

О БОГОСЛОВИИ ВЛАДИМИРА ЛОССКОГО

Основная богословская концепция В. Лосского¹, касающаяся учения восточных отцов Церкви², зиждется на апофатическом методе³ святого Дионисия Ареопагита и полагает, что Бог непознаваем в силу онтологически высшего уровня бытия по сравнению с миром; единение с Ним есть обожение, совершенно новое состояние, прежде человеком никогда не достигавшееся в его естестве⁴. Таким образом, проблема познания Бога вынуждает человеческий разум постигать догматы Церкви в форме антиномий⁵.

В изъяснении догмата о Пресвятой Троице В. Лосский сравнивает позицию западных богословов, которые исходят из концепции Божественного Единства, а затем переходят к учению о Трех Ипостасях, с позицией восточных богословов — от Трех Ипостасей к Единому Естеству.

С пониманием догмата о Пресвятой Троице в конечном счете связаны пути единения с Богом, а через это и тип христианской личности⁶. С точки зрения Запада — это созерцание Божественного Естества, а с точки зрения Востока — участие в Божественной Жизни Пресвятой Троицы⁷. Греческие богословы не принимают Филиокве — учения о вечном исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, поскольку в этом учении единство Естества доминирует над реальным различием между Ипостасями, началом единства в Троице становится Естество, отношения же, вместо того чтобы характеризовать Ипостаси, отождествляются с ними. В. Лосский приводит при этом слова Фомы Аквинского: «Название «Лицо» означает отношение»⁸. Учение, которое выдвигает на первый план Божественное Естество, «ставит общее над личностным»⁹, что приводит к безличному апофатическому мистицизму, например, к учению Экхарта о Божественности¹⁰. Как указывает В. Лосский, «настаивая на суверенности Ипостаси Бога Отца, как единственного источника и закона единства Трех Ипостасей, восточные отцы отстаивали более конкретную и личную концепцию Троичности»¹¹. При этом восточные отцы утверждают, что в Святой Троице Естество и личное начало апофатически эквивалентны. Признание же концепции Ипостаси более высокой, чем концепция Божественного Естества, приводит, по словам В. Лосского, к неверной концепции в софиологии протоиерея Сергия Булгакова, так как, согласно его учению, Божественное Естество есть проявление всех Трех Ипостасей Пресвятой Троицы¹².

В. Лосский уделяет особое внимание учению о Божественных энергиях. «Единение с Богом в Его энергиях, иначе говоря, посредством благодати, причащает нас Естеству Бога, но наше естество не становится, однако, Божиим Естеством»¹³. В западном богословии нет различия между Божественным Естеством и энергией, но допускаются такие понятия, как сотворенный свет благодати, сотворенные сверхъестественные таланты. «Восточная традиция не знает промежуточной фазы между Богом и тварным миром, дополненной к сотворенному как новое творение». Для восточного богословия благодать есть изливание Божественного Естества, иначе говоря, энергия; благодать есть «присутствие вечного и нетварного света» в тварном мире, «действительное всеприсутствие Бога во всех вещах, более значительное, чем Его причинное присутствие»¹⁴, «творение есть деятельность Божественной воли, а не

акт природы»¹⁵. Идеи, в соответствии с которыми создан мир, по словам святого Дионисия Ареопагита, заключены не в Божественном Естестве (как мыслит протоиерей Сергей Булгаков), а «в том, что идет после Естества» — в Божественной энергии. Идеи — волевые акты, внешние по отношению к сотворенному миру, — определяют различные ступени участия сотворенного в Божественной энергии. Мир есть «иерархия реальных аналогий», призванных к обожению посредством синергии, то есть свободного сотрудничества сотворенной воли с Божественными идеями — волевыми актами¹⁶.

Восточное богословие сотериологично. Ориентированное на проблему единения с Богом, оно не вступает в союз с философией, как схоластика¹⁷.

В человеке, как и в Боге, может быть проведено различие между естеством и личным началом. Адам до грехопадения был целостным человеком, но в результате грехопадения человеческое естество распалось и обозначилось многими личностями¹⁸.

Восточное богословие, согласно святителю Григорию Нисскому, признает, что каждая личность является единственной в своем роде и, как образ Божий, не поддается определению и непознаваема. Она способна быть свободной от своего собственного естества и от подчинения естества самому себе. В результате грехопадения человек потерял свою истинную свободу и действует в соответствии со своими естественными свойствами, или «характером»; он становится менее личным, «смещением личности и природы», которое называют «самостью». Восстановление личности достигается путем отказа от самости свободным принесением в жертву своей индивидуальной воли. Перестав существовать для себя, личность «обогащается всем тем, что принадлежит всем». Она становится совершенным образом Божиим и приобретает подобие Божие, иначе говоря, становится «богом посредством благодати». Совместным действием Святого Духа, дарующего благодать, и человека, на которого благодать нисходит, достигается обожение¹⁹.

