

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ЛОССКОГО (1903–1958)

Оливье Клеман о Владимире Лосском

П. Б. Михайлов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Российская Федерация, 127051, Москва, Лихов пер., 6, стр. 1

Настоящей публикацией редакция журнала хотела бы почтить память выдающегося русского православного богослова XX столетия Владимира Николаевича Лосского (1903–1958), внезапно покинувшего мир более шестидесяти лет назад, в эмиграции, с которой оказалась связана основная часть его жизни. Имя В. Н. Лосского хорошо известно многим русским читателям, не в последнюю очередь благодаря его канонической верности Русской православной церкви, которую он сохранил до конца жизни. Однако предоставим содержательный и живой обзор жизни Лосского автору публикуемой ниже статьи, обратив внимание лишь на тот факт, что труды Лосского стали достоянием русской читающей церковной аудитории еще в застойные годы благодаря осуществлению переводов и публикаций его ключевых текстов еще в 1970-е гг. главной его переводчицей и другом Верой Александровной Решиковой (урожд. Угримовой, 1902–2002) в толстом журнале Московской Патриархии — «Богословских трудах». В послесоветские годы его труды неоднократно издавались и переиздавались. Предпринимались и продолжают предприниматься специальные усилия по освоению его наследия. Достаточно упомянуть хотя бы одно фундаментальное исследование — монографию Роузны Уильямса, архиепископа Кентерберийского (ныне на покое), опубликовавшего в 2009 г. в киевском издательстве «Дух и Литера» перевод своей диссертации «Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика».

Оливье Клеман (1921–2009) знаком русскому читателю по ряду публикаций, в частности, как автор книги «Истоки: богословие отцов Древней Церкви: тексты и комментарии» (в переводе Г. Вдовиной; М.: изд-во «Путь», 1994), представляющей собой православный образец историко-богослов-

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

ской актуализации патристического наследия. Клеман родился и вырос во французской провинции, в среде, чуждой какой-либо религиозности. Профессиональный историк своим обращением в христианство оказался обязан чтению книг Ф. М. Достоевского, Н. А. Бердяева и В. Н. Лосского. С В. Н. Лосским ему посчастливилось познакомиться и подружиться незадолго до его кончины. Клеман посещал лекции В. Н. Лосского, сохранил многочисленные записи его курсов и подготовил их после смерти автора к публикации в виде книг и сборников, составивших основную богословскую часть наследия его учителя и старшего коллеги. Около сорока лет Клеман преподавал историю Церкви и Вселенских Соборов в Православном богословском институте прп. Сергия в Париже. Там же с 1970 г. он стал преемником своего старшего друга по кафедре нравственного богословия, богослова Павла Евдокимова. Клеман был активным проводником православия в Западной Европе, став одним из основателей «Православного братства в Западной Европе», принимал участие в экуменическом диалоге с католиками и протестантами, имел тесные личные контакты с выдающимися христианскими деятелями своего времени, в частности с папой Иоанном Павлом II и Патриархом Константинопольским Афинагором. На протяжении полувека Клеман тесно сотрудничал с богословским журналом «Контакты» (Contacts) и опубликовал значительное число книг и статей.

Статья Клемана состоит из трех основных частей, введения и краткого заключения. Первый, биографический раздел — *Позиция богослова* — был переведен В. А. Решиковой; машинопись перевода была любезно предоставлена семейством Малковых — диаконом Георгием (Юрием) Григорьевичем и Петром Юрьевичем, а наследники переводчицы, в лице Наталии Ивановны Бруни, с искренней радостью предоставили право на публикацию. Редакция выражает им свою глубокую благодарность. Вторая и третья части — *Тайна Лица* и *Тайна Святого Духа*, а также заключение были переведены специально для настоящей публикации Г. В. Вдовиной, уже неоднократно переводившей труды как В. Н. Лосского, так и О. Клемана.

Хочется надеяться, что настоящей публикацией богословие Лосского благодаря интерпретации его ближайшего ученика станет ближе и понятнее нынешнему читателю, а личная притягательность выдающегося русского богослова проявится сполна.

Информация об авторе:

Михайлов Петр Борисович — канд. филос. наук, доц.; locuspetri@rambler.ru

Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа*

О. Клеман

Для цитирования: Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.201>

Публикуемая статья О. Клемана представляет собой достаточно подробное рассмотрение жизни и ключевых богословских тем В. Н. Лосского. Она была опубликована через год после смерти Лосского как богословское приношение благодарного ученика. Тексту Клемана присущ особенный ритм. Часто это глубокое аналитическое исследование сложных философских и богословских построений. Порой оно прерывается задумчивыми воспоминаниями и непосредственными свидетельствами очевидца, воспринимавшего не только мысль, но и жест, визуальный образ и мимолетное впечатление от выдающегося человека, которого он близко знал в последние годы его жизни. Ко времени первой французской публикации большая часть трудов Лосского еще не была опубликована, поэтому Клеман часто цитирует рукописные источники, а некоторые тексты, по которым написана статья, до сих пор остаются неизданными.

Ключевые слова: В. Н. Лосский, биография В. Н. Лосского, православное богословие, богословие личности, пневматология, средневековый мистицизм, исследования софиологии.

Нелегко говорить о друге, тем более о друге-учителе, который раскрыл тебе тайну личности. Тем более, если две трети его трудов не изданы. Но прошел уже год со смерти Владимира Лосского. Год, в течение которого я разбирал его ненапечатанные рукописи, принимал некоторое участие в издании его диссертации о Мейстере Экхарте, начал редактировать свои записи курса его лекций начиная с 1953 г. Собственно говоря, я продолжал жить с Владимиром Лосским, продолжал размышлять над тем, что он нам преподавал. Поэтому я смог набросать первую схему, как бы схематическую карту едва известной страны, исследованию которой не будет конца, поскольку все ее дороги ведут к безбрежному океану. Страницы эти — только очерк, да, только несколько ведущих к морю дорог. Они сосредоточены на труде Владимира Лосского не для того, чтобы его исследовать, критиковать, вскрывать его истоки, обнаруживать влияния, которым он

* Право на публикацию предоставлено наследником и правообладателем О. Клемана проф. Свято-Сергиевского богословского института в Париже Мишелем Ставр.

Перевод В. А. Решиковой, Г. В. Вдовиной.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

подвергался, указывать на опасности, которые были преодолены, показать процесс его развития. Страницы эти смиренно открывают вход в мир друга и ничего иного не хотели бы дать читателю, как только предоставить слово этому другу. Остаются в тени исключительно важные темы: критика софиологии, которой Владимир Лосский посвятил один из первых своих трудов¹; мариология²; влюбленная встреча с Францией³ и чрезвычайно насыщенные записи⁴ аспекта опытно-духовного, являющиеся, несомненно, тайно центральными, к рассмотрению которых я не решился сразу приступить, а также православное освещение всей средневековой западной мысли⁵. Я выбрал три темы: первая — позиция богослова, она позволяет прикровенно говорить о человеке; и две другие, тесно между собой связанные, — это Личность и Дух Святой. Мне кажется, что эти две темы — ключ ко всей мысли, ко всем трудам Владимира Лосского.

Пока я писал эти страницы, я все больше убеждался в том, что в наше время, когда Запад встречается с православием, которому надлежит дать Западу свой ответ, дело Владимира Лосского — это сильный доктринальный синтез, основные линии богословия, несомненно, остающегося в традиции Отцов и в то же время раскрытого современному миру, тем более что это богословие истинное, творческое, что оно в истинном Предании.

Иногда я цитировал — как же этого не делать? — «Мистическое богословие Восточной Церкви»⁶. Но главным образом старался ссылаться или на выдержки из неизданных трудов, или на статьи, разбросанные по различным журналам и мало кому известные. И, наконец, я широко использовал записи лекций последних лет. Я хотел бы показать последний этап, последний взлет мысли Владимира Лосского.

¹ Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж: Братство Св. Фотия, 1936.

² См. статьи: Лосский В. Н. Всевятая; Догмат о непорочном зачатии // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 320–346.

³ Lossky V. Sept jours sur les routes de France: Juin 1940. Paris: Cerf, 1998 [см. перевод: Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции / пер. с фр. К. В. Преображенская // Преображенская К. В. Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского. СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2008. С. 83–129. — Ред.].

⁴ Главы десятая и одиннадцатая «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» (первое издание на французском языке: Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Cerf, 1944 [см. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. В. А. Решиковой. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. — Ред.] и целиком отредактированную рукопись курса, прочитанного в Школе высших исследований в 1945–1946 гг. на тему «Боговидение» (на русском языке в кн.: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 112–272).

⁵ Lossky V. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris: J. Vrin, 1960 [Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / пер. с фр. Г. В. Вдовиной // Богословские труды. 2003. № 38. С. 147–236; 2004. № 39. С. 79–98; 2005. № 40. С. 31–46; 2007. № 41. С. 85–132; 2012. № 43–44. С. 203–292; 2013. № 45. С. 67–218. — Ред.].

⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 7–378.

І. Позиция богослова

«Путь христианской мысли — это не только Истина, поднимающая нас над всяческими конфликтами человеческих мнений, он также Жизнь, а кто говорит “Жизнь”, тот говорит и “Борьба”. Христианская истина — не нейтральная зона, она — завоевание... Недостаточно излагать абстрактную доктрину, недостаточно знать, здесь надо принимать участие, надо вживаться в то, чему научаешься, надо неустанно обновлять это знание, потому что жизнь требовательна, и не мертвая доктрина учебников богословия может дать ей удовлетворение»⁷.

Как-то раз Владимир Лосский сказал мне, что богословие должно было бы быть не образом мысли, а мыслью распятого и спасенного Откровением человеческого ума⁸, умирающего в своих границах, для того чтобы себя предвосхитить и найти свое завершение в Духе Святом.

Ведь для Владимира Лосского богословие не было спекулятивным мышлением. Он говорил, что позитивно рассуждающий о Боге философ говорит не о Боге, а о некоей идее, которую он себе создал о Нем. Его искание Абсолюта и предположение, что он Его обрел, в конечном счете, нужно только его системе: для целостности своего концепта о вселенной философу необходимо существование Бога! И затем следует ряд аргументов — так называемые «доказательства бытия Божия»⁹.

Путь богослова, продолжал Владимир Лосский, «совершенно иной, он исходит из одного: из Откровения, которое для него — личная встреча, встреча со Христом. Для него Бог — это живой Бог, личный Бог, Кто-то, Кто Себя открывает и Которого нельзя познать вне Его Откровения. Его находишь потому, что Он идет к тебе навстречу, Его узнаешь, когда с Ним экзистенциально общаешься»¹⁰. Поэтому нельзя делать из философии некое введение в богословие. Последнее не может начинаться с раз-

⁷ Курс по истории догмата (неизданная рукопись). Гл. 1. С. 2. [Цитата не установлена, сам же курс лег в основу книги по догматическому богословию, опубликованной после смерти В. Н. Лосского стараниями О. Клемана на французском языке и в русском переводе, сделанном с первой французской редакции. Вторая редакция уточнена и дополнена примерно на треть наследником О. Клемана проф. Свято-Сергиевского Богословского института в Париже Мишелем Ставру. В связи с различием редакций, а также утратой самих записей курсов В. Н. Лосского далее ссылки на этот текст приводятся по сноскам О. Клемана на тогда еще не изданные рукописи без соответствующих мест в опубликованном русском переводе: 1) *Lossky V. (1964-1965) Théologie dogmatique / éd. par O. Clement // Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. 1967. No. 46-47. P. 85-108; 1964. No. 48. P. 218-233; 1965. No. 49. P. 24-35; 1965. No. 50. P. 83-101; переиздан отдельной книгой: Lossky V. Théologie dogmatique. Paris: Cerf, 1987; см. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 379-545; Lossky V. Théologie dogmatique / éd. par O. Clement; M. Stavrou. Paris: Cerf, 2012. — *Ред.*]*

⁸ «Троичный догмат есть некий крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу». — *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 94.*

⁹ Заметки к лекции от 8.XI.1957.

¹⁰ Заметки к лекции от 11.X.1957.

мышлений *de Deo Uno* (о едином Боге), с размышлений об умопознаваемой божественной сущности¹¹. Как тогда преодолеть расстояние, отделяющее этого Бога-сущность от Животворящей Троицы? И какие бы «основания для веры» здесь ни приводились, они всегда будут той же философической игрой¹², подходящей к догмату «извне».

Анализируя с этой точки зрения начало «Суммы теологии» св. Фомы Аквината, Владимир Лосский отмечал, что вплоть до 26-го вопроса включительно *Doctor angelicus* касается лишь общей идеи Бога: «Можно ли доказать существование Бога? Да, Бог может быть нами познан в том, что Он есть», и вдруг неожиданно, с вопроса 27 (об исхождении и происхождении Божественных Лиц), появляется Бог, открывающий Себя как Троица. «В таком богословском изложении, — комментировал Владимир Лосский, — с одной стороны, мы видим человеческие рассуждения, с другой — истины веры; иногда — смешение одного и другого: истины христианские надстраиваются над истинами философскими, догматы навязываются уму как истины извне, истины, за которыми ум слепо следует, оставаясь, однако, тем же, чем был в начале, — умом “природным”, скованным своим ограниченным уделом человеческого разума. Здесь с человеческим умом не происходит никакой перемены, хотя он и соприкасается с данными Откровения. А разве апостол Павел не говорит нам, что *мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное от Бога* (1 Кор 2:12), и дальше: *мы имеем ум Христов* (1 Кор 2:14). Не есть ли это то знание, когда наш ум, переходя за собственные границы, сообразуется уму Божьему, подобно тому как человеческий ум Христа был преобразован соединением с Его Божеством. Обоснование и исходная точка такого богословского знания — это воплощение Слова, догмат о Богочеловеке Иисусе Христе, та истина, о которой Св. Писание дает нам первое свое свидетельство»¹³.

И Владимир Лосский с веселым лукавством говорил своим слушателям, что он предпочитает спекуляциям *De Deo Uno* простодушное заявление маленькой девочки, которая на вопрос — что такое Бог? — сказала: «Dieu, mais c'est un Monsieur!» («Бог — это же Господин!»).

Итак, надо исходить из веры, из такой связанности с Откровением, в котором инициатива принадлежит Богу, но которое, подчеркивал Владимир Лосский, предполагает ответ человека¹⁴. Однако вера — не только некая психологическая позиция, простая верность, она онтологическая связь между человеком и Богом, объективная связь, данная человеку в Крещении и Миропомазании. И Владимир Лосский напоминал о словах св. Ирины: «В Крещении мы получаем непоколебимый канон истины». То, что получает новый христианин через таинственное посвящение, есть одновременно и «правило веры» и способность жить¹⁵. *Вы имаете помазание*

¹¹ Заметки к лекции от 8. XI.1957.

¹² Там же.

¹³ Курс по истории догмата. Гл. 2. С. 3-5.

¹⁴ Заметки к лекции от 11.X.57.

¹⁵ Там же.

от Святого и знаете все (1 Ин 2:20). Владимир Лосский в свои последние годы часто возвращался к этому месту послания Иоанна Богослова, относя его к Миропомазанию и к тому близкому присутствию Св. Духа, которое оно нам сообщает. Если в христианскую тональность транспонировать платоновский *анамнесис*¹⁶, который нашел бы свое завершение в «анамнезе Бога» исихастов, можно было бы сказать, что христианин все знает, но богословие нужно для того, чтобы он осознал это знание¹⁷. Итак, вера хочет, чтобы мы поклонялись Богу также и своим умом, действием нашей мысли, актуализируя *всякое богатство совершенного разума*, которое содержится во Христе со всем сокровищем *премудрости и ведения* (ср.: Кол 2:2-3)¹⁸.

* * *

Если богословский путь такого человека, как Владимир Лосский, радикальным образом отличается от томизма и всяческой «естественной теологии», он также далек и от богословия Реформы, для которого все, что вне библейского Откровения, — обман и обольщение¹⁹. Эта позиция отрицания ошибочна по отношению к Откровению: исповедуя Воплощение, исповедуешь и «обновление» всяческой реальности во Христе. Ничто, кроме греха, не является чуждым Христу и Церкви. «Является ли философия грехом греческого язычества?» Ставя так вопрос, надо признать, что человеческая природа совершенно искажена грехом, иначе что же взял бы на Себя Сын Божий?²⁰ Всякий порыв к Премудрости, всякая «философия» обновляется во Христе, получая свою оценку, очищение, завершение. В этом и состоит подлинная христианская свобода, не исключаящая, а преобразующая философское искание. «Бог Авраама, Исаака и Иакова есть также и Бог философов»²¹. Он, Бог философов, пребывает во всецелом богатстве божественной природы. Вся философия сводится к Нему, и доказательством этому служит современное мышление такого философа, как Хайдеггер, — сводится к одному великому онтологическому вопросу: что такое Бытие, которое действительно существует? Ответ на этот вопрос — Откровение, вписывающее онтологию в «личное» и в нем дающее ее разрешение (в Боге, как и в Его образе — человеке), иначе говоря,

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Фрагмент из лекции «Церковь и философия», прочитанной на собрании содружества св. Албания и прп. Сергия в Монжероне в июле 1957 г.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Известная фраза Паскаля здесь перефразирована в духе П. Тиллиха: «Против Паскаля я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — тот же самый Бог» (Tillich P. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955. P. 85). [Впрочем, как будет показано дальше, В. Лосский устанавливает принципиальные ограничения для подобного радикального инклюзивизма. — *Ред.*].

вопрос разрешается в некоей «метаонтологии», для философии, как таковой, недоступной²².

* * *

Владимир Лосский говорил, что православной мысли надлежит спасти все богатство мысли человеческой, но это может осуществиться только в том случае, если она будет не «умственной спекуляцией», а «экзистенциальным богословием, вовлекающим всего человека, ставящим его на путь соединения с Богом, обязывающим его изменяться, преобразовать свою природу, чтобы достичь истинного “гнозиса” — созерцания Пресвятой Троицы. А “изменение ума” (μετάνοια) означает и “покаяние”. Апофатический путь восточного богословия есть покаяние человеческой личности пред лицом *живого* Бога. Это непрестанное изменение человеческого существа, устремляющегося к своей полноте — к соединению с Богом, совершенствующегося Божественной благодатью и человеческой свободой»²³.

По существу, богословская мысль такого человека, каким был Владимир Лосский, коренится в литургической и духовной жизни совершенно особого качества. Необычайно застенчивый и еще более скромный, он не только не высказывался по этому поводу, но если и позволял себе некоторую откровенность, то лишь для того, чтобы подчеркнуть свои недостатки. Я ограничусь несколькими воспоминаниями, которые могут подтвердить все его друзья. Это был церковный человек в полном смысле этого слова. Мирянин, сознающий полную свою ответственность за Истину. Другие вспоминают о его борьбе, о его верности Московскому Патриархату, о его длительном подвиге свидетельства на Западе о православии, утверждающем себя как православие вселенское. Но я хотел бы сказать о его повседневной жизни. Причащался он каждое воскресенье, решительно утверждая, что на службе Евхаристии нельзя присутствовать «в качестве зрителя». Он смиренно подходил к «источнику бессмертия». «Только сильные, — говорил он, имея в виду египетских пустынножителей, — могли лишь раз в жизни принимать Евхаристию, потому что, благодатно преобразовав всю свою жизнь, они принимали Евхаристию как огонь обожения». И именно по отношению к этому огню, судящему и дающему обожение, он высказывал безграничное и столь глубоко характерное для Православной церкви почитание.

Особенно любил он воскресные всенощные, потому что, — подчеркивал он, — в них только одно славословие: «Слава Тебе, Господи, Слава Тебе». На Евхаристическую вечерю верующий приходит получать [Причастие]. За всенощной он только славит и ничего не просит взамен. Этот православный богослов, стремившийся любить Бога «чистой любовью», не отрицавший своего русского происхождения и желавший быть настоящим французом, действительно вобрал в себя самое лучшее из духовного

²² Фрагмент из лекции «Церковь и философия».

²³ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 364–365.

опыта, свойственного французам, включив в него то православие, которое «правое учение» осуществляет «правым прославлением». Он часто прислуживал за всеобщей, нес свечу или подавал кадило. И делал это чрезвычайно просто. Но иногда он так уходил в молитву, что пропускал нужный момент; напоминание священника отрывало его от этого «литургического созерцания», и вот он, как сконфуженный ребенок, почти бежал по храму. Также читал он в начале утрени шестопсалмие. Вот в полумраке вырастает его силуэт воина, звучит глуховатый голос, читающий покаянные псалмы, в которых сквозь древнюю мольбу проступала особая отрешенность...

Личную свою молитву он старательно скрывал. Но отрешенность действительно раскрывала его всему живому — красоте, искусству, молодости, и отрешенность эта пряталась в его раскрытости, и мы знаем, как часто он прерывал свой труд, чтобы пойти помолиться в церковь св. Стефана на горе у гробницы св. Женевьевы²⁴: своим ревностным общением с православной покровительницей Парижа он включал себя в сокровенное сердце Запада. Он носил с собой маленькое греческое Евангелие и читал его в свободные минуты, для того чтобы они не пропадали даром. Во время Великого поста перечитывал всю Библию, урывая время от работы, читая даже на улице... Мне хочется прибавить еще, чтобы дать некоторое понятие о его внутренней жизни, такой незаметной и сокровенной, одно личное воспоминание. В самолете, уносившем нас в августе 1956 г. в Москву, я видел, сам того не желая, как он перебирает маленькие четки; это были четки из черных деревянных бусинок на металлической цепочке, какие носят старые католические богомолки, но ритм выдавал Иисусову молитву... Когда, вскоре после его кончины, говорили в присутствии его дочерей о любви к Церкви, к православию, к России и Франции, одна из них сказала: «Я думаю, что больше всего он любил Бога». Полагаю, она была права: все дело ее отца дышало дыханием прославления, скажем точнее — вся его мысль; и чем она была собраннее, яснее, точнее, тем больше она славилась. То, что в сущности привлекало его в Мейстере Экхарте, — это именно озарение интеллекта любовью к Богу. Он очень любил приводить слова Максима Исповедника о том, что сердце богослова должно быть пламенным, а ум — ясным. Для него «пустословие», о котором, вслед за Евангелием, говорит аскетика, относится совсем не к простой дружеской болтовне, а именно к слишком большой самоуверенности богослова. Вот почему он накладывал на себя, и именно в меру своего горения, настоящую аскезу мысли, развивая ее во все более нюансированной строгости и выразительности, одновременно более насыщенной и более простой. Иной раз, узнав о какой-либо неприятности — например, о какой-либо трудности в церковной жизни, он с полуулыбкой намекал на «апатию» (бесстрастие). И для него оно было именно тем, что всегда было в великой традиции православия, — созерцанием Троичной тайны и мирным

²⁴ Церковь Сент-Этьен-дю-Мон близ Латинского квартала в Париже; семья Лосских жила неподалеку. — Ред.

приятием своего ближнего. Этот человек высокого ума, аристократ, приходивший в невероятный гнев от глупости, и в особенности от глупости «экклезиастической», стал человеком, который подходил к людям просто, терпел гневливых с молчаливой улыбкой, умел слушать, понимать и помогать, не ранил человека. Его аристократизм стал подлинным аристократизмом души. Как он любил и уважал своих детей, своих друзей, что сделал он вместе со своей женой из своего дома: это было место, где никто никогда не чувствовал себя чужим, где в непрестанном движении дышали жизнь и любовь; сотни людей могли быть тому свидетелями. Его труды, его лекции, его откровенные признания — все носило отпечаток царственности христианина, мирянина, избравшего путь брака, но не сложившего с себя привилегий, т. е. обязанностей своего царственного служения.

Да, для Владимира Лосского богословие было действительно экзистенциальным знанием, неотделимым от света любви, сосредоточенным в неуклонном рвении, в динамическом постоянстве. И когда цитируют св. Григория Богослова, то невольно думаешь о Владимире Лосском: «мой путь в чертоге несказанной Троицы, чья даже тень, неясная и слабая, меня приводит в восхищение»²⁵.

* * *

Мысль Владимира Лосского, всегда укорененная в жизни Церкви и оживленная этой жизнью, представляется нам как мысль строго догматическая. «Вне истины, хранимой всей Церковью, личностный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности: это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы “мистицизм” в дурном смысле этого слова»²⁶. Вот почему Владимир Лосский восставал против столь распространенной в нашу эпоху тенденции сентиментального адогматизма, который, считал он, не подготавливает единение Церквей, но служит почвой для величайшей путаницы. Если он так настаивал на особой важности догмата, если изменение текста *Credo* прибавлением *Filioque*, так же как и многие другие изменения, считал он столь серьезными, то это потому, что он видел в догмате дверь к Жизни и Полноте для ума. Догматы для него не были некими «абстрактными истинами», извне навязанными слепой вере внешними авторитетами, противоречащими разумному рассуждению, по послушанию принятыми, а затем к нашему пониманию приспособленными²⁷.

