

О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского*

Ж.-К. Ларше

Для цитирования: Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199–220. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.202>

Содержание статьи составляет критический анализ характеристик, которые принято относить к богословию Владимира Лосского. Так, принято говорить о Лосском как о представителе парижской школы богословия, последователе «неопатристического синтеза» и «паламите» или «неопаламите». Подробно рассматривая историю возникновения и возможные смыслы этих трех понятий, автор показывает, что к личности и делу Лосского их прилагать нельзя. Во-первых, название «парижская школа» слишком расплывчато и неоднозначно, и нет никакой возможности четко определить, кто из русских богословов-эмигрантов может быть отнесен к ее представителям. Во-вторых, обращение к святоотеческому наследию и его творческое усвоение имели место до введения термина «патристический синтез»; тем более он неприменим к Лосскому, который не был последователем Флоровского и не развивал его идей. В-третьих, пристальное внимание Владимира Лосского к учению Григория Паламы о различии сущности и энергий в Боге и о нетварной благодати нужно оценивать в контексте его диалога с католиками и критики томизма. В ходе этого концептуального анализа проявляются также некоторые обстоятельства, связанные с основной интенцией деятельности Лосского, а именно с его стремлением познакомить с мистическим богословием и духовностью православия своих западных собеседников — католиков, англикан, протестантов.

Ключевые слова: Владимир Лосский, парижская школа, неопатристика, паламизм и неопаламизм, различие сущности и энергий в Боге, нетварная благодать.

В популярных статьях, а иногда и в статьях, притязующих на научность, к Владимиру Лосскому часто прилагаются определения, которые кажутся очевидными тем, кто их применяет, потому что раньше их применяли другие. Однако у тех, кто обладает глубоким знанием трудов велико-

* Расширенная и снабженная примечаниями версия доклада, прочитанного на Богословской конференции к 60-й годовщине со дня кончины Владимира Лосского (1903–1958), Русский духовно-культурный православный центр в Париже, 29 ноября 2018 г.

Перевод Г. В. Вдовиной.

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

го богослова, его источников, контекста и интенций, не может не возникнуть вопрос об адекватности таких определений.

В этой статье мы последовательно рассмотрим такие определения, как «представитель парижской школы», «представитель неопатристики», «паламит» (или «неопаламит»).

1. Понятие парижской школы

Владимира Лосского, как и о. Георгия Флоровского, часто относят к так называемой «парижской школе» (определение, получившее хождение в Европе и в Соединенных Штатах в конце 60-х годов минувшего столетия).

Понятие «парижская школа» должно быть скорректировано, так как объединяет в одном богословском или интеллектуальном (философском, историческом и т. д.) движении Вл. Лосского и Флоровского с Булгаковым, противниками которого они были. Или, в более широком значении, объединяет людей, для которых общим было русское происхождение, пребывание в изгнании, принадлежность к интеллигенции, а также то, что они так или иначе занимались богословием, принадлежали к Православной церкви и жили в Париже. Но их понимание богословия, их системы мышления порой оказывались радикально противоположными, что не согласуется с понятием «школа», употребляемым в единственном числе.

Выражение «парижская школа» чаще всего соотносят с Богословским институтом прп. Сергия (Institut Saint-Serge), поскольку в его преподавательский корпус входили некоторые из этих людей. Также и по этой причине не следует ассоциировать с ней Владимира Лосского, как это порой происходит в некоторых статьях. В самом деле, нужно иметь в виду, что:

- (1) Владимир Лосский никогда не преподавал в Институте прп. Сергия.
- (2) Он принадлежал к иной церковной юрисдикции, нежели Институт прп. Сергия, причем эти две юрисдикции в то время находились в состоянии конфликта¹.
- (3) Позиции Лосского были абсолютно несовместимы с позициями ведущего преподавателя института — о. Сергия Булгакова. Лосский способствовал его осуждению за ересь Московским Патриархатом во время спора о Софии в 1935 г., представив резко критический разбор богословия Булгакова.
- (4) Лосский был противником того либерального направления и движения «русского религиозного возрождения», к которому принадлежали все остальные преподаватели Института прп. Сергия.
- (5) Наконец, в 1944 г. Лосский внес свой вклад в основание параллельного и конкурирующего богословского института — Института св. Дионисия. Лосский стал его первым деканом и преподавал в нем

¹ Разрыв между ними произошел в 1931 г.

вплоть до 1953 г., когда покинул институт из-за разрыва его руководителя, о. Евграфа Ковалевского, с Московским Патриархатом.

Однако под «парижской школой» нельзя понимать и всех преподавателей Института прп. Сергия. Пусть даже большинство профессоров симпатизировали Булгакову и представляли направление, именуемое «русским религиозным возрождением», все же преподавательский корпус не был однородным: напротив, он был глубоко расколот в то время, когда к нему принадлежал Флоровский². Немного точек соприкосновения было также между Булгаковым, представителем софиологического течения, наследником Флоренского, Соловьева и эзотерического направления, связанного с именем Якоба Бёме, и о. Николаем Афанасьевым, следовавшим линии протестанта Рудольфа Зома. После смерти Булгакова (в 1944 г.) в связи с волной недовольства и с противостояниями, вызванными его наследием за пределами института, о. Киприан Керн, который в то время был его деканом, от имени учебного заведения постарался дистанцироваться от позиции известного софиолога, подчеркивая, что Булгаков не основал школы, с которой можно было бы ассоциировать институт, что он не оставил учеников и что институт не считает его домыслы своим собственным богословием³.

Несмотря на это формальное заявление, институт по-прежнему оставался в рамках либерального и модернистского мышления — традиции «русского религиозного возрождения», к которой Лосский никоим образом не принадлежал. Такое положение, очевидно, сохранялось и после смерти Лосского в 1958 г. В 1959 г. Флоровский заметил в письме к о. Софронию (Сахарову): «В Париже, в Богословском институте, отцы Церкви отодвинуты в тень или вытеснены традициями русской философско-религиозной мысли»⁴.

² Флоровский начал преподавать в институте в 1926 г. В тридцатые годы он постепенно дистанцировался от него, а с 1935 г. преподавал там не более нескольких недель в году. Его преподавание было прервано войной, с 1939 до 1945 г. С 1946 г. Флоровский вновь преподает — весьма эпизодически — вплоть до 1948 г., когда он навсегда переселился в Соединенные Штаты.

³ «Значение о. Сергия совсем, может быть, и не в том, в чем его так хотят видеть и его редкие ученики, и многочисленные недоброжелатели. Все мы, его коллеги и друзья, вполне оправдывая свободу его дерзаний... вовсе вместе с тем не разделяли его богословских утверждений целиком. Надо прямо и решительно заявить во всеулышание: Богословский институт никогда не считал домыслы о. Сергия своим официальным богословием. Никакой своей школы о. Сергей у нас так и не смог создать. Больше того, он не оставил в среде своих бывших слушателей, а теперь и преподавателей, ни одного ученика. Никакого “парижского богословия” нет! Да, для настоящего церковного слуха и богословского вкуса это выражение звучит нестерпимой фальшью и провинциализмом. Оно может существовать только в воображении подозрительных ко всему обскурантов» (*Киприан (Керн), архим.* Четверть века // Двадцатипятилетний юбилей Православного богословского института в Париже, 1925–1950 // Церковный вестник Западно-Европейского Эхархата. 1950. Т. 25, № 4. С. 8–9).

⁴ Письмо от 7 февраля 1959 г. (*Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь (Эссекс, Англия): Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. С. 128).

Кого же тогда обозначает «парижская школа»? Представителей «русского религиозного возрождения» в изгнании? Но и это невозможно, потому что они были рассеяны по всей Европе (Берлин, София, Прага, Белград, Бухарест, Варшава, Рим...) и Соединенным Штатам; некоторые вернулись в Россию. В Париже проживала лишь малая их часть⁵. Как пишет Павел Гаврилюк, «русское эмигрантское богословие, создаваемое в Париже, не было исключительно французским эпифеноменом. Было бы неточно сводить западноевропейские влияния на русскую эмигрантскую мысль только к французской столице», что подразумевалось бы выражением «парижская школа»⁶.

Поэтому нам кажется, что понятие «парижская школа» непоследовательно и несостоятельно, а потому от него следует отказаться, *a fortiori* отказаться применять его к Лосскому, который не имеет к ней абсолютно никакого отношения.

