

Бог и человек по богословию В. Н. Лосского

Николай Медведев

Введение

§ 1. Биографические сведения о В. Н. Лосском

§ 2. Гносеология в понятии В. Н. Лосского

ВВЕДЕНИЕ § 1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О В. Н. ЛОССКОМ

Божественное Провидение в разные исторические моменты являло миру своих светильников на ниве христианского просвещения. И никогда нельзя было предугадать: где, когда и как предстоит нести свет евангельского учения тому или иному избраннику. Судил Бог и Владимиру Николаевичу Лосскому родиться в России, получить первоначальные сведения о вере православной в недрах Русской Православной Церкви, а потом свидетельствовать о ней во Франции, а через нее и во многих странах Запада.

Подробная биография В. Н. Лосского еще не написана, поэтому в настоящем введении будут предложены фрагменты из жизни этого замечательного человека-христианина, взятые из мемориального выпуска «Вестника Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» за 1959 год, статьи А. В. Ведерникова, помещенное в сборнике «Богословские труды» № 8 за 1972 год и некоторых данных из Е. Г. Παπαδόπουλος. Λόσσκου Νικολάϊεβιτς Βλαδίμηρος. "Θρησκευτική καί ήθική εγκυκλοπαιδεία", т. 8, Αθηναι, 1966, σ.350. Hildegard Schaefer. Weltkirchenlexikon. Stuttgart, 1960, p.837.

Владимир Николаевич Лосский родился в Петербурге 25 мая 1903 года в семье известного русского философа. Семнадцати лет он поступает в Петроградский университет, где занимается историей философии, увлеченно изучал творения святых отцов Церкви и видных мыслителей западного Средневековья.

В конце 1922 года Владимир Лосский вместе с семьей эмигрирует на Запад. Первым этапом этой эмиграции была

Прага, где будущий богослов продолжил свое образование у знаменитого византолога Н. П. Кондакова. Из Праги семья Лосских переехала в Париж, где молодой одаренный Лосский через два года получает ученую степень по истории Средних веков в старейшем французском университете – Сорбонне. Здесь его интерес к Средневековью продолжает углубляться: он слушает лекции видного специалиста по Средним векам – профессора Ф. Лота и крупного знатока средневековой философии – профессора Э. Жильсона. Он учится строгости западной мысли, сочетая ее с тяготением в глубину. Это «тяготение в глубину» характеризуется, в первую очередь, интенсивным изучением мистико-теософических взглядов Мейстера Экхарта и глубоким проникновением в грандиозную систему мысли Фомы Аквината.

В разгар юрисдикционных разделений (1933 г.) появилась книга протоиерея о. Сергия Булгакова «Агнец Божий». В. Лосский сразу же ополчился против содержащегося в ней ложного истолкования догмата Боговоплощения. Он увидел, что автор книги, излагая этот догмат на основе софиологии, придает Боговоплощению характер природной необходимости и, тем самым, как бы упраздняет вольное снисхождение, жертву, страдания и Крест Христов (1Кор.1,17–2А). Плодом его размышлений явилась книга «Спор о Софии», вышедшая в свет в 1936 году. Не вдаваясь в подробности изложения критики, следует, однако, отметить, что пламенная ревность Владимира Лосского о чистоте и неприкосновенности для философствующего разума учения Церкви нашла свое выражение в строгой и убедительной аргументации и в предельно ясном и логически стройном изложении.

Тяжелые годы Второй мировой войны принесли семье Лосских много страданий, но не могли убить горящий дух Владимира Николаевича. В это страшное время им написан рассказ «Семь дней по дорогам Франции», сделан перевод на французский язык «Беседы преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым о цели христианской жизни», написана книга «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», выпущенная в свет в 1944 году.

После освобождения Парижа, в 1944 году, при французской православной миссии имени св. Иринея организуется Французский Православный Институт имени св. Дионисия. В течение ряда лет Владимир Лосский ведет в нем курс Догматического богословия и курс Церковной истории. В 1945 году он – член редакционной коллегии журнала «Живой Бог»; избирается в члены Общества научных исследований, где возобновляет работу по изучению трудов Мейстера Экхарта и начинает чтение цикла лекций на тему: «Видение Бога в патристическом и византийском богословии».

С 1947 года Владимир Лосский становится участником ежегодной конференции англо-русского Содружества имени святого Албания и преподобного Сергия, в Абингдоне. Здесь православное свидетельство Владимира Лосского оказывается в центре внимания. Вспоминая об этом, один из участников конференции, – Дервас Читти, – писал, что под влиянием Лосского на собраниях Содружества был достигнут по-настоящему серьезный подход к догматическим вопросам¹. В 1958 году молодыми английскими богословами был выпущен в свет «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». Эта книга была охарактеризована как «первое слово жизненно важного спора о сущности Православия». Она показала, что Православие является не только «восточной» традицией, но и живым Преданием Кафолической Истины² и это открытие оказывается решающим для всех центральных проблем современного экуменизма.

По свидетельству многочисленных друзей и учеников Владимира Лосского, он пользовался большим нравственным авторитетом, благодаря примеру его христианской жизни в кругу семьи, в отношениях с окружающими и, особенно, в жизни церковной. Эта сторона его жизни заслуживает особых слов.

Владимир Лосский проводил мысль, что православное мышление должно быть не умственной спекуляцией, а экзистенциальным знанием, требующим изменения ума, покаяния личности перед лицом Живого Бога. Богословская мысль В. Лосского коренилась в литургической и духовной жизни совершенно особого качества³. Будучи церковным

человеком в полном смысле этого слова, он причащался каждое воскресение, решительно утверждая, что при совершении таинства Евхаристии нельзя присутствовать в качестве зрителя⁴. «Только сильные,— говорил он, имея в виду египетских пустынножителей, — могли раз в жизни принимать Святые Тайны, ибо, достигнув совершенства, они принимали их, как огонь обожения»⁵. И по отношению к этому огню, судящему и дающему обожение, он проявлял безграничное почитание, столь характерное для Православной Церкви.

Будучи человеком, весьма скромным, Владимир Лосский в храме часто исполнял обязанности пономаря: выносил свечу, подавал кадило священнику; иногда он читал шестопсалмие. Часто, прерывая свои занятия, он спешил в храм св. Стефана на Горе, чтобы помолиться там, у гроба св. Женевиевы. С ним всегда было маленькое греческое Евангелие, которое он читал в свободные минуты, а Великим постом перечитывал всю Библию.

С 1953 года Владимир Лосский преподает Догматическое и Сравнительное богословие на Пастырских курсах, организованных при Русском Западно-Европейском Экзархате, и продолжает дальнейшее исследование мистики Мейстера Экхарта.

В биографических заметках говорится об участии нашего богослова в конференциях философского колледжа, где он не только слушает выступления и доклады видных мыслителей, но и привлекает всеобщее внимание к своим темам. Км были прочитаны там следующие доклады: «Мрак и свет в познании Бога», «Апофаза и тринитарное богословие», «Роза и бездна» (понятие бытия у Экхарта), «Богословие образа».

Участвовал В. Лосский и в Августинском конгрессе, состоявшемся в Париже в 1954 году, и на второй Оксфордской конференции по патрологии в 1955.

Летом 1956 года, после 34-х лет разлуки, Владимир Лосский встретился с Родиной: посетил Москву, Киев, Ленинград и Владимир; молился за богослужениями в многочисленных храмах, видя множество причастников Святых Таин. Он радовался чистоте и порядку в храмах и благолепию

совершаемых в них богослужений. Словом, вся жизнь Матери-Церкви была воспринята им как неисчерпаемый источник благодатных даров, изливающихся на всех, ищущих Христовой Истины⁶.

С этими впечатлениями Владимир Лосский покинул Родину, чтобы больше ее никогда не увидеть. В день памяти святого Григория Богослова, 7 февраля 1958 года, перестало биться сердце ревностного деятеля на ниве христианского просвещения.

Только не умерло его дело, которое продолжает жить и плодоносить силою Божиею и усердием многочисленных учеников Владимира Николаевича Лосского.

§ 2. ГНОСЕОЛОГИЯ В ПОНЯТИИ В. Н. ЛОССКОГО

Было бы большой ошибкой подходить к трудам В. Лосского с философской меркой. Неоднократно В. Лосский указывал, что его работы – это богословие практическое, опытное и ни в коем случае не философская или даже – богословская система⁷.

Тем не менее, оперируя терминами, принятыми в философии, В. Лосский заставляет нас подчас переосмысливать понятия, выраженные в той или иной богословской интерпретации.

Так, например, познание по В. Лосскому – это отнюдь не теория познания со стройной системой, принятой как-либо философским течением. Это – отчасти интуитивизм, это и экзистенциализм, наконец, – это мистический опыт, который невозможно выразить никакими определениями⁸.

Основная цель работ В. Лосского – привести читателя к главной цели: обожению и единению с Богом. Для этого предлагаются различные пути познания, характеризуются определенные методологические основы, взятые, как правило, из практики Восточной Церкви. В некоторых случаях приводятся сравнения с литургико – мистической жизнью Западной Церкви⁹.

Труды В. Лосского побуждают не к новым открытиям в богословии, а к осуществлению того великого божественного плана, который уже известен христианскому миру, но требует для своего воплощения большей инициативы.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В УСВОЕНИИ ИСТИН О БОГЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ПУТИ БОГОПОЗНАНИЯ

«Бог – не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления». Владимир Лосский¹⁰

§ 1. АНТИЧНАЯ МУДРОСТЬ И ОТКРОВЕНИЕ.

По мысли В. Лосского, богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И это потому, что Бог первый находит ищущих Его, выходя навстречу в Своем откровении¹¹.

Из древних мыслителей, занимавшихся углубленным познанием мира и «яже в нем», предпочтение отдается Плотину¹², который может быть назван вершиной, достигнутой небиблейским античным миром.

Мысль Плотина во многих случаях усваивалась святыми отцами, придавая завершенность христианским постулатам.

Первой ступенью познания у Плотина является мир и душа. Орудием познания – ум (иоос). То же самое мы видим, например, и в творениях святого Григория Богослова¹³. Но, при подходе к вопросам, требующим абсолютного решения, ум не справляется. Невыразимое нельзя выразить. По справедливому замечанию В. Лосского: «Философ умерщвляет себя на пороге непознаваемого»¹⁴.

Вне христианского учения понятие об Абсолюте, т.е. Боге, противопоставляется. Так, например, у иудеев и в авраамичном исламе монотеизм утверждает Бога как Личность, но не знает Его природы. Мир античный приближался к монотеизму метафизическому, предчувствовал природу Абсолюта, но оказался неспособным проникнуть в глубину не иначе, как только путем растворения ищущей Личности¹⁵. Иное положение в откровенной религии.

Библия утверждает непреложную изначальность Бога, одновременно абсолютного и личного. Христианство освободило человека от этих двух ограничений, открыв

одновременно во всей полноте личного Бога и Его природу. Тем самым оно завершило все лучшее у Израиля и у других религий или метафизических систем. И это было сделано не в каком-то синкретизме, но во Христе и через Христа, действительно соединившим Божество с человечеством. Но поскольку такое единение возможно только через личную практику, это решение вызывало и вызывает у многих соблазн.

Для иудеев «соблазн» состоит в том, что Единый, трансцендентный Бог, не имеющий общей меры с человеком, может иметь Сына, Который Сам есть Бог и, одновременно, человек, униженный и распятый?!

Для эллинов «безумие» заключается в возможности Абсолюта воплощаться в личность, неподвижной вечности входить в сферу времени?!

В предпосланных рассуждениях В. Лосский предостерегает богослова от двух опасностей: первая – когда богослов является «эллином» в Церкви и настолько подчиняется законам логического мышления, что интеллектуализирует Откровение, утрачивая библейское чувство конкретного и тот «экзистенциальный» характер встречи с Богом, которым определяется очевидный антроморфизм Израиля¹⁶. Этой опасности, существовавшей с эпохи схоластики вплоть до ученых 19-го столетия, в нашу эпоху, соответствует опасность противоположная: опасность некоего искусственно построенного «библеизма», который пытается противопоставить традицию Израиля философии греков и преобразовать их теорию в чисто семитских категориях.

«Богословие, – пишет В. Лосский, – должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и освятить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию, вмещающему, но и превосходящему Израиль, – все его вселенское значение»¹⁷.

Откровение в своей полноте – это история, это историческая реальность, от сотворения мира до парусии, т.е. второго славного пришествия Христова.