Догматы были для него тайнами, открываемыми Богом в благодати Духа Святого и сокровенном свете личного опыта и достоверности, началом некоего нового познания, в нас раскрывающегося и приспособли-

²⁵ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 63. — Поэма св. Григория Богослова «О себе самом» в кн.: Григорий Богослов, свт. De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / пер. свящ. А. Зуевского. М.: Изд-во Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина, 2010. С. 150.

²⁶ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 11–12.

²⁷ См.: Там же. С. 365.

вающего нашу природу к созерцанию реальностей, всякое человеческое разумение превосходящих. «Догмат должен переживаться нами в таком жизненном движении, в котором, вместо того чтобы приспособлять тайну к нашему образу разума, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению нашего ума, к внутреннему его преобразению и таким образом становиться способными к восприятию мистического опыта»²⁸. В православии, настаивал Владимир Лосский, цель догмата — не объяснять и даже не выражать тайну, но как бы заключить в него неизреченность, принудить свой ум превзойти себя в светлом восхищении прославления. «Неизбежно ложным окажется всякое богословие, претендующее совершенным образом раскрыть Богооткровенную тайну: самим притязанием на полноту знания оно будет противостоять той полноте, в которой Истина познается отчасти»²⁹. Догмат — это умозрительный образ, посредством которого подходишь к Полноте, это те «узкие врата», через которые должен пройти, умерев и воскреснув, как в таинстве Крещения, наш ум и получить метаонтологическое просвещение. Поэтому догмат требует действительного онтологического изменения, и он же его и дает как некую «богословскую харизму», приводящую нас к созерцанию. Вот почему догмат очищает наши понятия, как бы подрывая их самодовольство, но не тем, что пренебрегает разумным стремлением к ясности, а тем, что там, где ереси, эти наклонные плоскости нашего испорченного ума костенеют в каком-нибудь противопоставлении, он ставит перед умом различие-тождество³⁰, онтология и одновременно апофаза которого распинаят ум и заставляют его себя превзойти. «Различие-тождество», над которым Владимир Лосский постоянно размышлял, — это различие природы (οὐσία) и Лица (ὕποστασις), которое и есть ключ как к троичному догмату, так и к христологическому Халкидонскому догмату, исключительно апофатический характер которого Владимир Лосский особенно подчеркивал³¹. «Мы познаем факт соединения двух природ в одном Лице, в одной Личности, но “как” этого соединения остается для нас тайной»³², которой можно только поклоняться, тайной Божественной Любви, которая ищет заблудшую овцу — все человечество и каждого из нас.

Итак, догмат не есть разрешение проблемы, но охрана тайны в христианском понимании Откровения Бога Непостижимого, Неистошимого, Личного. Единственная цель Церкви, если ее определить, — это сохранять возможность для каждого христианина всем своим существом участвовать в этом целостном откровении, иначе говоря, приобщаться самой жизни Того, Кто Сам Себя открывает. Вот почему, говорил Владимир Лосский,

²⁸ Там же. С. 11.

²⁹ Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 536–537.

³⁰ См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 213.

³¹ Там же. С. 212.

³² Там же. С. 212.

православие чуждается излишних догматических определений. Дефиниции, если они уж неизбежны, связаны с определенной практической необходимостью³³, когда они должны установить очевидность и преградить путь ложным интерпретациям³⁴. Сформулированный догмат ничего не прибавляет к осознанной полноте Церкви, а только защищает подступы к ней. Однако, как таковой, он дает возможность духовного «видения» или, скорее, становится местом интеллектуальной встречи человека с Богом. «Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам... постоянной заботой Церкви в каждой исторической эпохе сохранять для христиан возможность достижения полноты мистического соединения с Богом»³⁵.

* * *

Когда Владимир Лосский начинал читать свой курс догматического богословия³⁶, он особенно подчеркивал тот смысл, который у греческих отцов и в византийской традиции заключало в себе слово «богословие»: эта сама божественная реальность, «Святое Святых» Пресвятой Троицы и созерцательное участие в жизни, изливающейся от Отца через Сына в Духе Святом. Он напоминал слово Евагрия, которое стало «поговоркой» православной духовности: «Тот богослов, у кого чистая молитва, — чистая молитва у того, кто богослов»³⁷. А чистая молитва предполагает внутреннее молчание — над-образное и над-мысленное. Как согласовать это богословие молчания, которое должно, конечно, «превосходить» слова, с богословием учительным, которое может и должно быть выражено словами? Владимир Лосский отвечал, что обоснование богословия — это Воплощение Слова, которое в том же самом смысле есть обоснование иконографии: «Антирационалистический путь отрицаний не есть гносеомахия, отказ от познания; путь этот не может вести к упразднению богомыслия, ибо тем самым была бы затронута самая основа христианства и христианского учения — Воплощение Слова, центральное событие Откровения, давшее возможность возникновения как иконографии, так и богословия»³⁸.

Но как Слово воплотилось, чтобы мы могли принять «живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слышанием молчания, из ко-

³³ Заметки к лекции от 24.V.1956.

³⁴ Лекция от 7.VI.1956: «Непогрешимость правила веры негативна: она ставит ряд запретов. Тот, кто верит в такую-то ошибку или не верит в такую-то истину, тот не принадлежит к единству Церкви».

³⁵ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 13.

³⁶ Для этого параграфа мы пользуемся записями к лекции от 11.X.1957.

³⁷ Точная фраза выглядит следующим образом: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов» — [Нил Синайский [Евагрий]. Слово о молитве // Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. М., 1895. С. 214. — Ред.]

³⁸ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 10.

того слово исходит»³⁹, такие же богословствующие слова должны вести к молчанию подлинного богословия. Оно должно путеводствовать к тому созерцанию, где мысль, предвосхищая себя, останавливается. Человеку, существу мыслящему, учительное богословие нужно для того, чтобы его мысль раскрывалась Неизреченному. Богословие молчания — это просвет в жизнь будущего века, это эсхатологическая антиципация (предвосхищение). Богословие словесное относится к икономии, оно является одним из аспектов борьбы в ходе истории Церкви. Чтобы не изменить самому себе и не превратиться в спекулятивную теорию, оно должно устремляться в созерцание; чтобы молчать, оно должно пребывать в той сфере, где господствует мысль на грани молитвы. Оно должно говорить, но только как бы окружая, «окантовывая», обводя словами неизреченное; оно должно размышлять, но только для того, чтобы дать намек о той полноте, на которую понятия могут указывать, но которую никогда не могут вместить. В общем, оно должно быть восхвалением и приводить к восхвалению. И Владимир Лосский по этому поводу говорил о вдохновенной поэзии св. Григория Богослова или св. Симеона Нового Богослова, двух единственных «богословов словесных», которым Церковь дала после св. Евангелиста Иоанна имя «богослов» в полном его смысле. Что касается самого себя, то он скромно ставил свой труд между гнозисом — молчаливым поклонением и эпистемой — простой исторической или философической интеллектуальной активностью, т. е. на уровне того, что он называл в античном смысле σοφία ἔντεχρος, мастерством художника или ремесленника. Он превосходно знал греческую философию, каждый год перечитывал несколько диалогов Платона и с юмором вспоминал Протагора и историю Прометея, укравшего у богов ἔντεχρος σοφία (мастерство) и неотделимый от него огонь. И сразу, став снова серьезным, уточнял, что в переводе семидесяти термин σοφία придал еврейскому понятию Божественной Премудрости значение мастерства Божественного Ремесленника.

Итак, в этом неудобном напряжении между гнозисом и эпистемой богословское учение представляется нам как мастерство мудрого умельца мысли, который, в меру присутствия в нем Св. Духа, перестраивает внутри себя свое умение познавать. Он говорит, но слова его исполнены молчания.

* * *

Между двумя опасностями, которые угрожают православной мысли — ограниченным консерватизмом и псевдомистическим либерализмом, Владимир Лосский нашел путь богословия не спекулятивного и, тем не менее, традиционного. На одной из своих последних лекций⁴⁰ он набросал логическую структуру такого богословия: им должны управлять два

³⁹ Лосский В. Н. Предание и предания. С. 525.

⁴⁰ Лекция от 6.XII.57.

основных принципа — «неущербленная полнота» и «обращенность к конкретному».

Принцип неущербленной полноты требует, чтобы мы, говоря о вещах, относящихся к Богу, не умаляли их нашими человеческими понятиями, нашей земной логикой. Из этого принципа проистекают три «практических» применения, уточнял Владимир Лосский: прежде всего апофаза, о которой он много говорит в своем «Мистическом богословии», а также в одном чрезвычайно насыщенном докладе, прочитанном в Колледже философии⁴¹. Мы знаем, что имеется в виду негативный подход к Божественной тайне, отказ от того, чтобы приписывать Богу те свойства совершенства, которые мы видим в этом мире. В полноте своей Личности Бог не может быть никаким образом объективизирован, Он всегда «вне», всегда Иной. Отрицания, которые указывают на божественную непознаваемость, не запрещают познания: апофатизм отнюдь не ограничение, но он дает возможность переступить через все концепты, превышать всякую философскую спекуляцию. Это есть тяготение к той все большей и большей полноте, которая преобразует богословие концептов в созерцание, а догматы — в опыт тайн неизреченных⁴². Лосский любил подчеркивать необходимое выражение богословской мысли, указывающее на то, что она ступевывается на пороге непостижимого, растворяется в экзистенциальной реальности встречи и общения. Вот отчего он говорил, что богословие не может строиться как «система»: оно заключало бы тогда безграничное в замкнутые границы мысли... «Не забудем, что если Бог философов не есть живой Бог, то Бог богословов жив наполовину, если не перейти за последнюю грань»⁴³.

Второе применение «принципа неограниченной полноты» состоит, как говорил Владимир Лосский, в том, чтобы запрещать себе мыслить о Боге противопоставлениями. Непротивопоставление — это действительно «принцип» и необходимое добавление к апофазе. Нельзя мыслить Бога, противопоставляя Его чему бы то ни было. Надо говорить как Барт: Бог — совершенно иное; но также и вместе с Николаем Кузанским: *Deus non est aliud* (Бог — не Иное). Бог совершенно отличен от всего, но ничто, даже не-бытие, не может быть Ему противопоставлено, небытие не имеет сущности, как таковое оно не существует. (И само это выражение — тавтология.) Небытие становится сотворением мира, так как тварь не обладает собственным своим бытием, поэтому она и не может быть противопоставлена Творцу. Владимир Лосский с неослабевающей логической строгостью стремился «демистифицировать» наши человеческие понятия, которые возникают из противопоставления зримых вещей. Небытие Богу не противопоставляется: оно, как «предельное определение», лишь указывает на то, что тварь не создается сама по себе и что ее существование «аналогич-

⁴¹ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 9–29.

⁴² См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 364.

⁴³ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 27.

но» творческой воле, которая соделывает ее отличной от Бога, т. е. тварной⁴⁴.

Последний аспект «неограниченной полноты», говорил Владимир Лосский, — это общая связанность всей богословской мысли, так что невозможно отделить какую-нибудь одну богословскую тему от всех остальных. Здесь никак не может быть применена картезианская система *more geometrico*. Все темы сходятся воедино и взаимно, одна в другую, проникают. Можно сосредоточиться на какой-либо из них, но осветить ее можно только перед всей их совокупностью. Богословская мысль неизбежно «кафолична» в этимологическом смысле этого слова, т. е. она находится в соответствии со «всецелым». Только охват всей совокупности Истины придает смысл каждой теме в отдельности. Когда возникает какое-либо затруднение, надо как бы собрать всю полноту в подлинном догматическом «свитке» (*involution*). Вот отчего, говорил Владимир Лосский, правила веры — это результат ряда сознательных *инволюций*, а не результат одной какой-либо органической *эволюции*...⁴⁵ Истина — живое тело, которое нельзя препарировать как труп.

Эта мысль полностью выявляет перед нами свой «экзистенциальный» характер во втором принципе, который, по убеждению Владимир Лосского, должен давать направление православному богословию: это принцип возвращения к конкретному.

Убеждение, что богословская мысль никогда не должна выражаться спекулятивным мышлением, у этого богослова, перечитывавшего каждый год всю Библию, вытекало прежде всего из историчности Откровения. Он говорил, что только библейское Откровение связано с историей какого-то одного народа. «Взяв на себя конкретную, историческую плоть, плоть традиции одного маленького палестинского народа, “Слово Божие” преподает ее нам как священную историю всего человечества. Вся судьба израильского народа до пришествия Христа, все избрания, все союзы, весь закон Моисея, все пророчества, все ветхозаветные события приобретают через Воплощение Слова вселенский смысл, смысл абсолютный, который непосредственно связан со всем происшедшим от Адама родом человеческим. И все христианское Откровение, последовавшее за этим Событием, приобретает характер исторический и конкретный. Не будучи от мира сего, Откровение это неразрывно связано с “плотью земли”, и если мы Откровение развоплощаем или превращаем его в некую абстрактную доктрину, то отнюдь не приближаемся к Богу, как раз наоборот»⁴⁶.

Второй аспект «возвращения к конкретному» — это практический аспект православного богословия, то важное значение, которое оно придает моменту сотериологическому (моменту спасения). Ведь это не какая-то отвлеченная доктрина, не какая-то интеллектуальная «специфика».

⁴⁴ Лекция от 6.XII.1956.

⁴⁵ Заметки к лекции от 24.V.1956.

⁴⁶ Курс по истории догмата. Гл. 1. С.12.

Это насущная необходимость, которая касается каждого из нас, это мое личное спасение в вечности, а не философское развлечение. Богословие должно ставить вопрос о моем личном положении в мире вместе со всеми остальными перед Богом. В противном случае оно превращается в систему, лишенную экзистенциальных корней. Философия экзистенциализма, часто говорил Владимир Лосский, — выродившаяся христианская позиция, и она должна помочь нам снова эту позицию найти⁴⁷.

Так возникает третье условие «возвращения к конкретному», которое Владимир Лосский называл «моментом актуальности»⁴⁸. Богословские формулировки, уточнял он, должны быть вестью для человека сегодняшнего дня. Они должны сейчас быть вечно новым свидетельством. Надо неустанно вновь выражать или, вернее, снова лично претворять древние догматы во всегда горящем в Церкви огне Пятидесятницы: если правда, что они живут в совести Церкви, то христиане сегодняшнего дня должны в них вживаться и ими жить, чтобы свидетельствовать перед своими современниками о неистощимом богатстве Истины на понятном для них языке и приемлемым для них образом. Традиция живет и может быть живой и творческой только при соединении человеческой свободы с благодатью Св. Духа. Богослов должен откликаться на озабоченность, ошибки, тоску окружающих его людей, и он будет услышан, если вопросы, причиняющие им боль, доведет до их сознания, чтобы показать их мирное, всякий ум превосходящее, разрешение. «Вся иконономия Церкви, выражая Богооткровенную Истину, подчиняется этой заботе — отвечать на неотложность сегодняшнего дня, приходить на помощь современному человечеству, приносить ему облегчение в том, в чем оно нуждается, пополняя его недостаточность, бороться с его заблуждениями, чтобы вновь поставить сознание человека на тот единственный путь, который может привести к полноте соединения с Богом»⁴⁹.

* * *

Именно в силу своего беспредельного почитания тайн Бога Живого так щедро раскрывался Владимир Лосский тревогам, исканиям, творчеству людей своей эпохи: естественно, в области философии прежде всего (напомним о его дружбе с Этьеном Жильсоном, Морисом де Кандильяком и Жаном Валем), но также и в области науки и искусства: он интересовался логикой высшей математики, очень любил музыку, сам писал поэмы, и одним из его ближайших друзей был известный парижский художник-абстракционист. Он любил повторять, что Церковь не от мира сего, но что она находится в мире сем, чтобы трудиться ради его спасения и в конце концов его преобразить. Если Церковь не от мира сего, раз Христос *приобрел* ее (ср. Деян 20:28), то она существует в мире для того, чтобы его спа-

⁴⁷ См., в частности, примечание к лекции от 7.II.1957.

⁴⁸ Из лекции от 6.XII.1957.

⁴⁹ Курс по истории догмата. Гл. 1. С. 20.

сать. Он считал, что именно эту позицию и выбрал, живя в недрах нового советского общества, Патриарх Сергий. «Русская Церковь, — писал он в 1950 г., — являет нам новый пример, показывая, что она может и должна существовать во всяких условиях внешнего мира. Это пример покойного Московского Патриарха Сергия, который захотел, чтобы Церковь в новых для себя условиях продолжала воспламенять тем же огнем сердца своих верных»⁵⁰. Радикальная, с точки зрения духовной, независимость (которая состоит в простом факте оповещать о том, что Христос — это Господь, Кириос), внутренняя свобода по отношению к «миру сему», князь которого смертельно ранен Воскресением, это и есть то положение, которое ставит благовестие Церкви «за» грани политики или науки, в реальность метаонтологическую, метанаучную, так как она метаонтологична по отношению к личности и дает последней способность раскрываться по отношению к окружающему ее обществу и его понимать, т. е. дает личности всю силу любви. Церковь отличается от мира, но не противопоставляется ему; она молчит, как Христос перед непониманием Его судящих⁵¹, и прилагает усилия к тому, чтобы изнутри изменить человека, будучи спокойно уверенной, что человек — «ипостась» общества и вселенной.

Такой установкой, трудную плодотворность которой Владимир Лосский пророчески предчувствовал в судьбе Русской церкви, он сам силился жить в сердце Запада и руководствовался ею по отношению к западной культуре. У него не было к ней ни глобального презрения, ни слепого перед ней преклонения, которое часто встречаешь у православных, но положительный интерес, проникновенное понимание, которое родилось от неувыдающей верности Преданию. Православие давало ему свободу любви, действительное различие духов (ср. 1 Кор 12:10) в области культуры, так что он как бы изнутри раскрывал все лучшее, что есть в западном мышлении. Когда-нибудь надо будет рассказать о том, как горячо он любил Францию, как его «инстинкт православного» вскрывал глубоко сокрытую историю французской духовности, слишком часто замаскированную римской централизацией...

«Христианский универсализм не имеет ничего общего с универсализмом какой-либо культуры, даже если эта культура христианизирована. Смешивать одно с другим, хотеть подменить одно другим, вселенский универсализм Церкви — универсализмом латинской культуры — значит ставить свою Церковь под суровые удары судьбы. Первый удар была схизма с Востоком, второй — Реформа, схизма с Римом германского мира.

Правда, что Франция разделила религиозную судьбу «латинского мира», но она сохранила и все еще хранит глубоко укорененную в ней сокровенную галликанскую традицию. Галликанство, в самом широком смысле этого слова, — это не что иное, как защита автономной Церковью своих прав на

⁵⁰ *Lossky V. Écueils ecclésiologiques // Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe. 1950. No. 1. P. 27.*

⁵¹ См.: *Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 374–375.*

внутреннюю жизнь, защита верности древним традициям того благочестия и той христианской культуры, которые ей свойственны. Это тоже универсализм, но универсализм конкретный: его обоснование — многообразное богатство христианских хранящих свои традиции территорий, вся многочисленность поместных Церквей, которые друг от друга отличны, но тем не менее они — Единая, Святая, Соборная и Апостольская церковь. Первенство одного патриаршего престола над другими равноправными престолами еще не означает, что какая-либо поместная Церковь может навязывать другим поместным Церквам усвоенные ею традиции как традиции «универсальные». В этом и состоит все латинское заблуждение.

...Претворение в жизнь этого галликанизма, который до сего времени был лишь внутренним инстинктом Франции, вероятно, и было бы для нее выполнением своей религиозной миссии в мире... Перед лицом христианского латинизма, который абстрактен, и уравнивает, и стерилизует все творчество жизни... Франция могла бы стать очагом возрождения христианского Запада и дехристианизируемой Европы — Землей новой христианской миссии, землей тех «апостолов последних времен», о которых возвестила Мелании Пресвятая Дева на холме Ла-Салетт»⁵².

Эта открытость Владимира Лосского истории и культуре Франции и Запада совсем не вела его к догматическим компромиссам, но, наоборот, помогала ему выяснять для себя задачи православия, во всей силе их конкретной вселенскости. И именно в школе такого философа, как Этьен Жильсон, Владимир Лосский приобрел то ощущение строгости и нюанса, из которого он сделал — мы уже упоминали об этом — род аскезы. Его сотрудничество в журнале «Dieu Vivant» («Живой Бог»), который подчеркивал трансцендентный и в то же время экзистенциальный характер христианского Откровения, его участие в конференциях и прениях *Collège philosophique*, этого перекрестка всех течений современной мысли, его длительное и тщательное исследование Мейстера Экхарта — все это добровольное включение себя в рискованные и опасные искания Запада непрестанно воспаляло, утончало и углубляло его чисто богословскую мысль, утверждая его уверенность в том, что только та полнота, которая дремлет и все еще остается не раскрытой в православии, могла бы воспринять, а в точном смысле — собрать в себе сталкивающиеся между собой осколки Истины, могла бы ответить на остающиеся без ответа вопросы, и не в комфорте какой-то системы, а в беспредельном динамизме «эпектазы»⁵³, если бы только, преодолев отчужденность и боязнь, православные

⁵² *Lossky V. Sept jours sur les routes de France. Juin 1940. P. 53–54.* [В конце цитаты упоминается явление Богородицы двум деревенским детям, произошедшее во французских Альпах, недалеко от Гренобля в 1846 г. — *Ред.*].

⁵³ Эпектазис (ἐπέκτασις) — термин, введенный в активный богословский словарь другом В. Лосского, выдающимся патрологом, церковным историком и богословом Ж. Даниелю, выявившим его в богословии св. Григория Нисского как принцип постоянной и непрекращающейся обращенности верующей души к Богу. См.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.*

взяли на себя «ответственность» Запада, счищая с живого Предания ско-
ывающий его «традиционализм».

Сам он всецело себя этому отдавал: тревогами и исканиями Запада
разбудить православие. В данном случае мы хотели бы привести только
один пример: Владимир Лосский считал, что только глубинное раскры-
тие православного троичного догмата могло бы примирить — превосходя
их — философию сущности (эссенциализм) с философией существования
(экзистенциализм)⁵⁴. В первой он видел вырождающееся схоластическое
богословие, которое, чтобы оправдать *Filioque*, выделяет в своем учении
о Творце момент сущности (что также отражается на его антропологии)
и ущемляет момент личности; вторая, считал он, в силу некоего как бы
обмирщения, вытекающего из богословия Реформы, наоборот, подчер-
кивает личную встречу человека с Богом, но, так как этому богословию
чужда православная пневматология, оно «субъективизирует» Церковь,
чем лишает человеческую личность ее богоприсущей полноты, отчего она
и рискует из личности превратиться просто в индивидуума. Только право-
славное богословие, включающее онтологичное в личное, может сочетать
полноту бытия и жизни, из чего мы видим, что для Владимира Лосско-
го в диалоге между Римом и Реформой проблема может быть разрешена
только в разъясненной православием экклезиологии, которая одна только
может соединить объективность таинств и свободу харизматиков, устро-
ение и совершение, апостолов и пророков; эта экклезиология объединя-
ет во взаимодейственном сослужении икономию Воплотившегося Слова
и икономию Сошедшего Духа...

II. Тайна Лица

Итак, наша цель не в том, чтобы подвести здесь итог мысли Владими-
ра Лосского в целом, но лишь в том, чтобы кратко исследовать две тесно
связанные между собой темы, которые, пожалуй, дают ключ к этой мыс-
ли, — тему Лица и тему Святого Духа.

* * *

Для Владимира Лосского, как и для всего современного православно-
го богословия, откровение Лица отождествляется с откровением Троицы.
В лекциях, которые Лосский читал об этом предмете в последние годы жиз-
ни, он энергично подчеркивал, что тринитарный догмат — не «мифологи-
зация» людьми Благой Вести, но сама ее сердцевина: Бог стал человеком,
чтобы явить в себе Троицу и сообщить нам полноту личностного существо-
вания. Послания апостола Павла и Евангелие, говорил Владимир Лосский,
обязывают нас поставить вопрос: кто этот Иисус, утверждающий свое

Paris: Aubier, 1944. P. 309–326 [ср.: Флп 3:14 — *забывая находящееся позади и простираясь
вперед* (ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος). — Ред.].

⁵⁴ Заметки к лекции от 7.II.1957.