2. Неопатристика

Второе понятие, которое нужно рассмотреть, — «неопатристика», к которой обычно относят наследие Владимира Лосского.

Напомним, что прилагательное «неопатристический» в связке с существительным «синтез» было предложено о. Георгием Флоровским. Он говорил о неопатристическом синтезе⁷, который был призван заместить собой русское православное богословие, находившееся с XVII в. под католическим, а затем протестантским влиянием, а с конца XIX в. — под влиянием немецкой идеалистической философии, уже в рамках так называемого «русского религиозного возрождения».

Выражение «неопатристический синтез» *a priori* не вполне ясно, и многие авторы, в том числе о. Александр Шмеман, отмечали его расплывчатость и двусмысленность⁸. У о. Георгия Флоровского было достаточно четкое понимание смысла этого выражения, и, разумеется, можно выяснять, можно определять позиции различных авторов по отношению к его собственному пониманию. Однако большинство употребляющих данный

⁵ Весьма здравые рассуждения о парижской школе см. в кн.: *Gavrilyuk P.L. George Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 133–137 (пер.: Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017. С. 247–254). Заметим, однако, что Гаврилюк в своей книге весьма благосклонен к Булгакову и к «русскому религиозному возрождению».

⁶ *Ibid.* P. 137. (Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 253–254). Понятие парижской школы отвергается также в работе: *Valliere P. The Paris School of Theology: Unity or Multiplicity? // The International conference "La Teologia ortodossa e l'Occidente nel XX secolo: Storia di un incontro"*, Seriate, October 30–31. 2004. Seriate: La Casa di Matriona, 2005. P. 41–49.

⁷ Это выражение впервые появилось в одном из его текстов в 1950 г., но идея, очевидно, возникла намного раньше.

⁸ *Schmemmann Alexander*. In memoriam Fr. George Florovsky // *St. Vladimir's Seminary Theological Quarterly*. 1979. Vol. 23, no. 3–4. P. 133.

термин не улавливают этого смысла и понимают «неопатристику» предельно широко: как богословие, которое придает (или возвращает) первостепенное значение Отцам, но в то же время является инновационным, так что и способы обращения к Отцам, и сама новизна интерпретируются самым разным образом. Как следствие, это позволяет отнести к «неопатристическому синтезу» различные богословские системы, даже противоречащие друг другу не только содержательно, но и по методу, как, например, системы самого Флоровского, Лосского, Мейендорфа, Романидиса, Зизиуласа, Яннараса или Шмемана.

Выражение «неопатристический синтез» употреблялось Флоровским в рамках его критики богословия так называемого «русского религиозного возрождения», или «русской религиозной философии», и мне не кажется уместным использовать его вне этого полемического контекста, прежде всего в наши дни, когда контекст изменился, хотя все еще существует некоторое напряжение между «модернистами» и «консерваторами» и их методологиями. Не думаю, что к самому Лосскому, даже в его эпоху, оно может быть адекватно отнесено, так как целью Лосского было не столько противостояние течению «русского религиозного возрождения»⁹, сколько представление — в традиционной форме — православного богословия и духовности западной аудитории, преимущественно католической¹⁰, в соответствии с проектом Братства св. Фотия, к которому принадлежал Лосский¹¹.

⁹ Помимо участия Лосского в споре о Софии, еще до публикации его главных богословских трудов и нескольких весьма кратких критических отзывов о Булгакове (3), Флоренском (1) и Соловьеве (1) в «Очерке мистического богословия». Тем не менее некоторые его критические замечания в адрес католической теологии приложимы также и к Булгакову, например отсутствие апофатического подхода и умозрительный характер богословия или отсутствие различия между божественной сущностью и энергиями, чем он объясняет одно из самых серьезных заблуждений Булгакова в отношении Софии.

¹⁰ Разумеется, он имел в виду также и протестантскую аудиторию и даже агностиков. Следует напомнить, что главы «Мистического богословия Восточной Церкви» изначально представляли собой лекции, прочитанные в зимнем курсе 1941/1942 г. перед аудиторией, состоявшей главным образом из католических теологов, но также из тех, кто принадлежал к иным названным течениям.

¹¹ Проект Братства св. Фотия заключался в распространении православия во Франции и в других западных странах, приютивших русских эмигрантов. В манифесте Братства (датируемом 27 января 1925 г.) прямо говорится: «Мы заявляем, что Православная Церковь есть единая истинная Церковь Христова; что это не только Восточная Церковь, но Церковь всех народов Земли, Востока, Запада, Севера и Юга; что каждый народ, каждая нация имеет право занять свое личное место в Православной Церкви, иметь свою каноническую автокефалию, при сохранении своих традиций и ритуалов, своего литургического языка. Объединенные каноническими догматами и принципами, Церкви соединяются с людьми, живущими в данной стране». Вл. Лосский так прокомментировал привлечение имени св. Фотия: «Цель братства определяется в первом параграфе его статутов как служение ради торжества вселенского Православия... Вовсе не случайно, что имя св. Фотия, этого великого защитника Православия, стало для нас эмблемой нашего служения Церкви. Перед лицом инославного мира и догматических колебаний многочисленных православных она придает нам твердость в исповедания Православия — един-

Вопреки тому, что иногда говорится, Лосский не был последователем о. Георгия Флоровского, и труды Лосского не являются развитием взглядов Флоровского. Несмотря на то что они лично познакомились еще во время совместного пребывания в Праге в 1922 г., встречались на различных собраниях (в том числе на тех, которые организовывал Бердяев у себя дома в Кламаре, или на собраниях у Марселя Морé¹²) и на конференциях, обменивались письмами, и даже несмотря на то, что у них было много точек соприкосновения — как в критике Булгакова и движения «русского религиозного возрождения», так и в приверженности святоотеческому Преданию, — их разделяли церковные юрисдикции и места преподавания. Знаком этой дистанции может служить тот факт, что лишь на следующий год после выхода в свет английского издания книги «Мистическое богословие Восточной Церкви», в 1958 г. (т.е. через двенадцать лет после ее публикации на французском языке) Флоровский впервые написал на этот труд Лосского рецензию, в целом хвалебную, но в некоторых пунктах весьма критическую¹³.

Интерес к Отцам возник у Лосского во время его учебы в Петрограде между 1919 и 1922 гг. Лев Карсавин, который был его преподавателем (а также другом семьи), открыл ему греческих Отцов, а другой преподаватель, Иван Гревс, познакомил его с латинскими Отцами и с богословами латинского Средневековья, в первую очередь с Мейстером Экхартом¹⁴.

В самой Европе и в католических кругах выраженный интерес к греческим Отцам и стремление вернуться к святоотеческим истокам богословия пробудилось раньше, чем появились основные труды Лосского. Между 1930 и 1940 гг. доминиканцы из богословского центра Сольшуара и иезуиты из Фурвьера вместе с другими доминиканцами и иезуитами — бельгийскими, швейцарскими и немецкими — положили начало новому движению, получившему название *Nouvelle théologie* («Новая теология»), или *Ressourcement* (возвращение к истокам). Его сторонники дистанци-

ственной вселенской Истины, от которой отпал Римский патриархат... Христианское единство достижимо лишь в исповедании Православия, призванного возродиться на Востоке... Времена переменились, и в новой исторической перспективе великий Фотий, столь несправедливо забытый православными, вновь предстает в своей главной политике, на пересечении исторических судеб Церкви и мира» (Письмо Е. Ковалевскому, без даты (вероятно, конца 1924 — начала 1925 г.). Оба текста цит. по: *Bourne Vincent. La Divine contradiction, I — L'Avenir catholique orthodoxe de la France. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1975. P. 79*).

¹² См. ниже.