Таким образом, Откровение есть всеобъемлющее нас «теокосмическое» отношение. «Мы не можем,— говорит В. Лосский, — не только познавать Бога вне Откровения, но и судить об откровении «объективно», то есть извне. Откровение не знает "внешнего», оно есть отношение между Богом и миром, внутри которого — хотим мы этого или нет — мы пребываем»¹⁸.

Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. В диалектике Откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Вот отчего мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности в Его сокровенной тайне. «Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые определяя, ограничивают. Поэтому греческие отцы в познании Бога пошли путем отрицаний»¹⁹.

§ 2. АПОФАТИЗМ

«Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть»

В. Лосский²⁰.

Апофатическим способом пользовались неоплатонники и индуизм, но своего крайнего предела этот способ достиг опять-таки у Плотина, «когда философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика»²¹. Но между такими исканиями и христианским богословием лежит бездна, как уже было замечено ранее.

Такие богословы, как Григорий Богослов или псевдо-Дионисий Ареопагит в труде «Мистическое богословие»,— идя по стопам Плотина, не видят в апофатизме Откровения, а только вместилище для его идей. Путь отрицания ведет их до предстояния перед личным Богом, соединения с Ним по благодати²².

Путем систематического отрицания всего того, что не есть Бог, философы приходят к утверждению, что Бог в самой природе Своей непознаваем, но «Он, тот Бог, Которому можно сказать «Ты», Который открывает Себя, Личного, Живого»²³. В

литургии Иоанна Златоуста перед «Отче наш» мы молимся: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывати Тебе, Небесного Бога Отца, и глаголати: Отче наш»²⁴. В греческом тексте – «Тебя, ἑπουράνιον Θεόν», – т. е., Бога, которого невозможно наименовать, Бога апофатического, Сверхнебесного.

Уже в Ветхом Завете присутствует этот негативный момент – образ мрака, так часто употребляемый христианскими мистиками, мрак Синайской горы, молитва Соломона при освящении храма, наконец, слова псалмопевца: «Мрак соделал еси покровом Своим» (Пс. 17, **12**).

Проблема богопознания была коренным образом рассмотрена в небольшом сочинении, само заглавие которого знаменательно – «О мистическом богословии». Это замечательное произведение, имевшее столь исключительное значение для всего дальнейшего развития христианской мысли, принадлежит неизвестному автору так называемых «Ареопагитик», личности, которую долгое время принимали за ученика апостола Павла – Дионисия Ареопагита.

Этот псевдо-Дионисий, различая возможность двух богословских путей: путь утверждения и путь отрицания, т.е. богословие катафатическое и апофатическое, – предпочтение отдает последнему.

Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, – это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию, – это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, «ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога Самого по Себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения (ἄγνοσία) – утверждает автор «О мистическом богословии», – можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания»²⁵.

Анализ первой главы дионисиева творения с очевидной необходимостью заставляет нас сделать следующий вывод.

Апофатический путь имеет объектом Бога абсолютно непознаваемого. Было бы даже неточным сказать, что оно имеет Бога объектом: достигнув предельных вершин познаваемого, надо освободиться как от видящего, так и от видимого, т.е. как от субъекта, так и от объекта нашего восприятия. Бог уже не представляется объектом, ибо здесь речь идет не о познании, а о соединении. Таким образом, апофатическое богословие становится путем к мистическому соединению с Богом, природа Которого остается для нас непознаваемой. Бог Откровения не есть Бог философов. Именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между этими двумя мировоззрениями. «Платонизм» отцов Церкви и «зависимость» автора «Ареопагитик» от неоплатонников ограничивается только внешним сходством, не доходящим до глубины его учения, и объясняется его терминологией, свойственной данной эпохе. «Для философа-платонника, рассуждая о трудах псевдо-Дионисия,— пишет В. Лосский, — даже когда он говорит об экстатическом соединении, как о единственном пути богопостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым — природой, непознаваемость которой зиждется, главным образом, на немощи нашего рассудка»²⁶. Вне Откровения для нас нет различения тварного и нетварного, нет сотворения ex nihilo, нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую нам надо преодолеть. Неправомыслие, в котором обвиняли Оригена, коренилось в известной нечуткости этого великого христианского мыслителя к божественной непознаваемости; «его, (Оригена Н.М.) не — апофатическая интеллектуальная позиция делала из этого наставника катехизической Александрийской школы скорее религиозного философа, нежели богослова — мистика в понимании Восточной Церкви»²⁷.

По Оригену, Бог — простая духовная природа — Монада (μονάς) и Единство (ένας)²⁸. В лице Оригена в Церкви пытался проникнуть эллинизм, мировоззрение, имеющее свое происхождение в человеческой природе, в образе мышления

подменяющее философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих.

Апофатическую основу истинного богословия защищали в своих спорах с Евномием великие каппадокийцы. Св. Григорий Богослов платоновского «Тимея» исправляет следующим образом: «Изречь невозможно (т.е. Бога – Н.М.), – а уразуметь еще более невозможно»²⁹. Эта «корректурa» платоновского высказывания христианским автором, которого часто считают платоником, уже сама по себе показывает, насколько далека святоотеческая мысль от образа мыслей философов.

Апофатизм, как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости, характерен не только для «Ареопагитик». Он встречается у большинства отцов. Климент Александрийский, например, в своих «Строматах» говорит, что мы можем постичь Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть. Самосознание неприступности неведомого Бога, по Клименту, было бы для нас невозможно без благодатного действия той премудрости, которая есть дар Божий и сила Отца³⁰. Это означает, что сознание непознаваемости Божественной природы равноценно опыту, встрече с личным Богом Откровения. По такой благодати Моисей и апостол Павел и ощутили невозможность познать Бога: первый – когда проник во мрак Божественной неприступности, второй – когда услышал глаголы Божественной неизреченности³¹. Образ Моисея, приближающегося к Богу в Синайском мраке, который мы встречаем у Дионисия и которым впервые воспользовался Филон Александрийский, как символом экстаза, становится у отцов излюбленным образом непознаваемости Божественной природы человеческим опытом³². В трактате Св. Григория Нисского «Жизнь Моисея», восхождение Моисея на Синай в мрак Божественной непознаваемости является путем созерцания, встречи более высокой, чем первая его встреча с Богом, когда Он явился ему в купине неопалимой. Тогда Моисей видел Бога в свете; теперь он вступает во мрак, оставляя за собой все видимое или познаваемое; перед ним – только невидимое и непознаваемое; но то, что в этом мраке, есть Бог³³. Ибо Бог пребывает там, куда наши знания, наши понятия

не имеют доступа. В нашем духовном восхождении только все более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы.

Св. Григорий Богослов много уделял внимания вопросам богопознания. Ссылаясь на Священное Писание (Исх. 33, 22–23; 1Кор. 10,4), он пишет: «Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума как молния, ослепляющая взоры»³⁴. В том же смысле высказывается и Св. Иоанн Дамаскин³⁵.

Исследуя творения новых святых отцов, В. Лосский приходит к выводу, что апофатический путь – не интеллектуальная процедура, что он нечто большее, чем простое умствование. Как у экстатиков – платоников, как у Плотина, здесь необходимо внутреннее очищение, κάθαρσις, с той только разницей, что очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка и имело целью освободить сознание от коррелятивной бытию множественности, тогда как для Дионисия очищение есть отказ от приятия бытия тварного, как такового, чтобы приступить к нетварному. Это освобождение экзистенциальное, объемлющее все существо того, кто хочет познать Бога³⁶.

Если соединение с *εν* Плотина может означать осознание первичного онтологического единства человека и Бога, то по «Ареопагитикам» или по св. Григорию Паламе – это мистическое соединение представляет новое состояние – обожение. «Таким образом богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение»³⁷. Здесь уместно привести слова св. Григория Богослова: «Говорить о Боге – великое дело, но еще лучше – очищать себя для Бога»³⁸.

Для апофатического богословия характерна особая расположенность ума, отказывающаяся от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной премудрости. «Это – экзистенциальная позиция, – говорит В. Лосский, – при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, – учит богослов, – нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения»³⁹. Кто единожды вообразит, что уже познал, что такое Бог, у того, по словам св. Григория Богослова, «ум развращенный»⁴⁰.

Поскольку апофатизм – некий критерий, верный признак умонастроения, соответственного истине, то, в этом смысле, «всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое»⁴¹.

Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности. «Христианство – не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом. Вот почему, несмотря на всю философскую культуру и естественную склонность к спекулятивному мышлению, отцы Восточной Церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удержать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами»⁴².

Тем не менее, непознаваемость вовсе не означает агностицизм или отказ от богопознания, а только удерживает от крайностей рационализма и указывает на основную цель искания: не пурификация знания, но единение, обожение. Это не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но «богословие созерцательное, возвышающее ум к реальностям умопревосходящим»⁴³. Догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают. По этому поводу В.

Лосский пишет: «Задача состоит не в устранении антиномий путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли придти к созерцанию Бога – открывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере»⁴⁴.

Таким образом, апофатический путь приводит не к отсутствию и не к абсолютной пустоте, ибо «непознаваемый Бог христиан – не безличный Бог философов»⁴⁵.

Опытное познание трансцендентности присуще мистической жизни христианина – это не неизреченное слияние платиновского экстаза, но личное отношение, не умаляющее Абсолют, но открывающее Его как «Другого», т.е. всегда нового, неиссякаемого.

«Поэтому, – пишет В. Лосский, – источник истинно христианского богословия – это исповедание Воплотившегося Сына Божия. В воплощении одно Лицо действительно соединяет в Себе непознаваемую, трансцендентную природу Божественную с природой человеческой. Во Христе раскрывается непостижимое и дает нам возможность говорить о Боге, т.е. богословствовать. В этом, именно, и состоит вся тайна: человек смог увидеть во Христе Бога, он смог увидеть во Христе сияние Божественной природы»⁴⁶.

§ 3. МИСТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В БОГОСЛОВСКОМ ПОЗНАНИИ

«Необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную, премудрость мы не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устрояли ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям».

Митрополит Филарет⁴⁷.

В известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением⁴⁸. С другой стороны, часто мистику противопоставляют богословию, как область, не доступную познанию, как неизреченную тайну, сокровенную глубину, как то, что может быть скорее пережито, чем познано, то, что скорее

поддается особому опыту, превосходящему наши способности суждения, чем кому-либо восприятию наших чувств или нашего разума⁴⁹. Если принять безоговорочно такую концепцию, то, в конечном итоге, это может привести к изложению А. Бергсона, различающего статичную религию Церквей – религию социальную или консервативную и динамичную религию мистиков – религию личную и обновляющую⁵⁰. В зависимости от философского видения, можно стать на эту точку зрения, но это будет данью западному образу мышления, потому что «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»⁵¹. Иными словами, Божественная истина, представляющаяся нам непостижимой тайной, должна переживаться нами в таком процессе, когда мы должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, дабы стать способными обрести мистический опыт. Но в этом положении есть большая опасность впасть в прелесть, осужденную многими духоносными отцами. В. Лосский по этому поводу пишет: «Вне Истины, хранимой всей Церковью, личный 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»⁵².

В противоположность учению гностиков, где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие, в конечном счете, всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. «Конечная цель есть соединение с Богом или обожение, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ »⁵³.

Таким образом, мы приходим к заключению, которое может показаться весьма парадоксальным: «Христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее она устремляется к высшей своей цели – к единению с Богом, – тем она и «практичнее»⁵⁴. Многовековая борьба Церкви за чистоту богословского учения, выраженного в догматических

определениях, являлась главной ее заботой, а залогом этой борьбы всегда являлось утверждение и указание возможности, способов единения человека с Богом. Богословские системы, разработанные в течение всей этой борьбы, можно рассматривать в их самом непосредственном соотношении с жизненной целью, достижению которой они должны были способствовать.

Интересное высказывание о христианском мистицизме принадлежит проф. А. Введенскому: «Мистик... считает себя отнюдь не верующим в существование Бога, но знающим об Его существовании, знающим с такой же достоверностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли»⁵⁵.

Великое богословское наследие и духовный опыт принадлежит Единой неразделенной Церкви, как об этом справедливо говорит В. Лосский: «Поскольку разрыв между Восточной и Западной Церквами произошел только в середине 11-го века, все, что ему предшествует, является общим и нераздельным сокровищем обеих разъединившихся частей. Православная Церковь,— продолжает богослов,— не была бы тем, что она есть, если бы не имела св. Киприана, блаженного Августина, св. папы Григория Двоеслова, так же, как Римско-Католическая Церковь не могла бы обойтись без святых Афанасия Великого, Василия Великого, Кирилла Александрийского»⁵⁶.