Церковь, по мнению В. Лосского, является незыблемым организмом в ее христологическом аспекте — «с двумя естествами, двумя волями, двумя деятельностями, неотделимыми и все же отличными друг от друга»²⁰. В пневматологическом аспекте, то есть в аспекте домостроительства Святого Духа, по отношению к человеческим личностям (Еф. 2, 22) Церковь динамична, устремлена к конечной цели — соединению каждой личности с Богом, что утверждает личностный аспект Церкви. «В первом аспекте Церковь представляется как Тело Христово; во втором — как пламя, имеющее единую основу и разделяющееся на многие языки. Оба аспекта неотделимы друг от друга, в первом Церковь бытийствует в Ипостаси Христа, тогда как во втором мы можем усматривать ее собственное бытие, отличное от бытия ее Глав»²¹.

«Какова собственная ипостась Церкви?» — ставит вопрос В. Лосский. И отвечает на него: «...Это, безусловно, не Ипостась Святого Духа... В Своем личном пришествии Святой Дух, в противоположность Сыну, не сообщает Церкви Своей Ипостаси, которая остается сокрытой... Он отдает Себя каждой человеческой личности в отдельности. Итак, Церковь в собственном своем бытии, как Невеста Христова, представляет множество тварных ипостасей. Именно... человеческие личности и суть ипостаси единой природы Церкви»²². «Тайна Церкви запечатлена в двух совершенных личностях: Божественной Личности Христа и человеческой личности Матери Божией»²³.

Путь к обожению, по словам В. Лосского, должен начинаться на земле уготованием нас самих к вечной жизни. Свободное самоотречение от собственного естества и союз с Богом ведут к совершенному осуществлению человеческой личности при помощи благодати, к полноте сознания и превращают человека в сына света

(Еф. 5, 8—14). В Священном Писании много выражений, имеющих отношение к свету, и Сам Бог назван Светом. Святой Симеон Новый Богослов говорит, что «свет славы Господа предшествует Его образу». А святитель Григорий Палама свидетельствует, что «Бог назван светом не в Его Естестве, а в Его энергии»²⁴. Этот свет есть «видимое свойство Божества, энергии, или благодати, посредством которой Бог дает нам возможность знать Самого Себя». Поэтому, говорит В. Лосский, святой Симеон Новый Богослов называет этот свет невидимым и в то же время утверждает, что его можно видеть²⁵. Это несотворенный, нематериальный свет Божественной Славы. Он всегда был присущ Телу Христову, хотя и невидим для людей, а на горе Фаворе естество апостолов подверглось благодатному изменению, необходимому для мистического опыта и видения этого света²⁶.

При эсхатологическом конце истории преобразование личности и ее союз с Богом «проявятся различным образом в каждом человеческом существе, стяжавшем благодать Святого Духа в Церкви. Но где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, кто не познал света в этой жизни, остается для нас тайной Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы не можем ограничивать нашими человеческими мерами»²⁷.

Своим творчеством В. Лосский показывает, что апофатический метод в богословии Православной Церкви позволяет восходить от понятий к созерцанию, являя совершенную полноту бытия и обращая догматы в радостное переживание неизреченных Божественных Таин.

Ниже публикуется работа В. Лосского, в которой исследуется апофатический метод святого Дионисия Ареопагита (память 1 октября). Ранее работа была напечатана в III сборнике статей по археологии и византиноведению семинария имени Н. П. Кондакова в Праге: *Seminarium Kondakovianum, III, Praga, 1929, с. 133—144.*

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В изложении основных принципов богословия В. Лосского использован очерк из кн.: N. O. Lossky. *History of Russian Philosophy*. N.—Y., 1949.

² Богословие В. Лосского возникло на основе полемики с западной традицией теологии Фомы Аквинского. В. Лосский стремится донести в неприкосновенности учение восточных отцов Церкви.

³ Апофатический (отрицательный) метод в богословии — выведение понятия о Боге из умножения свойств наличных предметов с последующим снятием определения понятия как выходящего за пределы постижимого по отношению к Божественной Сущности.

⁴ Здесь и далее цитируется по основному труду В. Н. Лосского, переведенному на русский язык: «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». — «Богословские труды», сб. 8, М., 1972, с. 24.

⁵ Антиномия — неразрешимое противоречие между двумя положениями, каждое из которых признается доказуемым. «Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию бого-открывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере» (там же, с. 27).

⁶ См. на эту тему специальную работу В. Лосского: «Богословское понятие человеческой личности». — «Богословские труды», сб. 14, М., 1975, с. 114.

⁷ «Очерк мистического богословия...», с. 27—28.

⁸ Там же, с. 34.

⁹ Там же, с. 36.

¹⁰ «Gottheit» Мейстера Экхарта. См. работу о нем В. Лосского, одну из наиболее важных для характеристики его творчества: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maistre Eckhart* («Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта»). Paris, 1960.

¹¹ См. его работу «Апофаза и Троическое богословие». — «Богословские труды», сб. 14. М., 1975, с. 95.

¹² Спор о Софии. «Докладная записка» протоиерея Сергия Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936.

¹³ «Очерк мистического богословия...», с. 49.

¹⁴ Там же, с. 68.

¹⁵ Там же, с. 51.

¹⁶ Там же, с. 53.

¹⁷ Там же, с. 57.

¹⁸ Там же, с. 54.

¹⁹ Там же, с. 68.

²⁰ Там же, с. 98.

²¹ Там же, с. 101.

²² Там же.

²³ Там же, с. 102.

²⁴ Там же, с. 114.

²⁵ Там же, с. 115.

²⁶ Там же, с. 116.

²⁷ Там же, с. 122.

Диакон Александр Мумриков