¹³ *Florovsky G. The Mystical Theology of the Eastern Church by Vladimir Lossky // The Journal of Religion. 1958. No. 38. P. 207–208.* Кроме того, в 1955 г. он подверг критике некоторые аспекты экклезиологии Лосского в статье: *Florovsky G. Christ and His Church: Suggestions and Comments // Beauduin Lambert (ed.) L'Église et les églises: 1054–1954. Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1955. Vol. 2. P. 168–170.*

¹⁴ См.: *Lossky N. Théologie et spiritualité chez Vladimir Lossky // Messager de l'Église orthodoxe russe. 2008. No. 8. P. 7.*

ровались от доминирующей схоластики (обретшей новые силы в неосхоластическом течении) и ссылались на Отцов в своих исследованиях, обозначая новое направление в развитии римско-католической теологии. Наиболее известными участниками движения были Жан Даниелу, Анри де Любак, Ив Конгар, Ханс Урс фон Бальтазар и Луи Буйе. Обращаясь к более широкой аудитории, чем круг специалистов, о. Ив Конгар в книге «Разъединенные христиане», опубликованной в 1937 г., призвал к лучшему пониманию православных христиан через возвращение к Отцам. Но и специалисты, не дожидаясь этого призыва, вновь открывали и заново осваивали патристические источники. Напомним, что первый том собрания «Sources chrétiennes» («Христианские источники») был опубликован в 1943 г., т. е. годом раньше, чем книга Лосского «Мистическое богословие Восточной Церкви», а сам проект восходил к 1932 г. В 1941 г. Ханс Урс фон Бальтазар выпустил в свет свой важнейший труд о Максиме Исповеднике — «Космическая литургия». В 1944 г. о. Анри де Любак (будущий кардинал) опубликовал в собрании «Sources chrétiennes» «Гомилии на книгу Бытия» Оригена, автора, которого он изучал в течение многих лет. В том же 1944 г. о. Жан Даниелу (тоже будущий кардинал), который был тогда доминирующей фигурой в области патристических штудий, опубликовал обширное исследование «Платонизм и мистическая теология: очерк духовного учения св. Григория Нисского», а также подготовил для «Sources chrétiennes» сочинение того же святого отца «Жизнь Моисея» (опубликовано в 1945 г.) — фундаментальный труд по теме апофатизма¹⁵. Следует назвать также, в другом контексте, работы выдающегося исследователя восточной святоотеческой духовности о. Иринаея Осерра: «Метод исихастской молитвы» (1927), «Великий византийский мистик: св. Симеон Новый Богослов» (1928), «*Penthos*. Учение о покаянии в Восточном христианстве» (1944).

Лосский не испытал никакого влияния со стороны «новой теологии», но интерес участников этого движения к греческим Отцам и богословию христианского Востока позволил ему представить на Западе святоотеческие основания православия в соответствии с проектом Братства св. Фотия. Именно в этой перспективе (а не в духе экуменизма, который ему часто и анахронически приписывают в наши дни¹⁶) Лосский ответил согласием на

¹⁵ С конца 1940-х гг. к пионерам движения «новая теология» присоединились другие теологи, более озабоченные социальным действием, чем собственно возвращением к святоотеческим истокам. Вот почему под влиянием консервативных теологов-неотомистов, таких как о. Р. Гарригу-Лагранж, это движение было маргинализировано римскими властными инстанциями в 1950 г. (когда папа Пий XII, опасаясь возобновления модернистского кризиса, подверг его критике в энциклике *Humani Generis*, что вызвало так называемую «чистку» Фурвьера и Сольшуара). Лишь в 1960-е гг., в эпоху Второго Ватиканского собора, некоторые идеи движения получили признание.

¹⁶ Лосский был не экуменистом в современном ему значении этого слова (для которого характерны сентиментальный подход, отсутствие догматического и экклезиологического сознания и релятивизм), а «борцом» (по выражению о. Иоанна Мейендорфа) и миссионером. Для него, как и для Флоровского, воссоединение христиан было возможно только

приглашение Католического центра французских интеллектуалов (CCIF)¹⁷ принять участие в его конференциях, а затем посещал собрания, которые с 1941 по 1944 г. регулярно устраивал в своем парижском доме Марсель Морé (ученик Мунье). Своей пестротой (в них участвовали богословы, но прежде всего философы и литераторы всех исповеданий) и самим духом эти собрания напоминали те, которые организовывали у себя Бердяев и Маритен в Клараре и Медоне и на которых Лосский также присутствовал. На конференциях CCIF он выступал с докладами о богословии Григория Паламы, а во время дискуссий, разгоравшихся после выступлений других участников, имел возможность изложить православную позицию¹⁸. Позднее Марсель Морé основал журнал «Dieu vivant» («Бог Живой», 1944–1955); его редакционный совет, где Лосский представлял православие¹⁹, имел намеренно многоконфессиональный характер. В этом журнале Лосский опубликовал две статьи²⁰; там же печаталась Мирра Лот-Бородина — близкая

в результате возвращения западных исповеданий к православной вере. По убеждению Лосского (и Братства св. Фотия в целом), это возвращение должно было стать также возвращением к собственным корням первого тысячелетия. При этом некоторые приемлемые аспекты западной средневековой духовности, несмотря на их недостаточность или слабость, в своих позитивных моментах могли послужить своего рода мостом. Этим объясняется, помимо прочего, интерес Лосского к таким латинским мистикам и богословам, как св. Бернар (которому он посвятил статью) или Мейстер Экхарт (о котором написал диссертацию). Упомянутые выше собрания (к ним следует добавить встречи в Collège philosophique — философском колледже, основанном Жаном Валем, где Лосский тоже прочитал несколько докладов в 1953 г.) позволили ему лучше узнать средневековую теологию, философию и мистику и успешнее приспособить изложение православного богословия к познаниям и ориентирам своих слушателей. В связи с этим напомним сказанное архиепископом Василием (Кривошеиным) об интересе Лосского к латинской теологии: «Необходимо уточнить, что знание Владимиром Лосским латинской схоластики никак не отразилось на его богословском мышлении, как это произошло в XVII веке с русскими богословами на Украине, и не привело его к какому бы то ни было компромиссу или богословскому синкретизму; напротив, это знание дало ему возможность наилучшим образом защищать православные позиции в среде инославной, обнаруживать отклонения от подлинного Предания Церкви и в то же время быть лучше понятым западными учеными» (*Krivochéine Basile. À la mémoire de Vladimir Lossky // Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1959. T. VIII, no. 30–31. P. 96 (numéro spécial “Mémorial Vladimir Lossky”)*).

¹⁷ См.: *Toupin-Guyot C. Les intellectuels catholiques dans la société française: le Centre catholique des intellectuels français, 1941–1976. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2002.*

¹⁸ См.: *Moré M. Dix séances de vie spirituelle // Digraphe. 1998. No. 86–87. P. 35–49.* — Речь идет о протоколах десяти собраний, состоявшихся в 1941–1942 гг. Более подробно о встречах, организованных Марселем Морé, см.: *Fouilloux É. Christianisme and eschatologie: Dieu Vivant (1945–1955). Paris: CLD éditions, 2015;* об участии Лосского см.: *Coman V. Vladimir Lossky's Involvement in the Dieu vivant Circle and its Ecumenical Journal: Report // The Conference of International Orthodox Theological Association, Iasi, Romania, January 9–12. Iasi [S. n.], 2019.*

¹⁹ Об истории журнала см.: *Fouilloux É. Christianisme and eschatologie...; об участии Лосского см.: Coman V. Vladimir Lossky's Involvement...*

²⁰ «La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique» («Богословие света в учении св. Григория Паламы»); «Du troisième attribut de l'Église» («О третьем свойстве Церкви»).

к Флоровскому известная исследовательница православной духовности, прекрасно знавшая также средневековую западную духовность, жена выдающегося медиевиста, профессора Сорбонны Фердинанда Лота²¹.

В православном мире опыты создания синтеза, основанного на святоотеческой традиции, имели место и ранее. Такова «Догматика» о. Иустина Поповича, первые два тома которой вышли в свет в 1932 и 1935 гг.; другие книги в то время готовились к печати, например труд о. Думитру Станилоэ о св. Григории Паламе, опубликованный в 1938 г. В 1940-х гг. Станилоэ начал работать в Румынии над полным переводом «Добротолубия». Но и в XIX в. можно обнаружить подобный синтез, например в «Приношении современному монашеству»²² и многих других трудах епископа Игнатия (Брянчанинова)²³.

Таким образом, патристические исследования Лосского вписались в движение возвращения к отцам, которое в православии началось задолго до призыва Флоровского, происходило отчасти независимо от него и параллельно развивалось католическом мире, пусть даже в ином духе и в рамках иной методологии.

Вот то, что касается патристической составляющей термина «неопатристика».