К сожалению, личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен. За редким исключением, в духовной литературе Православного Востока нет таких автобиографических рассказов о своей внутренней жизни, как у св. Анжелы из Фолиньо, Генриха Сузо или св. Терезы из Лизье в ее «Истории одной души»⁵⁷; арсского пастыря Ж. М. Вианней⁵⁸; известного своей жертвенной любовью к страждущим отца Коттоленго⁵⁹; или, наконец, описание жизни св. Франциска Ассизского в книге «Цветочки»⁶⁰.

Обычно путь мистического соединения с Богом — почти всегда, тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или

некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженных в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Что же касается самого внутреннего и личного опыта, он сокрыт от всех взоров. «Нужно признать,— замечает В. Лосский, — что мистический индивидуализм и в западной литературе появляется довольно поздно, примерно в 13-ом веке. Святой Бернард Клервосский говорит непосредственно о своем личном опыте очень редко: всего только один раз в "Слове на Песнь Песней», и то, по примеру апостола Павла, с некоторой застенчивостью. Нужно было произойти какому-то расщеплению между личным опытом и общей верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских «Суммах», с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте, чтобы снова окунуться в духовную атмосферу»⁶¹.

Западная и Восточная Церковь имеют свои традиции в области духовной жизни и, таким образом, в области понимания самого сокровенного, но, 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, конечным, более верным путем к соединению, чем тот, который проходил бы мимо этих различий. Ибо, говоря словами Карла Барта, «соединение Церквей не создают, но обнаруживают»⁶².

§ 4. КАТАФАТИЗМ

Катафатизм представляет собой метод богопознания позитивный, или метод положений, который есть нисхождение от высших ступеней бытия к низшим, к пути негативному, или методу последовательных отвлечений, приводящий к божественной непознаваемости.

В противоположность негативному пути, этот путь к нам нисходит как лестница Богоявлений или Богопроявлений в тварном мире. «Можно далее сказать,— указывает В. Лосский,—

что это один и тот же путь в двух своих противоположных направлениях: Бог нисходит к нам в Своих энергиях, которые Его являют, мы восходим к Нему в "соединениях», в которых Он остается природно непознаваемым. «Наивысшая феофания» – совершеннейшее явление Бога в мире в воплощений Слова – также для нас совершенно апофатична»⁶³. Частичные феофании, происходящие на низших ступенях, сокрывают Бога в том, что Он есть, и являют Его в том, что Он не есть по Своей природе. «Лествица» катафатического богословия, которая открывает нам Божественные имена, извлеченные, главным образом, из Священного Писания, есть ряд ступеней, служащей опорой созерцанию. Это не рационалистические сведения, которые мы сами формулируем, не понятия, сообщающие нашим разумным способностям положительное знание о Божественной природе, это – скорее образы или идеи, способствующие тому, чтобы направить, преобразовать нас к созерцанию того, что превосходит всякое разумение⁶⁴. На низших ступенях богопознания возможно создание образов, исходя из материальных предметов, которые наименее могут ввести в заблуждение умы, мало искушенные в созерцательной деятельности. Действительно, труднее принимать Бога за камень или пень, чем пожелать отождествлять Его с разумом, единством, сущностью или благом⁶⁵.

Следуя Откровению и учению святых отцов, мы готовы взять на себя дерзновение утверждать, что Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. «Чистая трансцендентность невозможна, – утверждает В. Лосский, – если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит, Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия»⁶⁶. А, если это так, то рядом с путем негативным открывается путь позитивный, путь катафатический. Бог сокровенный, пребывающий за пределами всего того, что Его открывает, есть также Бог, Который Себя открывает.

Он – мудрость, любовь, благодать. Но Его природа остается в глубинах Своих непознаваемой, и, именно потому, Он Себя

открывает. «Постоянное памятование о пути апофатическом должно очищать наши понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях,— предупреждает богослов. Конечно, Бог мудр, но не в банальном смысле мудрости купца или философа. И Его премудрость не есть внутренняя необходимость Его природы. Имена самые высокие,— продолжает В. Лосский, — даже имя «любовь выражают Божественную сущность, но ее не исчерпывают»⁶⁷. Это только те атрибуты, те свойства, которыми Божество сообщает о Себе, но при этом Его сокровенный источник, Его природа никогда не может истощиться, не может пред нашим видением объективироваться. Наши очищенные понятия приближают нас к Богу, божественные имена даже в каком-то смысле позволяют нам войти в Него, «но, никогда не можем мы постигнуть Его сущность, иначе Он определялся бы Своими свойствами: но Бог ничем не определяем и, именно потому, Он личен»⁶⁸. Чем более душа полна Богом, тем более обнаруживает она Его трансцендентность. Преисполняясь божественным присутствием, ищущая душа все больше погружается в неистощимую, вечно недостижимую сущность. «Если бы человек знал самую природу Бога, он был бы Богом»⁶⁹. Соединение твари с Творцом есть тот бесконечный полет, в котором, чем более переполнена душа, тем блаженнее ощущает она это расстояние между нею и божественной сущностью, расстояние, непрестанно сокращающееся и всегда бесконечное, которое делает возможной и вызывает любовь»⁷⁰.

Некоторые из великих церковных мужей не склонны видеть в катафатизме самостоятельный метод познания. Например, св. Фома Аквинский оба пути богопознания сводит к одному, превращая отрицательное богословие в корректив к положительному. Приписывая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны, по мысли св. Фомы, отрицать модус нашего понимания этих ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким — *modo sublimiori*. Таким образом, отрицания будут относиться к *modus significandi*,— модусу выражения всегда неточному, а утверждения к *res significata*, — к

вещам совершенным, которые мы желаем выразить и которые пребывают в Боге иным образом, чем в твари⁷¹.

Ясно одно, что мы объяты божественным зовом, одновременно открывающим и сокрывающим Его пресветлый Лик. И мы не можем Его достичь иначе, чем лишь именно в этой с Ним связанности, а чтобы связь эта существовала, Бог в сущности Своей всегда должен оставаться для нас недостижимым⁷².

§ 5. ЗНАЧЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ В ДЕЛЕ БОГОПОЗНАНИЯ

«Причина всех зол есть заблуждение, прелесть и неведение Бога».

Св. Антоний Великий⁷³.

Святой Василий Великий, указывая на учение св. апостола Павла, говорит: «Телу невозможно жить без дыхания; и душе невозможно существовать, не зная Творца, ибо неведение Бога – смерть для души»⁷⁴.

В общении с Богом и познании Его через просвещение Святого Духа – назначение человека, смысл и цель его жизни.

«Для чего создан человек? – спрашивает преподобный Антоний и отвечает: для того, чтобы, познавая творения Божии, он зрел Самого Бога и прославлял Создавшего их для человека»⁷⁵. Через познание божественного происходит очищение души и ее возвышение к Богу.

В согласии с этой мыслью об истинном направлении разума и происходящем при этом нравственном очищении человека, св. Григорий Синаит учит: «Истинный любомудрец есть тот, кто от существующих вещей познал Творца их и от Творца уразумел сущее и божественное, – не научением только познал, но и испытал... Совершенный любомудрец тот, кто преуспел в нравственном, естественном и богословском любомудрии, паче же боголюбии»⁷⁶.

Придавая большое значение в деле богопознания окружающей нас природе, В. Лосский, однако, привлекает наше внимание к тому высшему аспекту богословия, когда Бог

открывается человеку путем сокровенным, мистическим. «Открывая Себя в творческих идеях-волнениях, Бог может познаваться в тварном и через тварное, но Он может быть также познан непосредственно в мистическом созерцании, в Своих нетварных энергиях, в сиянии Своего Божественного Лица. Так Христос явился апостолам в сиянии Своего Божества на горе Фаворе; таким же образом Он дает познавать Себя святым, отрешившимся от мира, отказавшимся от всякого познания вещей конечных, чтобы достигнуть единения с Богом. Поэтому, от всего отказавшись, святые получают совершенное познание вещей тварных, ибо, восходя к созерцанию Бога, они познают одновременно всю область бытия в его первопричинах, которые суть идеи – волнения Божии, содержащиеся в Его простых энергиях. Это напоминает нам, – заключает В. Лосский, – экстаз св. Бенедикта Нурсийского, который увидел весь мир как бы собранным в луче Божественного света»⁷⁷.

Роль богопознания в духовной жизни настолько велика, что святые отцы Церкви придают ему значение, превосходящее по значимости многие другие духовные дарования. Очищение ума и сердца – залог духовного бессмертия, а этого может достичь человек через богопознание. Авва Фалассий по этому поводу говорит: «Древо жизни есть познание Бога, причастным которого, сделавшись, чистый престаёт бессмертным»⁷⁸.

Стремление к Богу, приближение к Нему и познание Его, являются основанием высочайших духовных откровений, понятие о которых столь чуждо рассудку человека «душевного», что он с трудом допускает их вероятность. «Дарования Божии столь велики, – говорит св. Иоанн Златоуст в беседе на 1-ое Послание к Тимофею, – что люди почти не могут верить тому. И не дивно, если не могут понять их, доколе не изведает опытом»⁷⁹.

Об опыте писалось и говорилось много. И нет необходимости углублять или расширять эту тему ввиду очевидности и необходимости христианского делания в нашей христианской жизни.

В статье «Христианство» проф. С. Верховской пишет: «Можем ли мы знать Бога, как Он есть Сам в Себе? Подлинное

знание есть непосредственное опытное созерцание; – отвечает он, – мы не можем созерцать Бога в сокровенной глубине Его бытия, но Сам Бог открывает Себя нам и мы можем углублять наше богосозерцание подвигом всей нашей жизни»⁸⁰.

Бессилие слова в изображении духовного, а также величие и святость области, в которую погружается ум христианских подвижников, побуждали к тому, что слово о божественном они изрекали не только с благоговением, но даже с опасением. Указывая на необходимость и благо приближения к Богу, призывая к памятованию Его, что является началом и следствием богопознания, они предупреждали о невозможности, а иногда и неуместности, описания предметов высшего духовного ведения. Об этом красноречиво говорит св. Василий Великий: «Непрестанно памятовать о Боге – благочестиво, в этом боголюбивая душа не знает сытости; но, описывать словом божественное – дерзко, потому что и мысль далеко не достигает достоинства предмета, и слово не ясно изображает представляемое мыслию. А поэтому, если и мысль наша во многом ниже великости предмета, а слова ниже и самой мысли, то, как же не быть необходимым молчанию, чтобы иначе и это чудо богословия не оказалось у нас близким к опасности от низости речений? Посему, хотя во всех разумных существах природою всеяно желание славить Бога, однако же говорить о Нем по достоинству все равно недостаточно»⁸¹.

Имея в виду эту мысль св. отца, можно полагать, что не все доступное духовному зрению подвижников делалось доступным для нашего слуха. Однако о многом они считали возможным «говорить по мере сил», чтобы «и таковым слышанием насыщалась Церковь»⁸².

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что высшие области ведения доступны человеку вследствие наличия в нем духа и постигаются разумом одуховленным. Образ познания отличен от естественного и часто называется откровением, а состояние духовного разума – созерцанием. Так, св. Макарий Великий, сравнивая естественное и вышеестественное познание, и, по-видимому, признавая в первом те ступени, которые в гносеологической терминологии впоследствии

названы ощущением, представлением и понятием, говорит: «Есть ощущение, есть видение и есть озарение. И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение. У него озарен ум, а сие значит, что получил он некоторое преимущество перед имеющим ощущение, ибо осознал в себе некую несомненность видений. Но иное есть откровение, когда душе бывают открыты дела великие и Божии тайны»⁸³.

Здесь законы естественного познания уже неприменимы и уступают место иным, более сокровенным законам высшего, духовного ведения.

Таким образом, богопознание, составляющее важнейшую часть христианского делания, не может быть предметом самоуверенного искания и следствием внешнего научения. Оно – особое откровение божественной благодати в людях, удостоившихся веры, живущих в страхе Божиим и христианской любви, возвышенных милосердием, добродетелью и преодолением страстей. Таково наставление св.отцов, на примере собственной жизни показавших, что одним из лучших путей к Богу есть путь святости. Христианские заповеди – ступени богопознания, а, так как все заповеди объединяются в любви к Богу и человеку, то можно думать, что богопознание в земных условиях переживается как проникновение любовью и определяется восприятием Бога как Источника и Подателя этой любви. Потому так неустанно призывают к добродетели истинные последователи Христа и апостолов – святые отцы.