единство с Отцом?⁵⁵ И тот же вопрос неизбежно встает о Духе, личностная реальность которого прямо утверждается: об этом «другом Утешителе», взывающем в нас «Авва, Отче» и дающем нам возможность соединиться с Богом, сделавшись «сонаследниками» Христа... Единство, укорененное в Отце, ὁ θεός, этих двух разных Лиц получило догматическое выражение в IV в. в различии-тождестве *усии* (сущности) и *ипостаси*. В мысли Владимира Лосского и этот момент заслуживал бы подробного исследования: понятие *усии* никоим образом не связано со схоластическим субстанциализмом⁵⁶. *Усия* не имеет никакого логического первенства перед ипостасями, не может мыслиться помимо них, не заключает их в себе в качестве отношений, но *запечатлевает их единство и их содержание*. *Усия* вписана в ипостаси; в этой апофатической алгебре она предстает как знак, указующий на всецелое тождество Лиц и на неисчерпаемую полноту трансценденции, в коей «помещается» их тождество. Ипостась, говорил Владимир Лосский, есть единственный способ содержать в себе *усию*⁵⁷. То, что Три Божественных Лица обладают одним и тем же «сущностным содержанием», означает, что они взаимно содержатся друг в друге, что каждое отдает другим все, что имеет, что Отец, будучи *личностным* истоком божественности, всецело сообщает ее Сыну и Духу, что они, обретая в Отце свое начало, обретают в Нем также свое завершение⁵⁸, короче говоря, абсолютная разность ипостасей осуществляется в их абсолютном единстве, точно так же, как их единство имеет смысл лишь в их нередуцируемой разности. Только этот радикальный смысл Лица объясняет, согласно Владимиру Лосскому, не менее радикальный апофатизм восточного богословия. Лосский настаивает на этом с первого же исследования «Понятие аналогии у Дионисия Ареопагита»⁵⁹. Для св. Фомы, говорит он, два пути — отрицательный и положительный — могут быть сведены друг к другу, так как «Бог — объект, который непознаваем для ума лишь по причине слабости ума, но будет познан в своей сущности блаженными»⁶⁰, и, стало быть, отрицательный путь лишь корректирует путь положительный. Напротив, у Дионисия и во всей восточной традиции отрицательный путь сохраняет первенство: в самом деле, «Бог — не объект, и менее того, объект познания»⁶¹. Апофаза раскрывает человеческий ум для Откровения, но не только не упраздняется, а достигает головокружительной кульминации в тринитарном откровении — откровении личностной реальности в ее полноте. Как не уставал повторять Владимир Лосский, апофаза православного богословия — не заимствование

⁵⁵ Заметки к лекции 15.IX.1957.

⁵⁶ См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 70.

⁵⁷ Заметки к лекции 15.IX.1957.

⁵⁸ «Отец... есть как “Начало”, так и “Соединение” (συγκεφαλαίωσις, “совозглавление”) Троицы». — Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 83.

⁵⁹ Lossky V. La notion des “analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge. 1930. Т. 5. P. 279–309.

⁶⁰ Ibid. P. 281–282, см. также примечание.

⁶¹ Ibid. P. 280.

у философов, ибо живой Бог — именно в его личностной реальности — более трансцендентен, чем Бог метафизиков⁶²... Более или менее безличный Абсолют Плотина или Веданты, имманентный в своей Самости, есть некоторым образом непрерывное продолжение интеллектуальной сущности человека. Библейско-христианский абсолют вписывается в своей полноте во всегда *другую* полноту личностной реальности. Ибо личность не объективируема и неисчерпаема: чем больше она отдает, тем более явно предстает как восхитительно новая и блаженно неведомая; чем больше она для нас есть нечто внутреннее, тем более мы открываем ее как запредельную; чем более она прозрачна, тем больше в ней и отличия. Сказать, что божественная сущность непознаваема, означает поместить Бога в эту неистощимую глубину личностной реальности — бесконечно присутствующей и бесконечно другой: тем более и навсегда другой, что она живая...

В самом деле, пишет и учит Владимир Лосский, Лицо нередуцируемо, неопределимо⁶³. В нашем богословском подходе к тайне едино-троичности мы пользуемся понятием отношения: Отец безначален, Сын рожден, Дух исходит от Отца... Но отношение полагает разность, оно не говорит, что есть Лицо само по себе⁶⁴. Нельзя отождествлять отношение и ипостась. Отношение обозначает, по словам Иоанна Дамаскина, «способ существования»⁶⁵, оно не исчерпывает бездонной личностной реальности. Логически Троица ипостасей первична⁶⁶; их нельзя развернуть, вывести из божественной сущности, их можно лишь обозначить через «отношения разности»⁶⁷. Но единственность каждого из Трех не позволяет схватить себя в понятии. Личностная реальность метаонтологична: она означает абсолютную начальность, чистое различие. Лицо есть *qui* (кто), а не *quod* (что). На него можно указать, но его нельзя определить. Его можно встретить, можно соединиться с ним, но нельзя превратить его в объект, пусть даже в объект познания...

«Можно судить о том, чего не способна достигнуть онтология: даже когда она говорит о бытии в терминах “существования”, тайна личности остается вне ее горизонта; *ὄντως ὄν* (подлинно сущее) есть Бог, единая Сущность в Трех Лицах, явленная воплощенным Сыном. Личностный момент — в котором *содержится*, в который *вписывается* любая онтология — конституирует метаонтологию»⁶⁸.

⁶² «Бог более трансцендентен для христиан, чем для философов. Стало быть, апофаза — не заимствование. Отцы применяли философскую технику для полагания *абсолютной* трансцендентности *личного Бога*». —Заметки к лекции от 8.XI.1957.

⁶³ См., напр.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 76 и далее.

⁶⁴ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 356.

⁶⁵ *Joannes Damascenus*. Expositio fidei I, 8 // PG 94. Col. 828 D; I, 8, Col. 837 C.

⁶⁶ См.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 358–367.

⁶⁷ Там же. С. 353.

⁶⁸ Заметки к лекции «L'Église et la philosophie».

Что касается числа «три» — «метаматематического» числа, т. е. числа, трансцендентного числу, Владимир Лосский видел в нем знак личностной реальности в ее полноте. В связи с этим он любил ссылаться на известный текст свт. Григория Назианзина: «Единица приходит в движение от своего богатства, двоица преодолена... Троица смыкается в совершенстве, ибо Она первой преодолевает состав двоицы»⁶⁹. Через «несобственную идею... движения», если пользоваться внешне платиновским языком, «способным обмануть лишь глупцов»⁷⁰, свт. Григорий указывает на полный расцвет личностной реальности. Лицо не способно осуществить себя в изоляции: монада приходит в движение, полагает другого, сообщает ему свою природу... Но Лицо не может и замкнуться в противостоянии. Оно стремится к всецелой разности в единстве, то есть к преодолению двоицы, которая могла бы стать основанием разделения. Это преодоление — не возвращение к единице, но и не раздробление в различии — как раз и образует тайну Трех: знак бесконечного преодоления противостояния во всецело личностной полноте. То, к чему оно подводит, есть *различие без противостояния*⁷¹.

Вот почему невозможно постигнуть Лицо через противопоставление, выделение двоиц в Единотроичности. Например, обращение к вечному рождению Сына есть обращение к личному, а значит, *по необходимости тринитарному* отношению, подразумевающему присутствие Святого Духа: в этом тринитарном отношении рождение и исхождение «логически» одновременны⁷²... В этой полноте любви, где один всегда полагает других, невозможно изолировать «противостояния отношений». Троица — это не противостояние одного другому, полагание одного другим, вернее, другими, ибо благое различие в любви всегда требует «третьего». «Как противопоставить двух — Отца и Сына, когда, для того чтобы истинно выразить тайну личного Бога, потребовалось бы противопоставление, невозможное для человеческой логики: противопоставление Трех? Так как мы не можем противопоставить друг другу Трех, абсолютно различных в их абсолютном тождестве, логика противостояния, как и считаемое число, должны остаться по сю сторону единосущной Троицы. Троица не есть ли исключение двоицы, преодоление принципа оппозиции двух относительных терминов? В самом деле, она наводит нас на мысль о различии более радикальном, чем различие двух противостоящих членов, — об *абсолютном* различии, которое может быть только личностным, свойственным трем божественным ипостасям,

⁶⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXIII, 8 // PG 35, Col. 1160 CD.* Цит. по: *Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 65–66.*

⁷⁰ Там же.

⁷¹ При восстановлении этого хода мысли мы пользовались прежде всего заметками к лекции от 15.IX.1957.

⁷² Заметки к лекции от 6.XII.1957.

«соединенным через различие и различным через единство»⁷³. Стало быть, православный «теогнозис» достигает кульминации в «принципе личностно-непротивостояния, корне непознаваемости трансцендентного Бога-Троицы — предмета “богословия” в собственном смысле, которое может быть только “мистическим”»⁷⁴.

* * *

Этот всецело трансцендентный Бог также всецело жив. Он не объект познания, а живой Бог, являющий себя для того, чтобы себя отдать. Здесь вступает в силу *различие сущности и энергии*, то различие, плодотворность коего Владимир Лосский неустанно показывал и которому он целиком посвятил пока еще не изданный труд «Боговидение»⁷⁵. Именно потому, что Бог личностен и являет себя, Он не может быть замкнут в своей сущности: личностный момент превосходит «философское понятие простоты, которым хотят определить неопределимое»⁷⁶. Бог, и только Бог, будучи личностным, может преодолеть «стену своей сущности»⁷⁷, чтобы вполне отдать себя нам и обожить, сообщая нам саму свою жизнь. «Неизреченное различие» сущности и энергий означает, стало быть, «помимо сущности, другой, благодатный, способ существования Бога, в коем Бог сообщает и являет себя»⁷⁸. Различать сущность и энергию означает, стало быть, не разделять Бога, но антиномически очерчивать тайну общения, которая, в продолжение и как бы в движении тринитарной полноты, есть единение в различии. Мне хотелось бы привести очень простой пример, который, думаю, не искажает мысли Владимира Лосского, так как он сам мимоходом его подсказал: пример подлинной любви между двумя людьми — той любви, которая, как мы тотчас увидим, представляет в человеке и между людьми отблеск тринитарной «перихорезы». Чем теснее я соединяюсь с другом, тем более явными становятся для меня его отличие и неисчерпаемость. Тот, кто не умеет любить, кажется банальным и незначительным. Того, кто любит и открывается нам навстречу, мы находим удивительно новым, как при первой встрече, тем более новым, что мы узнаем его все больше в непрестанном обновлении любви. Мой друг открывается мне, он отдает мне

⁷³ *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* II, 4 // PG 3. Col. 641; ср.: *Basilius. Epistula* 38, 4 // PG 32. Col. 333; *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 23, 8 // PG 35. Col. 1160; *Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 28.*

⁷⁴ *Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 28.*

⁷⁵ [С тех пор как была опубликована настоящая статья, труд В. Н. Лосского «Боговидение» был издан на французском языке и в переводе на русский; см.: *Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 112-272. — Ред.] См. также гл. IV в кн.: *Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 95-129; Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 82-111.**

⁷⁶ Ср.: *Лосский В. Н. Боговидение. С. 259.*

⁷⁷ Владимир Лосский использовал это выражение в лекции от 13.XII.1957.

⁷⁸ Ср.: *Лосский В. Н. Боговидение. С. 269.*

свое присутствие в общении, а если может, то и саму свою жизнь: это момент «энергии». Но я также открываю в нем бездонную глубину, которую никогда не смог бы постигнуть, очертить границами, не смог бы обладать ею в познании (постигнуть ее означало бы осушить источник общения): это момент «сущности». Пространство общения тождественно пространству иконы: у него «обратная» перспектива, которая не замыкается на обладании, но бесконечно расширяется в свете... То же самое происходит и в нашем отношении с Богом: сущность и энергия — не две «части» Бога, одна сообщаемая, другая нет⁷⁹, но два экзистенциальных момента, два полюса личностного существования и общения между личностями: всецелая инаковость и всецелый дар. В нем — в необъективируемой глубине сущности — могут быть только Три божественных Лица, в нем никогда не будет четвертого... миллионного, через соединение святых с Богом⁸⁰; но, тем не менее, то, что дарует Бог, есть Его жизнь: этот свет и эта любовь, о которых говорит апостол Иоанн. Если *по сущности* могут быть только Три божественных Лица, то остальные обожены *по благодати*, и благодать отождествляется с *энергией*: это всецелое присутствие Бога, истечение, фонтанирование его жизни в самой интимной глубине нас самих, это библейское излучение Славы!

Те, кто судил о православном богословии «с позиций, свойственных латинской схоластике... видел ограничение и умаление видения Бога именно там, где, напротив, очевиден христианский максимализм, одно из дерзновеннейших утверждений реального общения с Богом: всецелое приобщение человека Богу, всецело присутствующему. Но этот Бог — не объект познания. Он — не Бог философов, а Бог, Себя открывающий»⁸¹.

«Закрытый»⁸², абсолютно трансцендентный Бог есть в то же время предвечно Бог «открытый»⁸³, энергично явленный: по самой своей природе Он облечен славой как *παντοδύνατος* (Всемогущий)⁸⁴. Но эта явленность — нужно настаивать на этом, отвечая современным критикам⁸⁵, — никоим образом не безлична, как и различие сущности и энергии не противостоит различию сущности и ипостаси: православное богословие

⁷⁹ «Для Паламы сущность и энергия — не две «части» Бога, как все еще воображают некоторые современные критики, а два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и вне Своей природы; это Тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным по Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати». — Там же. С. 259.

⁸⁰ Заметки к лекции от 13.XII.1957.

⁸¹ Лосский В. Н. Боговидение. С. 269.

⁸² Лекция от 13.XII.1957.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ См., в частности: *Daniélou J. Philon d'Alexandrie*. Paris: A. Fayard, 1958. — Палама, говорится здесь, учил о «раздвоении божественной природы» (р. 153), обращаясь к отвергнутому Отцами «тезису Филона» (р. 209). В связи с этим напомним, что сам о. Даниелу обнаружил у св. Григория Нисского неопровержимые «наброски» различения сущности и энергии (*Daniélou J. Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. P. 148).

не разновидность энтомологии, говорил в шутку Владимир Лосский. Действительно, сама возможность явленности опирается на различие сущности и ипостаси и на личностный характер «источника божественности», т. е. на «монархию» Отца. Бог — незамкнутая в своей «простоте» субстанция, потому что Он личностен: его природа в том, чтобы быть абсолютным единством и абсолютным различием, но также всецелым даром. Владимир Лосский высказал глубокое замечание о том, что Дионисий Ареопагит обозначал одним и тем же именем — *διὰ κρείς* — как различие ипостасей, так и явленность, в коей Бог дает себя «вне» сущности. Это тайна личностной любви, умножаемой и принимающей разные формы по бесконечной благодати Божией. Такое *πρόοδος* (исхождение) Бога «вовне» его трансцендентности некоторым образом обращено к акту творения: как пишет Владимир Лосский, Бог сотворил мир, чтобы явить Себя⁸⁶, чтобы соединиться со своими творениями... Если энергия есть любовный порыв тринитарной перихорезы, она принимает подчеркнуто личностный характер. Как и общая природа, из коей она исходит, она никогда не являет себя сама по себе, но всегда «воипостасна»: ее проявление осуществляется *от Отца через Сына в Святом Духе*, тем самым расширяя тринитарную жизнь⁸⁷. Можно было бы сказать, что энергия представляет собой содержание божественных действий: Бог действует, чтобы отдать Себя; в этом вся тайна Его провидения. Творение не смогло бы поддерживать тотальность божественной явленности, не смогло бы, не уничтожившись, удержать в себе полноту Славы⁸⁸... Итак, когда мы созерцаем явленность в ее отношении к тварному миру, мы вновь обнаруживаем «домостроительство» в его двойном смысле: как «строительство», разумеется, но и как «ограничение», как «меру»⁸⁹. Мера энергии определяется сознательной волей: Бог всемогущ (*παντοδύνατος*), но Он также Вседержитель (*Παντοκράτωρ*): «иконом» мира как дома⁹⁰...

Эта икономия достигает кульминации в Воплощении, и Владимир Лосский показал в «Боговидении», что доктринальной основой паламизма служит не что иное, как христологический энергетизм св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина⁹¹. Открыться навстречу божественной энергии означает «стяжать Святого Духа», который «в состоянии обожения, которое наступит в будущем веке... явится во всем как свет»⁹², и созерцать в Духе светоносный Лик Отца, т. е. Христа преображенного. Тогда

⁸⁶ *Lossky V. La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite. P. 283.*

⁸⁷ Заметки к лекции от 13.XII.1957.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ «Учение об энергиях, наметившееся у свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского в их полемике против Евномия, развитое Дионисием Ареопагитом как динамическое понимание божественных свойств, подтвержденное христологическим энергетизмом прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина...». — *Лосский В. Н. Боговидение. С. 271.*

⁹² Там же. С. 254.

энергия предстанет как живое содержание, можно было бы сказать, обмен жизнью нашего экзистенциального общения со Христом в Славе, со Христом воскресшим, воссевшим одесную Бога и присутствующим в «тайнствах» Церкви, в евхаристическом «общении», где он сообщает нам самую свою жизнь — жизнь Троицы.

Это общение со «Христом преображенным, через которого Отец общается (нам) в Духе Святом свет Своей недоступной природы»⁹³, доказывает, что различие сущности и энергий, столь дорогое Владимиру Лосскому, есть не что иное, как богословский комментарий к слову апостола Иоанна (Ин 1:18): *Бога не видел никто никогда* (это момент непознаваемой сущности); *Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (это момент «энергийного» дара)⁹⁴.

* * *

Тринитарное откровение полагает тайну Лица в основание всей христианской антропологии, так как человек создан «по образу» Божию. Одна из главных заслуг Владимира Лосского состоит в том, что он высветил в этой области экзистенциальное измерение догмата; он поистине выстроил православную антропологию со строгостью, позволяющей пролить свет на интуиции Отцов: не секрет, что эти интуиции порой приблизительны и затронуты интеллектуализмом. Конечно, греческие Отцы, в отличие от св. Августина, который берет за исходную точку человека, чтобы найти Бога путем психологической визуализации, исходят из «того, что нам говорит Откровение о Боге, чтобы найти в человеке... образ Божий. Таков будет богословский метод применительно... к антропологии»⁹⁵. Но следует признать, что «если мы захотим найти в святоотеческих творениях некое точное определение того, что именно соответствует в нас Божественному образу, то рискуем заблудиться среди различных утверждений»⁹⁶. На первый взгляд, кажется, что человеческая личность — «только индивидуум, нумерически отличный от всякого другого человека»⁹⁷. В самом деле, если в лоне Троицы, где каждая ипостась объемлет всецелую божественную природу, понятие индивида не имеет смысла, то в тварном мире, опустошенном грехопадением, имеются человеческие индивиды, которых мы называем личностями⁹⁸.

Тем не менее в богословских или аскетических учениях, затрагивающих антропологию, Владимир Лосский различал подразумеваемое основание, выраженное лишь отчасти и касающееся человека, сотворенного

⁹³ Там же. С. 272.

⁹⁴ Ср.: Там же. С. 129.

⁹⁵ Ср.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 167.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 294.

⁹⁸ Там же.

«по образу и подобию Божию»⁹⁹. Поэтому, подхватывая дело Отцов — разработку богословия человека, он показал, что «в контексте христианского учения» нельзя сводить понятие человеческой личности «к понятию φύσις, или индивидуальной природы»¹⁰⁰.

Действительно, Халкидонский догмат утверждает, что Христос, «совершенный в человечестве», «истинно человек», «тот же из души разумной и тела», тем не менее, не есть человеческая личность, потому что личность в нем божественна. Стало быть, человеческая личность не может быть определена никакой частью человеческой природы: ни телом, ни душой, ни даже созерцательным умом, составляющим «разумную» часть души. В противном случае, признавая, что Христос есть истинно Бог и истинно человек, пришлось бы признать в нем двух разных личностных существ. Поэтому мы приходим к тому, что «и в человеческих существах мы должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию»¹⁰¹. В свете Благой Вести обнаруживается, что человек — не только индивид, т. е., в собственном смысле, «атом» человечества и мира. Все определяемые свойства, все атрибуты, все понятия касаются только его природы, но не способны схватить его личность, т. е. его отличие, его нередуцируемую единственность. «Человеческая личность не может быть выражена концептуальными понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. “Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим “это Моцарт” или “это Рембрандт”, то каждый раз оказываемся в некоем личностном универсуме, равнозначного которому нет нигде»¹⁰². Личностная уникальность есть то, что продолжает существовать — или, вернее, тот, кто продолжает существовать, — даже после того, как в подлинно апофатической антропологии оказывается преодоленной любая космическая и человеческая реальность, любая онтология, даже выраженная в терминах «существования»¹⁰³. Мы схватываем лишь объекты; личность же несравненна, она всецело иная. «Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “не-что несводимое” или “не-что такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как при-

⁹⁹ Ср.: Там же. С. 302.

¹⁰⁰ Ср.: Там же. С. 295.

¹⁰¹ Там же. С. 297.

¹⁰² Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 76.

¹⁰³ Заметки к лекции «L'Église et la philosophie».

роде человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостазирует» и над которой непрестанно восходит»¹⁰⁴. Обращаясь к «экстатическому характеру *Dasein*» у Хайдеггера, но помещая онтологический поиск в метаонтологическую перспективу богословия личности, Владимир Лосский утверждал, что в человеке ипостась «экстазирует» («восхищает») природу¹⁰⁵.

* * *

Как отмечал Владимир Лосский, Отцы часто помещают «образ Божий» в духовное существо человека либо в *воῦς* (*spiritus*, а не *mens*) как то, что делает человека восприимчивым к благодати Святого Духа, либо в ἡγεμονικόν, в силу его ума и воли, позволяющую ему обуздать инстинкты и страсти¹⁰⁶.

Через это стоическое или платоновское словоупотребление Владимир Лосский раскрывает в свете *богословия человека* не что иное, как возникновение понятия, радикально нового по отношению к античной мысли, — понятия свободы. Умная природа человека, столь дорогая святоотеческой традиции, одновременно есть условие (и след) его *личностной свободы*.

В итоге, с точки зрения Владимира Лосского, святоотеческая экзегеза «образа» была направлена на то, чтобы определить — можно сказать, на природном уровне — личностный момент в человеке. Вывод гласит: *образ Божий есть человек как личность*¹⁰⁷. Отцы хотят показать, что природа человека — это природа личностного существа, они исследуют как бы «технику» личностной свободы, короче говоря, то, как личность вписана в ее природу. Человек, говорят они, αὐτεξούσιος (самовластен): здесь утверждается его «соразмерность» с Богом, свободно творящим универсум. Благодать наполняет эту свободу, без которой она осталась бы нам чуждой. Бог нуждается в нашей приверженности, чтобы нас обожить. Он может даровать нам свою жизнь лишь в свободном общении. Как всячески подчеркивал Владимир Лосский, без свободы нет любви. Он говорил, что Запад искажил и безнадежно запутал проблему свободы и благодати, так как ставил ее в терминах причинности: признавать свободу человека означало в таком случае делать человека причиной своего спасения. Для христианского Востока Бог и только Бог есть причина нашего спасения; но спасение, т. е. причастность к божественной жизни, не может быть нам навязано. Повторим: благодать составляет содержание встречи в общении; следовательно, она подразумевает свободу¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 299–300.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Заметки к лекции от 03.I.1958.

¹⁰⁷ Ср.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 298–299.

¹⁰⁸ Раскрывая это рассуждение о свободе, мы опирались прежде всего на заметки к лекции от 1.III.1956.

Стало быть, «синергия» — не то, что завоевывается исключительно силами человека благодаря имманентному свету нашего ума, но осознание нашей немощи, покаяние и смирение в личной открытости свету любви живого Бога. В работе «Боговидение» Владимир Лосский показывает в связи с этим, какая пропасть разделяет отчасти интеллектуалистское понимание Евагрия и всецело христианский подход Симеона Нового Богослова. Действительно, в оригенизме духовный человек должен пройти через «врата познания», у св. Симеона — через «врата покаяния». «По представлению Евагрия Понтийского, ум человеческий, созерцая Бога, представляется сам себе богоподобным существом; по учению прп. Симеона Нового Богослова, в божественном свете прежде всего открывается наше несходство с Богом»¹⁰⁹.

Встреча с Богом есть свободная встреча любви, где одновременно вершатся суд и «осуждение суда»¹¹⁰, т. е. через созерцание креста нами обретается сама жизнь Воскресшего.

* * *

Так откровение Троицы позволяет нам обнаружить, что человек — это не только индивидуальная субстанция, частица человеческой природы и тварного космоса, «атомизированного» грехопадением. Будучи привит к Телу Христову и приняв помазание Духа, он пребывает или, вернее, становится личностью — абсолютным отличием и в то же время абсолютной прозрачностью, где антропокосмическая природа не разделяется, но содержится вся целиком¹¹¹.

Человек как таковой должен усовершиться по ту сторону изоляции и противостояния — во всегда «троичном» или, лучше сказать, «тринитарном» отношении. Нужно, чтобы «ты» не только был «не-мной», но и чтобы присутствие «третьего» освятило его единственность и одновременно открытость¹¹².

