывает, что христианство стало не механическим соединением разнообразных учений, существовавших до него, но “пивом новым”, откровением совершенно нового опыта жизни во Христе. И лишь некоторые формы выражения этого опыта были позаимствованы им извне.

### Библиографические ссылки:

1. Περὶ Ἀποριῶν 7, PG 91, 1077A.
2. Ibid., PG 91, 1237BC, 1220C.
3. Περὶ ἀκατάλυτου 2,4.
4. Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие, Киев, 1991, с. 189.
5. Св. Григорий Нисский, Творения, т. 1, с. 97.
6. Об этом см. подробнее:
  - Х. Яннарас, Азбука веры, М., 1992.
  - Вл. Лосский, Богословское понятие человеческой личности. // Богословские труды №14.
  - Его же, “Очерки мистического богословия Восточной Церкви” и
  - “Догматическое богословие” в кн. “Мистическое богословие”, К., 1991.
7. Κεφάλαια 38 // Π. Χρήστου, Το μυστήριον του ἀνθρώπου, Θεσσαλονίκη, 1983, σ. 18.
8. Не является этому исключением даже опыт соединения с Единым — “экстаза” — у Плотина, описанный им в шестой главе Эннеад: “Когда они (то есть Единое и человек) встречаются, они образуют единицу и становятся двоицей только тогда, когда они разлучаются. Можно ли сказать, что он — объект, отличный от нас самих, если мы в момент созерцания не видим его отделенным от нас, но только единым с нами.” — Enneads VI. IX, 10, Collection Guillaume Bude, p. 186. // Цит. По:



Мистическое богословие, с. 113. Таким образом у Плотина, как и в восточной буддийской мистике, общение Бога и человека невозможно из-за того, что субъекты общения отождествляются друг с другом, тогда как общение предполагает четкое их различие.

9. См. об этом:

• Вл. Лосский, "Очерки мистического богословия Восточной Церкви" и "Догматическое богословие" в кн. "Мистическое богословие", К., 1991.

• А. Лосев, Очерки античного символизма и мифологии, М., 1994.

10. Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Αρπαγή στο Φως, εκδ. Ι.Μ. του Αγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου, Κάλαμος Αττικής, 1990, σσ. 10–11.

### Библиография:

1. Священное Писание Ветхого и Нового Завета.
2. Αγία Γραφή.
3. Migne J.-P., Patrologia Graeca.
4. Sources Chretiennes, ed. "CERF".
5. Лосев, А.Ф., Эстетика Возрождения, М., 1978.
6. Лосский, В.Н., Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие, К., 1991.
7. Его же, Догматическое богословие // Мистическое богословие, К., 1991.
8. Αγ. Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Αρπαγή στο Φως, εκδ. της Ι.Μ. του Αγ. Συμεών του Νέου Θεολόγου, Κάλαμος Αττικής, 1990.
8. Χρήστου, Π., Το μυστήριο του Θεού, Θεσσαλονίκη, 1983.
9. Χρήστου, Π., Το μυστήριο του ανθρώπου, Θεσσαλονίκη, 1983.