Понятие «чистоты сердца», соединенное с ведением Бога, – уточняет преподобный Симеон: «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5,8). «Чистым же сердцем, – учит преп. Симеон, – делают не одна, не две, не десять добродетелей, а все вместе, слившись, так сказать, во едину добродетельность, достигшую последних степеней совершенства... при воздействии и присещении Духа Святого»⁸⁴.

Так, шествуя по пути христианского подвига, благодатно возрастая в вере, любви, добродетели и бесстрастии, совершающихся в неисследуемом единстве, человек возвышается до богообщения более близкого и богопознания более полного; от восприятия первых проблесков духовного

ведения он восходит к созерцанию духовного мира и сияния славы Самого Бога. Богопознание приближается к возможной на земле степени, сопровождаясь духовными дарованиями, приуготовляющими человека к блаженной вечности и свидетельствующими о Христовой истине, что «Царство Божие внутри вас есть» (Лк., 17,21), ибо Сам Бог отображается в душе человека, по Его слову: «и к нему приидем, и обитель у него сотворим» (Ин., 14,23).

Путь к истине, освобождающей человека от греховного рабства, тем труднее, чем дальше находится он от Источника истины – Бога. Святые отцы Церкви предупреждают о трудностях христианского совершенствования, верхом которого является приобщение к Истине – богопознание. «Требуется много внутреннего труда и борьбы, чтобы испытывать помыслы и чувства души обучить» в рассуждение добра же и зла» (Евр. 5,14). Поэтому святитель Григорий Богослов, указывая восход богопросвещенного человека на высоту духовного ведения, однако, замечает, что «такое любомудрие и из новых, и из древних достигнуто немногими»⁸⁵.

Вышеприведенные мысли святых отцов, подтверждающие основные положения В. Лосского в вопросах богопознания, дают возможность сделать выводы, в некоторой мере приближающие нас к уяснению как самой сущности богопознания, так и тех нравственных требований, которыми обусловлен сам процесс божественного видения.

1. Богопознание – акт человека и Бога. В определенном смысле, это – божественное дарование, осуществляемое действием всех духовных сил человека и благодати Божией, возводящей человека на высоту духовной жизни. «Без Господа Иисуса и без действия Божией силы невозможно познать тайны и премудрость Божии»⁸⁶.

2. Возможность познания Бога и теснейшего общения с Ним дана воплотившимся Сыном Божиим – Господом Иисусом Христом.

3. Богопознание может проявляться в виде ощущений или созерцаний, не без чего-либо чувственного, о чем

предупреждают как В. Лосский, так и многие св. отцы, исходя из Священного Писания (2 Кор., 5,7).

Созерцание Бога бывает только в свойствах и проявлениях Его, но не в Его Сущности. Это положение является общим в учении о богопознании и может быть выражено словами преп. Максима Исповедника: «Бога знаем мы не по Сущности Его, но по великолепию творений Его и Его о них Промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу⁸⁷.

4. Как ощущение Бога, Его духовное созерцание, богопознание есть утверждение веры, возвышение ее до пределов наиболее достоверного знания. Воспринимая Бога как Любовь и, проникаясь благоговением и любовью к Нему и людям, человек возрастает и в добродетели, совершая ее не только из послушания и сознания ее блага, но и по любви.

5. Духовная жизнь в вере и в любви укрепляет надежду на обетованное любящим Бога и достигшим чрез это душевного мира благодатное усыновление в Иисусе Христе. Нравственно возвышаясь, человек делается носителем возможной для него полноты благодати, усовершенствующей его по образу Отца Небесного (Мф., 5,48) и просвещающей до богопознания, которое, таким образом, знаменуется преобразованием человека душевного в человека духовного, т. е. равнозначимо с богоуподоблением, или, по часто употребляемому Лосским термину – «обожением». Поэтому богопознание соединяется с внутренним явлением Царства Божия, ибо человек становится «обитателем» Бога (Ин., 14,25).

6. Богопознание, как состояние богообщения, есть залог вечной духовной жизни, ибо» ... при незнании, препятствующим богопознанию, душа, не будучи причастницей Божией, лишается жизни».

Поэтому, достигающий совершенства в богопознании, достигает спасения, Небесного Царства, которое не иное что есть, как достижение чистейшего и совершеннейшего, – определяет св. Григорий Богослов. А совершеннейшее из всего существующего есть ведение Бога⁸⁸, начинающееся здесь и продолжающееся в жизни вечной.

ГЛАВА ВТОРАЯ. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД

«Во всем человеке я вижу некий божественный облик...»
Плотин⁸⁹.

1. От апостола Павла к мистикам 12-го века.

Чтобы понять богословский смысл учения Владимира Николаевича Лосского о человеке, по нашему мнению, целесообразно предварить это исследование хотя бы кратким обзором всего сделанного до времени, когда жил и творил известный богослов.

Православное учение о человеке, как все вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, Священное Предание и, наконец, самостоятельные выводы богословствующего разума, куда входят, естественно, непосредственные мистические прозрения. Эти последние могут быть представлены и наименее ярко, поглощаясь двумя первыми источниками божественных истин.

Христианское благовестие принесло миру и распространило несколько руководящих идей о человеке и его назначении. Отчасти они были восприняты из ветхозаветной традиции, отчасти же, заново даны в христианском Откровении. Особое значение в этом вопросе имеет апостол Павел, затронувший в своих посланиях ряд антропологических тем⁹⁰.

Учение о человеке этого великого апостола язычников было предметом основательного исследования ученых. Кроме специальных монографий, старавшихся дать систему антропологии Апостола, существует множество работ, посвященных тем или другим сторонам учения о человеке: дух, плоть, свобода, грех, совесть, психология, этика, сотериология, аскетика и мистика. Но, большинство ученых, занимавшихся богословием этого христианского писателя, не могут не признать одного основного затруднения, вытекающего из этих тем. Это – исключительно неясная терминология посланий Апостола, неадекватность ветхозаветным выражениям и вполне понятная несогласованность с современной нам

психологической терминологией. В этой связи ценную помощь может оказать книга Робинсона – «Христианское учение о человеке»⁹¹, в которой дается полезная сводка библейских антропологических терминов с указанием их многозначности.

Эпоха мужей апостольских мало привносит идей в чисто антропологическом аспекте. В произведениях этого времени преобладает пастырско-моральный оттенок. Это, в большинстве, послания увещательного характера.

Период апологетов представляет большой интерес в области антропологии, хотя их богословие и носит не конструктивный, а обличительный характер. Христианская богословская мысль зарождается на пересечении двух линий: еврейской традиции Ветхого Завета и философского наследия древнего мира. Поэтому, характер богословия апологетов определяется, прежде всего, тем, откуда шли нападки⁹². Иудейству надо было противопоставить твердую веру в божественность Спасителя и в истинность Его вочеловечения. Надо было этим отразить и усиливающийся докетизм. Эллинской мудрости противопоставлялось убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека. Гностицизму христианская мысль давала отпор своим учением о единстве человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Таким образом, в произведениях периода апологетов определенно намечается основная линия всего восточного учения о Боге, мире и человеке.

После апологетов наиболее значительной фигурой, в смысле философской ориентации, может быть назван Филон Александрийский. Богословские системы св. Климента Александрийского, Оригена, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского отразили на себе мысли александрийского философа. Его след очень сильно заметен и в изучаемом вопросе науки о человеке.

Сам по себе, Филон Александрийский сочетал иудейскую философию с системами Платона и стоиков. Со своей стороны, он повлиял на Плотина, а через него, а, иногда и непосредственно – на христианскую мысль⁹³.

Как известно, богословская заслуга каппадокийцев в истории христианской мысли заключается в выработке и уточнении тринитарной терминологии. Один только св. Григорий Нисский написал специальный трактат о человеке «De orificio hominis»⁹⁴, который, однако, не может не считаться системой антропологии. У каппадокийцев можно найти только отдельные мысли о человеке, содержащиеся в разных произведениях. Но помощь этих замечательных богословов для антропологии заключалась именно в уточнении терминологии. Им удалось больше, чем древней Философии, выяснить «что есть бытие в ипостаси». Исходя из аристотелевской *substantia abstracta et concreta*, они увидели, в «сущности» и «ипостаси» различие общего от частного, дали богословское определение лица, найдя, благодаря этому, метафизическое обоснование для ипостаси человека, или, что то же – осмыслили богословски персональную ценность человеческой личности.

Если никейско-каппадокийское богословие было всецело занято борьбой за единосущие, за определение понятий «сущности» и «ипостаси», так и напряжение богословской мысли в эпоху Эфеса и Халкидона было поглощено, главным образом, христологической проблемой. В христологии главное внимание было сосредоточено на взаимоотношении божественной и человеческой природ, следовательно, тема о человеке стоит в центре этих споров, хотя заслоненная темой о Богочеловеке.

В том или другом освещении, то есть – александрийском или антиохийском – трактовалась оценка человека.

Наряду с антропологией богословских трактатов и догматических споров в церковном сознании созрел и иной подход к проблеме человека. Это – антропология пустыни, монашеской келии и мистических прозрений. Поколения аскетов и созерцателей выработали свое учение о человеке, основанное больше на внутреннем углублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике и предпосылках античной философии. Это направление в антропологии миновать нельзя. Оно, не создавая противоречий в святоотеческой традиции, восполняет опыт церковного

сознания и вносит иную окраску в учение о мире и человеке. Язык аскетов и мистиков, хотя и пронизан знанием пустыни и благоговейной тишиной иноческой келии, все же говорит о человеке в необыкновенно радостных тонах. Аскеза Православия просветлена лучами Фавора, небесной радости и красоты. Нет не только гнушения человеком, как «сосудом греха», но, наоборот, эта аскеза преисполнена любви к лучшему из созданий Божиих и верой в его вечной назначение. Любить грешника при непримиримой ненависти ко греху – одна из обычных мыслей святых подвижников.

§ 2. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В БОГОСЛОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ В. Н. ЛОССКОГО

Прежде всего следует заметить, что у В. Н. Лосского нет специальных трудов, посвященных антропологии; однако, эта тема не осталась обойденной в общем цикле его богословских рассуждений о догматическом и мистическом богословии. Из русских авторов, занимавшихся исследуемой нами проблематикой, можно указать на профессора Православного богословского института в Париже архимандрита Киприана⁹⁵ и А. Позова⁹⁶.

Хотя В. Лосский использует в своей богословской интерпретации мысли святых отцов разных исторических эпох и богословских школ, чувствуются его большие симпатии к отцам-мистикам. Это, прежде всего, тот памятник богословской письменности, автор которого известен под псевдонимом св. Дионисия Ареопагита, представляющий немалый интерес в развитии церковного учения о человеке. «Ареопагитиками» открывается та линия мистического направления в богословии, которая для нас имеет особое значение, так как с ними начинается ряд непосредственных духовных предков паламизма, как в богословии вообще, так и в антропологии в частности. Это уже не богословие умозаключений и толкования священного текста, а таинственных созерцаний. Источником вдохновения является не столько Священное Писание, сколько свой собственный мистический опыт. Поэтому оно придает этим

богословским откровениям характер по преимуществу апофатический.

«Ареопагитики» не строят своей системы космологии и не занимаются, подобно Оригену или каппадокийцам, проблемой шестоднева. Мир для них откровение Бога и, как таковое, самоочевидная истина, не нуждающаяся в доказательствах. Им важно не происхождение мира, а его место в иерархической полноте всего сущего⁹⁷.

Творение мира есть одно из раскрытий Божества, один из Его прообразов, то есть «выступлений». Бог, как Высшее Благо, есть источник жизни. Благо же, на языке этого памятника, не моральная категория, а понятие онтологическое, то есть – сама жизнь. Как мы видели выше, этими понятиями весьма часто оперирует и В. Н. Лосский и, притом, с большой любовью.

Так, говоря о двух повествованиях Священного Писания о сотворении мира, пытаюсь уяснить смысл объединения повествования, В. Лосский замечает: «Если первый рассказ ассимилирует человека с другими земными существами в одном общем благословении и подчеркивает антропокосмическое единство в плане природном, то второй – точно определяет место человека. Действительно, здесь дана совершенно иная перспектива: человек предстает перед нами не только как верх творения, но и как самый его принцип». (Выделено самим В. Н. Лосским. – Н.М)⁹⁸.