Долгое время Владимир Лосский считал, что этому требованию отвечает, помимо прочего, сама структура Церкви. В самом деле, воссоединенная во Христе человеческая природа и освященное Святым Духом множество личностей делают Церковь образом Троицы: единым Телом (единство природы) и пламенем, обнимающим каждого после Пятидесятницы (различие личностей)¹¹³. ... Однако к концу жизни Владимир Лосский подчеркивал частичный характер этой параллели. Такое видение Церкви

¹⁰⁹ Лосский В. Н. Боговидение. С. 252.

¹¹⁰ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium*, 43 // PG 90. Col. 408 D; (61) Col. 633; (63) Col. 684 A–685 B. Цит. по: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 226.

¹¹¹ См.: Там же. С. 181.

¹¹² Заметки к лекции от 3.I.1958.

¹¹³ См., напр.: Там же. С. 275; Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 545–558.

представлялось ему слишком «горизонтальным» и провоцирующим своего рода «экклезиолатрию». Ему также казалось, что оно несколько схематизирует икономию Христа, которая не может быть сведена к обожению человеческой природы, но затрагивает каждого человека. Действительно, мы обретаем прославленное человечество Христа в личной встрече с Ним. Единая природа Церкви являет себя, таким образом, как содержание общения — жизнь, которую мы принимаем не только через присоединение к Телу Христову, но благодаря встрече с Его Лицом. Именно «θεωρία Лица воплощенного Сына»¹¹⁴ сообщает нам тринитарную жизнь и тем самым делает нас «сообщаемыми» со всеми остальными людьми.

Вот почему, как утверждал Владимир Лосский незадолго до смерти¹¹⁵, человеческий образ Троицы нельзя сводить к «горизонтальному» видению церковного человечества: этот образ взыскует Бога как «третьего члена», точно так же, как и Церковь не является самоцелью, но образует то единственное «место», где может вполне осуществиться встреча человека с живым Богом. Отношение к ближнему поистине лично лишь в той мере, в какой присутствующие личности также пребывают в отношении с Богом. Владимир Лосский приводил слова св. Нила: «Ближний твой должен быть для тебя богом после Бога»¹¹⁶. Любить другого как самого себя можно лишь в той мере, в какой Бога любят превыше всего. И точно так же отношение с Богом должно осуществляться «тринитарно», в любви к ближнему, согласно замечанию апостола Иоанна: *«я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?* (1 Ин 4:20). Владимир Лосский подчеркивал, что отшельник удаляется от людей для того, чтобы вести брань с бесом, т. е. с врагом человечества. Отшельник вызывает на себя злые силы, оберегая таким образом спасение мира. «Спасаться» означает забывать себя, т. е. трудиться ради спасения всех. «Спасаться» означает принимать жизнь от Троицы, т. е. создавать себя по образу Троицы в общении со всеми. Невозможно любить Бога, не любя ближнего; невозможно спастись без ближнего. Бог — ближний — я — эти «трое» всегда идут вместе. Горизонталь любви к ближнему и вертикаль любви к Богу взаимно обуславливают друг друга¹¹⁷...

* * *

Итак, будучи создан по образу Божию и возрожден через причастность Второму Адаму, а в действительности прообразу первого Адама, «человек предстает... как личность, которая не должна определяться природой, но может определять природу, уподобляя ее божественному Про-

¹¹⁴ Lossky V. Le problème de la “vision face à face” et la tradition patristique de Byzance // Studia Patristica. Vol. II. Berlin: De Gruyter, 1957. P. 524.

¹¹⁵ В лекции от 3.I. 1958.

¹¹⁶ Nilus. De oratione 123 // PG 79. Col. 1193 C. (данное сочинение принадлежит Евagriю, см. CPG 2452).

¹¹⁷ Заметки к лекции от 3.I.1958.

образу»¹¹⁸. Стало быть, теперь нам нужно рассмотреть это понятие природы. В человеке, как в Боге, оно не связано с субстанциализмом: «Природа есть содержание личности, личность есть существование природы»¹¹⁹.

По отношению к Богу наша природа являет себя как дар и одновременно как вместительница, можно сказать, дарохранительница непрестанно возрастающего дара. Владимир Лосский повторял, что, на взгляд Григория Нисского, человек был «почтен свободой», чтобы с благодарностью принять свою природу как дар благодати и как требование благодати. Таким образом, момент благодати включен в акт творения: тварь существует для того, чтобы принимать благодать, которая присутствует в самой сердцевине творения. Нет творения, достойного этого имени, кроме как в свободной открытости навстречу благодати, т. е. в непрестанном преобразении природы благодатью.

К диаде природы и благодати Владимир Лосский применял так называемый *принцип совершенного различия*¹²⁰. Между этими двумя терминами, говорил он, нет никакой общности природы: благодать *нетварна*, природа *сотворена*; стало быть, нет никакого противопоставления, ибо противопоставление предполагает общую основу: то, что можно было бы назвать охватывающим понятием. Но не существует понятия, общего природе и благодати. Различая их, никогда не следует противопоставлять их друг другу. Речь идет о единой динамичной реальности: во встрече двух личностей происходит соединение, в коем жизнь проникает в жизнь — без смешения тварного и нетварного, но в бесконечном движении прозрачности, причастности, которое невозможно остановить, чтобы зафиксировать противостояние. Природу и благодать нужно мыслить *совместно и одну в другой: природу в благодати*. Природа поистине является таковой лишь в благодати, которая образует норму ее существования. Если *образ* — это личностное состояние человека в его свободе, то *подобие* — через обращенность этой свободы к благодати — будет преобразованием природы. Образ усвершеняется в подобии — в личности, чья природа воспламеняется от огня божественной жизни. Как говорит апостол Павел, человек должен реализовать свою принадлежность к Церкви даже в своем теле. Природа достигает своего предназначения, становясь тем, чем ей предписывают стать начатки блага, вложенные в нее в момент творения, — Храмом Святого Духа...

* * *

Именно в излучаемом Троицей свете природа являет себя единой для всех людей. Коль скоро природа усвершеняется лишь в благодати, т. е. в общении человека и Бога, она также усвершеняется — в соответствии

¹¹⁸ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 174–175.

¹¹⁹ Там же. С. 181.

¹²⁰ Во всем этом рассуждении о природе и благодати мы пользовались заметками к лекции от 24.I. 1958, полностью посвященными этому предмету.

с указанным выше тринитарным отношением — лишь в общении людей, которое представляет собой не сентиментальную близость, а выражение истинно онтологического единства. Ибо «существует только одна природа, общая всем людям, хотя она и предстает нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами. Это первоначальное единство природы, восстановленное в Церкви, представляется святому апостолу Павлу столь абсолютным по своей зримости, что он именуется его *телом Христовым*»¹²¹. И Владимир Лосский, по примеру греческих Отцов, говорит о *едином человеке*¹²² во множестве человеческих ипостасей, по образу единого Бога в ипостасях Троицы.

Это человеческое единство, осуществленное в божественном Лице Сына, каждый человек должен, в свою очередь, осуществить в собственной личности. Падший человек отождествляет себя со своим индивидуальным «я», со своими индивидуальными «свойствами», своим «характером». «Он утверждает себя как... собственник своей природы, которую противопоставляет природе других как свое “я” — смешение личности и природы»¹²³. Съезжившись до себя как фрагмента человечества и универсума, он способствует расчленению человечества на «самости»¹²⁴, не имеющие другого отношения, кроме отношения обладания или разрушения... Стать личностью означает отлепиться от природы, чтобы сделаться приношением и причастностью; это означает отдать то, что мы *имеем*, чтобы поистине *быть*, осуществляя человеческое единство. Личность усовершеншается в отречении от своей природы, которой она подпитывает пламя любви. Ясно, что в мышлении Владимира Лосского понятие человеческой природы не имеет ничего общего с аристотелевскими субстанциями, поскольку оно обозначает то единство уникальных сущих, ту полноту обожженной жизни, которую скрывают в себе личности или, вернее, которая совершает круговращение в них всех, когда они достигают совершенства в любви. Единство человеческой природы — не понятие в рамках философской системы, но само содержание святости, и только святой способен истинно, в полном смысле слова, его «понять»: «Личность “другого” предстанет образом Божиим тому, кто сможет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, для того чтобы вновь обрести общую природу и тем самым реализовать свою “собственную” личность»¹²⁵.

* * *

Так человеческая личность, реализуя себя как различие-прозрачность, превозмогает природу, отказываясь тем самым ее присваивать, т. е. расчленять, но животворя ее через сообщение ей благодати. В такой перспективе познание Бога предстает как личное общение, делающее возмож-

¹²¹ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 176.

¹²² Там же. С. 262.

¹²³ Там же. С. 178.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же. С. 179.

ным дар божественной энергии *всецелому* человеку: телу, душе и высшей части души — *воѣс*, т. е. созерцательному уму. В работе «Боговидение» Владимир Лосский показывает, что история православной духовности — это «долгая... борьба за преодоление двойственности чувственного и умопостигаемого, чувства и ума, материи и духа»¹²⁶. В самом деле, с одной стороны, Бог по своей сущности абсолютно недоступен и превосходит тварное бытие в его совокупности — как умопостигаемое, так и чувственное. С другой стороны, человеческая личность никоим образом не может определяться, как на то претендует западная схоластика, высшими функциями ее природы — интеллектом и волей: она одновременно превосходит ум, душу и тело. Стало быть, заключает Владимир Лосский, нет никакой «соприродности» между божественным и умопостигаемым, между божественной сущностью и ангельскими и человеческими умами, но познание Бога есть встреча личности с личностью, в которой «Бог дает познавать Себя всему человеку в его целостности, отчего мы не можем говорить о видении чисто чувственном или же чисто интеллектуальном»¹²⁷. Речь идет не о «платоновском экстазе и не о преображении человеческого существа в *воѣс*, как у Оригена и Евагрия. Это и не чувственная мистика мессалиан, ни сведение чувственного к умопостигаемому, ни материализация духовного, но общение всецелого человека с нетварным: общение, предполагающее соединение человеческой личности с Богом “поверх всякого познания”, “поверх *воѣс*”, в преодолении “любой ограниченности тварной природы”»¹²⁸. Такая «пневматизация» всецелой человеческой природы дает место позитивной мистике — мистике не отрицания, но превозможения и преображения крестом. И Владимир Лосский приводит важнейший текст Паламы: «Если тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... Ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены»¹²⁹.

Но человеческая природа не ограничивается телом. В его продолжении или, вернее, благодаря центральному положению человеческого «сердца», где совокупность чувственного сопрягается с совокупностью умопостигаемого, она охватывает весь универсум. Как говорил Владимир Лосский, люди подобны нервным центрам космического организма¹³⁰. «Человек не такое существо, которое отделено от остальной твари, по самой своей природе он связан с целостной вселенной, и апостол Павел свидетельствует о том, что *вся тварь с надеждою ожидает будущей славы*,

¹²⁶ Ср.: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 265.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Ср.: Там же. С. 266.

¹²⁹ *Tomos* // PG 150. Col. 1233 BD; цит. по: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 266.

¹³⁰ Лекция от 24. I.1958.

которая должна открыться в *сынах Божиих* (Рим 8:19–22)»¹³¹. Владимир Лосский решительно настаивал на этом «космическом сознании»¹³² Православия... Небо и земля полны славы Божией, они существуют лишь через причастность божественной энергии, но эта причастность может стать осознанной и осуществиться в хвале и литургии только через человека, несущего в себе мир и придающего ему смысл. Вот почему у святого происходит «возгорение сердца о всем творении: о человеках, о птицах, о животных... и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в сем Богу»¹³³. «На пути своего соединения с Богом, — замечает Владимир Лосский, — человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь разобщенный грехом космос, чтобы в конечном счете он был преобразен благодатью»¹³⁴.

В связи с этим Владимир Лосский охотно приводил слова св. Максима Исповедника: «Если человек есть микрокосм, то Церковь есть *макроантропос*»¹³⁵; именно таким предстал человек «воцерковленный»: не спасенным, как думали античные философы, отождествляя себя со всеобщим существованием и сливаясь с ним в космическом и божественном центре, где являет себя безличный абсолют, но способным спасти это всеобщее существование через сообщение ему благодати личного Бога. Через космическую широту литургии, в первую очередь Евхаристии, святые становятся ипостасями космоса на пути к преобразению или, точнее сказать, через «созерцание естества» они разгадывают *во Христе* сей космос, уже тайно «претворенный», и это разгадывание имеет действительную силу. Так православная экклезиология тоже принимает космический размах. В самом деле, эта «многоипостасность тварного космоса»¹³⁶ отражает «сверхсущность» в Трех Ипостасях Троицы и причастна к ее излучению. «Сотворение мира есть уже некое приуготовление Церкви, которая предначинается в земном раю, с первыми людьми. Богооткровенные книги являются... священной историей мира, которая начинается творением *неба и земли*, а заканчивается *новым небом и новой землей* книги Откровения. История мира есть история Церкви — мистической основы мира... Вся вселенная призвана войти в Церковь, стать Церковью Христовой, чтобы, по совершении веков, преобразиться в вечное Царство Божие»¹³⁷.

* * *

При этих условиях становится понятным, почему Владимир Лосский всегда утверждал *космический характер грехопадения* вопреки всем по-

¹³¹ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 160.

¹³² Там же.

¹³³ Цит. по: Там же. С. 160–161.

¹³⁴ Там же. С. 161.

¹³⁵ *Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica* I, 73 // PG 90. Col. 1209 A.

¹³⁶ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 302.

¹³⁷ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 161–162, 164–165.

пыткам согласовать веру с наукой, включая христианский эволюционизм о. Тейяра де Шардена (у которого он, впрочем, высоко ценил некоторые интуиции, близкие к «космическому смыслу» православия и динамичному пониманию природы у греческих Отцов). В своих лекциях Владимир Лосский часто затрагивал проблему райского состояния и грехопадения; он возвращался к ней и за несколько дней до смерти, 24 января 1958 г. Бог не творил смерти, напоминал он даже в тот день; это человеческий грех, согласно апостолу Павлу, ввел смерть в мир или, вернее, ввел мир в смерть, ибо она стала новым законом, новой модальностью существования мира. По природе, в райском состоянии, человек не был ни смертным, ни бессмертным. Пользуясь формулировками Отцов II в., в первую очередь свт. Иринейя и свт. Феофила Антиохийского, Владимир Лосский подчеркивал, что бессмертие тождественно обожению: только Бог — Живой; стало быть, для человека нет другого бессмертия, кроме как через свободную причастность самой жизни Бога, Богу как источнику всякой жизни. Так что, следуя аргументации Феофила Антиохийского, если бы Бог сотворил человека изначально бессмертным, Он бы его не *сотворил* в собственном смысле слова: человек тогда не отличался бы от Бога... А если бы, напротив, человек был сотворен смертным, то Бог оказался бы причиной его смерти; но Бог не желал смерти. Поэтому Он сотворил человека свободным, т. е. способным осуществить себя как в жизни, так и в смерти. Если он обратится к Богу, то наполнится жизнью. Если же обратится к самому себе, т. е. к собственному небытию, то отдалится от Живого и, стало быть, станет причиной собственной смерти. «Прп. Иоанн Дамаскин видит глубочайшую тайну в том факте, что человек был сотворен “способным к обожению”... Совершенство первозданной природы выражалось, прежде всего, в этой способности приобщаться Богу, все более и более прилепляться полноте Божества, которая должна была проникнуть собой и преобразить тварную природу»¹³⁸.

Но человек добровольно отвратился от Бога. Он стал не просто иным, но отделенным: αὐτοεἶδωλον, идиолом для самого себя, как говорил Владимир Лосский вслед за свт. Андреем Критским¹³⁹. Адам пожелал стать малым богом мира, вместо того чтобы быть наместником Бога, священником, который приносит Богу все вещи и тем самым сообщает им благодать. «Человек “заградил” в себе способность общаться с Богом, затруднил путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь»¹⁴⁰.

В самом деле, подчеркивал Владимир Лосский, *космология включена в антропологию*¹⁴¹, не наоборот. Это человек покори́л мир «суете и смерти»¹⁴². Грех стал космической катастрофой; «космос, все еще отражающий Божественное благолепие, обретает одновременно зловещие черты, тот

¹³⁸ Там же. С. 185.

¹³⁹ В покаянном каноне, который читается во время Великого поста.

¹⁴⁰ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 195.

¹⁴¹ Лекция от 4.I.1958.

¹⁴² Ср.: Рим 8:20.

“ночной облик твари”, о котором говорит русский богослов и философ князь Евгений Трубецкой. Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать, и вместо Божественной полноты в творении Божиим разверзается бездна небытия — *врата ада* (Мф 16:18), распахнувшиеся по свободной воле человека»¹⁴³.

Изгнание человека из рая знаменует разрыв между двумя разными эонами, разными настолько, что падший человек, мучимый, однако, ностальгией по утерянному раю, не может своими собственными силами ни вернуться туда, ни даже представить его себе (в этом провал любых оккультизмов, говорил Владимир Лосский). Действительно, грех принял глобальный характер, он затронул сам наш способ восприятия мира. Так что напрасно ожидать, что науке есть что сказать нам о происхождении мира¹⁴⁴: ведь изначальное состояние (или, вернее, изначальный порыв) было не только другим *духовным состоянием*, но и *другим состоянием тварного бытия*, в коем природа существовала в благодати, в динамике преобразования; в коем «внешнее» и «внутреннее», а значит, и само состояние «материи» и пространства радикально отличались от их нынешнего состояния. Действительно, мы находим у греческих Отцов, как объяснял Владимир Лосский, «динамичную теорию материи», которая предстает как сплетение, точка схождения и равновесия «чистых умопостигаемых» и «позволяет предположить некие различные степени материальности: есть тела более или менее материальные; она также объясняет как изменение, происшедшее в первозданной природе после грехопадения, так и воскресение тел»¹⁴⁵.

Так, в райском состоянии низшие твари — камни, растения и животные — стремились к прозрачной ясности в той мере, в какой человек любовно разгадывал слова Бога, творящие «идеи-воления»¹⁴⁶, выводившие их в бытие. Человек при этом некоторым образом открывал навстречу божественной энергии живые существа и вещи, мера и замысел которых даны в божественных идеях и которые могут осуществиться лишь в общении Творца и того сознательного и свободного творения, каковым является *логос*¹⁴⁷, или, точнее, ипостась универсума, т. е. человек.

Итак, дух человека был жив благодатью, душа — духом, тело — душой, а мир — общением между человеком и Богом, общением, которому мир предназначен был дать место, будучи сотворенным для того, чтобы служить Храмом¹⁴⁸. Животные не ведали взаимного пожирания, их внутреннее бытие заключалось в том «имени», которым нарек их Адам, дабы усовершенить творение «как царь и как священник»¹⁴⁹.

¹⁴³ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 196–197.

¹⁴⁴ Заметки к лекции от 24.I.1958.

¹⁴⁵ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 149.

¹⁴⁶ См.: Там же. С. 134–143.

¹⁴⁷ Лекция от 8.XII.1955.

¹⁴⁸ Ср.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 188.

¹⁴⁹ Рассуждение принадлежит св. Филарету Московскому. Цит. по: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 161.

Грехопадение разрушило это состояние прозрачности и интериорности, где универсум, можно сказать, был внутренним для человека, как тело было для души... «Отвратившись же от Бога, дух, вместо того чтобы сообщать от себя пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее содержанием, — тем, что мы обычно называем “духовными ценностями”; душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, именно в этом — происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу во внешнем — в бездушной материи, находит в конечном итоге смерть»¹⁵⁰.

В самом деле, именно тогда «материя» в силу самой своей экстериоризации становится мутной и «неодушевленной», — и возникает пространство, в коем мы кажемся потерянными, — пространство, разделяющее и рядопологающее. Наше нынешнее видение пространства, говорил Владимир Лосский 24 января 1958 г., тоже принадлежит миру, раздробленному грехом и превращенному им в темницу человека. Наши путешествия в пространстве, какова бы ни была их научная важность, не дадут нам увидеть ничего, что лежало бы по ту сторону нашей падшести: они раздвигают нашу темницу, но не позволяют нам выйти из нее. Точно так же наши путешествия во времени, например с помощью палеонтологии и геологии, всегда будут упираться в райские врата, ибо наша наука замкнута в экстериоризованном и разделяющем пространстве и во времени взаимного пожирания и смерти: то и другое — знаки (и «места») нашего пленения. Наша наука — не изучение генезиса мира, а вписывание Адамова греха в «опустошенное» пространство-время.

В общем виде «законы природы» казались Владимиру Лосскому лишь «привычками»¹⁵¹, в коих застыло существование, пораженное тлением и смертью. Действительно, без благодати природа становится инфраприродной. Так и наука остается «внешненаправленным познанием», которое «может объять всяческое лишь в аспекте раздробления, соответствующего состоянию нашей природы после падения»¹⁵². Конечно, Владимир Лосский подчеркивал, что вызванное грехом раздробление было провиденциально ограничено Богом, что сама смерть есть благо, поскольку она кладет конец греху и располагает нас к покаянию, и что в необходимой преемственности нашего падшего, но стабилизированного состояния наука может найти свое надлежащее место. «Она благословенна именно потому, что ограничена»¹⁵³, — уточнял он. Ограничена не «горизонтальным» ограничением: христиане не чинят препятствий науке, они принимают ее всю целиком и знают, что им нечего бояться; напротив, чем тщательнее исследование, тем уважительнее оно по отношению к реальному. Но именно потому, что такое исследование по необходимости неопределенно (ибо христиане знают и то, что творение *неисчерпаемо* для разума), оно, как и философия,

¹⁵⁰ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 188.

¹⁵¹ «Законы, или, вернее, привычки падшей природы». — Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 352.

¹⁵² Ср.: Там же. С. 152.

¹⁵³ Лекция от 24.I.1958.

всегда приводит лишь к непрестанно возобновляемому онтологическому вопрошанию... Именно в собственно личностной области *смысла* нужно говорить о «вертикальном» ограничении науки, поскольку *глубины* личности ускользают от нее, а значит, и глубины творения, которые являют себя только во Христе и в Церкви через вновь ставшее возможным личное общение с Богом. «Наш ум открывает свойства вещей... в той мере, в какой это необходимо для нашей жизни; один лишь Бог ведает тварные сущности»¹⁵⁴, и только в Его благодати человек может созерцать *логосы* вещей.

Стало быть, помимо научного познания, законного и благого в своем порядке, но ограниченного «именами», т. е. свойствами вещей, и подчиненного потребностям нашего падшего состояния¹⁵⁵, есть другое познание, личное и экзистенциальное, которое открывается нам в Церкви¹⁵⁶. Только там, во Христе, восстанавливающем антропокосмическую природу, мы можем утолить и преодолеть нашу ностальгию по первоначальной полноте. Только там, благодаря чудесам, благодаря миру, излучаемому святым даже на хищных зверей, мы можем разглядеть подлинную природу вещей, их райские или, вернее, Христовы корни (ибо все было не только претворено, но и сотворено во Христе), их чудесный динамизм, который раскрывается и отчасти усвершеняется святостью, тем самым приготавливающей Парусию. Думаю, мы не погрешим против мысли Владимира Лосского, если скажем, что для него *подлинная природа вещей — это чудо, а подлинное познание — это святость*. Он решительно противостоял концепции «чистой природы», характерной для позднего томизма, так как она преобразует благодать в некую дополнительную реальность, призванную приводить к совершенству творение, которое и без нее обладает автономной, хотя и ничтожной ценностью. «Философская защита автономии нашей ограниченной природы, якобы закрытой для опыта благодати, является неким сознательным утверждением нашей бессознательности... отвращением от познания Бога, отвращением от Божественного света, противлением Духу Святому, Который раскрывает в человеческих личностях некое совершенное сознание общения с Богом»¹⁵⁷. В более широком смысле он выступал против любой «демифологизации» христианства, нацеленной на исправление христианского опыта через его сведение к современному мировоззрению; он восставал против «нашего ума, ставшего вследствие грехопадения *кантианским*, всегда готовым отбросить в область ноуменального, в область “объектов веры”, все, что превосходит законы или, вернее, привычки падшей природы»¹⁵⁸. В защиту права христианской жизни на полноту он приводил не только пример, но и суровые слова прп. Серафима Саровского, в которых современные православные должны были бы искать точный ответ Бультману или Дюмери: «Мы в настоящее время, по

¹⁵⁴ *Lossky V.* Le problème de la “vision face à face”... P. 523.

¹⁵⁵ *Ibid.* P. 522–523.

¹⁵⁶ Ср.: *Лосский В. Н.* Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 152.

¹⁵⁷ Там же. С. 352.

¹⁵⁸ Там же.