Если теперь обратиться к приставке «нео-», несущей в себе коннотацию новизны, или нововведения, можно заметить, что новаторство Лосского весьма ограничено. В целом позиции Лосского — вполне узнаваемые, вполне консервативные, традиционные, даже традиционалистские²⁴,

²¹ Если встречи Лосского с о. Жаном Даниелу засвидетельствованы в рамках собраний, организованных М. Море (а также личных бесед), то нет свидетельств о его знакомстве с Анри де Любаком, которого часто и ошибочно представляют одним из собеседников или даже друзей Лосского (см.: *Coakley S. Eastern "Mystical Theology" or Western "Nouvelle Théologie"? On the Comparative Reception of Dionysius the Areopagite in Lossky and de Lubac* // Demakopoulos G. E., Papanikloaou A. (eds) *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press, 2013. P. 136). Де Любак, Даниелу и Буйе были рецензентами журнала, но не входили в редакционный совет и, следовательно, не принимали участия в его собраниях.

²² *Игнатий (Брянчанинов), епископ. Приношение современному монашеству* // Игнатий (Брянчанинов), епископ. Сочинения. Т. 5. СПб.: Изд-во книгопродавца И. Л. Тузова, 1886.

²³ Игнатий (Брянчанинов) — один из немногих авторов, отвечавших критериям о. Георгия Флоровского, наряду с Феофаном Затворником и митрополитом Филаретом (Дроздовым).

²⁴ Твердость Лосского в его апологии православной веры перед лицом собеседников — католиков и англикан особо подчеркивал архиепископ Василий (Кривошеин): *Krivochéine Basile: 1) À la mémoire de Vladimir Lossky. P. 96–97; 2) Il nous manque plus que jamais* // *Contacts*. 1979. Т. XXXI, no. 106. P. 209 (numéro spécial "In memoriam Vladimir Lossky". См. также: *Meyendorff J. Lossky, le militant* // *Ibid.* P. 209–210: «Строгие позиции Лосского, утверждавшего католическое и, следовательно, абсолютное значение святоотеческого предания первых веков, продолженное в православии, нелегко вместить в категории несколько романтического экуменизма, характерного в ту пору для англикано-православных отношений. Тем не менее перевод [«Мистического богословия»], опубликованный за год до смерти Лосского, быстро стал настольной книгой в англоязычных странах. То же самое можно ска-

и если говорить о его порой чрезмерной критике католицизма²⁵, то надо сказать и о том, что не менее чрезмерными являются и некоторые его утверждения, касающиеся православия²⁶. Прямое и решительное заяв-

зать о встречах Лосского с католическими теологами. Так, Оливье Клеман замечает, что «отношения Владимира Лосского с Жаном Даниелу [одним из его основных собеседников-католиков] были отношениями двух братьев-врагов» (*Clément Olivier. Orient — Occident: deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Genève: Labor et fides, 1985. P. 13*).

²⁵ В то же время Лосский очень хорошо знал католицизм, особенно томизм, которому он адресовал большую часть своей критики. Лосский учился в Сорбонне у медиевиста Фердинанда Лота (с 1925 по 1927 г.), но главное — у Этьена Жильсона (с 1925 до 1932 г. в Сорбонне, а с 1932 до 1950 г. в Пятой секции Практической школы высших исследований и в Коллеж де Франс), выдающегося специалиста по средневековой мысли, одного из лучших знатоков Фомы Аквинского (которому он посвятил несколько трудов) и одного из ведущих деятелей неотомистского движения. В Практической школе высших исследований Лосский также с 1945 по 1951 гг. посещал лекции специалиста по средневековой теологии Мари-Доминика Шеню. Кроме того, в рамках встреч, организованных Бердяевым в Клараре, он поддерживал прочные и глубокие отношения с Жаком Маритеном, еще одним выдающимся представителем «неотомизма».

²⁶ Например, Лосскому, испытавшему сильное влияние труда Теодора Раньона «Исследование позитивной теологии о Святой Троице» (*Regnon Theodore de. Études de theologie positive sur la Sainte Trinite. Paris: Victor Retaux, 1892*), можно поставить в упрек то, что он слишком резко противопоставлял латинскую тринитарную теологию, которую считал в целом отдающей предпочтение сущности перед ипостасями, и православное троичное богословие, в котором, по его мнению, отдается предпочтение ипостасям перед сущностью (об ограниченности книги Т. Раньона см.: *Barnes M. R. De Régnon Reconsidered // Augustinian Studies. 1995. Vol. 26, no. 2. 1995. P. 51–79; Glenn Butner D., jr. For and Against de Régnon: Trinitarianism East and West // International Journal of Systematic Theology. 2015. Vol. XVII, no. 4. P. 319–412*). Можно также упрекнуть Лосского в том, что под влиянием Льва Карсавина он слишком широко распространял последствия *Filioque* на латинскую догматику и экклезиологию (см.: *Lossky V. La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe [Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице] // Essai. Paris: Setor, 1948; Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Cerf, 1967. P. 67*). Нельзя, как это делал Лосский, возводить единство трех Ипостасей исключительно к Ипостаси Отца: святые Отцы возводили его также — и даже в большей степени — к общей божественной сущности. Равно неприемлемо, что подчеркивали о. Георгий Флоровский и архиепископ Василий (Кривошеин), утверждаемое Лосским (с законной целью акцентировать место и роль Святого Духа) различие между икономией Сына, которая предположительно соотносится с человеческой природой, и икономией Святого Духа, предположительно соотносимой с личностями (см. «Мистическое богословие», главы VII и VIII). Тезис о том, что христианский Восток не знал западного различия между естественным и сверхъестественным, сосредоточившись на различии между тварным и нетварным, также нуждается в уточнении и нюансировании (ибо греческие Отцы, как правило, пользовались различием естественного и сверхъестественного). В корректировке нуждается и утверждение, что христианский Восток не знает мистики подражания Иисусу Христу (об этом см. статью о. Ириней Осерра: *Irénée Hausherr. L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine // Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera. Toulouse: Bibl. de l'Institut catholique, 1948. P. 231–259*). Такое утверждение оправданно, только если Лосский имел в виду конкретно мистику, связанную со знаменитым трудом Фомы Кемпийского, однако это уточнение у него отсутствует. Сформулированный в начале «Мистического богословия» тезис, согласно которому качество богословия и качество духовного опыта взаимосвязаны, страдает расплывчатостью в том, что касается критериев православности того

ление Лосского о своей православной идентичности вызывало недовольство некоторых католических читателей. Однако другие оценивали это весьма позитивно, о чем свидетельствуют многие из тех, кто был собеседником Лосского со стороны католиков или англикан в рамках богословского диалога²⁷. Православные либерального толка, очевидно, стеснялись этого традиционалистского аспекта мысли Лосского и разными способами его скрывали, выдвигая на передний план новаторскую сторону его трудов.

Но в то же время следует признать, что эти новаторские аспекты сводились преимущественно к двум пунктам, которые были выявлены уже в первой крупной публикации, посвященной Лосскому, — в тексте Оливье Клемана под названием «Владимир Лосский. Богослов личности и Святого Духа»²⁸.

Тему личности Лосский развивал в противостоянии латинской теологии, которую он — под влиянием книги о Теодора Раньона «Очерки позитивной теологии о Святой Троице» — считал насквозь эссенциалистской. В то же время он считал, что Отцы хотя и выстраивали богословие личности в области триадологии, они не имели возможности обеспечить его достаточное развитие в контексте антропологии. Усилия Лосского были направлены на то, чтобы способствовать такому развитию, но следует признать, что его вклад не вполне оригинален: размышления о человеческой личности в христианской перспективе находились тогда на пике моды. В православной среде им уже предавался Булгаков, но прежде всего это касается Бердяева, выдающегося православного философа-персоналиста своей эпохи. Эти размышления присутствовали также в католических кругах, у философов персоналистского направления, представленного в первую очередь Эммануэлем Мунье, которого Лосский часто встречал

и другого; это вызвало критику со стороны о. Ириней Осерра в статье: *Irénée Hausherr. Dogme et spiritualité orientale // Revue d'ascétique et de mystique. 1947. Vol. XXIII. P. 3–37.*

²⁷ См.: *Bouyer L. Un ami catholique // Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1959. T. VIII, no. 30–31. P. 91–92 (numéro spécial «Mémorial Vladimir Lossky»), p. 91–92.* — Это не противоречило у Лосского *подлинно* экуменической установке, предполагающей глубокий богословский диалог, в ходе которого не скрывают различий и расхождений, но, наоборот, их выявляют. В самом деле, если идентичности не обозначены, никакой серьезный и плодотворный диалог невозможен. В связи с этим имеет смысл перечитать введение к «Мистическому богословию», которое Лосский завершает следующим образом: «Если, оставаясь верными своим догматическим позициям, мы могли бы прийти до взаимного понимания, в особенности в том, что нас друг от друга отличает, это было бы, конечно, более верным путем к соединению, чем тот, который проходил бы мимо этих различий» (*Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 16.*)