Творческий акт Божий при сотворении человека – «дуновение дыхания жизни» – понимается В. Лосским как дарование «частицы божества», а не как полная духовность человека, ибо, в таком случае, наш интеллект нес бы «некую Божественную эманацию». Но, если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, лишь обремененными земным прахом, а все творение было бы лишь иллюзорной игрой. Следуя св. Григорию Богослову, В. Лосский говорит: «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать – это дыхание Божие, "божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло

потому, что благодать Духа Святого есть истинное начало нашего существования»⁹⁹. Остальные движения Божии в акте творения обосновываются конкретной символикой библейской космологии. В. Лосский воспринимает повествование не как метафору, а как реальную аналогию, которая еще сегодня находит свое применение в православной аскезе¹⁰⁰.

Итак, новосотворенный человек является ипостасью земного космоса, а земная природа – продолжением его телесности. Сотворение Евы напоминает В. Лосскому, с одной стороны, «исхождение» (она иная, чем Адам, однако, имеет с ним одну природу), с другой – единство природы и множественность лиц, говорящие о тайнах новозаветных. О новой чете В. Лосский замечает: «Так же как Дух не ниже Того, от Которого Он исходит, так и женщина не ниже мужчины, потому что любовь требует равенства, и только любовь и могла возжелать этого первосозданного разделения, источника всего многообразия человеческого рода»¹⁰¹.

Если проанализировать святоотеческую антропологию, со всей очевидностью обнаруживается один факт: почти все писатели и Учители Церкви коснулись в той или иной мере вопроса о богоподобии человека. Это и понятно, так как учение об образе и подобии Божиим есть чисто библейская особенность. Нехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобия. Но, из того же анализа святоотеческих творений становится ясно, что этот вопрос освещается церковными писателями весьма разнообразно. Прежде всего, среди писателей и учителей церковных нет единообразия в понимании «образа» и «подобия»: одни видят в этом разницу, другие – склонны считать эти выражения синонимами¹⁰². Кроме того, не всеми учителями Церкви вкладывается в эти термины одно и то же содержание и смысл. Ретроспективный обзор позволяет увидеть всю динамику изменений в этом вопросе. Так, например, в первые века христианства под «образом Божиим» понимали одну, какую-то, способность человека; со временем – совокупность духовных дарований или способностей, а, еще

ближе к нам – в это библейское выражение вкладывали все больший и больший объем содержания¹⁰³.

Касается вопроса богоподобия и В. Лосский. Здесь, между прочим, и по другим богословским проблемам, наш богослов подходит с точки зрения христианской практики. Что конкретно дает христианину та или иная разрешенная проблема?

Напомним читателю, что в античной философии жило сознание о центральном положении человека, которое она выражала понятием «микрокосм»¹⁰⁴. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объяснялось тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос – это большой человек, а человек – малый космос. В. Лосский, хотя и склонен принять последнее определение, как не противоречащее святым Отцам и здравому смыслу, однако замечает: «Подлинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности божественной полноте, в сокрытой в нем тайне «образа» и «подобия». Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа, – продолжает В. Лосский. В этом характер божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями; вместо того, чтобы «де-индивидуализироваться» «космизироваться» и, таким образом, раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир¹⁰⁵. Отсюда можно делать глубокие по своему смыслу выводы: не человек спасается вселенной, а вселенная – человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке – упование благодати и соединения с Богом. В этом аспекте слова Священного Писания кажутся особенно ясными: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорила суе не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим., 8, 19–21).

Великий русский богослов Митрополит Московский Филарет (Дроздов. 1782 – 1867) видел в сотворении мира и человека нечто большее, а именно – Церковь. «История Церкви, – писал он, – начинается вместе с историей мира. Самое творение мира можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви, потому что конец, для которого устроено царство природы, находится в царстве благодати... Мир создан ради человека, и с творением человека происходит первобытная Церковь, начало которой положено уже в самом образе и подобии Божиим. Человек был введен в мир природы, как священник и пророк, чтобы свет благодати через него распространился по всей твари»¹⁰⁶.

Как видно, космология в православном освещении приобретает известный экклезиологический оттенок¹⁰⁷. Это, впрочем, совсем не ново, в особенности для русской религиозной мысли, отражающей стремление рассматривать тварный космос в экклезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии Владимира Соловьева, в которой космическая мистика Якова Беме, Парацельса и Каббалы переплетаются с социологическими идеями Фурье и Огюста Конта; в эсхатологическом утопизме Федорова, в хилиастических чаяниях социального христианства, и, наконец, в софиологии отца Сергия Булгакова¹⁰⁸.

Что же касается сотворения человека по образу и подобию Бога, то большинство отцов, как Западной, так и восточной Церкви, видят в самом факте превечную состроенность, первоначальных согласованность между существом человеческим и Существом Божественным. Однако, богословское освещение этой откровенной истины в восточном и западном предании различно, хотя несколько не противоречиво. По этому поводу В. Лосский пишет: «Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это – метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, например, – наоборот, отправляется от того, что откровение говорит нам о

Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это – метод богословский, применяемый к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека; второй – хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек»¹⁰⁹.

Как было сказано выше, у церковных писателей нет единого мнения в вопросе «образа» и «подобия». Если мы захотим найти точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее, не могут быть отнесены к какой-то одной части человека. Нашу сообразность Богу вводят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе или же, в главенствующей части, управляющей его существом, в уме, в высших его способностях – в интеллекте, разуме или же, в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию, или же, его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также, с пребыванием Святого Духа в душе человека¹¹⁰. «Иногда, как в "Духовных беседах» приписываемых святому Макарию Египетскому, – пишет В. Лосский, – образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего, – формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, – это «Небесный образ» – положительное содержание нашей сообразности, каковым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо до грехопадения было облечено Словом и Духом Святым. Наконец, как у свв. Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу»¹¹¹.

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль свв. отцов избегает ограничивать то, что в человеке соотносимо Богу, какой-либо частью его существа¹¹². Присущая душе причастность Божественной энергии, по мнению большинства свв. отцов (а особенно св. Григория Богослова), и может означать то, что выражено термином «частица Божества»¹¹³. Таким образом, сотворение по образу и подобию Божию предполагает сопричастность. Божественному Существу, приобщенность Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

«Образ Божий в человеке,— заключает В. Лосский, исходя из учения св. Григория Нисского, — поскольку он — образ совершенный, постольку он и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее сопричастности благодати Божией ... Несомненно, — продолжает далее В. Лосский, — св. Григорий Нисский понимает здесь образ Божий как конечное совершенство, как обоженное состояние человека, участвующего в Божественной плероме, в преизбытке Божественной благодати»¹¹⁴.

С такой таинственностью и конечной целенаправленностью человека согласен и отец Сергей Булгаков, когда говорит о человеке, что он представляет собой абсолютное в относительном и относительное в абсолютном, что человек — живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномность находит человек в глубине своего сознания, как выражение подлинного своего существа. Как образ Божий, он имеет формально природу Божества, есть бог ипостаси и только в силу этой божественной потенциальности способен к обожению¹¹⁵.

Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всему человечеству, ко «всечеловеку». Поэтому, в роде Адама умножение личностей, из которых каждая соотносима Богу, — можно было бы сказать, — множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей,

совершенно не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям. «Таким образом, – говорит В. Лосский, – люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге»¹¹⁶.

К такому же выводу пришел ранее упоминавшийся Архимандрит Киприан, когда, исследуя творения св. Кирилла Александрийского, св. Григория Нисского, св. Анастасия Синаита, блаж. Феодорита, св. Иоанна Дамаскина и других свв. отцов, – увидел общность в понимании «образа и подобия», как отражение всей Живоначальной Троицы¹¹⁷.

Этот последний взгляд на богоподобие человека особенно интересен и значителен, так как раскрывает в человеке особые глубины и зовет к самоуглублению и к развитию духовных дарований. Человеку в его богоподобии не только много дано, но и многое задано. Это, – прежде всего, – послушание продолжать дело Божие на земле. Кроме того, при самоуглублении в свою внутреннюю жизнь, как отсвет внутри-троичной жизни, человек, проникаясь в тайны своего богоподобия, углубляется в сокровище богословия¹¹⁸.

Утверждение, что человек является сотрудником Бога и реализатором Его замыслов, хорошо изложено в публицистических трудах о. Тиволье, иеромонаха о. Фернанда Лелотта и о. Ксавье Леон-Дюфура¹¹⁹. Здесь, как, впрочем, и во многих других вопросах, требующих от христианина практического решения, – богословские традиции Восточной и Западной Церквей – едины.

Но, чтобы с большей «отдачей» человек мог соучаствовать в творении, ему следует, прежде всего, познать себя, определить свой внутренний духовный мир, взвесить духовный и физический потенциал. В. Лосский не боится утверждать, что мы даже не знаем, что такое человеческая личность в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. «То, что мы обычно называем "личности", "личное" – говорит он, – обозначает скорее "индивиды" "индивидуальное». Мы привыкли считать эти два выражения – личность и индивид – почти что

синонимами; мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако, в известном смысле, индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»¹²⁰.

Зачем нам нужны эти рассуждения о личности и индивиде?

Что нам дает ясность в понимании этого разграничения?

По В. Лосскому, человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» – наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других, как свое «я», – и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином αὐτοτης, φιλαυτία,

или, по-русски, «самость», причем, истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает¹²¹.

Понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность – свободна от своей природы и ею не определяется. Основной принцип аскезы состоит в свободном отказе от собственной воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу – свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку. Поэтому преп. Нил Синайский и говорит, что совершенный монах «всякого человека почитает как бы Богом после Бога»¹²². Личность «другого» предстает образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым «реализовать» собственную свою личность. «Личность, утверждая себя как индивид, и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять – она оскудевает. Но, отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она

бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различие между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Это основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо "христианство есть некое подражание природе Божией» говорит св. Григорий Нисский¹²³.

Кроме вышеизложенного, значение «личности», состоит в глубокой связи его с миром. Именно «личности», а не индивида вообще. Мир следует за человеком, потому, что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать «антропосферой». И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом – Богом; ибо человеческая личность не может «не подвергнувшись распаду, претендовать на обладание своей природой, то есть, именно своим качеством микрокосма в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу»¹²⁴.

Здесь мы стоим перед одной из важнейших для человека обязанностей, данных нам нашим Творцом и Промыслителем, – а, именно – нашей ответственности за мир. «Мы – то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит – богохульствует он или молится. Только через нас космос, как продолжение нашего тела, может воспринять благодать. Ведь не только душа, но и тело человека создано по образу Божию. «Вместе были они сотворены по образу *Божью*» – пишет св. Григорий Палама»¹²⁵.

Итак, ответственность и свобода: долг и высочайший дар. Венец творения, о котором псалмопевец пророк Давид восклицает: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс. 8, 5–7). Какие дерзания скрыты в этом для

богословствующей мысли и христианского подвижничества! И, в самом деле, такая твердая вера в человека открывает необозримые и светлые дали. Тогда возможно и осмысленно нравственное совершенствование, тогда благословенно и творчество, тогда не зря дан нам разум, слово, чувство, тяготение к прекрасному.

Постановка вопроса об образе и подобии в такой плоскости, то есть, в связи именно с творческой способностью человека, представляет значительный интерес. Образ Божий принимает значение порыва человека куда-то ввысь из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, давшему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открываются те черты, которые его наиболее роднят с Творцом, то есть – творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда, не из ничего, как творит Сам Создатель, но, все же, творить нечто до него не бывшее.

Уместно поставить вопрос: к какому творчеству призван человек?

Творить, прежде всего, свою собственную жизнь, в плане раскрытия и осуществления заложенных в нас возможностей. Нам свыше не навязан никакой «фатум» или рок древних эллинов¹²⁶. В совершенном согласии с Божественным Провидением мы осуществляем по своей свободной воле, в сочетании с волей Божией, свой жизненный путь. Человеческая свобода несколько не ограничена этим добровольным подчинением Сверхчеловеческому Началу, Которое лишь промышляет о нас. Свобода – не анархия, не абсолютный произвол, и она возможна только в совершенной гармонии с божественной свободой и, в премудром плане миропорядка. Абсолютная свобода человеку не дана, она существует только в Боге, причем, не как возможность абсолютного произвола, а, как совершенная гармония. Человеку же дано было жить, находясь в состоянии не формальной, а реальной свободы, то есть, такой свободы, которая согласуется с волей Божией.

Человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его в качестве послушания. Таким же образом, он

должен нести послушание в творческом осмыслении своего жизненного пути¹²⁷.