нашей почти всеобщей холодности к святой вере в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественного о нас Промысла, до того дошли, что почти не понимаем слов Священного Писания... Очень уж мы стали невнимательны к делу нашего спасения, отчего и выходит, что мы многие слова Священного Писания приемлем не в том смысле, как бы следовало... Вот некоторые и говорят: “Эти места непонятны: неужели люди так очевидно могли видеть Бога?” А непонятного тут ничего нет. Это все произошло оттого, что, мало-помалу удаляясь от простоты христианского ведения, мы под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам кажется неудобопонятным, о чем древние христиане до того ясно разумели, что в самых обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми никому из собеседующих не казалось странным»¹⁵⁹.

* * *

Конечно, как напоминал Владимир Лосский в одной из последних лекций¹⁶⁰, наше биологическое состояние, будучи следствием греха, лишь отчасти преображено благодатью таинств. Большой частью обновление остается внутренним; оно образует нашу личностную жизнь, которая порой чудесным образом изливается в тело и в космос через воспламенение сердца, через светоносность святого или нетленность его тела, но не меняет обычного, привязанного к смерти хода вещей в мире. Новое небо и новая земля принадлежат будущему веку: они приходят к нам в Евхаристии и в святости, в их сияющем эсхатологическом свете, но «построение Царства Божия»¹⁶¹, несмотря на проблески знамений, пробивающиеся сквозь тусклую кровавую пелену видимой истории, совершается в нижних слоях небес, в становлении, и остается незримым для профанных взглядов.

Отсюда — неоспоримый дуализм ветхого и нового человека, а также Церкви и мира. Однако этот дуализм не статичен, и его разрешение зависит не только от Божественной свободы, но и от свободы людей. Христиане должны отлепиться от «мира сего» и своим спокойным присутствием, если надо — спокойной силой исповедников и мучеников, отречься от своей самодостаточности и гордыни; но они также должны, в свою очередь — каждый по-своему и все вместе в общении друг с другом — воспроизвести то «воссоединение» всех вещей, которое Христос произвел в своем Воплощении. В «обоженном времени» Церкви, через посредничество христиан, по видимости эфемерное земное обретает место в вечности¹⁶². Пятидесятница открыла «эсхатологическую эру»: отныне мы боремся за

¹⁵⁹ О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Сарофского с Н. А. Мотовиловым: в 2 т. Сергиев Посад: [Б. и.], 1914. С. 33, 10. Ср.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 352–353.

¹⁶⁰ Лекция от 24.I.1958.

¹⁶¹ Заметки к лекции от 26.IV.1956.

¹⁶² Заметки к лекции от 26.I.1956.

окончательное устранение смерти и преображение мира¹⁶³. Ибо конечная цель, осуществленная во Христе, нам предложена в «тайнствах» Церкви: сотрудничать в ее славном явлении через ее свободное принятие в благодати Святого Духа, вносить ее искру во все свершения культуры и цивилизации, коим христианин должен, по словам Владимира Лосского, открыться с любовью, с внутренним настроением жнеца, собирающего урожай истории в житницу вечности.

«Это последнее совершение — по благодати Духа Святого и свободной воле человека — есть внутренняя тайна Церкви, та тайна, которая осуществляется в присутствии изумленных ангелов, но остается закрытой для внешних: для бесов, для сынов века сего, для нас самих, когда мы начинаем философствовать *по преданию человеческого, а не по Христу* (Кол 2:8). Тайна этого величайшего призвания уже совершилась в одной человеческой личности — в Марии, Матери Божией, в Той, что дала Сыну Божию жизнь человеческую и получила от Сына своего полноту жизни божественной. Совершающаяся в Церкви тайна обожения и есть «эсхатология в действии», сокровенное и совершенно новое средоточие, по отношению к которому и разворачивается вся история мира»¹⁶⁴.

Как любил говорить Владимир Лосский, подлинная история отныне — это «история света», история Святого Духа и человеческой свободы; история Святого Духа, ставшего душой души, жизнью жизни для человеческих личностей, которые открываются ему навстречу и сообщают его благодать всем реальностям природы и культуры, приготавливая тем самым Парусию (Второе пришествие).

III. Тайна Святого Духа

«Полнота Божества, последнее завершение, к которому стремятся тварные личности, раскрывается в Святом Духе. Именно Он — Тайноводитель на апофатическом пути, где отрицания указывают на присутствие Неименуемого, Неограниченного, абсолютной Полноты. Именно Он — Предание сокровенное в предании, явленном всем — *проповеданном на кровлях* (ср.: Мф 10:27). Именно Он — Тайна, сокрытая в учении Церкви, хотя и сообщающая ему характер достоверности и внутренней несомненности, ту жизнь, тепло и свет, которые присущи христианской истине... Святой Дух восполняет все недостатки, преодолевает все ограничения, сообщает познанию Непознаваемого полноту опыта, преображающего Божественный мрак в Свет, в котором мы приобщаемся Богу»¹⁶⁵.

Перечитаем завершение книги «Мистическое богословие Восточной Церкви»: это настоящий гимн Святому Духу, где строгие и ясные форму-

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Лосский В. Н. Господство и царство. Эсхатологический этюд // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 595-596.

¹⁶⁵ Ср.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 365.

лировки вибрируют от внутреннего «восторга». И вспомним замечание Владимира Лосского в курсе истории догматики: «Всякий раз, когда свято-отеческая мысль... касается этой таинственной реальности, она отказывается от привычных для нее догматических выражений. Это уже не приземленное и логичное богословие... Тональность меняется, и Отцы начинают говорить иным языком, как если бы все их существо отзывалось на глубоко интимное, глубоко личностное прикосновение тайны, наполняющее их безграничным восхищением, своего рода опьянением»¹⁶⁶.

Тайна Святого Духа — это поистине тайна *ипостасного осуществления*: осуществления в Боге, где Третье Лицо означает полное раскрытие личностного бытия и одновременно всецелый дар этого бытия «вовне», а в человеке, который освящается Святым Духом, — осуществления интериорности, единственности и свободы...

* * *

В «сверхсущностной» глубине того, что Владимир Лосский называл «замкнутой Троицей», именно Лицо Святого Духа придает полноту нерасторжимо апофатическому и личностному характеру Живого Бога¹⁶⁷. Само имя Святого Духа апофатично, так как Бог всецело свят, всецело Дух, и эти слова заставляют нас представить себе не столько Лицо, сколько «исхождение Божественной силы... осуществляющей всеосвящение»¹⁶⁸. Но личностная реальность Духа несомненна: этот «другой Утешитель» персонально входит в историю в день Пятидесятницы; мы видим его воздействие, мы слышим, как Он говорит, когда читаем «Деяния Апостолов». «Так мы приходим к парадоксальному выводу: все, что мы знаем о Святом Духе, относится к Его икономии; все, что мы о Нем не знаем, заставляет нас почитать Его как Лицо, одновременно почитая неизреченное различие Трех Единосущностных»¹⁶⁹.

Действительно, в Троице мы предчувствуем, что исхождение Святого Духа, согласно аллегории движения, которую использовал Григорий Назианзин и часто комментировал Владимир Лосский, образует бесконечное преодоление диады: не через возвращение к монаде, как это имеет место в неоплатонических теогониях или в августицизме (прежде всего средневековом), а через безоговорочное утверждение ипостасного различия: «Исхождение Духа Святого — это бесконечное превосхождение диады, превосхождение, освящающее абсолютное (не относительное) различие Лиц. Превосхождение диады — не бесконечный ряд лиц, а бесконечность исхождения Третьего Лица»¹⁷⁰.

Напомним, что этот «принцип абсолютной разности Лиц» запрещает прибегать для их обозначения к противопоставлению. Задумаемся над

¹⁶⁶ Курс по истории догмата. Гл. 5. С. 6.

¹⁶⁷ Заметки к лекции от 13.XII.1957.

¹⁶⁸ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 351.

¹⁶⁹ Там же. С. 351-352.

¹⁷⁰ Там же. С. 363.

отражением, по аналогии, этого принципа в человеческих отношениях: таков сам закон любви — любви поистине милосердной. Чтобы личность оставалась личностью, она не может замыкаться в изоляции, тем более не может противопоставлять себя; она полагает другого в «тринитарном отношении», которое наш падший разум не в силах помыслить, но которое образует единственный путь нашего осуществления. Применительно к Троице мы не можем говорить о других отношениях, кроме троичных; так устраняется то возражение, которое часто выдвигают против православного богословия (и особенно против концепций свт. Фотия), что исхождение «только от Отца»¹⁷¹ изолируется от вечного рождения и не устанавливает никакого отношения между ипостасями Сына и Духа... В самом деле, в «сверхразумной» перспективе неизменно троичных отношений как могли бы мы утверждать, что Отец рождает Сына, не утверждая в то же время, что от Него исходит Святой Дух и что исхождение и рождение, следовательно, взаимно обуславливают друг друга¹⁷², что диада Сына и Духа всегда находит в Отце свое начало и предназначение, т. е. осуществление Троицы... Можно было бы предположить, согласно Владимиру Лосскому, что Отец рождает Сына, потому что «одновременно»¹⁷³ он позволяет исходить Святому Духу. Существует «одновременность» между Сыном и Духом в их начале (и конечной цели): не потому, что один является «причиной» другого (или, в латинский терминах, его «принципом»: в языке тринитарного богословия все эти термины должны быть «аллегоризованы»)¹⁷⁴, но потому, что нельзя помыслить начало одного, не полагая начало другого; в противном случае мы не говорили бы о Троице, а полагали бы рядом две диады...

* * *

Но эта «закрытая Троица», как любил повторять Владимир Лосский, есть также «открытая Троица»: «сверхсущностный» Бог «живет и царствует в вечном свете Его Славы»¹⁷⁵ и входит в историю, чтобы умереть и воскреснуть, именно для того, чтобы даровать людям «жизнь вечную», т. е. Самого Себя...

Таким образом, полное утверждение личностной реальности Бога неотделимо от «манifestации», через которую трансценденция «исходит»

¹⁷¹ Между тем эта формула напоминает — тем же самым словом *μόνος* — о «монархии» Отца...

¹⁷² Заметки к лекции от 6.XII. 1957.

¹⁷³ Речь идет о термине *ἕνα* Иоанна Дамаскина. Нужно ли напоминать, что это выражение принимает здесь чисто логический, а не временной смысл?

¹⁷⁴ «Философские термины, связанные с причинностью, должны быть превзойдены, аллегоризованы. Любая речь становится аллегоричной, когда мы говорим о Троице. Чем более груб термин — как термин «причина», — тем яснее он показывает, что нужно трансцендировать любое понятие, чтобы говорить о Троице» (заметки к лекции от 22.XI.1957).

¹⁷⁵ Ср.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 376.

из самой себя, дабы стать имманентной. То и другое — преодоление диады в «замкнутой Троице» и преодоление трансцендентности в «открытой Троице» — осуществляются в Духе Святом¹⁷⁶. Бог, и только Бог, в лице Духа «преодолеывает барьер своей сущности», как энергично формулировал Владимир Лосский, заимствуя образ из лексики авиаторов¹⁷⁷. Осуществление личностного бытия Бога запечатлевается в Троице Ипостасей и одновременно в являющем Бога исхождении Славы. Это преодоление сущности свойственно Богу предвечно, говорил Владимир Лосский вслед за средневековыми византийскими богословами; его невозможно отделить от тринитарной полноты: это сопряжение Бога «закрытого» и Бога «открытого», сопряжение ипостасного различия и слова, внутреннего круговращения божественной любви и всецелого дара этой любви, — все это и есть тайна Святого Духа. Сын вечно рождается, и Дух вечно исходит от Отца; это рождение и это исхождение так же вечно являют Отца через Сына в Духе Святом: таков тринитарный «процесс», о котором метафорически говорится в терминах движения, поскольку речь идет о жизни, а не о мертвой вечности, подобной вечности математических формул¹⁷⁸. Так слово «исхождение» принимает двойное значение. С одной стороны, Дух, в его личностном бытии, исходит только от Отца (который «одновременно» рождает Сына): это *ипостасное исхождение* Святого Духа. С другой стороны, божественные Слава, энергия, жизнь (все эти Имена обозначают одну реальность — их можно было бы умножать до бесконечности), т. е. Святой Дух не в его личностном бытии, но как «являющий»¹⁷⁹ Божественную природу, исходят от Отца через Сына: это и есть то, что может быть названо *энергийным исхождением* святого Духа или, вернее, поскольку речь идет не о самом его Лице, *энергийным исхождением в Святом Духе*. Как пояснял Владимир Лосский, Сын являет в себе Отца, Дух — Отца и Сына, поскольку они образуют одно и то же начало, но *начало, к которому также принадлежит и Дух* и которое Дух являет¹⁸⁰, скрывая свою ипостась в этом явлении, в самом сиянии Его Славы¹⁸¹. Ибо как Отец, источник божественности, бесконечно сближается с сущностью, не отождествляясь с нею, так Дух бесконечно сближается с энергией, не утрачивая, однако, своей полной ипостасной независимости¹⁸²...

Именно в эту перспективу — не только икономии, *миссии божественных Лиц во времени*, но и в перспективу *вечного проявления* — Владимир Лосский помещает святоотеческие высказывания, согласно которым Дух

¹⁷⁶ Заметки к лекции от 13.XII.1957.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Заметки к лекции от 13.XII.1957.

¹⁷⁹ Ср.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 368, примеч. 31.

¹⁸⁰ Заметки к лекции от 17.XI.1955.

¹⁸¹ См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 254.

¹⁸² Заметки к лекции от 17.XI.1955.

есть образ Сына, а Сын — образ Отца¹⁸³. В той же перспективе (мы еще вернемся к этому) он допускал некоторую легитимность *Filioque*¹⁸⁴. Но при этом он бескомпромиссно утверждал, что манифестация и икономия (которая есть манифестация для нас) не имеют другой цели, кроме как открыть нам доступ к «богословию» в собственном смысле, к той полноте личностной реальности, о которой можно сказать только то, что она есть Единотроичность, т. е. абсолютное единство и столь же абсолютная разность. На этом уровне «отношения подобия»¹⁸⁵, открываемые в манифестации, должны уступить место «отношениям разности», указывающим на сверхпонятную тайну Ипостасей, нередуцируемо различных в своем единстве: на безначального Отца, на Сына, рожденного от Отца, и на *Духа, исходящего от Отца...*

* * *

Можно было бы сказать, что Дух, будучи ипостасью божественной жизни, являет себя нам, по слову Символа веры, как *Zωοποιός* — «Животворящий». Его служение и, согласно Владимиру Лосскому, некоторым образом его «кенозис» состоят в том, чтобы слиться со струением божественности, с изливанием божественной жизни в мир и в нас. В своем животворящем действии Дух *почти* тождествен этой энергии, этому потоку божественности, который изливается от Отца через Сына и омывает всякую вещь, питает космос, наполняет все и пробуждает в творениях жажду полноты¹⁸⁶.

Владимир Лосский говорил о Животворящем Духе с особым, сдержанным и вдохновенным красноречием. Эта жизнь, подчеркивал он, есть *эрос*, соединяющий имманентность с трансценденцией и придающий единство универсуму¹⁸⁷. Противопоставление *эроса* и *агапе*, утвержденное Нюгренном, казалось ему «глубоко неверным», ибо «само понятие *Эроса* у языческих философов служит подлинным предвосхищением Святого Духа»¹⁸⁸. И он мощно являет себя в космической жизни, в человеческой жизни и совершенно особым образом — лично и в самой глубине человеческой личности — в обновленном сердце всякой жизни, в Церкви.

В последние годы жизни Владимир Лосский сокрушался о том, что собственно «богословские» формулировки IV в. несколько отодвинули в тень видение мира, присущее доникейским Отцам. Икономическое действие Троицы отныне соотносилось с единой природой, единой волей

¹⁸³ Лосский В. Н. Боговидение. С. 184.

¹⁸⁴ «В этом порядке, *taxis* [в порядке манифестации], можно сказать, что, строго говоря, Дух исходит от Отца и от Сына. Сын являет в себе то, что есть Отец, Дух являет в себе то, что есть Отец и что есть Сын как одно и то же начало, но начало, к которому сам Дух принадлежит и которое Он являет». — Лекция от 17.XI.1955.

¹⁸⁵ Лекция от 24.XI.1955.

¹⁸⁶ Заметки к лекции от 28.X.1955.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же.

Бога, и мы потеряли из виду, говорил Владимир Лосский, различие в присутствии Трех, разные способы ипостасного божественного присутствия в истории и в мире¹⁸⁹. В этом пункте, помимо многих других, Владимир Лосский хотел бы показать все богатство интуиции, свойственное мысли о. Сергия Булгакова¹⁹⁰. Отец Сергий, говорил он, был связан категориями немецкого идеализма и намеревался «вывести Троицу» из самооткровения божественного субъекта; но через эту ошибочную формулировку, на грани заблуждения пантеизма, он сумел инстинктивно прийти к доникейскому видению: к пониманию многообразного космического откровения Лиц Троицы. Такое видение, согласно Владимиру Лосскому, следовало бы исправить посредством паламитского различения сущности и энергии, и тогда оно обогатило бы и нюансировало бы само понятие энергии. В самом деле, непостижимость сущности обрывает любую философскую попытку дедуцировать Троицу из божественного субъекта: Троица — изначальный факт, и Бог не испытывает нужды в том, чтобы явить себя самому себе. Но вездесущая энергия позволяет выявить космическое действие Ипостасей, ибо энергия никогда не бывает безличной: будучи всегда «во-ипостасной», она составляет содержание личного присутствия и личного действия. Говоря конкретнее, она отмеряется и раздается двумя являющимися Ипостасями — Словом и Духом, этими «руками Божиими», как писал св. Ириней; еще конкретнее, она означает, как было сказано, присутствие Святого Духа, ипостась явления и Жизни...

Таким образом, Владимир Лосский различал присутствие Слова и присутствие Святого Духа. *Логос* определяет, структурирует, отмеряет; *Пневма* животворит, восполняет, усовершенствует. Дух — это сила, порыв, динамизм; Слово — упорядоченность и устойчивость. В пределе Слово предстает как Разум, Дух — как Жизнь, Слово — как причинность, Дух — как причастность, Слово — как норма, Дух — как становление, Слово — как объективность, Дух — как интериорность, Слово — как творение божественной энергией, Дух — как светоносное проникновение этой энергии... *Логос* есть «место» творящих идей-волений, *Пневма* есть сила, свет, слава, коими эти идеи осуществляются в полноте и красоте¹⁹¹ (Владимир Лосский энергично использовал в новом контексте это дорогое Булгакову понятие Духа как Красоты).

Логос-архетип, стало быть, неотделим от животворящего Духа в явлении божественной природы, источник которой пребывает в Отце. Отец творит Логосом, но Логос, как подчеркивается в Прологе к Евангелию Иоанна, неотделим от Света и Жизни, т. е. от Духа, животворящего все¹⁹². Следовательно, между Сыном и Духом имеется взаимозависимость, исключаящая, однако, любую онтологическую зависимость одного от другого: она означает, что оба имеют одно и то же начало — Лицо Отца, и домо-

¹⁸⁹ Такова была тема лекций, прочитанных в ноябре — декабре 1955 г.

¹⁹⁰ Лекция от 17.XI.1955.

¹⁹¹ Заметки к лекции от 1.XII.1955.

¹⁹² Лекция от 2.I.1956.

строительно выражают «вечную одновременность» сыновства и исхождения. Эта *взаимность служения*¹⁹³ достигает кульминации в осуществлении спасения: именно Дух обеспечивает Воплощение Сына и пребывает в Нем в течение земной жизни; именно Сын позволяет Духу лично снизойти на людей в Пятидесятницу. Великая заслуга Владимира Лосского заключается в том, что он различил и объединил в «двух аспектах Церкви»¹⁹⁴ эти две икономии — Сына и Духа, или, вернее, как уточняет он в одной из лекций, два полюса единой «логопневматической»¹⁹⁵ икономии, являющей божественность, источник которой — в Отце...

* * *

Домостроительство присутствия Духа, говорил Владимир Лосский, есть не что иное, как сама жизнь Церкви, полностью основанная на Пятидесятнице¹⁹⁶. Но он различал в этой икономии два дополнительных аспекта, поскольку она в действительности «логопневматична»: с одной стороны, Церковь служит Христу, актуализируя Его присутствие; с другой стороны, скорее можно сказать, что Христос служит Церкви, позволяя ее обоживающему присутствию проникнуть в сердце каждого человека...

Дух служит Церкви, являя объективно, в таинствах, прославленное человечество Спасителя. Вся Церковь, утверждал Владимир Лосский, есть одно безмерное таинство, ибо она есть всецелый Христос, продолжение Воплощения в сакраментальном организме, живыми клетками которого являемся мы. Это присутствие Господа (чье обоженное человечество становится обоживающим для нас) осуществляется в эпиклезе, где объединяются воля Бога и воля людей и где мы обретаем уверенность в том, что мольба наша будет исполнена благодаря священнической власти епископа. Стало быть, то, что можно было бы назвать «сакраментальной пневматологией», означает «скорее функциональное... присутствие Святого Духа... связующее единство Церкви»¹⁹⁷. Согласно Владимиру Лосскому, это «функциональное присутствие» проистекает не столько из Пятидесятницы, сколько из первого сообщения Духа апостолам, через дуновение Христа, вечером дня Воскресения (Ин 20:19-23). Дух, говорит Владимир Лосский, был тогда сообщен Церкви как телу, или, вернее, сообщен тем, кто должен был учением и «теургическим» действием обеспечить объективную причастность христианского собрания прославленному телу Господа: Дух был сообщен собранию апостолов как первым обладателям священнической власти вязать и разрешать¹⁹⁸ и передавался от них главам

¹⁹³ Заметки к лекции от 12.I.1956.

¹⁹⁴ Название главы IX книги «Мистическое богословие Восточной Церкви», на с. 262.

¹⁹⁵ «Одна-единственная икономия — логопневматическая, где два Лица пребывают в состоянии взаимности. Царство есть общая божественность, принятая в благодати, обретенная через святость». — Лекция от 27.I.1956.

¹⁹⁶ Лекция от 28.X.1955.

¹⁹⁷ См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 253.

¹⁹⁸ См.: Там же.

евхаристических собраний, в конечном счете — епископам. Ибо эта власть есть прежде всего власть оставлять и отпускать грехи, чтобы позволить (или не позволить) отпавшему от единства верующему вернуться в общение.

Так объективной благодатью таинств Дух делает нас единым телом (в предельно физическом смысле), «новой расой», ибо он сообщает нам обожение, которое можно было бы назвать родовым, или природным (в смысле человеческой природы, воипостазированной и прославленной Христом). В этом, говорил Владимир Лосский, заключается «предопределение» к спасению; именно в связи с этим объективным и, можно было бы сказать, общинным сыновством всех членов Церкви он говорил о «предопределении»¹⁹⁹.

Но человек должен свободно отвечать на божественный призыв. Родовое обожение должно стать обожением персональным. Заключенная в таинствах объективная благодать должна стать закваской личностной жизни, закваской святости. Именно здесь, согласно Владимиру Лосскому, происходит вмешательство икономии Святого Духа: она изнутри соединяется со свободой человека, чтобы сделать его сознательным «причастником божеского естества». В Пятидесятнице и в той длящейся Пятидесятнице, каковой является для каждого христианина таинство миропомазания, «Святой Дух сообщает Себя личностям, отмечая каждого члена Церкви некой печатью личного и уникально неповторимого отношения с Пресвятой Троицей, становясь “Пришедшим” в каждой личности»²⁰⁰.

Здесь нужно остерегаться механизации мысли Владимира Лосского, не вырывая из контекста его формулировки и не придавая им излишнюю категоричность — формулировки, в которых он подчеркивал, что икономия Сына (т. е. в Церкви икономия Духа на службе Сыну) связана прежде всего с нашей природой (которая ею обоживается), тогда как икономия Духа соотносится скорее с нашими личностями (которым она дает возможность свободно присвоить себе, причем каждому своим уникальным образом, эту обоженную природу). Ибо тогда, можно спросить не без основания: *чем становится наше личное отношение со Христом?*²⁰¹

Это означало бы забыть, что для Владимира Лосского понятие природы неотделимо от понятия личности и что, следовательно, *обожение нашей природы возможно, только если оно станет живым содержанием нашего личного общения с Лицом Иисуса Христа*. Роль Святого Духа состоит в том, чтобы сделать нашу личность способной к такому общению, в котором, как энергично подчеркивает Владимир Лосский, Церковь-Тело

¹⁹⁹ Лекция от 27.1.1956.

²⁰⁰ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 254.