²⁸ *Clément O. Vladimir Lossky, une théologie de la personne et du Saint Esprit // Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1959. T. VIII, no. 30–31. P. 137–206 (numéro spécial «Mémorial Vladimir Lossky») (перевод на рус. яз. см. в настоящем номере журнала «Вопросы теологии», с. 127–198).*

на собраниях у Бердяева в Кламаре. Именно Бердяеву²⁹ Лосский обязан всеми своими идеями, связанными с личностью: это противоположность личности и индивида, противоположность личности как свободы и природы как необходимости; личность как задача, подлежащая реализации; соотносительный характер личности; представление о том, что в человеке образом Божиим является именно личность (а не природа человека, как считали Отцы) и т. д.³⁰ Можно было бы сказать, что оригинальность Лосского заключалась в приложении этих пришедших из философии идей к области богословия. Но и этот подход не оригинален: он лежал в основе богословской практики всех участников движения «русского религиозно-возрождения», что еще не дает оснований причислять Лосского к этому движению, как это иногда пытаются делать. Действительно, персоналистские размышления занимают в его трудах лишь несколько страниц³¹, и Лосскому удалось вполне удачно встроить их в святоотеческий контекст, пусть даже некоторые моменты остаются проблематичными³².

Тема Святого Духа также развивалась Лосским по контрасту с латинской теологией и духовностью, в которых ей уделяется немного внимания. Лосский объяснял это тем, что формула *Filioque* усилила значимость Лиц Отца и Сына в ущерб Лицу Святого Духа.

То, что выглядит наиболее оригинальным в трактовке этой темы, составляет в то же время главную ошибку Лосского, подмеченную, в частности, о. Георгием Флоровским и архиепископом Василием (Кривошеиным). Она заключается в разрыве связи между икономией Сына и икономией Святого Духа в главах VII и VIII «Мистического богословия Восточной Церкви». Первую икономию Лосский относил к человеческой природе, вто-

²⁹ Больше, чем Булгакову, как утверждает, не приводя ссылок, А. Папаниколау: *Papanikolaou A. Eastern Orthodox Theology* // Meister C., Beilby J. (eds). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. London: Taylor Francis Group, 2013. P. 544; *Gallaher B. The "Sophiological" Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism* // *Scottish Journal of Theology*. 2013. Vol. LXI, no. 3. P. 281.

³⁰ Все эти идеи составляют лейтмотив мысли Бердяева. Он развивает их в различных работах, в частности: *Berdyayev N.*: 1) *De la destination de l'homme*. Paris: Les Éditions "Je sers", 1935. P. 79–86 (trad. fr. — Lausanne, 1979); 2) *Cinq médiations sur l'existence*. Paris: Editions Montaigne, 1936. P. 165–208 (trad. fr. — Cinquième méditation); 3) *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris: Aubier; Editions Montaigne, 1946. P. 19–78 (trad. fr. — Paris, 1963). Лосский встречался с Бердяевым многократно. Они оба принадлежали к малой группе, сохранившей верность Московскому Патриархату, имели одного духовного отца (Сергий Шевич) и часто встречались на еженедельных собраниях, которые организовывали Бердяев, Маритен и Марсель Море.

³¹ *Lossky V. Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier, 1944. P. 115–119. — В статье «La notion théologique de personne humaine» [Богословское понимание человеческой личности] (*Message*. 1955. No. 24. P. 227–235), перепечатанной в издании «À l'image et à la ressemblance de Dieu» (p. 109–121), антропология затрагивается лишь на p. 113–121. В начале статьи опровергаются западные концепции, а затем речь идет об апофатическом определении личности — о том, что она не сводится к природе.

³² Таково негативное понимание природы, взятой в целом, что не согласуется, например, с позициями прп. Максима Исповедника или прп. Иоанна Дамаскина.

рую — к человеческим ипостасям. Но и помимо этого Флоровский считал, что Лосский преувеличил значение пневматологии за счет христологии под влиянием образа мысли, явно ощутимого у некоторых богословов «русско-го религиозного возрождения», особенно у Булгакова и Афанасьева³³.

Отмечалось также, что характерная черта мысли Лосского — особое акцентирование понятия «антиномия», буквально отсутствующего в патристике³⁴. Но и здесь Лосский не оригинален: к использованию этого понятия его, возможно, побудил Булгаков³⁵, часто его употреблявший, а еще вернее — Флоренский³⁶, который ввел его в русское богословие, позаимствовав из философии Канта. Обратим внимание и на то, что способ употребления этого понятия богословами, в том числе Лосским, приводил о. Георгия Флоровского в смущение³⁷. В самом деле, Лосский обращался к понятию «антиномия», чтобы подчеркнуть контраст с католической теологией, пытавшейся рационально разрешить внутренние напряжения в триадологии или христологии.

Подводя итог, заметим, что не следует преувеличивать оригинальность и новаторство Лосского: они остаются весьма ограниченными и парадоксальным образом лишь подтверждают его православную идентичность перед лицом католицизма.

В завершение этого раздела можно сказать, что дело Лосского нельзя свести к «неопатристическому синтезу» — понятию, которое исторически связано с определенным контекстом, однако сегодня употребляется вне контекста как удобная, но и проблематичная рубрика в классификации³⁸.

³³ Флоровский писал отцу Софронию (Сахарову): «С некоторыми его мнениями, впрочем, я не согласен. Христология у него недостаточно подчеркнута, и в этом он невольно поддался “мору”. В этом пункте я очень согласен с о. Василием (Кривошеиным). Глава о Церкви у Лосского меня не только не удовлетворяет, но смущает... я не могу согласиться, что Христом спасена только наша “природа”, а “личность” спасается только Духом Святым. Это — искусственное разделение, могущее привести к серьезным недоразумениям» (Флоровский Г. Письмо от 8 апреля 1958 г. // Архимандрит Софроний (Сахаров). Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 67–68).

³⁴ Лосский впервые употребил этот термин в цитате из Григория Паламы (*Lossky V. Vision de Dieu // Neuchâtel. 1962. P. 130*), но в оригинальном греческом тексте этого слова нет (*Théophanès // PG 150, 932D*).

³⁵ Papanikolaou A. *Eastern Orthodox Theology*. P. 544; Gallaher B. *The “Sophiological” Origins of Vladimir Lossky’s Apophaticism*. P. 281.

³⁶ Письмо Флоровского о. Софронию (Сахарову) от 15 мая 1958 г. (*Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. С. 78).

³⁷ См. там же: «Антиномизм в богословии (в русском богословии впервые анонсированный о. П. Флоренским) меня всегда смущал, даже у Лосского».

³⁸ Об этом см. замечания о. Джона Макгакина [J. McGuckin], тоже считающего, что это именование не подходит Лосскому (лекция, прочитанная 31 января 2014 г. в Свято-Владимирской православной богословской семинарии в рамках Чтений в память Александра Шмемана).

Третье определение, которое я намереваюсь рассмотреть, — «паламит».

Это определение использовалось в католических (и в протестантских) кругах для характеристики Лосского, а также последующих православных богословов, которые в значительной мере опирались на творения св. Григория Паламы или вводили в свое богословие понятие нетварной благодати и различие между сущностью и энергиями в Боге. О «неопаламизме» в тех же кругах иногда говорили, чтобы обозначить возврат в Православии к «паламизму» после периода его относительного забвения.

У большинства католических theologов эпохи Лосского — но во многих случаях это все еще остается верным и для наших дней — такие определения имеют негативный характер: теология, именуемая «паламитской», считается неприемлемым новшеством, а единственным позитивным употреблением понятия «божественной энергии» или «нетварной благодати» признается отсылка к «паламитскому» богословию. Споры XIV в., именуемые «исихастскими», никогда не прекращались, а с католической стороны вызывали проявления агрессивности: у Васкеса³⁹ в XVI в., у Дени Пето в XVII в., у о. Мартена Жюжи и о. Себастьяна Гишардана в 1931 и 1933 гг.⁴⁰

В рецензии на «Очерк мистического богословия», опубликованной в журнале «La vie spirituelle» («Духовная жизнь»), в номере за август — сентябрь 1945 г., о. Пьер-Тома Камелот, известный католический теолог, исподволь критиковал паламитский дух, который приписывал книге: «Избежал ли здесь Лосский соблазна спроецировать на древние тексты проблематику, которая им чужда?» (р. 192). В рецензии, вышедшей в том же году в журнале «Études byzantines» («Византийские исследования»), о. Северинан Салавиль процитировал и, со своей стороны, повторил тот же вопрос.