Следующий этап творчества состоит в создании моральных ценностей. Делать добро, накапливать его в сокровищнице духовных богатств – одно из проявлений творческого начала в человеке. Моральное благо, добро, подвиг – все это исходит из любви к Богу и рождает любовь к миру и человеку. Призванный в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле, человек свободно осуществляет в своем творчестве возможно более полное личное нравственное совершенство и предпринимает шаги к усовершенствованию окружающих его людей. Этим путем он служит не только своему обожению, но, и обожению всего человечества, всего мира. Владимир Соловьев по этому поводу сказал: «Процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»¹²⁸. Жажда святости – это не только очищение, не только пуританство или малокровное морализирование, а – стремление к реальному обожению, к слиянию с Первоисточником любви, с Самой Любовью – Богом. И это может быть только в творческом порыве, в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей¹²⁹.

На вопрос, почему Бог создал человека свободным и ответственным, В. Лосский отвечает: «Именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару – обожению, то есть, к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что есть Бог по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа. Эта свобода – от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца»¹³⁰.

Но, ведь полная свобода несет в себе элемент риска. Человек может восстать против Бога. Как это согласуется с волей Творца? Не есть ли это для Бога риск уничтожить Свое создание?

По В. Лосскому, это риск парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие. Вершина божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви – следовательно, и отказа. «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот не устраним: в самом своем величии – в способности стать Богом – человек способен к падению; но, без этой способности пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, Петра, чтобы обрести сознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог»¹³¹.

Бог становится бессильным перед человеческой свободой. Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. «Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – для того, чтобы образ стал подобием»¹³².

Как образ Божий, человек – существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему, как к личности, и человек Ему отвечает. Св. Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать Богом¹³³. Но, это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий не разрушим в человеке¹³⁴. Человек также остается существом личностным, когда он исполняет волю Божию, когда соделяется совершенно подобным Ему в своей природе, ибо, по св. Григорию Богослову, «сего человека, почтив свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю»¹³⁵.

Человек был создан совершенным, но, это не означает, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего сотворения¹³⁶. До грехопадения Адам не был ни «чистой

природой», ни человеком обоженным. По космологии и антропологии Восточной Церкви, противопоставленность между понятиями «природы» и «благодати» исключается: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют. Совершенство первозданной природы выражалось, прежде всего, в способности приобщаться к Богу, все более и более прилепляться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу¹³⁷.

Как известно, греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троечастном составе духа, души и тела (νοῦς, ψυχὴ, σῶμα), то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма, по пониманию В. Лосского, сводится к терминологии: дихотомисты видят в νοῦς высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность, или человеческая ипостась, объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она – незыблемое начало динамичной и изменяющейся природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. «Можно сказать, говорит В. Лосский, – что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа “уникальное». Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в котором человек должен найти полноту своего бытия»¹³⁸. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух начинает жить жизнью тела, – это – происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается¹³⁹.

В своей приверженности дихотомизму В. Лосский не одинок. Больше того – дихотомизм признается единственным правильным пониманием состава природы человека по

библейской антропологии в Русской Православной Церкви. Тем не менее, в качестве «теологумена» имелись богословские труды, защищавшие дихотомизм. В качестве примера может служить рукопись покойного Архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело». Будучи доктором медицинских наук, Архиепископ защищал свои позиции также и со стороны естественных наук.

§ 3. ПРОБЛЕМА ГРЕХОПАДЕНИЯ

«Начало зла коренится в свободе твари. Вот почему оно непростительно: зло рождается только от свободы существа, которое его творит».

В. Лосский¹⁴⁰.

Человечество в целом, а христианство в частности, нередко задавалось вопросом: что такое зло? Как объяснить наличие его в мире, сотворенном Богом, в том видении, в котором сотворенное по существу своему есть добро? И, даже учитывая дарованную человеку свободу противиться Божественному плану, мы не можем не задавать себе этот жгучий вопрос.

В метафизике дуалистической зло представляло нечто иное – ту злую материю или злое начало, совечное Богу. Предполагалось, что зло есть «нечто». «При такой постановке, – писал В. Лосский, – мы склонны принимать зло за некую сущность, за некое "злое начало" за манихейского "анти-Бога". Тогда вселенная представляется какой-то "ничейной зоной" («no mans land») между Богом добрым и богом злым, а всё ее богатство и многообразие – лишь игрой света и тени, вызванной борьбой этих двух начал»¹⁴¹.

Такое представление, к сожалению, находило себе известное основание в аскетическом опыте; дуалистические элементы постоянно пытались проникнуть в христианство, и, особенно, в монашескую жизнь. Но, для православного мышления такое представление является ложным: у Бога нет контрпартии; нельзя предполагать существование каких-то природ, которые бы Ему были чужды. С конца 3-го века вплоть до блаженного Августина отцы ревностно боролись против манихейства, но, в этой борьбе они пользовались

философскими категориями, самая постановка которых несколько уводила в сторону от самой проблемы»¹⁴². В итоге дискуссий и споров выходило, что в аспекте сущном зла не существует, что оно есть только лишение бытия. Этот ответ был достаточным для опровержения манихеев, но, он был бессилён перед реальностью зла всеми нами ощутимой, перед злом, присутствующим и действующим в мире.

Проблема зла, как удивительно точно отметил о. Буйэ (Воиуег), сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме «лукавого». А «лукавый» – это не отсутствие бытия, не сущностная недостаточность; он также и не есть, как лукавый, – сущность; ведь его природа, сотворенная Богом, добра. «Лукавый» – это личность, это «некто»¹⁴³.

Зло – не природа, а ее состояние. Это – болезнь, паразит, существующий только за счет природы, на которой паразитирует. «Точнее, – говорит В. Лосский, – зло есть определенное состояние воли этой природы, это – воля ложная по отношению к Богу. Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личностной»¹⁴⁴.

Итак, зло вошло в мир через волю. Это – не природа, а состояние. «Природа добра сильнее привычки ко злу, – говорит Диадок Фотикийский, – ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда его проявляют»¹⁴⁵.

Прежде чем войти по воле Адама в мир земной, зло «началось» в мире духовном. «Воля ангелов, навеки определившихся в ненависти к Богу, первая породила зло, которое есть влечение воли к небытию, отрицание бытия, творения Божиего, и, в особенности, – неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля ожесточенно противится»¹⁴⁶.

Поскольку зло имеет свое начало в мире ангельском, Лосский останавливается на этом вопросе, заостряя внимание на термине «бесплотные духи»¹⁴⁷.

По В. Лосскому, ангелов нельзя определять вышеназванным термином, даже, если их так называют отцы и богослужебные тексты. Ангелы не являются существами «чисто духовными». Существует некая ангельская телесность, которая

может даже становиться видимой. Хотя идея бестелесности ангелов, в конце концов, восторжествовала на Западе вместе с томизмом, средневековые францисканцы, в частности, Бонавентура, держались противоположного мнения; а в России 19-го века епископ Игнатий Брянчанинов отстаивал эту телесность ангелов против Феофана Затворника. «Но, как бы то ни было, – заключает В. Лосский, – ангелы не имеют биологических условий, подобных нашим, и, они не знают ни смерти, ни размножения. У них нет «кожаных риз»¹⁴⁸. Мир ангельский, таким образом, имеет иную форму существования; иначе, мы можем говорить и о единстве этого мира. Каждый из них – отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир.

Их единство не органическое и его можно было бы назвать по аналогии – единством абстрактным; «это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, – одним словом, – единство гармоническое»¹⁴⁹. Поэтому, ангельская вселенная открывает перед злом иные возможности, чем наш мир. Например, зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу; но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло – в каком-то смысле – индивидуализируется.

Библейское повествование о грехопадении говорит нам, что зло имеет своим началом грех одного ангела. И эта позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха – гордость, которая есть бунт против Бога.

В православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных воздействий, оказываемых духами зла на душу человека: «помыслы», «прилог», «сочетание». По святоотеческим творениям, грех начинается лишь при «сочетании», при «прилеплении» ума к привходящей мысли или образу, – этот интерес указывает на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилием, овладевающим человеком извне¹⁵⁰.

Итак, человек согрешил свободно. В чем же, именно, состоял первородный грех?

Святые отцы различают несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а, значит, – и личный, заключался, по мнению отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка¹⁵¹. И, как следствие грехопадения – лишение благодати. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь. «Если человеческая природа распадается вследствие греха, если грех вводит смерть в тварный мир, – это не только потому, что человеческая свобода породила некое новое состояние, новый экзистенциальный модус во зле, но, также, и потому, что Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти», ибо плата греха – смерть» (*Stipendia enim peccati, mors*)¹⁵².

Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира, поработившись внешней силе. Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы, Божественная энергия, нетварная и обожающая благодать становятся чуждой человеческой природе и действуют только извне на нее, производя тварные следствия в душе. Орудиями благодати становятся ветхозаветные пророки и праведники. Благодать через них действует, но не усваивается людьми, как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным¹⁵³. Но, Бог – и в этом вся тайна «кожаных риз», – вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устрояет и охраняет вселенную. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама смертность его пробудит в нем раскаяние, то есть, возможность новой любви. «Но, – говорит В. Лосский, – сохраняемая таким образом вселенная, все же не является истинным миром земля проклята за человека и сама красота космоса становится двусмысленной. Истинная вселенная, истинная природа утверждается только благодатью. Вот почему грех открывает драму искупления»¹⁵⁴.

Однако Божественный план виной человека не уничтожен: призвание первого Адама было выполнено Христом, вторым Адамом. «Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать Богом», по словам святых Ириней Лионского и Афанасия Великого¹⁵⁵. «Это дело, совершенное воплотившимся Словом, явится перед падшим человечеством в своем наиболее непосредственном аспекте делом спасения, делом искупления порабощенного мира от греха и смерти. Увлеченные образом – *felix culpa* (счастливой вины), мы часто забываем что, разрушая господство греха, Спаситель открывает нам новый путь к обожению, к конечной цели человека»¹⁵⁶.

Как видно из вышеизложенного, Владимир Лосский понимает проблему первородного греха очень близко к понятию об этом же предмете современных католических богословов¹⁵⁷. Может быть, исключением является игнорирование понятия *gratia supererogatoria*, которое, по некоторым причинам, чуждо учению Восточной Церкви.

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ. АНТИНОМИИ В
ОНТОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ, ИЛИ
ПРЕДЕЛ ПОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКОМ
ДУХОВНЫХ СТРУКТУР**

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ТРИНИТАРНОЕ БОГОСЛОВИЕ

§ 1. ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Основным источником нашего знания о Святой Троице является Пролог Евангелия от Иоанна и его 1-ое Послание, отчего автор этих дивных текстов и получил в православной традиции наименование «Богослов»¹⁵⁸. С первого же стиха Пролога Отец именуется Богом, Христос – Словом, и Слово – Богом не во временной категории, а в онтологическом характере. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин.1,1), – зерно, из которого произросло все тринитарное богословие¹⁵⁹. Этот основополагающий текст сразу же обязывает нашу мысль утверждать в Боге одновременно тождество и различие. Имея в виду вышеприведенный священный текст, В. Лосский пишет: «Соблазнительно, конечно, взорвать эту антиномию», рационализируя» тот или другой ее термин. Так, с большей или меньшей отчетливостью выявились две важнейшие еретические тенденции: унитаризм и тритеизм»¹⁶⁰.

Поскольку разбор еретических учений не входит в задачу настоящего сочинения, целесообразно сделать попытку в изложении наиболее интересных положительных определений в интересующей нас теме.

«Вера, – говорит Владимир Лосский, – ревностно хранимая Церковью, единым движением, единым порывом объемлет в Боге единство и различие. Но, не одно только чувство, но, и наш ум также должен быть религиозным, мысль также должна раскрываться навстречу истине, вернее – ни то, ни другое в отдельности, но все наше существо в едином горении и трезвении. Торжество христианской мысли – в том, что она выработала в течение первых четырех веков, особенно, в четвертом, преимущественно «тринитарном» веке, то определение, которое дало язычникам возможность провидеть полноту Пресвятой Троицы; это была не рационализация христианства, но христианизация ума, превращении философии в созерцание, насыщение мысли тайной, которая не есть какой-

то скрываемый от всех секрет, а – свет неистощимый. Этот грандиозный подвиг, осуществленный усилиями Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Григория Богослова, а, также св. Илария Пиктавийского, дал, в конце концов, Церкви возможность выразить термином тайну Три-Единобожества»¹⁶¹.