²⁰¹ См., в частности: Florovsky G. Christ and his Church, suggestions and comments // L'Église et les églises. Vol. II. Chevetogne, 1955. P. 168–169: «Концепция г-на Лосского не оставляет достаточно места личному отношению индивидов со Христом». См. также: Cuttat J. F. La Rencontre des religions. Paris: Aubier-Montaigne, 1957. P. 179.

усовершенствуется в Церкви-Невесте²⁰². Видение Бога, пишет он, есть не что иное, как «видение Христа преображенного, через которого Отец сообщает в Духе Святом свет своей недоступной природы...»²⁰³ Видение лицом к лицу есть, если можно так выразиться, экзистенциальное общение со Христом, где каждый находит свою полноту, лично познавая Бога и будучи лично познаваем и любим Богом.

Действительно, если Христос утверждает себя как личность, то Дух отступает, чтобы дать каждой человеческой личности внутреннюю уверенность в том, что она обретет в благодати свою предельно личностную силу. Тогда человеческие личности, помазанные тем же помазанием, что и Он, т.е. Духом Святым, смогли бы общаться с преображенным Христом, образом Отца, и царствовать с ним в будущем веке²⁰⁴, не опасаясь уничтожения или поглощения: царствовать не только *во* Христе, но поистине *со* Христом — в брачной встрече, подтверждающей личностную единственность супруга; и в этом «*со*» заключается всецелая тайна Духа. Так, чтобы позволить людям соединиться со Христом, а через него — с Отцом, чтобы позволить им исповедовать, что Иисус есть Христос, и взывать к нему в сердце своем: «*Авва, Отче!*» (Рим 8:15), Дух «тайнственно отождествляется с человеческими личностями»²⁰⁵ или, вернее, «как бы отступает как личность перед тварными личностями, которым Он присваивает благодать»²⁰⁶. Христианин составляет одно Тело со Христом и с братьями. Именно в Духе он обретает доступ к видению «лицом к лицу» и к общению (*κοινωνία*), где в единстве осуществляется множественность. Христианин принимает «родовое» сыновство через объективную благодать таинств. Именно в Духе он становится «сонаследником Христа», обретая личностное сознание (экзистенциальное сознание, куда вовлекается все его существо) полноты, заключенной в таинствах²⁰⁷. В Духе бесконечное пространство божественной жизни открывается каждой личности: бесконечное пространство его собственного обожения. В Духе благодать и свобода совпадают как два аспекта единой тайны любви; истина становится очевидностью; избрание человека Богом становится избранием Бога человеком²⁰⁸. Теперь можно оценить, насколько важным было для Владимира Лосского исходжение Святого Духа «только от Отца»: ипостасная независимость Духа от Сына поистине есть условие ипостасной независимости

²⁰² См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 291.

²⁰³ Лосский В. Н. Боговидение. С. 272.

²⁰⁴ «Христос означает “помазанник”»: точно так же, как человечество Христово помазано его божественностью, мы принимаем это помазание, которое есть помазание на царство: мы призваны царствовать *со* Христом. В Царстве Небесном каждый царствует — через царствующего Христа — в одном и том же царском помазании, которое есть Дух Святой» (лекция от 27.I.1956).

²⁰⁵ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 260.

²⁰⁶ Ср.: Там же.

²⁰⁷ Заметки к лекции от 27.I.1956.

²⁰⁸ Там же: «Божественное избрание есть также наше избрание: мы тоже должны избрать Бога. Вся духовная жизнь — в этом».

человека от воплощенного Слова; отношение взаимности между Духом и Сыном поистине есть условие моей взаимности — в Телѣ Христовом — с Лицом Христа. Если бы эта взаимность обратилась в одностороннюю зависимость, человеческая личность оказалась бы под угрозой поглощения «тотальным Христом», который в силу социологического вырождения грозит стать тоталитарным. Только кенозис божественного Лица, равного достоинством Сыну, т. е. исходящего, как и Он, от Отца — единственного источника божественности, может позволить нам встретиться со Христом, приняв его «одухотворенное» человечество. Дух есть божественное Лицо; оно вливается в личность человеческую как энергия, которая обоживает человека и освящает его единственностью. Дух освящает человеческую личность, делает ее святой, «хриstopодобной», не растворяя ее во Христе, но наделяя ее способностью встретить Христа во взаимности любви... Церковь-организм, Церковь — Тело Христово усовершеняется в Духе Святом как место брачной встречи каждой личности со Христом²⁰⁹.

«Внутренне связанные в Своем общем деле на земле, Сын и Святой Дух по Своему ипостасному бытию остаются, тем не менее, в самом этом деле Двумя самостоятельными относительно Друг Друга Лицами. Именно поэтому личное пришествие Святого Духа не имеет характера некоего подчиненного дела, так сказать, функционально зависимого от дела Сына... Тварь стала способной к восприятию Святого Духа, и Он нисходит в мир, наполняет Своим присутствием Церковь — искупленную, омытую, очищенную кровию Христовой. Можно в известном смысле сказать, что дело Христа подготавливало дело Святого Духа: *Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся* (Лк 12:49). Таким образом, Пятидесятница предстает как цель, конечное завершение Божественного домостроительства на земле. Христос восходит к Отцу для того, чтобы нисшел Дух Святой: *Лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам* (Ин 16:7)»²¹⁰.

И Владимир Лосский приводил в связи с этим слова св. Афанасия: «Бог сделался плотеносным (σαρκοφόρος), это икономия Сына, чтобы человек мог стать духоносным (πνευματοφόρος), это икономия Духа»²¹¹. В приобщении к Телу Христову и во встрече с Господом и ближним цель христианской жизни составляет «стяжание Святого Духа», по слову св. Серафима Саровского²¹². Святой Дух сообщает нам божественную жизнь, божественную пневму²¹³ и, будучи сокровенным подателем, скрывается за таинственным даром нашей личностной единственности, чтобы эта жизнь

²⁰⁹ Заметки к лекции от 2.II.1956.

²¹⁰ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 236.

²¹¹ Athanasius. De incarnatione et contra Arianos, 8 // PG 26. Col. 996 C.

²¹² О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым.

²¹³ Со строчной буквы и (по-гречески) без артикля πνεῦμα — другое название энергии.

была поистине нашей²¹⁴, чтобы обоженный человек, подобно Христу, соединил в своей личности человечество и божество²¹⁵, будучи, правда, тварной ипостасью, вечно устремленной в экстазе к непостижимой сущности Бога, но реально соединяющей божественную энергию с человеческой природой, реально «воипостазирующей» Тело Христово: в противном случае обожение было бы всего лишь метафорой... Можно сказать, что, *почти* отождествляясь с потоком Славы, истекающим из Отца через Сына, Дух желает некоторым образом отождествиться также с освященными человеческими личностями и не иметь — *почти* — другой ипостаси, кроме любой из них... При этом Дух остается Лицом в полном смысле: таково чудо личного Бога, что его «сверхсущность» укореняется в Лице — Лице Отца — и даруется в Лице — Духе Святом — через общение с Лицом — с Иисусом Христом. Но если Сын свидетельствует об Отце, а Дух помогает нам свидетельствовать о Сыне, то сам Он остается Незнаемым, который «явит Себя в обоженных человеческих личностях» в Парусии, «ибо образом Его будет весь сонм святых»²¹⁶.

* * *

Итак, согласно Владимиру Лосскому, Церковь являет в себе два аспекта, как бы два полюса своей жизни: «аспект завершенности»²¹⁷, т.е. присутствие прославленного Христа, в коем окончательно соединены человеческое и божественное, тварное и нетварное, и «аспект становления»²¹⁸, ибо «соединение, совершившееся в Личности Христа, в наших личностях должно быть совершено Святым Духом и нашей свободой»²¹⁹. Первый аспект есть объективное основание второго: это объективная святость Церкви, где словом «объективная» обозначается не вещь, ибо речь идет о Богочеловеке, но неколебимая реальность, и *врата ада не одолеют ее* (Мф 16:18). Коротко говоря, это сакраментальная полнота Тела Христова, сама запечатленная действенной харизмой священства; это, как говорил Владимир Лосский, играя (слегка) словами, «логосный» аспект Церкви, ее устойчивость, упорядоченность, ее каноническая структура²²⁰. «Аспект становления», напротив, означает субъективную установку христиан, свободную интериорность каждого, необъективируемую и строго уникальную тайну личности, в единении с Богом идущей собственным путем. Здесь, говорил Владимир Лосский, не может быть ничего общего: единообразие правила должно уступить место различию любви. Экзистенциальный момент ускользает от общих определений. Дух есть жизнь, движение, вечное обновление, метаморфоза: он вдыхает новизну, изобретательность,

²¹⁴ См.: Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 254.

²¹⁵ См., например, лекцию от 10.И.1956.

²¹⁶ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 261.

²¹⁷ См.: Там же. С. 280.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Там же. С. 281.

²²⁰ Заметки к лекции от 2.И.1956.

творческий порыв²²¹. Он заставляет нас вновь свободно пережить — по-своему, смиренно, однако несравненно — все божественное домостроительство; побуждает вновь, лично, открыть предложенную нам полноту; не растворяться в Церкви как в безличной коллективности, но придать ей наше собственное лицо... В последние годы жизни Владимир Лосский все решительнее восставал против того, что он называл «церковным комфортом», «соблазном комфорта в духовной жизни»²²². Комфорт имеет место тогда, объяснял он, когда нам довольно подчинения форме, даже если это подчинение влечет за собой страдание или стеснение через строгое соблюдение, например, воздержаний и постов. Ибо такое соблюдение в итоге оказывается легче, нежели риск свободы. Внутренняя жизнь есть брань, более трагичная, чем своеобразное литургическое «убаюкивание». Речь не о том, добавлял он, чтобы «спастись собственными силами», а о том, чтобы соединиться с Божественной любовью, чтобы свободно пойти навстречу Тому, Кто идет навстречу нам... Институциональный аспект Церкви не должен навязываться нам как высшая цель, и даже сакраментальная жизнь как таковая не может быть целью: Церковь-институция, Церковь-таинство должна лишь помогать нам лично встретиться с живым Богом²²³. Поистине Церковь есть именно это: то место, то единственно возможное место, где эта встреча может осуществиться беспрепятственно; то место, то единственно возможное место, где совершается наше обожение. И когда Владимир Лосский искал в истории Церкви золотую нить непрерывной преемственности, часто невидимую для «внешних», он находил ее именно в этой сохранявшейся в самых неблагоприятных обстоятельствах возможности для каждого человека обрести полноту встречи со Христом преображенным, а значит, преображающим²²⁴; и не только возможности, но действительности: в «золотой цепи» преображений, выкованной в огне нетварной благодати.

Вот почему он так сурово выступал против небрежения и нерадивости духовенства, против его фарисейства. Легче подчиниться форме, говорил он, чем помыслить эту форму как вспомогательное средство, предложенное нашей свободе, чей долг — идти на риск. Христианство грозно своей свободой. От свободы бегут в институцию. Евангелие — самая революционная книга в мире, но она жжет нас, и мы гасим этот жар чистосердечным соблюдением правил и пассивным повиновением, вместо того чтобы позволить себя сжечь... И Владимир Лосский так завершает эту диатрибу²²⁵: не только суббота установлена для человека, но и Бог вочеловечился для того, чтобы служить человеку, а не для того, чтобы человек служил Ему²²⁶.

²²¹ Там же.

²²² Лекции от 2.И.1956 и от 9.И.1956.

²²³ Лекция от 2.И.1956.

²²⁴ Такова путеводная нить лекций по истории Церкви, прочитанных в 1936 г. на улице Петель, 5.

²²⁵ Лекция от 2.И.1956.

²²⁶ *Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить* (Мк 10:45).

Для Владимира Лосского чудо православия (и это было для него чем-то вроде доказательства того, что Православная церковь есть подлинная Церковь) заключается в этом живом синтезе сакраментальной объективности и харизматической свободы²²⁷. Не коллективистская сакраментальность и не претендующий на боговдохновенность индивидуализм, но личность, укорененная в Телe Христовом, дабы уникально осуществиться в пламени Духа; причем личностная уникальность обретает свою полноту в общении, единство — во Христе, различие — в Духе: такова подлинная соборность Церкви, по образу Троицы или, вернее, в *переживаемой* причастности к тринитарной энергии. Соборность конкретна, ибо она составляет «само содержание христианской истины, откровения Пресвятой Троицы. Это догмат соборный по преимуществу, ибо от него ведет свое начало соборность Церкви. Бог-Троица может познаваться только в единоразличии соборной Церкви; а с другой стороны, Церковь обладает соборностью именно потому, что посланные Отцом Сын и Дух Святой открыли ей Троицу — и не абстрактно, не как интеллектуальное знание, но как правило ее жизни. Соборность есть связующее начало, соединяющее Церковь с Богом, который открывает ей Себя как Троица и сообщает свойственный божественному единоразличию модус существования, подает жизнь “по образу Троицы”»²²⁸.

Действительно, в православии роль Духа не подчиняется односторонне роли Христа, как это имеет место в Римской церкви с ее «филио-квизмом»; но и не отделена от Него и не подчинена псевдомистическому гурманству индивидов, как это принято у иллюминатов²²⁹. В православии есть «перихореза»²³⁰, т. е. взаимность подчинения. Конечно, напряженности существуют, ритуализм и иллюминизм угрожают Церкви как две противоположные стороны человеческой греховности. Но эти напряженности никогда не раздирают Церковь, ибо она умеет реформировать себя, не нарушая, но укрепляя творческую преемственность своего Предания²³¹.

* * *

«Предание, по сущности своей, есть не содержание Откровения, но единственный модус его приятия, та сообщающая Духом Святым способ-

²²⁷ Такова тема лекций, прочитанных в январе, феврале и марте 1956 г.

²²⁸ О третьем свойстве Церкви. С. 555-556.

²²⁹ [Иллюминаты — представители харизматических религиозных движений в широком смысле. — *Ред.*].

²³⁰ Владимир Лосский сожалел, что этот термин на Востоке употребляется только в христологии. Сожалел потому, что православное богословие, по его словам, отчасти забыло о домостроительной роли каждой божественной Ипостаси. На Западе, добавлял он, продолжают говорить о троичной «перихорезе», или «взаимопроникновении», но это тавтология, которая ничего не добавляет к догмату о Трех Лицах в единой природе. Для Владимира Лосского тринитарная «перихореза» имела смысл лишь в плане энергии, явления в Лицах божественной природы: Отца через Сына в Духе Святом.

²³¹ Лекция от 2.II.1956.

ность, которая и дает Церкви возможность познавать отношение Воплощенного Слова к Отцу (высший гнозис, который и есть для отцов первых веков “Богословие” в подлинном смысле этого слова), а также познавать тайны Божественной икономии, начиная с сотворения неба и земли — книги Бытия — вплоть до Нового неба и Новой земли — Апокалипсиса»²³². Стало быть, различие Писания и Предания присоединяется к различению Слова и Святого Духа, будучи одним из его аспектов: Утешитель *научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам* (Ин 14:26). Предание отождествляется с жизнью Духа в Церкви: Дух позволяет нам постигать стоящую за буквой Писания *ὑπόθεσις* (выражение св. Иринаея), т. е. живое и всегда актуальное присутствие Христа, который «сосредоточивает в себе» Писание²³³. «Если Церковь, утвердив канон Священного Писания, хранит его в Священном Предании, то эта сохранность не статичная и не косная, а динамичная и сознательная — в Духе Святом, Который вновь переплавляет Слова Господни — слова чистые, серебро, очищенное от земли в горниле, семь раз переплавленное (Пс 11:7). Иначе Церковь хранила бы одни лишь мертвые тексты, свидетельство ушедших времен, а не живое и живоносное слово»²³⁴. Предание есть та *молчаливая* глубина Святого Духа, которая делает *всю жизнь* Церкви, как «жизнь во Христе», сферой, где Слово звучит *сейчас*, соответственно актуальным потребностям проповеди и любви. «Огненное дыхание Пятидесятницы, это сообщение Духа истины... актуализирует данную Церкви высочайшую ее способность — сознание Богооткровенной истины, суждение и различение истинного и ложного в свете Духа Святого: *Угодно Святому Духу и нам* (Деян 15:28). Если Утешитель является единственным критерием Истины, явленной Воплотившимся Словом, то Он также принцип всяческого воплощения, так как Тот же Дух Святой, Которым Святая Дева Мария обрела возможность стать Матерью Божией, действует функционально по отношению к слову как силе, выражающей Истину в умопостигаемых определениях или чувственных образах и символах...»²³⁵

Итак, Предание предстает как «критический ум Церкви», принцип которого — «принцип неумаленной полноты Откровения»²³⁶. Именно этот «критический ум», не рациональный, но духовный, позволил Церкви утвердить канон Писания и «выправлять неизбежные искажения священных текстов»²³⁷, признавая, однако, в некоторых поздних вставках, например в «трех свидетелях на небе» из 1 Ин 5:7, «подлинное» (но не собственно историческое) выражение Истины²³⁸. Именно этот «критический ум» «Предания-Света» позволяет Церкви также извлекать зерна истины,

²³² Лосский В. Н. Предание и предания. С. 528–529.

²³³ Заметки к лекции от 18.XI.1957.

²³⁴ Предание и предания. С. 530.

²³⁵ Там же. С. 528.

²³⁶ Ср.: Лосский В. Н. Предание и предания. С. 530.

²³⁷ Ср.: Там же. С. 530–531.

²³⁸ Там же.

которые могут быть обнаружены в апокрифах²³⁹. Наконец, именно этот «критический ум», могущий судить и, если нужно, отбрасывать чисто человеческие предания «традиционалистов»²⁴⁰, уточняет интеллектуальные и чувственные средства, в которых полнота присутствует «в свернутом виде» и посредством которых λόγος Писания, присутствие воплощенного Слова, являет себя, дабы приобщить нас к своему живому Телу: это догматические, доктринальные («патристическая традиция»), литургические, иконографические выражения. «Иной раз приходилось проделывать большую работу по очищению и адаптации, для того чтобы Церковь смогла воспользоваться какими-нибудь псевдоэпиграфическими творениями как свидетельствами своего Предания. Такую работу провел, например, прп. Максим Исповедник, откомментировав *Corpus Dionysiacum* и раскрыв православный смысл этих богословских сочинений, которые были в ходу в среде монофизитов под псевдонимом св. Дионисия Ареопагита...»²⁴¹

* * *

Действительно, «мы придерживаемся Предания не вследствие некоей исторической инерции, рассматривая как “традицию, принятую от отцов”, все то, что в силу привычки улаживает набожную чувствительность»²⁴². Жить в Предании можно только благодаря непрестанному творческому усилию. Если Предание — это общая память Церкви²⁴³, то каждый христианин, принимающий эту память через помазание Духа, принимает в то же время способность (и долг) актуализировать ее по-своему²⁴⁴. В связи с этим Владимир Лосский приводил предостережение Филарета Московского: «Символ веры не принадлежит вам, доколе вы не пережили его». В благодати Святого Духа каждый христианин должен стать осознанным свидетелем Предания. Конечно, власть определять и утверждать догматы принадлежит епископату; вопреки любому соблазну конгрегационализма Владимир Лосский подчеркивал божественное происхождение епископского служения и необходимость признавать верховную власть Церкви — власть епископов, объединенных в Собор²⁴⁵. Однако не менее

²³⁹ Там же.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ См.: Там же. С. 532–533.

²⁴² Ср.: Там же. С. 529–530.

²⁴³ Заметки к лекции от 13.IV.1956.

²⁴⁴ Там же.

²⁴⁵ «В Церкви есть демократический момент, но есть и момент автократический (епископат) и монархический (епархиальный архиерей). Нужно проводить различие между властью определять веру и знанием, и хранением Истины, равной для всех и основанной на Пятидесятнице. «Угодно Святому Духу и нам»: эта традиционная формулировка была бы святотатством, если бы речь не шла об объективной власти: власти епископата, собранного в собор, над делами веры и нравов. Епископы тогда не делегаты Церкви, они суть епископы Церкви, без которых Церковь не может существовать. Они представляют не веру Церкви, но веру, которую приняли и передают. Они облечены властью самим Богом». — Лекция от 24.V.1956.

энергично он утверждал, что канонические условия выражения Истины (собор, доктринальная харизма епископов) необходимы, но не являются определяющими. «Если Собор, и в особенности Собор Вселенский, является самым совершенным выражением соборности Церкви, ее симфонической структуры, это еще не значит, что непогрешимость его суждений обеспечена одними канонами, определяющими его законность как Собора... Каноны — не какие-то магические рецепты, вынуждающие проявление соборной истины. Искать критерий христианской Истины вне самой истины, в канонических формах, — значит лишать Истину ее внутренней достоверности и превращать соборность во внешнюю функцию, осуществляемую иерархией, т. е. смешивать атрибут соборности Церкви с атрибутом ее апостоличности»²⁴⁶. Истина не навязывается извне, она не может иметь внешнего по отношению к ней критерия. Именно присутствие Святого Духа открывает перед каждым христианином внутреннюю очевидность Истины и позволяет догмату быть принятым или, вернее, *признанным* всей Церковью. Только жизнь Церкви, приверженность ей освящает собор как таковой, т. е. как вдохновленное Духом выражение Истины, хранимой всеми. Каждый член Церкви ответствен за Истину и в случае угрозы должен ее защищать — даже вопреки епископам, которых человеческая греховность может на миг ввести в заблуждение, — но в уверенности, что Господь не оставит свой епископат...²⁴⁷

Стало быть, Истина хранима собранием святых, *communio sanctorum*²⁴⁸. Нет Церкви, которая учит, и Церкви, которую научают, ибо каждый, каково бы ни было его служение, принял помазание Святого Духа и должен свидетельствовать от себя лично. Дух, вдохновляющий того, кто учит, должен пребывать, по словам Владимира Лосского, и в тех, кто внимает, иначе они ничего не поймут; следовательно, они не только слушатели, но и судьи...²⁴⁹

Но коль скоро Истина не имеет критерия, внешнего по отношению к просвещенным Святым Духом личностным сознаниям, она тем более не выражается через мнение большинства, в своего рода церковной демократии. В связи с этим Владимир Лосский восставал против «демократической соборности славянофилов», чей образ мыслей, нагруженный импликациями гегельянства, превращал Святого Духа в единственную ипостась Церкви, в «объективное сверхсознание»²⁵⁰, выражаемое через «безличное

²⁴⁶ Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви. С. 558.

²⁴⁷ Заметки к лекции от 24.X.1956.

²⁴⁸ См.: Лосский В. Н. Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 576.

²⁴⁹ Заметки к лекции от 11.X.1947. В связи с этим Владимир Лосский цитировал трактат блаженного Августина «О внутреннем Учителе».

²⁵⁰ См.: Лосский В. Н. Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви. С. 576.

коллективное»²⁵¹. Христос не образует сам по себе ипостась Церкви (ибо она не только Его Тело, но и Его Невеста), Он есть Личность, которая находится в общении с другими, окружающими Его личностями, не поглощая их. И это потому, что Дух, со своей стороны, тоже не только не поглощает их, но утверждает своим кенозисом в их абсолютной инаковости, в их онтологической нередуцируемости. Очевидность Истины, *содержание* кафолического сознания тождественны для всех, «но это не означает, что имеется единое сознание Церкви, которое единообразно навязывается всем как *сверхсознание*, свойственное *коллективной личности*»²⁵². Напротив, существует множество личностных сознаний, которые хранят Истину своим *согласием*. Это согласие осуществимо в той мере, в какой каждый укоренится и наполнится в Теле Христовом, станет вполне членом народа Божия (не «частью», не «фрагментом» этого народа, но Ипостасью, в которой выражается его общность); в той мере, в какой каждый осознает, по ту сторону своей индивидуальной ограниченности, единство этого народа, этого Тела, а значит, тем более откроется просвещению Духа. Дух непрестанно сообщает этому народу мир, превосходящий всякое постижение, ибо Он непрестанно почитает на Теле Христовом... Кафолическое сознание есть согласие личных сознаний; это означает, что истинно личностное сознание есть сознание в общении... «Таков парадокс кафоличности: сознание здесь не “сознание самого себя”, но свобода перед лицом самого себя. Сознает Истину тот, кто уже не является *субъектом* собственного сознания. Тогда исповедуемая Истина предстает в своей объективности: не как некое собственное мнение, “мое собственное богословие”, но как собственная истина Церкви, как καθ’ ὅλον — кафолическая Истина. Тайна кафоличности Церкви осуществляется во множестве личностных сознаний как согласие единства и множества, по образу Пресвятой Троицы, которую Церковь воплощает в своей жизни: три сознания — один субъект, один-единственный “божественный Совет”, или “Совет Святых”, который образует божественную кафоличность, если дерзнуть применить этот экклезиологический термин к Пресвятой Троице. В церковной реальности в становлении нового творения множество личностных сознаний суть сознание Церкви лишь в той мере, в какой они перестают быть “сознаниями самих себя” и ставят на место собственного “я” единый субъект множества сознаний — Церковь»²⁵³. Стало быть, не большинство как таковое, не коллективное сознание образует кафоличность. Ее образуют те, «кто имеет сознание единства Тела Христова, апостольского предания, общего для всех»²⁵⁴; те, кто ведет брань за торжество Истины над всеми сознаниями.