³⁹ Васкес встал на сторону богословия Евномия, наследниками которого были противники Григория Паламы, и дошел до того, что назвал еретиками каппадокийских Отцов.

⁴⁰ Этот спор продолжается и в наши дни; об этом ясно свидетельствует специальный номер журнала «Istina» (1974, 19), представляющий в различных формах атаку на богословие Григория Паламы. По замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), «статьи доминиканского журнала “Истина”, под видом изучения Отцов Каппадокийцев, имели своей истинной мишенью богословские высказывания Лосского о паламизме и о том, что ему предшествовало» (*Krivochéine Basile. Il nous manque plus que jamais*. P.206). Этот псевдо-экуменический журнал (который очень любит православных, близких к католическим позициям, но охотно атакует тех, кто с ними не согласен) уже выступал против воззрений Лосского на *Filioque* в специальном номере, посвященном этой теме (1972, 17). Адекватная критическая оценка этих двух номеров журнала «Истина» (с многочисленными ссылками на Лосского) содержится в статьях: *Halleux André de*: 1) Palamisme et scolastique // *Revue théologique de Louvain*. 1973. No. 4. P.409, 442 (repris dans: *Patrologie et œcuménisme*. Leuven: Leuven University Press, 1990. P.782–815; 2) Palamisme et tradition // *Irenikon*. 1975. Vol.48, no. 4. P.479–493 (repris dans: *Patrologie et œcuménisme*. P.816–830); 3) *Du personnalisme en pneumatologie* // *Revue théologique de Louvain*. 1975. Vol.6, no. 1. P.396–423 (repris dans: *Patrologie et œcuménisme*. P.396–423).

Он также заметил, что глава IV «Мистического богословия» о нетварных энергиях представляет собой «одну из глав, которые в наибольшей степени навлекают на себя доктринальную критику»⁴¹, а «страницы 206–211, посвященные исихазму и нетварной благодати, не вполне убедительны»⁴².

В «Revue des études byzantines» («Журнале византийских исследований») за 1949 г. о. Антуан Венгер, говоря о «Мистическом богословии», констатировал: «Паламизм переживает сегодня новый всплеск благосклонного интереса», после чего заметил: «Восточная духовность в книге В. Лосского была представлена, по правде говоря, в односторонней перспективе»⁴³. Чуть ниже, затронув статью Лосского «Богословие света у св. Григория Фессалоникийского»⁴⁴, опубликованную в 1945 г., он добавляет: «В. Лосский пытается показать, что это учение Паламы — вовсе не новшество для вероучительного и мистического предания Восточных Отцов. Этот момент его изложения представляется нам особенно уязвимым»⁴⁵. То же самое примечание — в том же журнале за 1952 г., в разделе, озаглавленном «Паламизм»: «В наши дни мы присутствуем при неоспоримом рецидиве паламитского богословия. Труд Лосского, посвященный мистическому богословию Восточной Церкви, представляет собой наиболее строгую систематизацию паламизма»⁴⁶.

Самым суровым образом предвзятость и односторонность паламизма критикует о. Станислав Тышкевич, профессор Папского восточного института. В пространной статье, озаглавленной «Духовность Восточной Церкви согласно г-ну Владимиру Лосскому» и опубликованной в 1950 г. в «Gregorianum», журнале Григорианского университета в Риме, он замечает: «Думаем, Лосский вполне точно изложил мысль псевдо-Дионисия, Григория Паламы, Симеона Нового Богослова. Но представил ли он нам верный образ духовности Восточной Церкви в целом? Мы так не считаем»⁴⁷. И далее: «Лосский посвящает целую главу учению Паламы о “нетварных энергиях”... Лосский ошибочно приписывает это учение, столь компрометирующее его авторов, всей Восточной Церкви»⁴⁸. Как видим,

⁴¹ *Salaville Séverien*. De la Spiritualité patristique et byzantine à la Théologie russe // *Études byzantines*. 1945. Vol. III. P. 236.

⁴² *Ibid.* P. 237.

⁴³ *Wenger Antoine*. Bulletin de spiritualité orientale // *Revue des études byzantines*. 1949. No. VII. P. 236.

⁴⁴ *Lossky V.* Dieu vivant, 1. P. 95–118; repris dans: *Lossky V.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 39–65 (в заглавии *Grégoire Palamas* вместо *Grégoire de Thessalonique*).

⁴⁵ *Wenger Antoine*. Bulletin de spiritualité orientale. P. 240.

⁴⁶ *Revue des études byzantines*. 1952. No. X. P. 143.

⁴⁷ *Tyszkiewicz Stanislas*. La spiritualité de l'Église d'Orient selon M. Vladimir Lossky // *Gregorianum*. 1950. Vol. 31. P. 605.

⁴⁸ *Ibid.* P. 607–608. — После ряда точечных критических замечаний Тышкевич так завершает свою рецензию: «Мы могли бы продолжать. Но сказанного, по нашему мнению, достаточно, чтобы показать глубокий разрыв, разделяющий некоторые тезисы, или, вернее, некоторые аксиомы, выдвинутые Лосским, и реальную мысль “Восточной Церкви”».

эта критика со стороны Камелота, Венгера и Тышкевича остается весьма расплывчатой и содержит не столько точную и убедительную аргументацию, сколько недоброжелательные намеки и стремление принизить труд Лосского.

В действительности понятие «паламизм» было введено католическими полемистами с целью представить богословие Григория Паламы как отдельную систему⁴⁹.

Однако для Православной церкви свт. Григорий Палама — один из Отцов наряду с другими. Его учение было официально признано как согласное с православной верой несколькими Соборами XIV в. и гармонично встраивается в православное богословское предание. Палама лишь развернул, формализовал и в некоторых пунктах систематизировал очень древнюю и непрерывную традицию.

Прочерчивать линию от псевдо-Дионисия через Симеона Нового Богослова к Григорию Паламе — чрезмерное упрощение. В эту линию следует включить Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и многих других.

Пункты, фактически отвергаемые католическими теологами, таковы:

1. Апофатизм в том смысле, в каком его понимают восточные Отцы и который, как хорошо показал Лосский, отличается от апофатизма Фомы Аквинского⁵⁰, не согласуясь ни с рациональным подходом католической теологии, ни с католическим учением о блаженстве как видении божественной сущности.
2. Различие в Боге сущности и энергий, которое они считают разделяющим⁵¹, потому что не понимают его (так как подступаются к нему на рациональном уровне) и потому что оно не согласуется с томистским видением Бога как «чистого акта», в котором отождествляются сущность, могущество и энергия.

Побуждаемый странным стремлением к очернению католицизма, Лосский поставил само *pravoslavie* в неудобное положение. Как мы сказали в начале этой статьи, его книга может быть полезна тем, кто хочет познакомиться с направлением духовности, идущим от псевдо-Дионисия к Григорию Паламе и далее. Но она не может быть рекомендована тем, кто хочет получить верное и многостороннее представление о восточной духовности и восточной богословской мысли» (р. 612). Заметим, что во французском языке не существует слова «pravoslavie». Это предложенная Тышкевичем французская транскрипция русского слова «православие», которому соответствует французское «orthodoxe» — слово, которое Тышкевич (украинский униат) отказывался употреблять, потому что православные были для него «схизматиками».

⁴⁹ Корректное представление дебатов между католиками и православными вокруг паламизма, с многочисленными отсылками к Лосскому, см. в уже цитированных работах A. de Halleux «Palamisme et scolastique», «Palamisme et tradition».

⁵⁰ Фома Аквинский — теолог, служащий ориентиром для большинства католических богословов. Лосский хорошо знал томизм, как мы уже отмечали выше (см. примеч. 19).

⁵¹ То есть угрожающим божественному единству и простоте. Этому посвящена диссертация о. С. Гишардана: *Guichardan P.S. Le Problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios: étude de théologie comparée.* Lyon: Legendre, 1933.

3. Православное учение о благодати как нетварной энергии, отвергаемое потому, что оно не согласуется с томистским учением о тварной благодати.