В этой пространной выдержке из труда Владимира Лосского, кроме высоко концентрированной мысли из области богословской историографии, содержится ряд положений из области гносеологии. Это, прежде всего, – Церковь хранит истину, которая доступна нашему пониманию при определенных условиях: религиозным должно быть не одно чувство, но, и ум, или полнее, – все наше существо. Даже в капитальных трудах религиозных писателей, занимавшихся вопросами христианской философии, этому вопросу не придавалось должного значения¹⁶².

Отвлеченные методы хороши для познания «отвлеченных» идей. Совсем не ту картину мы наблюдаем в области религиозного ведения. Для проникновения в сферу антиномий, которые по природе своей онтологичны, – необходимо только религиозное чувство, религиозная воля, религиозный ум. И, это не метафора, не литературное украшение философских сентенций, – это реальность самой жизни. С другой стороны – христианство с его непостижимыми религиозными тайнами, с его восточным апофатизмом, – не тождественно безличной мистике, опыту абсолютной божественной внебытийности, в которой исчезают как человеческая личность, так и Божественное Лицо¹⁶³.

«Предел, которого достигает апофатическое богословие, – если только можно говорить о пределе и завершении там, где речь идет о восхождении к бесконечному, – этот бесконечный предел не есть какая-то природа или сущность; это, также, и не лицо, это – нечто, одновременно превышающее всякое понятие природы и личности, это – Троица»¹⁶⁴.

Если само начало тварного бытия – изменяемость, если тварь по самой природе своей условна, то Троица – абсолютная неизменяемость. «Хотелось бы даже сказать: – пишет В.

Лосский, – «абсолютная необходимость совершенного бытия», но, идея необходимости неприменима к Троице, ибо Она – за пределами антиномии необходимого и случайного. Совершенно личностная и совершенно природная, в Ней свобода и необходимость – едины, или, вернее – они не могут иметь места в Боге. У Троицы – никакой зависимости от тварного: акт сотворения мира ни в чем не определяет того, что принято называть «вечное происхождение Божественных Лиц»¹⁶⁵.

В Боге – никакого внутреннего процесса, никакой диалектики трех Лиц, никакого становления, никакой трагедии в Абсолюте, для преодоления или разрешения которой потребовалось бы творческое развитие Божественного Существа. Подобные вымыслы, свойственные романтическим теориям немецкой философии прошлого века, совершенно чужды догмату о Пресвятой Троице. «Если мы и говорим о происхождении, о внутренних действиях или самоопределениях, эти выражения, предполагающие понятия времени, становления, намерения, только показывают, до какой степени наш язык и, даже сама наша мысль, бедны и недостаточны применительно к изначальной тайне Откровения»¹⁶⁶.

Как заключить в один образ антиномию единства и троичности? Можно ли объять эту тайну без помощи несоответствующих ей понятий движения или развития?

Используя язык Плотина, дабы «приобрести философов» к созерцанию Святой Троицы, святитель Григорий Богослов отвечает на вышепоставленные вопросы следующим образом: «Единица приходит в движение от Своего богатства, двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы; Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав двоицы. Таким образом, Божество не пребывает ограниченным, но, и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным, а, второе – противоречащим порядку. Одно было бы совершенно в духе иудейства, а, второе – эллинизма и многобожия»¹⁶⁷.

Созерцание абсолютного совершенства, этой Божественной полноты, каковой является Пресвятая Троица, – Бог Лицо, но,

не замкнутая в Себе личность, – сама мысль о Которой – лишь «бледная Ее тень» – и та возносит душу человека над изменчивым и замутненным бытием, сообщая ей устойчивость среди страстей, ясное бесстрашие, ἀπάθεια, которое и есть начало обожения. Ибо, тварь, изменчивая по своей природе, должна по благодати достигнуть состояния вечной успокоенности, приобщившись бесконечной жизни в свете Пресвятой Троицы. Продолжая эту мысль, В. Лосский говорит: «Поэтому Церковь ревностно защищала тайну Пресвятой Троицы против естественных стремлений человеческого разума, пытавшихся устранить эту тайну, сводя троичность к одному единству и превращая ее в «эссенцию» философов, проявляющуюся тремя модусами (модализм Савеллия), или же разделяя ее на три отличные друг от друга существа, как это делал Арий»¹⁶⁸.

Владимир Лосский отмечает, что выражение το ὁμοούσιον, встречается у Плотина. Платиновская троица состоит из трех единосущных ипостасей: Единое, Ум и Душа мира. Однако, их единосущность не поднимается до Троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как-бы нисходящей иерархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются. Это лишний раз показывает, как ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми они пользуются, в духе эллинистической философии. Откровение разворачивает пропасть между Истиной, которую оно провозглашает, и истинами, которые могут быть открыты путем философского умозрения. «Если человеческая мысль, – продолжает Лосский, – которую, как еще смутную и нетвердую веру, вел к Истине какой-то инстинкт, могла ощупью, вне христианского учения, формировать какие-то идеи, приближающие ее к Троичности, – то сама тайна Бога-Троицы оставалась для нее закрытой. Здесь необходимо «изменение ума» μετάνοια; слово это означает также «покаяние», подобное покаянию Иова, когда он оказался лицом к лицу с Богом: «Я слышал о Тебе слухом уха, теперь мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в

прахе» (Иов. 42, 5–6). Тайна Троичности становится доступной только незнанию, поднимающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов. Однако, это незнание, не только мудрое, но, и милосердное, снова нисходит до этих понятий, чтобы их изменить, преобразовывая выражения мудрости человеческой в орудия Премудрости Божественной, что для эллинов есть безумие»¹⁶⁹.

В предыдущей главе говорилось, что В. Лосский делает глубокое различие между понятиями «индивид» и «личность». В вопросах тринитарного богословия такая установка продолжает оставаться, приобретая новые нюансы. Как нигде, выступает необходимость четко различать смысл множества понятий, которыми оперируют богословствующие умы Запада и Востока.

Например, в образе мыслей восточных отцов, очищенное от аристотелизма богословское понятие «ипостаси» означает скорее не «индивид», а «личность» в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности, как о чем-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с кем несравнимое и к другим индивидуальностям несводимое – дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды.

«Человеческая личность не может быть выражена понятиями,

– утверждает В. Лосский, – 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 – Рембранд» то каждый раз оказываемся в той «сфере личного» которой нигде не найти эквивалента»¹⁷⁰. Но, какое это имеет отношение к рассматриваемой нами теме? Ведь в жизни преизбыточествуемой Святой Троицы, и в жизни, даже самой высокой и святой, смертного человека, так мало аналогов! Тем

не менее, вышеприведенные рассуждения помогают глубже понять преп. Иоанна Дамаскина, когда он говорит, что человеческие личности разъединены и не существуют одна в другой, а в Святой Троице, наоборот, Ипостаси находятся одна в другой¹⁷¹. Дело личностей различно, дело же Лиц Божественных не различно, ибо «Три», имея одну природу, имеют и одну волю, одну силу, одно действие. «Божество нераздельно в разделенном, подобно тому, как в трех солнцах, тесно друг к другу примыкающих, и никаким расстоянием не разделяемых – одно и смешение света и слияние»¹⁷².

Как известно, даже самые удачные подобиya, или сравнения не могут служить доказательством. И святые отцы отнюдь не ставили перед собой цель убедительными сравнениями «доказать» тайну Троицебожества. Многие и многие писания богомудрых мужей раскрывают перед нами бездну премудрости жизни иной, перед которой человек должен смиренно признать границы умопостижаемого. Многочисленные богословские труды скорее побуждают нас к духовному подвигу – подвигу веры, о которой о. Павел Флоренский, в приложении к троичному догмату, сказал: «Подвигом веры преодолена, побеждена и ниспровергнута рассудочная «нелепость» догмата. (О Святой Троице. – Н.М.). Сознано, что в нем – источник знания. Но, конечной целью является ведь данность его. Последняя имеет, – в условиях земной жизни, – две ступени: ведение символическое и ведение непосредственное, – хотя и не всецелостное. Подвиг веры в том – чтобы от данной ассерторической истины мира перейти к аподиктической, – но еще не данной»¹⁷³.

Итак, перед христианином ставится постоянная альтернатива: или подвиг веры, или послушание авторитету Церкви, говорящей устами своих святых подвижников веры и благочестия, сонмом признанных Отцов и Учителей.

Судя по творениям В. Лосского, для этого богослова не было необходимости выбирать между подвигом и послушанием. Для него это было единым процессом – в послушании совершать свой подвиг. Вот почему он смиренно принимает учение святых отцов, стараясь подойти к ним не с критикой

гордого разума, а с желанием полнее постигнуть и усвоить преподанное. И в этом его сила, а не слабость. Когда св. Григорий Богослов – этот признанный Востоком и Западом певец Святой Троицы – излагает свое учение о характерных чертах Ипостасей: «Быть нерожденным, рождаться и исходить, – и дает наименования: первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын – не Отец, потому что Отец – один, но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога (потому что Единородный – один), но то же, что Сын. И Троиединое по Божеству, и Единое – Три по личным свойствам, так что нет ни единого – в смысле Савеллиевом, ни трех – в смысле нынешнего лукавого разделения»¹⁷⁴. Или, в другом случае, когда преп. Иоанн Дамаскин учит, что Отец, Сын и Святой Дух во всем едины, кроме нерождаемости, рождения и исхождения, а св. Григорий Богослов, предостерегая от излишнего любопытства о тайнах предвечных, говорит: «Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать каков образ рождения, Слышишь, что Дух исходит от Отца; не любопытствуй знать, как исходит»^{175 176}.

Вполне понятна психологическая настроенность богослова, когда он на призыв таких великих авторитетов отвечает: «Да!».

В связи с вышеизложенным, достаточно четко можно себе представить, почему В. Лосский был столь последовательным противником *Filioque*, считая, что этот пункт богословского учения был «первопричиной» разделения Востока и Запада, а все остальные доктринальные разногласия – только его последствиями¹⁷⁷.

Поскольку на указанную тематику существуют целые библиотеки книг, а из трудов В. Лосского автор настоящего сочинения желает отобрать самое характерное по теме, вопрос о *Filioque* может послужить, при желании и необходимости, темой совершенно самостоятельного сочинения^{178 179}.

Таким образом, будучи горячим ревнителем апофатического богомыслия отцов, В. Лосский, формулируя догмат Пресвятой Троицы, сохраняет в различении природы и ипостасей их таинственную равнозначимость. Это – конец того пути, которому

нет конца, предел беспредельного восхождения: Непознаваемый открывается тем именно, что Он непознаваем, ибо непознаваемость Его в том, что Бог – не только природа, но три Лица: непознаваемая сущность такова постольку, поскольку она есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Вот предел апофатизма: Откровение о Троице, как об изначальном факте, абсолютной реальности, первопричине, которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, Ей предшествующего. Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находит свою опору в Боге, непознаваемость Которого явлена как Троица. Здесь мысль обретает непоколебимую устойчивость, богословие находит свое обоснование, незнание становится знанием.

«Для Православной Церкви Пресвятая Троица – непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта. Именно Ее ищем мы, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования. Пресвятая Троица для нашего религиозного сознания есть изначальное откровение, источник всяческого откровения и всяческого бытия. Ее нужно принимать как факт, достоверность и необходимость которого могут обосновываться только им самим. Уклоняясь от Троицы, как единственного обоснования всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на путь безысходный, мы приходим к апории, безумию, к разрыву нашего существа, к духовной смерти. Между Троицей и адом – нет никакого иного выбора. Это поистине вопрос крестный в буквальном смысле слова: Троичный догмат есть крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение – есть восхождение на Голгофу. Поэтому, никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайн Пресвятой Троицы. Поэтому, также и человеческие умы могли

во всей полноте получить откровение Божества только после Креста Христова, восторжествовавшего над смертью и адом. Поэтому, наконец, и сияет в Церкви откровение о Пресвятой Троице как данность чисто религиозная, как истина преимущественно католическая»¹⁸⁰.

§ 2. УЧЕНИЕ О СОФИИ В ТРУДАХ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ.

Настаивая на единоначалии Отца, едином Источнике Божества и Начале Троицы, восточные отцы защищали понятие о Троице, представлявшееся им более конкретным, более личностным. Однако можно спросить себя, не впадает ли такая триадология в крайность, противоположную той, с которой греки упрекали латинян; не полагает ли она Лиц выше природы? Это имело бы место, например, если бы природа понималась, как общее откровение Трех Лиц, что мы видим в софиологии о. Сергия Булгакова, учение которого, так же, как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления, или, вернее, соблазны, свойственные русской религиозной мысли. Но, православное предание столь же далеко от этой «восточной» крайности, как и от ее «западной» антитезы^{181 182}.