Часто ими оказываются лишь немногие, и не имеет значения, какое место они занимают в иерархии. «Торжество Истины в собрании Церк-

²⁵¹ Там же.

²⁵² Там же. С. 578.

²⁵³ Там же. С. 578–579.

²⁵⁴ Там же. С. 579.

ви обеспечивают немногие сознания»²⁵⁵, и порой они вынуждены противостоять подавляющему большинству, как это, например, происходило в течение шестидесяти лет догматических споров, последовавших за Никейским собором, вплоть до окончательной победы *ὁμοούσιος*. Непрерывность Предания отождествляется с этой битвой; в ней нет ничего автоматического, а есть полнота человеческой ответственности, долгое и трудное усилие свободных личностных сознаний, ищущих света. Бог православия — не *deus ex machina*, Единотроичный, Он являет себя людям, приготовившимся быть Его образом...

«Отцы Церкви и все те, кто идет по их стопам, освобождаясь от своих индивидуальных ограничений, суть отцы сознания Церкви»²⁵⁶. В этих строках слышится тайный обет и свободно определяется всецелая судьба Владимира Лосского.

* * *

«Когда отдают себе отчет в том, что представляет собой тайна Пресвятой Троицы в совокупности христианского учения» и, точнее, когда предвосхищают, как мы попытались это сделать, конкретное антропологическое и еkkлезиологическое значение догмата об исхождении Святого Духа, становится понятным, почему Владимир Лосский мог написать: «Вопрос об исхождении Святого Духа — хотим мы признать это или не хотим — был единственной догматической причиной разделения Востока и Запада. Все другие расхождения, исторически сопутствовавшие первому спору о *Filioque* или же за этим спором следовавшие, в зависимости от большего или меньшего доктринального значения, в большей или меньшей степени связаны с этим первоначальным определением»²⁵⁷.

Конечно, Владимир Лосский отличал филиоквизм от *Filioque*, так как считал — и мы отметили это мимоходом — что можно дать *Filioque* православную интерпретацию. Сначала он утверждал эту относительную легитимность *Filioque* лишь в плане временной «миссии» Церкви, как это чаще всего делали восточные полемисты²⁵⁸. Но кажется, что подготовка прочитанного в Школе высших исследований курса на тему «Боговидение» на христианском Востоке побудила его к более строгому изучению собственно византийского богословия и привела к открытию — в частности, у Георгия Кипрского — возможности придать *Filioque* определенную православную легитимность не только во временном плане «миссии», но и в вечном плане «манифестации»: при условии, напомним, того уточнения, что исходящее «от Сына» или, вернее, «через Сына» (*δι' Υἱοῦ*) есть не само Лицо Святого Духа, а божественная энергия, которой дает «воссиять» Дух, слава, которую он излучает, в которую облачен, с которой стремится отожд-

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же. С. 579–580.

²⁵⁷ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 347.

²⁵⁸ Это очевидно в курсе по истории догматики, где он впоследствии иногда зачеркивал слово «миссия» и заменял его словом «манифестация».

дествиться... Таким образом, исхождение «от Отца и Сына» или, вернее, «от Отца через Сына» законно обозначает вечное исхождение божественной *пневмы*, являющей себя в Духе (τὸ Πνεῦμα), т. е. энергийное исхождение в Духе, а не ипостасное исхождение *самого* Духа²⁵⁹.

В самом деле, в собственно «богословском» плане, в плане «сверхсущностной» Троицы, *Filioque* просто не имеет смысла. Нельзя говорить о рождении Сына, не упоминая — в вечной «одновременности» — исхождения Святого Духа. Можно сказать, что рождение и исхождение взаимно обуславливают друг друга. Полагать одно означает с необходимостью полагать другое²⁶⁰. Поэтому невозможно говорить об Отце и Сыне «как об одном начале» (согласно латинской формуле исхождения *ab utroque*, «от обоих»), не добавляя тотчас, что Дух тоже обладает этой единой природой: как мог бы он исходить «от Отца и Сына как от одного начала», не давая исходить себе самому, коль скоро в Троице он не может иметь иного общего начала, кроме начала Троицы? *Filioque* здесь есть бессмыслица, попытка (и соблазн) объяснить то, что в действительности служит предварительным основанием любого объяснения: единотроичность, абсолютное единство и не менее абсолютное различие, полноту личностного существования и любви²⁶¹.

Начало и цель этого единства в различии есть Лицо Отца. Отец — единственная «причина» Сына и Духа, Он вечно производит их как другого себя и дает им все то, чем обладает сам, дабы они ни в чем не уступали ему²⁶². Этим учением о «монархии Отца» православное богословие хранит верность Евангелию Иоанна, где Бог по преимуществу Бог — начало божественности, ὁ θεός, это, безусловно, Отец. Именно потому, что Отец есть личность, не божественный Индивид, но Лицо, Он полагает триаду Ипостасей: он есть начало и цель Сына и Духа²⁶³. Так что сказать, что Дух исходит «только от Отца», означает тем самым, без каких-либо добавлений, подтвердить «монархию Отца» и неизреченную полноту Единотроицы: «Против учения об исхождении *ab utroque* православные утвердили: Дух Святой исходит от одного Отца — ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς. Какой бы новой не казалась эта формула по своему словесному выражению, учение, в ней содержащееся, есть не что иное, как чрезвычайно точное подтверждение укорененного в Предании учения о единоначалии Отца, Единого Источника Божественных ипостасей»²⁶⁴.

²⁵⁹ Заметки к лекции от 10.XI.1955: «*Filioque* может быть оправдано в плане манифестации: Святой Дух являет общую природу Троицы и исходит от Отца и Сына не как Лицо, а как действие: его действие — сущностно являющее, он являет природу Отца и Сына (которая также есть и его собственная)».

²⁶⁰ Заметки к лекции от 6.XII.1957.

²⁶¹ См.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 355.

²⁶² Там же. С. 359; см. также заметки к лекции от 22.XI.1957, посвященной монархии Отца.

²⁶³ Лекция от 22.XI.1957.

²⁶⁴ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 355.

Вот почему Владимиру Лосскому казалось, что филиоквистская доктрина привносит «чуждый огонь», огонь павшего разума или падшей чувствительности в «Святая Святых божественного существования»²⁶⁵. А с учетом того, что тринитарный догмат играет центральную роль в христианском откровении, эта профанация не могла не отозваться предельно экзистенциальным образом на всех уровнях церковной и личной жизни. Когда Владимир Лосский разрабатывал в общих чертах историческое богословие схизмы, прежде всего в курсе по сравнительному богословию, прочитанном в течение 1955/1956 учебного года, он усматривал в эволюции Римской церкви начиная с Григорианской реформы — идет ли речь о папских притязаниях на непогрешимость, или о духовности, сосредоточенной на подражании непрославленному человечеству Иисуса, — сходящиеся симптомы извращения учения о Святом Духе и Троице, симптомы замутнения «догматического ока», позволяющего нам созерцать эти тайны по ту сторону любого умного усмотрения, через обоживающую причастность их полноте.

Прежде всего, Владимир Лосский считал, что в собственно тринитарном богословии филиоквизм (или, вернее, филиоквизмы, так как средневековый Запад лишь преумножил эти построения) разрушал в тождестве — различии природы и Лиц равновесие, установленное Преданием, причем разрушал в пользу природы, т. е. умаляя монархию Отца и полную ипостасную независимость Святого Духа.

«Филиоквизм... замыкает Троицу Лиц в единстве природы, превращая их в сущностные отношения»²⁶⁶. Отныне божественная природа перестает быть содержанием Лиц, при антиномичном совпадении их полного тождества с их тотальным различием; она оказывается в некотором смысле «экстрактом» из ипостасей в силу опасного стремления к логическому удобству, устраняющему антиномичность через релятивизацию одного из ее терминов. В самом деле, Лица оказываются всего лишь психорациональной игрой (на манер человеческого индивида) отношений внутри сущности; более того, они отождествляются с такими отношениями согласно св. Фоме Аквинскому. «Идти путем положительным, воспринимать отношения... не просто как признаки неизреченного различия Лиц равносильно упразднению абсолютного личностного различия, внесению в Троицу “относительности” и в конце концов обезличиванию Ее»²⁶⁷. И действительно, сама диалектика этих отношений-лиц требует, чтобы в тот или иной логически необходимый «момент» они растворились в сущности.

Фактически, если Дух исходит от Отца и Сына «как от одного начала», будучи «выдыхаем» Отцом и Сыном, это уже не две разные ипостаси, а возникающая безличная субстанция.

²⁶⁵ Ср.: Там же. С. 365.

²⁶⁶ Курс по истории догмата. Гл. 5. С. 35.

²⁶⁷ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 357.

Или: если Дух, как принято говорить в августинизме, есть «связь любви» (*nexus amoris*) Отца и Сына, тогда Дух отождествляется с субстанцией и утрачивает в ней свою единственность. Ибо единство любви Отца и Сына — не Дух; оно есть единство Отца, Сына и Духа — точно так же, как «единое начало», в коем объединяются Отец и Сын, есть не что иное, как общее «единое начало» Всецелой Троицы, а значит, и Духа.

Так мы приходим к бессмысленности филиоквизма.

Но эта бессмысленность бесконечно опасна, когда она утверждает себя и стремится придать себе смысл: она разрушает тайну личности. Вместо того чтобы, говоря словами Григория Назианзина, преодолевать диадду в полноте личностного расцвета триады, филиоквистская проблематика сжимает ее в монаду: «Это диалектика монады, раскрывающейся в диадду и снова замыкающейся в своей простоте. Понятие о Духе Святом как взаимной любви между Отцом и Сыном характерно, в этом смысле, для триадологии филиокве»²⁶⁸. «В таком аспекте, — заключает Владимир Лосский, — личностное различие действительно стало бы относительным: во-первых, если Дух Святой — одна ипостась, то Отец и Сын, по отношению к которым мы Его рассматриваем, представляются нам в неразличимости единой природы; во-вторых, если Отец и Сын — две различные ипостаси, то Дух Святой лишь представляет нам их природное единство. Итак, возникает логическая невозможность противопоставления трех терминов, и вся ясность этой триадологической системы оказывается весьма поверхностной: в конце концов, мы уже больше не можем провести различие трех ипостасей, не смешивая их так или иначе с сущностью»²⁶⁹.

* * *

Так умалывается, а то и вовсе исчезает монархия Отца. «Источник божественности» больше не усматривается в одном Лице, но помещается, по итогам рассуждения, в сущность. Это уже не Отец $\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, а природное единство: Бог вообще²⁷⁰, тогда как для греческих отцов имя Отца стояло выше имени Бога²⁷¹... Вот почему утратил первенство путь отрицания, ведущий по ту сторону логического бытия, к полноте бытия личностного: к Лицу или, вернее, к Троице, за пределы онтологии... Для св. Фомы, замечает Владимир Лосский, путь отрицания — не более чем поправка к пути утверждения: ведь Бог есть объект познания, который «непознаваем умом лишь по причине его слабости, но будет познан в своей сущности блаженными»²⁷². Соответственно, умалывается ипостасная независимость Святого

²⁶⁸ Там же. С. 363, примеч. 27.

²⁶⁹ Там же. С. 354–355.

²⁷⁰ Эта филиоквистская деформация привела к тому, что Владимир Лосский называл в своем курсе сравнительного богословия 1954/1955 гг. «христианским теизмом».

²⁷¹ *Cyrillus Alexandriensis*. Thesaurus 5 // PG 75. Col. 65, 68. Ср.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 361.

²⁷² *Lossky V.* La notion des “analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite. P. 281–282, примеч. См. также: Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита

Духа, воспринимаемого скорее как функция, нежели как личность. Он таков в самой Троице, где «он есть не что иное, как связь любви... между Отцом и Сыном. Он утрачивает характер собственной ипостаси, “суверенно свободного” Лица, и становится функцией, растворяется в Отце и Сыне»²⁷³. Так же обстоит дело в домостроительстве, где Дух предстает прежде всего как своего рода «агент, обеспечивающий связь между небесным главой Церкви и ее членами»²⁷⁴.

* * *

Далее, в области богословствования и духовности (т.е. антропологии), которая, на православный взгляд, неотделима от богословия, филиоквизм — или, в более широком смысле, поднимаемая им и делающая его возможным проблематика (здесь уместно говорить о круговой причинности) — подразумевает, согласно Владимиру Лосскому, отказ от целостного, трансрационального познания и умаление понятия и роли человеческой личности.

В православной традиции, как не уставал повторять Владимир Лосский, богословствование — не умозрение, а путь поклонения, на котором человеческий ум оказывается одновременно распятым и преображенным. Мы уже сказали, что отношения, подразумеваемые Ипостасями Троицы, всегда троичны, т.е. невысказаны для нашей логики, умеющей только противопоставлять. Именно поэтому тринитарное богословие исторгает нас из мира оппозиций и приводит к миру любви, вводя нас в бесконечное познание, где разум оказывается преображенным и преодоленным: в познание одновременно экзистенциальное и персональное, достигающее кульминации в общении. Образ действий, «ставящий нашу мысль перед центральной антиномией совершенного тождества и не менее совершенного различия в Боге, не пытается антиномию уничтожить, а стремится выразить ее приличествующим образом, для того чтобы троичная тайна вывела нас за рамки философского мышления и, преобразовав нашу способность разума, “истина сделала нас свободными” (ср.: Ин 8:32) от нашей человеческой ограниченности»²⁷⁵.

Филиоквизм, напротив, представляет собой, по мысли Владимира Лосского, компромисс между верой и разумом, в гораздо большей степени рационализацию тайны, чем «мистеризацию» разума (да простят нам этот неологизм). В нем кроется желание объяснить Троицу, разобрать, отправляясь от Бога-сущности, тринитарный механизм (или психологизм), тогда как Троица есть «первичная реальность, которая не может быть обосно-

// Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 61.

²⁷³ Курс по истории догмата. Гл. 5. С. 33.

²⁷⁴ Ср.: Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 282.

²⁷⁵ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 357.

вана никаким иным понятием, ибо Троица предваряет всякое наименование (благость, разум, любовь, всемогущество, бесконечность), которым Бог проявляет Себя вовне и в котором Он дает Себя познать»²⁷⁶. В филиоквистской проблематике, как представляется, «вера ищет разумения, дабы перевести Откровение в план философии», вместо того чтобы разумение искало реальностей веры, дабы преобразиться, все шире открываясь тайнам откровения»²⁷⁷.

В качестве компенсации — несомненно, инстинктивной — схемы средневекового августинизма сущностно аффективны. «Тринитарный догмат не только был рационализирован через введение (аристотелевской) категории отношения в божественное бытие, но и предпринимались попытки его психологизировать. Таким путем пытались сделать сущностные отношения менее абстрактными, более сообразными понятию личного Бога»²⁷⁸. Но тогда можно задаться вопросом, не идет ли речь скорее о божественной индивидуальности, нежели о Троице Лиц: «Индивидуальность, осознающая свое сущностное содержание разумом (рождение Слова *per modum intellectus* — по способу умопостижения) и Себя в Своем самосознании любящая (исхождение Святого Духа *ab utroque, per modum voluntatis* или *amoris* — от обоих, по способу воления или любви). Перед нами философский антропоморфизм, не имеющий ничего общего с теофаническим антропоморфизмом Библии»²⁷⁹. Разум и чувство полагаются рядом друг с другом; они скорее противостоят друг другу, вместо того чтобы встраиваться в целостное, собственно личностное познание...

* * *

Дело в том, что филиоквистская доктрина, умаляющая личностный «момент» в божестве, не может не умалять его и в человечестве в силу того, что можно было бы назвать «законом образа». Прежде всего, как мы видели, вместо тринитарного высвечивания человеческой реальности мы наблюдаем проекцию психологической схемы, характерной для индивидуальной субстанции человека, на схоластический образ Бога. Но, главным образом, с торжеством эссенциалистской философии в тринитарном учении антропология, кажется, утратила способность различать личность и природу. Личность свелась к высшим способностям души — к интеллекту и воле; то, что схоластика вслед за Бозэцием называет личностью, в конечном счете редуцируется до индивида разумной природы²⁸⁰. «Это мышление — эссенциалистское: мир сущностей, конкретизированных в индивидуальных субстанциях... В томистском различении сущности и существования хотели видеть открытие порядка личностных экзи-

²⁷⁶ Там же. С. 364.

²⁷⁷ Ср.: Там же. С. 357.

²⁷⁸ Курс по истории догмата. Гл. 5. С. 32.

²⁷⁹ Ср.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 365.

²⁸⁰ Заметки к лекции от 7.И.1957.

стенций, тайна которого, невыразимая рационально, заворожала мысль св. Фомы. Однако даже если этот тезис Жильсона верен — что нам кажется весьма вероятным — нужно признать вслед за ним, что в этом пункте томисты никогда не следовали мысли своего учителя. Томизм в том виде, в каком он сохранял свое влияние на протяжении веков, всегда был преимущественно эссенциалистским учением, растворявшим... личности в индивидуальной природе. Даже если в качестве философа великий доминиканский учитель сумел прикоснуться к таинственной реальности, неведомой древним — тому же Аристотелю, которого он так почитал, тем не менее в качестве богослова-филиоквиста он не смог продемонстрировать важность своего открытия. Латинская схоластика... остается прикованной к категориям, свойственным природе»²⁸¹.

Владимир Лосский вернулся к этой теме в одной из своих последних публикаций, где вслед за строгим изложением «богословского понимания человеческой личности» замечает: «Св. Фома как метафизик достигает Бога и тварных сущих на уровне энергий, а не на уровне “сверхсущности” в Трех Ипостасях и полиипостасности тварного космоса»²⁸².

Итак, апофатическая глубина в Боге и в человеке, свойственная личности, отчасти игнорировалась в пользу иерархии природ, где умопостигаемое занимало привилегированное положение (вплоть до того, что считалось непрерывным продолжением божественного). Это происходило потому, что оказалось поврежденным само понимание благодати, т. е. возможности *реального* обожения человека, а через него и всего универсума... Поскольку Бог мыслится как природа, *внутри* которой производятся отождествляемые с Лицами отношения, Он оказывается как бы запертым в «абстрактной простоте» этой природы²⁸³: живой Бог — замкнутым в темнице Бога вообще... Когда же Единотроичность первична и укоренена в монархии Отца, живой Бог, оставаясь всецело иным и радикально трансцендентным (в том числе по отношению к интеллекту), может прийти к нам и стать всецело присутствующим, реально причастуемым. Но Бог-сущность, будучи, как таковой, объектом познания (после смерти избранные смогут созерцать божественную сущность), не может, очевидно, быть причастуемым: это означало бы пантеизм! Стало быть, отношение между Богом и человеком уже не будет общением, жизнеобменом, пронизыванием тварного нетварным, но сведется к тварным «эффектам»: благодать — это тварный *habitus*, и даже «свет славы», укрепляющий (скорее укрепляющий, нежели преобразующий) ум блаженных, окажется лишь очередным тварным эффектом, который производится в нас божественным присутствием. Ибо это чисто причинное присутствие, а не реально причастуемая жизнь. Так как Лицо Святого Духа, дарующее нам благодать, «реально не отличается от божественной природы, сообщаемая лю-

²⁸¹ Курс по истории догмата. Гл. 7. С. 11.

²⁸² Ср.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 302.

²⁸³ См.: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 375.

дям благодать с необходимостью должна быть, согласно томизму, чем-то иным, нежели эта природа. Но все то, что происходит не от божественной природы, принадлежит к сфере тварного бытия. Следовательно, благодать, обретаемая людьми от факта присутствия Святого Духа в душе, есть не что иное, как тварный эффект, результат божественного воздействия на потенции души, которые становятся способными производить акты, идущие в заслугу в предвидении спасения»²⁸⁴.

Все эти тварные эффекты, вся эта парадоксально тварная «сверхприрода» налагается на человеческую природу и располагается между человеком и Богом. Но если божественное присутствие называют «нетварной благодатью», то реальной причастности нет, ибо присутствие Бога в душе — не более чем частный случай божественной причинной вездесущности: будучи «нетварной благодатью», Бог присутствует как причина действия, пробуждающего «тварную благодать» — единственную, которую человек способен присвоить, а не как энергия, пронизывающая и преобразующая жизнь. Вывод Владимира Лосского решителен и трезв: «Для латинского богословия не существует обожения в собственном смысле слова. Это эмфатическое выражение, метафора»²⁸⁵. Если к тому же человеческая личность определяется через высшие функции ее природы, как она могла бы трансцендировать природу, чтобы сообщить ей благодать? Скорее здесь присутствовала бы своего рода «соприродность» между Богом и интеллектом. Но природа (включая тело и мир) остается статичной и не ведает порыва к обожению. «Сверхприрода... добавляется к человеческой природе как очередное принуждение... вместо того чтобы нести личности суверенную свободу, которая преобразует природу в той мере, в какой она стяжает благодать»²⁸⁶. Идея всеобщего преобразования исчезает в тот самый миг, когда в силу отнюдь не случайного совпадения торжествует ансельмово понятие Искупления.

Так филиоквизм, склонный в своем понимании Бога растворять личностный «момент» в сущностном, приходит к тому, что Владимир Лосский называл *замкнутым тезисом*²⁸⁷. Тот факт, что Бог был отправлен в ссылку на умопостигаемое небо, не стал ли одной из глубочайших причин современного атеизма?

²⁸⁴ Курс по истории догмата. Гл. 6. С. 7.

²⁸⁵ Там же. — «После Лионского и Флорентийского соборов уже невозможно было толковать латинскую формулу исхождения Духа Святого в смысле превечного проявления Божества. Поэтому римско-католическое богословие не могло уже принимать энергийных проявлений Троицы: оно нанесло бы этим урон “Божественной простоте”. В Троице больше не остается места для энергий: вне Божественной сущности могут быть только тварные эффекты, только акты воли, подобные акту творения. Западные богословы должны будут исповедовать тварность славы, тварность всеосвящающей благодати; они откажутся от обожения, последовательно развивая свои триадологические послылки». — Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 375.

²⁸⁶ Курс по истории догмата. Гл. 7. С. 11-12.

²⁸⁷ Лекция от 24.XI.1955.

Наконец, не менее важны последствия филиоквизма для экклезиологии. Святой Дух есть божественная Ипостась, которая освящает ипостась человека; поэтому умаление его ипостасной независимости не может не повлечь за собой умаление человеческой свободы. Если отношение между Сыном и Духом перестает быть отношением взаимности и становится отношением односторонней зависимости, то Дух, будучи просто связующим элементом церковного Тела, уже не способен раскрыть в самой глубине каждого члена этого Тела бесконечное пространство свободной интериорности, перестает освящать и укреплять нашу личностную единственность, перестает просвещать изнутри, своим собственным кенозисом, наше сознание и нашу свободу. Тогда учение Церкви становится «внешней властью, навязанной извне слепой вере; доводами, противными разуму, принятыми в покорности и затем приспособленными к нашему способу разума»²⁸⁸. Если Дух — не более чем функция Сына или единства Отца и Сына, то отсутствует свидетельство этого Третьего, который таинственным образом отождествляется с единственностью нашей личности, чтобы сделать свидетелем каждого из нас. Если Дух — не более чем сила, которой Христос объединяет и возвращает свое Тело, то Христос господствует надо мной, и у меня, принявшего помазание Духа, не остается моего личного места не только во Христе, но даже за Ним²⁸⁹. Ибо, в конце концов, если Дух, в тайной глубине моего существа раскрывающий мне, что Иисус поистине есть Христос, Сын Божий, если этот Дух имеет свое начало в Том, кого он мне являет, тогда все оказывается не более чем игрой марионеток, все нити от которых держит Христос, и моей свободе нечего делать. Только потому, что Лицо Духа, сокровенное, но равное достоинством Лицу Сына, поскольку, как и Он, происходит от Отца и только от Отца, единственного источника божественности; только потому, что особое Лицо Духа — *другой* Утешитель — укрепляет меня, — только поэтому я могу войти в Тело Христово, не уничтожившись как личность, но, наоборот, встретив Христа, как одна личность встречает другую, в брачном ликовании и лицом к лицу²⁹⁰...

²⁸⁸ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. С. 365.