Рассмотрим эти три пункта:

1. Апофатизм все же фундаментален для каппадокийцев, противостоящих учению Евномия, согласно которому божественная сущность познаваема; он также фундаментален для псевдо-Дионисия (этой теме Лосский посвятил одну из своих первых статей⁵²); и он также в высшей степени фундаментален для свт. Иоанна Златоуста⁵³, прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина. Свт. Василий Великий и свт. Григорий Нисский посвятили много страниц опровержению взглядов Евномия, исповедовавшего познаваемость божественной сущности, и Лосский посвятил ряд лекций *Боговидению* (так называлась и книга, их объединившая)⁵⁴, чтобы сопоставить учение греческих Отцов с томистской теорией, согласно которой блаженство заключается в видении божественной сущности⁵⁵. Конечно, можно упрекнуть Лосского в предпочтении определенной версии апофатизма⁵⁶, но это еще не значит ставить под вопрос важность самой этой темы.
2. Различие сущности и энергий в Боге представлено у всех греческих Отцов в разных формах, как я показал в обширном исследовании «Богословие божественных энергий. От начала до прп. Иоанна Дамаскина»⁵⁷. Особенно подробно оно было разработано каппадокийцами в ходе их борьбы против Евномия и его последователей. Оно также тщательно разрабатывалось у псевдо-Дионисия, как хо-

⁵² *Lossky V. La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite* [Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита] // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1939. Vol. 28. P. 204–221.

⁵³ Златоусту принадлежат пять гомилий «О непостижимости божественной природы». См.: *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu* // *Sources chrétiennes*. 1970. No. 28 bis).

⁵⁴ Книга была опубликована посмертно: *Lossky V. Vision de Dieu*. Neuchâtel: Delachaux et Nieslé, 1962. Лекции были прочитаны в 1945–1946 гг.

⁵⁵ Во вторую очередь Лосский противостоит также католической и протестантской интерпретации мысли Дионисия — интерпретации, которая доминировала в то время и согласно которой Дионисий был философом-неоплатоником, а его Бог — Единым Плотина.

⁵⁶ В своем представлении апофатизма Лосский отдавал предпочтение концепции псевдо-Дионисия, а также Григория Нисского, выраженной в «Жизни Моисея». Для Григория за незнанием следовало единение с Богом в невыразимом мистическом опыте, исключающем любые формы познания. Лосский оставляет без внимания другое течение, представленное Максимом Исповедником (а также Григорием Нисским в других его творениях). Согласно этому направлению, незнание есть отказ от любых форм человеческого познания, позволяющий Богу самому производить сверхпревосходящую форму познания, именуемую *богословием*.

⁵⁷ *Larchet J.-C. Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Collection «Cogitatio fidei». Paris: Cerf, 2010.

рошо показал Лосский. Св. Максим и св. Иоанн Дамаскин много почерпнули из этой разработки — настолько, что Григорию Паламе не пришлось ничего добавлять: он должен был только уточнить некоторые пункты перед лицом своих противников, фактически наследников богословия Евномия.

3. Нетварный характер божественной энергии (или божественных энергий) прямо утверждается Максимом Исповедником, но еще ранее об этом говорили Каппадокийцы в ходе спора с Евномием и пневматомахами.

В завершение этого раздела скажем, что определение богословия Владимира Лосского как «паламитского» или «неопаламитского» неточно. Многочисленные ссылки Лосского на Паламу в значительной мере объясняются необходимостью противостоять мощному «антипаламитскому» течению в католических патрологии и теологии. Но они прекрасно вписываются в непрерывную традицию греческих Отцов, более того, постоянно высвечивают преемственность с ней в целом.

Безупречная встроенность богословской мысли Лосского в святоотеческое Предание в том, что касается различия в Боге сущности и энергий, а также сопряженного с ним апофатизма, делает проблематичной не только католическую критику, но и критику, адресованную Лосскому в этом пункте митрополитом Иоанном (Зизиуласом)⁵⁸ и его последователями⁵⁹. Отсутствие апофатизма и отсутствие отсылки к божественным энергиям в богословии Зизиуласа, утверждаемая им возможность личного общения с Богом в Евхаристии без учета несообщаемости божественной сущности фактически свидетельствуют — как в одном, так и в другом плане — о том, что мысль Зизиуласа в действительности нельзя отнести к святоотеческой традиции⁶⁰.

⁵⁸ *Ιωάννης Ζηζιούλας*. Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου. Απόπειρα θεολογικού διαλόγου // Σύναξη. 1991. 37. P.21–24, 33 (на греч. яз.). Позицию Лосского перед лицом этой критики отстаивал М. Ставру: *Stavrou M.* La théologie trinitaire néopatristique de Jean Zizioulas // *Revue des sciences religieuses*. 2015. Vol. 89, no. 4. P.499–505.

⁵⁹ *Papanikolaou A.* Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God // *Modern Theology*. 2003. Vol. 19, no. 3. P.357–385; *Being with God*. Notre Dame, 2006; *Eastern Orthodox Theology* // Meister C., Beilby J. (eds). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Londres: Taylor Francis Group, 2013. P.544; *Demacopoulos G.* The Mystery of Divine / Human Communion in the Byzantine Tradition // Lamm J. A. (ed.). *The Willey-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. P.277–278. Некоторые недостатки мысли Папаниколау в его докторской диссертации «*Being with God*», где он противопоставляет Зизиуласа Лосскому, были подмечены в рецензии: *Rubenstein M.-J.* Review of Papanikolaou *Being with God* (Notre Dame, 2006) // *Wesleyan University, WesScholar: Division II Faculty Publications*, 2007. P.631–634.

⁶⁰ Подробную критику богословия Зизиуласа см. в главе IV моей книги: *Larchet J.-C.* *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme*. Paris: Cerf, 2011. P.207–396.

Подводя общий итог трем разделам этой статьи, можно заметить, что дело Лосского нельзя понять вне зависимости от общего замысла — представить православие собеседникам-католикам. Ради этой цели Лосский, чтобы быть понятнее, всячески акцентирует богословскую и духовную идентичность православия по контрасту с богословской и духовной идентичностью католицизма, которую он тоже решительно подчеркивает. В обоих случаях он несколько сгущает краски. Это побуждает к тому, чтобы внести поправки или нюансы в некоторые из его утверждений (впрочем, он и сам отчасти это делает в курсе догматического богословия, который написан в иной тональности, нежели «Мистическое богословие», так как предназначен для православных слушателей⁶¹). Но это же объясняет и особенную силу его изложения, которая вызывала уважение и восхищение у всех его собеседников — католиков, англикан и протестантов, восприимчивых к его искренности, ясности, цельности и строгости. Некоторых из собеседников эта сила убедила также сблизиться с Православной церковью и даже присоединиться к ней.

Статья поступила в редакцию 28 июня 2019 г.

Статья рекомендована в печать 15 июля 2019 г.

Информация об авторе:

Ларше Жан-Клод — д-р философии, д-р богословия, Франция; jean-claude.larchet@orange.fr

On Some Problems Related to the Characterization of the Vladimir Lossky's Heritage

Jean-Claude Larchet

For citation: Larchet J.-C. On Some Problems Related to the Characterization of the Vladimir Lossky's Heritage. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 2, pp. 199–220. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.202> (In Russian)

The content of this article is a critical analysis of the characteristics that are commonly attributed to the theology of Vladimir Lossky. It is customary to speak of Lossky as a representative of the “Parisian school” of theology, a follower of the “neopatristic synthesis” and a “palamite” or “neopalamite”. Looking in detail at the history and possible meanings of these three concepts, the author shows that they cannot be applied to the personality and work of Lossky. Firstly, the name “Parisian school” is too vague and ambiguous, and there is no way to clearly identify which of the Russian theologians-emigrants can be considered as its representatives. Secondly, the appeal to and creative assimilation of the Holy Father's heritage took

⁶¹ Этот курс, прочитанный Лосским в рамках пастырских курсов, организованных Западноевропейским Экзархатом Московского Патриархата между 1954 и 1958 гг., был опубликован посмертно на основе записей и заметок Оливье Клемана в книге «*Théologie dogmatique*» (Paris: Éditions du Cerf, 2012), которая представляет собой исправленное и дополненное издание текста в сравнении с его первой версией, опубликованной в 1964 и 1965 гг. в «*Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*».

place before the introduction of the term “neopatristic synthesis”; especially, it does not apply to Lossky, who was not a follower of Florovsky and did not develop his ideas. Third, Vladimir Lossky’s close attention to the teachings of Gregory Palamas about the difference between the essence and the energies in God and about non-created grace should be assessed in the context of his dialogue with Catholics and his criticism of the thomism. This conceptual analysis also clarifies some of the circumstances associated with Lossky’s main intention, namely his desire to introduce mystical theology and the spirituality of Orthodoxy to his Western interlocutors — Catholics, Anglicans, Protestants.

Keywords: Vladimir Lossky, Parisian school, neopatristics, palamism and neopalamicism, difference of the essence and the energies in God, non-created grace.

References

- Antoine Wenger (1949) “Bulletin de spiritualité orientale”, in *Revue des études byzantines*, VII, pp. 225–243.
- Barnes M. R. (1995) “De Régnon Reconsidered”, in *Augustinian Studies*, 26, pp. 51–79.
- Berdiaev N. (1936) *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*. Paris, Montaigne.
- Berdiaev N. (1946) *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris, Aubier, Editions Montaigne.
- Berdiaev N. (1979) *De la destination de l'homme*. Paris, Les Éditions “Je sers”, 1935.
- Bourne V. (1975) *La Divine contradiction, I — L'Avenir catholique orthodoxe de la France*. Paris, Librairie des Cinq Continents.
- Bouyer L. (1959) “Un ami catholique”, in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, t. VIII, no. 30–31 (numéro spécial “Mémorial Vladimir Lossky”).
- Butner Jr., Glenn D. (2015) “For and Against Régnon: Trinitarianism East and West”, in *International Journal of Systematic Theology*, vol. XVII, no. 4, pp. 319–412.
- Clément O. (1985) *Orient — Occident: deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Genève, Labor et fides.
- Clément O. (1959) “Vladimir Lossky, une théologie de la personne et du Saint Esprit”, in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, t. VIII, no. 30–31, pp. 137–206 (numéro spécial “Mémorial Vladimir Lossky”).
- Coakley S. (2013) “Eastern “Mystical Theology” or Western “Nouvelle Théologie”? On the Comparative Reception of Dionysius the Areopagite in Lossky and de Lubac”, in Demakopoulos G. E., Papanikolaou A. (eds) *Orthodox Constructions of the West*. New York, Fordham University Press.
- Coman V. (2019) “Vladimir Lossky’s Involvement in the *Dieu vivant* Circle and its Ecumenical Journal”: Report, in *The Conference of International Orthodox Theological Association, Iasi, Romania, January 9–12*. Iasi [S.n.], 2019.
- Demacopoulos G. (2013) “The Mystery of Divine” / Human Communion in the Byzantine Tradition”, in Lamm J. A. (ed.) *The Willey-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Malden; Oxford, Wiley-Blackwell.
- Florovsky G. (1955) “Christ and His Church: Suggestions and Comments”, in Lambert Beauduin (ed.) *L'Église et les églises: 1054–1954*, vol. 2. Chevetogne, Editions de Chevetogne, pp. 159–170.
- Florovsky G. (1958) “The Mystical Theology of the Eastern Church by Vladimir Lossky”, in *The Journal of Religion*, 38, pp. 207–208.
- Fouilloux É. (2015) *Christianisme et eschatologie: Dieu Vivant (1945–1955)*, Paris, CLD éditions.
- Gallaher B. (2013) “The “Sophiological” Origins of Vladimir Lossky’s Apophaticism”, in *Scottish Journal of Theology*, vol. LXVI, no. 3, pp. 278–298.
- Gavrilyuk P. L. (2014) *George Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford, Oxford University Press.

- Guichardan P.S. (1933) *Le Problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles*. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios: étude de théologie comparée. Lyon, Legendre.
- Halleux André de. (1975) “Du personnalisme en pneumatologie”, in *Revue théologique de Louvain*, 6, pp. 396–423.
- Halleux André de. (1973) “Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?”, in *Revue théologique de Louvain*, 4, pp. 409–442.
- Halleux André de. (1975) “Palamisme et tradition”, in *Irénikon*, 48, pp. 479–493.
- Hausherr Irénée (1947) “Dogme et spiritualité orientale”, in *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. XXIII, pp. 3–37.
- Hausherr Irénée (1948) “Limitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine”, in *Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera*. Toulouse, Bibl. de l'Institut catholique, pp. 231–259.
- Ignatii (Brianchaninov), episkop. An Offering to Modern Monasticism, in Ignatii (Brianchaninov), episkop. *Sochineniia*, vol. 5. St. Petersburg, knigoprodavets I. L. Tuzova Publ. (In Russian)
- Kiprian (Kern), arxim. (1950) A quarter of a century, in *Dvadztzatiptiletanii iubilei Pravoslavnogo bogoslovskogo instituta v Parizhe, 1925–1950*. Paris, Tserkovnyi vestnik Zapadno-evropeiskogo iekzarhata Publ. (In Russian)
- Krivochéine Basile (1959) “À la mémoire de Vladimir Lossky”, in *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, t. VIII, no. 30–31 (numéro spécial “Mémorial Vladimir Lossky”).
- Krivochéine Basile (2011) “Il nous manque plus que jamais”, in *Contacts*, t. XXXI, no. 106. (numéro spécial “In memoriam Vladimir Lossky”).
- Larchet J.-C. (2011) *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme*. Paris, Cerf.
- Larchet J.-C. (2010) *Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Collection “Cogitatio fidei”. Paris, Cerf.
- Lossky V. (1967) *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, Cerf.
- Lossky V. (2012) *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, Aubier.
- Lossky V. (1955) “La notion théologique de personne humaine”, in *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 24, pp. 227–235.
- Lossky V. (1945) “La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique”, in *Dieu vivant*, 1, pp. 95–118.
- Lossky V. (1939) “La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, pp. 204–221.
- Lossky V. (2012) *Théologie dogmatique*. Paris, Cerf.
- Lossky N. (2008) “Théologie et spiritualité chez Vladimir Lossky”, in *Messager de l'Église orthodoxe russe*, 8, pp. 6–12.
- Lossky V. (1962) *Vision de Dieu*. Neuchâtel, Delachaux et Nieslé.
- Meyendorff J. (1979) “Lossky, le militant”, in *Contacts*, t. XXXI, no. 106 (numéro spécial “In memoriam Vladimir Lossky”).
- Moré M. (1998) “Dix séances de vie spirituelle”, in *Digraphe*, 86–87, pp. 35–49.
- Papanikolaou A. (2006) *Being with God*. Notre Dame (USA), Notre Dame University Press.
- Papanikolaou A. (2003) “Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God”, in *Modern Theology*, 19-3, pp. 357–385.
- Papanikolaou A. (2013) “Eastern Orthodox Theology”, in Meister C., Beilby J. (eds), in *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. London, Taylor Francis Group.
- Régnon Theodore de. (1892) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. Paris, Retaux.
- Rubenstein M.-J. (2006) “Review of Papanikolaou Being with God (Notre Dame)”, in Wesleyan University, WesScholar: Division II Faculty Publications, pp. 631–634.
- Salaville S. (1945) “De la Spiritualité patristique et byzantine à la Théologie russe”, in *Études byzantines*, III, pp. 215–244.

- Schmemmann A. (1979) “In memoriam Fr. George Florovsky”, in *St. Vladimir’s Seminary Theological Quarterly*, 23, pp. 133–138.
- Sofronii (Saxarov), arxim. (2008) *Correspondence with Archpriest Georges Florovsky*. Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastery’ (Essex, England). Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Print. (In Russian)
- Stavrou M. (2015) “La théologie trinitaire néopatristique de Jean Zizioulas”, in *Revue des sciences religieuses*, 89/4, pp. 499–505.
- Toupin-Guyot C. (2002) *Les intellectuels catholiques dans la société française: le Centre catholique des intellectuels français, 1941–1976*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Tyszkiewicz S. (1950) “La spiritualité de l’Église d’Orient selon M. Vladimir Lossky”, in *Gregorianum*, 31, pp. 605–612.
- Valliere P. (2005) “The Paris School of Theology: Unity or Multiplicity?” in *La teologia ortodossa e l’Occidente nel XX secolo: Storia di un incontro*, ed. by Dell’Asta, A. Seriate. La Casa di Matriona, pp. 41–49.
- Zizioulas Ioannis (1991) On God’s and Man’s. An attempt at a theological dialogue, in *Synaxi*, 37, pp. 21–24, 33. (In Greek)

Received: 28.06.2019

Accepted: 15.07.2019

Author’s information:

Jean-Claude Larchet — PhD in Philosophy, PhD in Theology, France; jean-claude.larchet@orange.fr