²⁸⁹ «Новое единство нашей природы во Христе не исключает “полиипостасности” человеческой. Экклезиологический текст ап. Матфея указывает одновременно на единство нашей природы во Христе и на личное отношение Божественной Ипостаси с ипостасями тварными. Там, где двое или трое (личностная множественность) собраны во имя Мое (природное единство, осуществленное в Церкви, которая носит имя Сына), там Я посреди них (Мф 18:20). Господь не сказал: “Я их содержу” или же “они во Мне”, как Он сказал это в другом месте, говоря о единстве искупленной Им нашей природы, но Он именно сказал: “Я посреди них”; как Лицо, которое среди других лиц, Его окружающих». — Лосский В. Н. Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви. С. 574.

²⁹⁰ Для этого абзаца мы использовали заметки к лекции от 2.П.1956. Приведем слово в слово типичный фрагмент: «В филиоквизме Дух — не более чем помощник Сына; и прежде всего Он деперсонализируется: становится силой, мощью Христа, с помощью которой тот господствует над верующими. Дух более не личность, независимая перед

Именно в Духе, вблизи Христа, — место человеческой личности, источник ее свободы. В той мере, в какой филиоквизм делает Духа силой, свойственной Христу, именно Христос, а не другой Утешитель — и не я как другой в этом Другом — несет свидетельство о себе. Тогда исчезает свобода и глубина нашего исповедания Христа, нашей приверженности Истине. Нужно будет склониться перед властью, которая стала внешней, ибо сила Духа отныне есть просто господство Сына²⁹¹.

* * *

Одновременно размывается триадологическое понимание Церкви. Пятидесятница предстает исключительно как мощное проявление Христа, как утверждение посланничества его Тела. Два события сообщения Духа сливаются в одно, и кажется, что Пятидесятница тоже превращается в своего рода священническое рукоположение. Упор делается на дар языков, на апостольское служение и пространственное расширение Церкви. Схождение Духа принимает скорее функциональный, нежели персональный характер и предназначается апостолам и священникам, т. е. власти²⁹². Тогда Церковь воспринимается уже не как единство во Христе и различие возле Христа, в Духе, а только как Тело Христово: триадологическая структура Церкви замещается односторонней христологической структурой, в которой церковная реальность сводится к осуществлению власти Христа над верующими. Отсюда следует разделение на *ecclesia docens* (церковь учащую) и *ecclesia docta* (церковь научаемую) и исчезновение подлинной кафоличности, где истина хранится народом Божиим как целым, а значит, каждым христианином, каково бы ни было его место в иерархии, в зависимости лишь от того, насколько он открывается навстречу живому Преданию этого народа, становится в нем свидетелем, ответственным за λαός (народ) Божий, т. е. — в полном смысле слова λαϊκός (членом народа). (В том смысле, повторял Владимир Лосский, диаконы, священники и епископы тоже составляют часть λαός, народа Божия...) *Вы имеете помазание от Святого и знаете всё... Вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас* (1 Ин 2:20, 27). Характерно, что в Римской церкви таинство миропомазания утратило бóльшую часть своей значимости и более или менее

Лицом Сына; поэтому его свидетельство перед ним утрачивает свою действенность. Дух есть кто-то, через кого действует Христос, он почти замещает Христа. Через этого Духа-действие Христос растворяет нас в своем Откровении, вместо того чтобы Дух позволил нам исповедовать с внутренней очевидностью и в полной свободе божественность Сына. В православии благодать и свобода не противостоят друг другу, тогда как их противостояние разрывает западное сознание. Возможность принять Христа нам дана другим божественным Лицом — Духом. Если бы это было не так, вера навязывалась бы сознанию путем принуждения и произвола. Так мы приходим к негативному христоцентризму, отодвигающему Троицу на второй план: догмат о Троице исповедуется, но редко переживается за пределами Православия».

²⁹¹ В этом абзаце мы использовали главным образом заметки Владимира Лосского к лекциям, прочитанным в феврале 1956 г.

²⁹² Заметки к лекции от 4.IV.1957.

свелось к конфирмации крещальных обетов, отделившись от крещения вопреки канонам древних соборов и перестав быть личной Пятидесятницей²⁹³...

В той мере, в какой ослабевают глубинная кафоличность Церкви, ее едино-различие по образу Троицы, ослабевают и ее соборная структура. Коллегиальная власть епископов — другой образ Троицы — почти исчезает, уступая место власти папы: решения собора имеют силу, лишь будучи обнародованы верховным понтификом, и решение понтифика нельзя оспорить, апеллируя к собору²⁹⁴... Вначале, говорит Владимир Лосский, в Церкви устанавливается своего рода монархия Сына, от которой постепенно совершается переход к монархии его викария²⁹⁵. Церковь больше не воспринимается, по образу Троицы и в свете Святого Духа (Святого Духа, независимого от Сына в своем ипостасном начале), как общение личностей, свободно ответственных за Истину. Эта Церковь беззащитна, лишена богословских и духовных ресурсов перед слишком естественным (в смысле падшего естества) процессом концентрации власти. Тогда плодотворная поляризация между сакраментальной жизнью и жизнью персональной становится трагической напряженностью, которая, в конечном счете, взрывает единство западного христианства²⁹⁶.

У великих реформаторов XVI в.²⁹⁷ — по крайней мере, в позитивной части их программы — Владимир Лосский угадывал стремление к этой личностной полноте в Духе Святом, которую поколебали филиоквизм и схизма Запада, частично разрушив ее богословские и экклезиологические основания. Но Реформация, добавляя он, осталась в плену проблематики западной схизмы. Она довольствовалась тем, что противопоставила эссенциальному мышлению, не достигающему полноты личностной реальности, экзистенциальное мышление, которое акцентирует личную встречу с Богом, но в той или иной степени лишает эту встречу ее сущности как общения. Христианский эссенциализм против христианского экзистенциализма, сакраментальная институция против профетизма, частично лишенного корней: вот эти фрагменты истины, эта расколота

²⁹³ Заметки к лекции от 11.IV.1957.

²⁹⁴ Заметки к лекции от 31.V.1956.

²⁹⁵ «С утверждением филиоквизма изменяется сама структура Церкви. Утрачивается образ Троицы: одна природа, множество лиц, каждое из которых имеет абсолютный характер. Триадологический образ вытесняется образом христологическим. Забывается, что в домостроительстве Церкви участвует всецелая Троица. Церковь принимает одностороннюю христологическую структуру: Христос-Царь размывает троичную реальность. Церковь подчиняется Христу в монархической структуре, где существует викарий Христа, представляющий именно его, тогда как коллегия епископов более соответствует образу Троицы». — Заметки к лекции от 2.II.1956.

²⁹⁶ Заметки к лекции от 2.II.1956.

²⁹⁷ Для этого абзаца о Реформации мы пользуемся прежде всего заметками к лекции от 9.II.1956.

Ортодоксия, воссоединение которой, говорил Владимир Лосский, возможно лишь в свете православного учения о Троице²⁹⁸.

В последние годы жизни Владимир Лосский признавал, что сегодня проблема *Filioque* не воспринимается непосредственно; к ней как таковой трудно подступиться в христианском мире, который превозносит жизнь и презирует мысль вплоть до адогматизма, не боясь навлечь на себя обвинения в *odium theologicum* (ненависти к богословию). Но всмотримся пристальнее в самые существенные заботы христиан нашего времени. То, что ищут и что отчасти находят повсюду на Западе, есть богословие Тела Христова, согласно «прежде всего литургической и сакраментальной мысли, подчеркивающей органический характер Церкви в аспекте нашего единства во всецелом Христе»²⁹⁹. В этой перспективе богатства святоотеческой традиции вновь обретают свою важность и плодотворность. Может быть вновь поставлен вопрос о нашем обожении: «Мы можем снова сказать вместе с отцами: “Бог стал человеком, дабы человек смог стать Богом”. Но когда пытаются истолковать эти слова, оставаясь только в рамках христологии и учения о таинствах, когда Духу Святому отводится лишь роль “связного” между Небесным Главой Церкви и ее членами, возникают очень большие трудности, неразрешимые вопросы. При таком понимании Церкви как Тела Христова, Тела целокупного Христа, объемлющего в Себе людей, членов Церкви, — понимании, которое мы, впрочем, полностью принимаем, в этом “христианском тоталитаризме” можно ли сохранить понятие человеческих личностей, различных между собой и, что немало важно, отличных от единого Лица Христова, которое, по-видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы тогда утратить личную свободу и, после того как были спасены от детерминизма греха, впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором “органический” процесс спасения, совершающийся в церковном коллективизме, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом?»³⁰⁰

Только ипостасная цельность Святого Духа способна освятить ипостасную цельность человека. И это вновь приводит нас — но, по видимости, более конкретными путями — к проблеме *Filioque*.

Прерванные замыслы

В эти последние годы Владимир Лосский планировал написать большую работу по православной догматике. Думаю, он отказался от этого замысла из опасения превратить свое богословие в систему, пленить в замкнутой сфере мысли то (вернее, Того), к чему, напротив, мысль должна всегда оставаться открытой. От этого проекта сохранился беглый набросок богословской «логики»: курс о «принципах» православного богосло-

²⁹⁸ Заметки к лекции от 7.И.1957.

²⁹⁹ Ср.: Лосский В. Н. Искупление и обожение. С. 282.

³⁰⁰ Там же. С. 282-283.

вия, прочитанный в январе 1958 г. и использованный нами при написании первой части этой статьи.

Владимир Лосский завершил два проекта, о которых часто беседовал со мной:

(1) Сравнительное исследование рейнской мистики, прежде всего мистики Мейстера Экхарта, и паламизма. Это два приблизительно одновременных и, по его мнению, близких по своей глубинной сути «феномена»: созерцательный опыт Экхарта, несомненно, был близок защищаемому Паламой опыту исихастов. Но, как считал Владимир Лосский, способы богословского высказывания на Западе приняли в XIII–XIV вв. такой вид, что Экхарт мог высказать свой опыт лишь опасным языком отождествления: погружения в божественную жизнь, которая не есть в Духе Святом осуществление всегда иного личного бытия Бога и обоживающее излучение его энергий, но, согласно филиоквистской схеме, испытавшей сильное влияние Прокла, раскрытие монады в диаду и возвращение диады к единству. Церковь Запада была вынуждена, следовательно, осудить вместе с Экхартом реальную причастность к божественной жизни... Напротив, Палама, с его различением сущности и энергий, сумел найти язык, выражающий общение. Православная церковь канонизировала Паламу, а его определения, поддержанные Константинопольскими соборами 1341 и 1351 гг., обогатили Правило веры. За ними видится комплексная проблема богословской догматической экспликации на Западе и Востоке после схизмы — проблема, которую собирался поставить Владимир Лосский. С его точки зрения, в ту пору Восток в самой интимной и долгое время бесконечно таимой глубине его духовной жизни, а также в доктринальной рефлексии вплоть до XIV в., когда этот глубинный опыт подвергся суровой критике, пережил «пневматологический» период, где тайна личного обожения была очерчена вероучением. Запад, напротив, несмотря на богатство его религиозной философии, удерживался филиоквизмом в односторонне христологической проблематике «единосущия», архаичной в своем основании, и не знал этой «пневматологической» фазы. Великие созерцатели конца Средневековья, конечно, предвосхищали реальность — к коей они были прямо причастны — нетварной благодати и видения Бога как экзистенциального общения; но они не могли утвердить ее ни на богословском, ни на экклезиологическом основании. И «персонализм», более того, индивидуализм Лютера, обусловленный лишенностью экклезиологических корней, отчасти будет порождением *Theologia deutsch* (немецкого богословия)... Восток же не разделял Церковь на учащую и научаемую, всегда признавал первостепенную роль носителей благодати и вверял хранение Предания нераздельному народу (λαός) Божию, а потому не пережил и разрыва Реформации...

(2) Второй проект — новое исследование софиологии о. С. Булгакова. Владимир Лосский научился владеть богословским оружием именно в софиологическом диспуте. Он никогда не переставал выступать против высказываний о. Булгакова, который, как ему казалось, вводил понятия

немецкого идеализма в святая святых Троицы, подвергал большему или меньшему гипостазированию божественную сущность и объективировал ее в творении, приходя таким образом к эманационизму, к «софиологическому детерминизму», подменявшему как свободу Бога, так и свободу его творения. При этом в пылу сражения Владимир Лосский был беспощаден и порой не столько старался извлечь смысл утверждений, сколько жестко критиковал их буквальные формулировки. Вот почему теперь, когда опасность была преодолена, он в силу интеллектуальной честности и из равного уважения к большому и малому пытался подчеркнуть положительные интуиции Сергия Булгакова. Особенно Лосский ценил у него космический смысл христианства, столь живо присутствовавший в доникейском богословии (которое является скорее «икономией»), но отчасти утраченный в IV в. при разработке богословия *strictu senso* (в строгом смысле). Чтобы ввести в Предание интуиции Булгакова, нужно было бы, по мысли Владимира Лосского, подчеркнуть личностный характер божественной энергии, т.е. выявить связь между христологическим энергетизмом прп. Максима Исповедника и концепциями свт. Григория Паламы и, что еще важнее, повенчать паламизм и доникейское богословие, высветив в икономии, о которой говорит это богословие, аспект «манифестации», акцентированный паламизмом. Действительно, энергия — или, если угодно, божественная премудрость — не имеет собственного существования вне Лиц, которые воипостазируют ее как в своем явлении славы, так и в своем действии творения и претворения: она есть живое содержание их присутствия и их действия...

* * *

Это изложение не подразумевает вывода. Оно представляет собой всего лишь тень предисловия. В нем я пытался говорить о жизни, прожитой в служении и вере. Только служение и вера сделают ее близкой нам.

У Владимира Лосского был темперамент бойца. Много раз, особенно в 1940 г., в момент сокрушительного поражения Франции, а затем в ходе Соппротивления, он стремился сражаться, занять свое место в битве людей. Бог не позволил этого; всякий раз, создавая разнообразные препятствия, он хранил своего служителя от смерти. Ибо Он предназначил ему другие битвы. Так думал Владимир Лосский; эти замечания я слышал от него самого.

В этой жизненной брани, в служении животворящей и оживающей Истине он идет впереди нас и вручает нам оружие. Он зовет нас к богословскому «подвигу» и, как сказал о нем один афонский монах, к богословскому мученичеству: быть распятым между неизреченной полнотой и долгом слова, между безотказным миролюбием и уверенностью в том, что Христос несет не мир, но меч.

Распятым — значит, прославленный.

Пасха 1959 г.

Архивные материалы³⁰¹

- Заметки В. Н. Лосского к лекциям (на фр. яз.): 1947 (11.X); 1955 (28.X, 10.XI, 17.XI, 1.XII); 1956 (12.I, 26.I, 27.I, 2.II, 9.II, 1.III, 13.IV, 26.IV, 24.V, 31.V, 24.X); 1957 (7.II, 4.IV, 11.IV, 15.IX, 11.X, 8.XI, 18.XI, 22.XI, 6.XII, 13.XII); 1958 (3.I, 24.I).
- Лекции В. Н. Лосского (на фр. яз.): 1955 (28.X, 17.XI, 24.XI, 8.XII); 1956 (2.I, 27.I, 2.II, 9.II, 10.II, 24.V, 7.VI, 6.XII); 1957 (7.II, 22.XI, 6.XII, 13.XII); 1958 (3.I, 4.I, 24.I).
- Лекция В. Н. Лосского «Церковь и философия» (“L'Église et la philosophie”; прочитана на собрании Содружества св. Албания и прп. Сергия в Монжероне, июль 1957 г.).

Литература

- Григорий Богослов, свт.* De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / пер. свящ. А. Зуевского. М.: Изд-во Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина, 2010.
- Григорий Богослов, свт.* О себе самом // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.
- Евагрий.* Слово о молитве // Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. М.: [Типо-Литогр. И. Ефимова], 1895.
- Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 9–29.
- Лосский В. Н.* Боговидение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 112–272.
- Лосский В. Н.* Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 82–111.
- Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под редакцией В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 289–302.
- Лосский В. Н.* Всесвятая; Догмат о непорочном зачатии // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 320–346.
- Лосский В. Н.* Господство и царство. Эсхатологический этюд // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 581–599.
- Лосский В. Н.* Искушение и обожение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 273–288.
- Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 347–376.
- Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 568–580.
- Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 545–558.
- Лосский В. Н.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 45–66.

³⁰¹ [Все известные на сегодняшний день рукописные материалы к лекциям В. Н. Лосского, по которым во многом подготовлена настоящая статья, учтены в последующих изданиях О. Клемана и М. Ставру; не вошедшие в опубликованные книги заметки утрачены значительное время назад. — Ред.]

Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / пер. с фр. Г. В. Вдовиной // Богословские труды. 2003. № 38. С. 147–236; 2004. № 39. С. 79–98; 2005. № 40. С. 31–46; 2007. № 41. С. 85–132; 2012. № 43–44. С. 203–292; 2013. № 45. С. 67–218.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. В. А. Решиковой. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сб. статей / под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 513–544.

Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции / пер. с фр.: К. В. Преображенской // Преображенская К. В. Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. С. 83–129.

Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж: Братство св. Фотия, 1936.

О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым: в 2 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1914.

Статья поступила в редакцию 17 мая 2019 г.

Статья рекомендована к печати 20 июня 2019 г.

Информация об авторе:

Клеман Оливье (1921–2009) — преподаватель истории Церкви и Вселенских соборов в Православном богословском институте прп. Сергия в Париже

Vladimir Lossky, Theologian of the Person and the Holy Spirit

O. Clément

For citation: Clément O. Vladimir Lossky, Theologian of the Person and the Holy Spirit. *Issues of Theology*, vol. 1, no. 2, pp. 127–198. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.201> (In Russian)

This article by O. Clément proposes a detailed description of the life and some important theological themes of V. N. Lossky. It was published a year after his untimely death as a kind of grateful thanks from one of his last pupils. The text has its own special rhythm. Sometime it is a deep analytical investigation of complicated philosophical and theological constructions. Sometime it is interrupted by contemplative memories and firsthand recollections about an extraordinary man, whom the author himself knew for the last years of his life. O. Clément often quotes handwritten sources for the reason that at the time of the first French publication a majority of Lossky's works had not yet been published. Some of them remain unpublished to this day. This publication could make Lossky's theology closer and more understandable for modern readers. The article contains three general parts, an introduction and a short conclusion. First, the biographical section was translated by V. A. Rezhikova; the second and third — "Mystery of Person" and "Mystery of the Holy Spirit" — as well as the conclusion were translated especially for this case by G. V. Vdovina, who many times previously translated works of both Lossky and O. Clément.

Keywords: V. N. Lossky, biography of V. N. Lossky, Orthodox theology, theology of person, pneumatology, medieval mysticism, research of sophiology.

References

- Athanasius. "De incarnatione et contra Arianos 8", in *PG* 26, col. 983–1028.
- Basilius "Epistula 38", 4, in *PG* 32, col. 325–340.
- Clément O. (1959) "Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*. Mémorial Vladimir Lossky 1903–1958, 30–31, pp. 137–206.
- Cuttat J. (1957) *La Rencontre des religions*. Paris, Aubier.
- Cyrillus Alexandriensis. "Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate 5", in *PG* 75, col. 9–656.
- Daniélou J. (1958) *Philon d'Alexandrie*. Paris, A. Fayard.
- Daniélou J. (1944) *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris, Aubier.
- Dionysius Areopagita. "De divinis nominibus II", 4, in *PG* 3, col. 641.
- Evagrii [Nil Sinaisky] (1895) On Prayer, in *Dobrotolyubie*. In 5 vols, vol. 2. Moscow, Izhdiveniem Russkogo na Aphone Panteleimonova monastiria, pp. 207–229. (In Russian)
- Florovsky G. (1955) "Christ and his Church, suggestions and comments", in 1054–1954. L'Église et les églises, Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. *Chevetogne*, t. II, pp. 159–170.
- Grigorij Bogoslov, svt. (2010) About Myself, in Grigorij Bogoslov, svt. *De vita sua. Stikhotvoreniye, v kotorom sviatoi Grigorij pereskazyvaet svoiu zhizn'*, Moscow, Izd-vo Greko-latinskogo kabineta Y. A. Chitchalina, 2010. (In Russian)
- Gregorius Nazianzenus. "Oratio XXIII", 8. *PG* 35, col. 1151–1168.
- Joannes Damascenus. "Expositio fidei [De fide orthodoxa] I", 8. *PG* 94, col. 789–1228.
- Lossky V. (2000) *All-Saint: the Dogma of Immaculate Conception*, in V. Pislakova (ed.) Losskii V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 320–346. (In Russian)
- Lossky V. (2000) Apophase and Trinitarian Theology, in V. Pislakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 9–29. (In Russian)
- Lossky V. (2000) Catholic Consciousness. Anthropological Application of the Dogma of the Church], in V. Pislakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 568–580. (In Russian)
- Lossky V. (1936) *Discussion about Sophia*. Paris, Bratstvo sv. Fotiia. (In Russian)
- Lossky V. (2000) Dominion and Kingdom. Eschatological Essay, in V. Pislakova (ed.) Losskii V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 581–599. (In Russian)
- Lossky V. (1930) "Écueils ecclésiologiques", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe*, no. 1, p. 27.
- Lossky V. (2013) Essai on Mystical Theology of Eastern Church, in Lossky V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie*, transl. by V. A. Reshnikov. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ. (In Russian)
- Lossky V. (1944) *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, Aubier.
- Lossky V. (1930) "La Notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, no. 5, pp. 279–309.
- Lossky V. (1957) "Le problème de la 'vision face à face' et la tradition patristique de Byzance", in *Studia Patristica*, vol. II. Berlin, De Gruyter, pp. 512–537.
- Lossky V. (2003–2013) Negative Theology and Knowledge of God in the Teaching of Meister Eckhart, transl. by G. V. Vdovina, in *Bogoslovskie Trudy*, no. 38, pp. 147–236; no. 39, pp. 79–98; no. 40, pp. 31–46; no. 41, pp. 85–132; no. 43–44, pp. 203–292; no. 45, pp. 67–218. (In Russian)
- Lossky V. (2000) Negative Theology in the Teaching of Dionysius the Areopagite, in V. Pislakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 45–66. (In Russian)

- Lossky V. (1949) "Panagia", in *The Mother of God: A Symposium*. London, Dacre Press, pp. 24–36.
- Lossky V. (2000) Redemption and Deification, in V. Pisiakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 273–288. (In Russian)
- Lossky V. (2008) Seven Days on the Roads of France, transl. by K. V. Preobrazhenskaia, in Preobrazhenskaia K. V. *Bogoslovie i mistika v tvorcestve Vladimira Losskogo*. St. Petersburg, St. Petersburg State University Press, pp. 83–129. (In Russian)
- Lossky V. (1964–1965) "Théologie dogmatique", éd. par O. Clement, in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, no. 46–47, pp. 85–108; no. 48, pp. 218–233; no. 49, pp. 24–35; no. 50, pp. 83–101.
- Lossky V. (2012) *Théologie dogmatique*, éd. par O. Clement; M. Stavrou. Paris: Cerf.
- Lossky V. (1987) *Théologie dogmatique*. Paris, La Vie spirituelle.
- Lossky V. (2000) Theology of Light in the Doctrine of St. Gregory of Palamas], in V. Pisiakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 82–111. (In Russian)
- Lossky V. (2000) The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Doctrine on the Trinity, in V. Pisiakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 347–376. (In Russian)
- Lossky V. (2000) The Theological Concept of the Human Person, in V. Pisiakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 289–302. (In Russian)
- Lossky V. (2000) The Third Property of the Church, in V. Pisiakova (ed.), Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 545–558. (In Russian)
- Lossky V. (2000) Tradition and Traditions, in V. Pisiakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 513–544. (In Russian)
- Lossky V. (2008) Seven Days on the Roads of France, transl. by K. V. Preobrazhenskaia, in Preobrazhenskaia K. V. *Bogoslovie i mistika v tvorcestve Vladimira Losskogo*. St. Petersburg, St. Petersburg State University Press, pp. 83–129. (In Russian)
- Lossky V. (2000) Vision of God, in V. Pisiakova (ed.) Lossky V.N. *Bogoslovie i Bogovidenie*. Sbornik statei. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo Publ., pp. 112–272. (In Russian)
- Maximus Confessor. "Capita theologica et oeconomica I", 73, in *PG 90*, col. 1083–1176.
- Maximus Confessor. "Quaestiones ad Thalassium", 43, in *PG 90*, col. 243–786.
- Nilus. "De oratione" 123, in *PG 79*, col. 1165–1200.
- Serafim Sarovsky (2014) About the goal of Christian Life: Conversation of Seraphim of Sarov with N. A. Motovilov, in *Serafim Sarovsky*. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ. (In Russian)
- Tillich P. (1955) *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Tomos [Hagioriticus Tomus], in *PG 150*, col. 1225–1236.

Received: 17.05.2019

Accepted: 20.06.2019

Author's information:

Olivier Clément (1921–2009) — Professor of the History of the Church and Ancient Councils in the Orthodox Theological Institute of St. Sergius in Paris