Проблема софиологии имеет непосредственную связь с одной из тем древней и средневековой восточной церковной письменности, – учением о Божественной энергии, явленной в мире и постигаемой в аскетическом опыте¹⁸³.

Проблема уяснения истинной природы сущей в мире Божественной Премудрости, пожалуй, является наиболее трудной из богословских проблем. Ею занимались отцы Церкви, в особенности, в период спора с арианами. В академическом богословии разработкой этой проблемы занимался проф.– прот. Ф. Голубинский, а, в области свободных религиозно-философских исследований – ряд русских философов-богословов, начиная с В. С. Соловьева.

Что есть Премудрость Божия, которую, как сказано в Книге Притчей, Господь имел началом путей Своих? (Притч. гл.8)

Ипостасная Премудрость Божия есть Христос (1 Кор., 1,24). Эта премудрость – Божественный Логос – Сын Божий, Вторая Ипостась Троицы Единосущной и Нераздельной. Премудрость Божия, созерцаемая в мире, – есть лишь отражение Божественного Логоса. Но, она не есть нечто умоизобразительное,

абстрактное, а, представляет собой некую реальность, царящую во Вселенной. Премудрость Божия в ее проявлениях в мире доступна созерцанию. «Невидимые свойства Божии, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1,20). В логических же категориях изъяснение Ее природы трудно. Трудно дать определение ее онтологической сущности, трудность представляет и нахождение самого метода исследования. Поэтому, не приходится удивляться, что никому не удавалось поставить эту проблему так, чтобы она предстала нашему сознанию вполне решенной, общепризнанной и совершенно бесспорной. Разрешением проблемы о природе Божественной Премудрости, сущей в тварном мире, кроме вышеназванных В. С. Соловьева, прот. С. Н. Булгакова и проф.— прот. Ф. Голубинского — занимались также видные русские философы-богословы: Евгений и Сергей Трубецкие, свящ. П. А. Флоренский.

Общая постановка вопроса у этих мыслителей примерно такова же, как и у отцов Церкви первых веков: Бог в сущности Своей абсолютно трансцендентен миру. Его Творческая Премудрость есть Его проявление. Однако, будучи проявлением Бога, она не есть Бог. Вместе с тем, будучи Его проявлением, Его свойством, она не может быть частью мира, ибо, мир есть творение Божие, нечто временное, становящееся, ранее не бывшее. Таким образом, Божественная Премудрость, или, как ее в православном богословии принято называть греческим словом «София», есть нечто, что существует и имеет реальное бытие, не будучи ни Богом, ни миром. Если она есть отражение в мире Божественного Ипостасного Логоса, — то можно ли ее мыслить как ипостась, хотя бы отраженную, но, тем не менее, все же как целокупную и неделимую ипостась? Но, если так, то не будет ли кощунственным мыслить о каком-то сравнении, хотя бы даже только в подобии этой ипостаси с ипостасями пресвятой Троицы? Можно ли мыслить ее как образ Бога, адекватный своему Прообразу? Но, может ли имманентное быть вполне адекватным трансцендентному? И, чем тогда София отличается от пантеистических представлений о Боге, как о чем-то имманентном миру?

Если рассматривать Софию как непреложную закономерность, предопределяющую весь ход мировой жизни, то, в каком отношении к ней будет человеческая свобода и существующее в мире зло? Если человеческая природа сочетается с Божественной лично во Христе, если между Богом и человеком нет никакого посредствующего бытия, то какое же место остается для Софии, если она мыслится как реальность, существующая в мире? можно ли мыслить Софию как вечную? Но, вечен один Бог. Можно ли мыслить ее как нечто пребывающее лишь во времени, если она есть довременный замысел Божий о мире? Если Господь имел ее «началом путей Своих, прежде созданий Своих искони» (Притч. 8, 22)?

Будучи чрезвычайно трудной для логических определений, Премудрость Божия в то же время является человеческому сознанию, как наличный факт, поражающий своей очевидностью и несомненностью. В. С. Соловьев называет Софию основой творения: она есть движущая сила Вселенной, и, в этом качестве, она есть «Душа мира»; не имеет существования в самой себе, но, она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи. В этом качестве чистой и неопределенной мощи, «Душа мира» имеет двойной и изменчивый характер. Она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на личную точку зрения хаотического и анархического существования, но, она может, также, повергнуть себя пред Богом, свободно привязаться к Божественному Слову, привести все создания к совершенному единству и отождествиться с Вечной Премудростью¹⁸⁴.

Прот. С. Н. Булгаков мыслит Софию – Премудрость Божию – как органическое единство творения, как организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней – корень их бытия, а без них и вне их не существует ничего. София – Премудрость Божия – присутствует в мире, как его основа. Она трансцендентна миру потому, что мир весь во времени и становлении, а София – выше времени и всякого процесса. Но, ее нельзя отделить от мира, а, тем более ему противопоставить, ибо, вне Софии мира не существует¹⁸⁵. Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая

душа, в том смысле, что она есть начало, связующее и организующее мировую множественность. Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление. София обладает личностью и ликом и, даже, может быть названа богословским термином «ипостась», которая, конечно, отличается от ипостасей Святой Троицы и потому не превращает триипостастность в четвероипостастность, Троицу в четверицу. Но, она является началом новой, тварной многоипостастности. Сама она находится вне Божественного мира и не входит в его абсолютную полноту. Вместе с тем, она есть цельный умопостигаемый мир. Зарождение мира в Софии есть действие всей Святой Троицы¹⁸⁶.

Священник П. Флоренский представляет Софию, как великий корень целокупной твари, то есть, как всецелостное творение, корень, которым творение уходит во внутреннюю жизнь Святой Троицы и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни. София есть первоизданное единство твари, творческая любовь Божия, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5,5).

В отношении к творению София есть Ангел-Хранитель творения, идеальная личность мира. По отношению к твари, она есть образующий разум, по отношению к Самому Божественному Разуму она есть Его образуемое, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое Духом Святым. Бог являет Софию в бытии тварном. Как вечное отражение Божественного Логоса, София не имеет своего бытия и рассыпается в подробности идей о твари. Только отражая в себе Божественный Логос, она получает творческую силу. Единая в Боге, она множественная в твари¹⁸⁷.

Итак, у всех авторов Премудрость Божия, носящая обычно имя София, как онтологически существующая, мыслится лишь как отблеск Творца. Она носит на себе Его лик и, тем самым, в сфере богопознания осознается, как адекватной Ему. Но, сама по себе, как существующая лишь в мире, она может быть представлена лишь как нечто отличающееся от Бога, как нечто «иное», как основа мира, становящегося во времени, как конкретное осуществление мысли Божией о мире.

Хотя проблема софиологии, представляя собой ограниченную область спекулятивного мышления, не привлекала большого числа сторонников, оставаясь в сфере узко академических интересов, Владимир Лосский и Святейший Патриарх Сергей сочли необходимым отреагировать на учение о Софии прот. С. Булгакова.

В своем указе по поводу учения вышеназванного богослова, Святейший Патриарх Сергей противопоставляет в этом смысле христианское богословие доктринам гностиков: «Приходя к христианству с остатками языческой философии, гностики не могли не столкнуться с церковным учением. Верная апостольскому слову – Бога никто не видел никогда, Церковь не требовала: покажи нам Отца, чтобы познать Его нашим земным познанием. Слава Божия в том, что Он есть Бог неизреченен, невидим и непостижим (евхаристическая молитва литургии св. Иоанна Златоуста). Откровение о Небесном Отце нельзя низводить на уровень обычной любознательности, тем паче – бесцеремонно переправлять его, мешая пшеницу с плевелами. Для верующего – это святыня, к которой приблизиться можно, только изув сапоги (Исх.3,5), очистив себя не только от греха, но и от всяких чувственных, вещественных образов («неприступный мрак в видении»). Гностики же искали философского познания, а, так как, откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их Философских построений, то, недостающее заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы»¹⁸⁸.

Здесь Святейший Патриарх Сергей защищает глубину тайноведения, в традиции свв. Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и других христианских мистиков.

В этом споре Святейшего Патриарха против софиологии протоиерея С. Булгакова, В. Лосский поддерживает позицию первого и видит главный камень преткновения в различии между природою и личностью в Боге¹⁸⁹.

Естественно, задача богослова не сводится только к чисто отрицательным положениям перед лицом тайн Откровения. Ум, восходящий к созерцанию тайны, находит верные выражения,

которые служат путеводными вехами, чтобы возводить других к тому же созерцанию, отстраняя все, что может явиться препятствием на этом пути. Догматическое заблуждение чаще всего состоит в ложном синтезе, в некотором изначальном смешении; и, наоборот, христианские догматы представляются чаще всего в виде различий. Патриарх Сергей следующим образом выражает это различие природы и личности (ипостаси) в сотворенных существах: «Высшим отличием человека в земном мире является его ипостась, то есть, самосознание. Человек не только живет, но, и сознает, что живет и для чего, и, при этом, сознает и принадлежащими ему, своими, все части свои и все их переживания.

Думает не «телу больно», а «мне больно» не «душа моя любит» а, «я люблю» и т. д. Но, также человек освещает своим самосознанием и присваивает себе, считает своим и свой дух, почему и говорит не только «мое тело», «моя душа», но и «мой ум» или, как Апостол: ваши дух, душа и тело (1Сол. 5,23). Это свидетельствует, что ипостась (самосознание) и дух не одно и то же: что, не говоря уже о человеке, существе полудуховном и полутелесном, но, и о чистом духе (каковы ангелы), можно различать, с одной стороны, – ипостась – самосознание, а, с другой – духовную природу, так сказать, предмет их самосознания»¹⁹⁰.

Это различие – основоположное для христианской антропологии – является также необходимым для богословия в области вопросов о Святой Троице и Церкви.

По В. Лосскому, богословская мысль, наделяющая природу ипостасным, личным, началом, – как в софиологии о. Сергия Булгакова, – растворяет человеческие личности с их свободой по отношению к Богу и к миру в космическом процессе возвращения тварной Софии к Богу. Однако, это не должно означать того крайнего мнения, родившегося в персоналистской экзистенциальной философии, утверждающей полную сепаративность человеческих личностей от общей природы. «Не следует, – пишет В. Лосский, – ни отождествлять, ни отделять личность от природы, но, в согласии с догматом веры, утверждающим неизглаголанное различие трех Лиц и единой

Природы в Боге, надо находить то же таинственное различие и в существах, созданных по образу Божию. Только на этой основе можно найти верную формулировку учения о Церкви и мире»¹⁹¹.

Заканчивая неполный обзор взглядов в учении о Софии, необходимо подчеркнуть еще раз, что основной тезис проповеди св. апостола Павла, – что вера утверждается не на мудрости человеческой, но на силе Божией (1Кор.2,5), – является исходным импульсом русской религиозной мысли, находившей для себя во все времена силу обновления и жизни не в остроте искусственно поставленных вопросов, а в благодатном совершении спасительной миссии Церкви через внутреннее воспитание благочестия ее членов.

§ 3. 0 НЕТВАРНЫХ ЭНЕРГИЯХ

«Троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом – Троицей»¹⁹².

Свою главу о нетварных энергиях в курсе «Мистического богословия» Владимир Лосский начинает словами: «Откровение о Боге – Троице – Отце, и Сыне, и Святом Духе, есть основа всякого христианского богословия; оно – "само Богословие" в том значении, какое греческие отцы придавали этому слову, обозначавшему для них, чаще всего, Троичную Тайну, открытую Церкви»¹⁹³. Это – не только основа, но, и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет св. Максим Исповедник, познать тайну Святой Троицы в ее полноте – значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть, войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы, и стать, по апостолу Петру, «причастниками Божественного естества», *θείας κοινωνοί φύσεως* (2Петр 1,4)¹⁹⁴.

Вместе с Владимиром Лосским, мы должны только признать, что, после таких слов апостола Петра не остается никакого сомнения в возможности реального соединения с

Богом: оно нам обещано и возведено как конечная цель, как блаженство будущего века. «Было бы наивно и нечестиво, – имея в виду *divinae consortes naturae*, – говорит В. Лосский, – видеть здесь только фигуральное выражение, метафору. Ведь пытаться устранять трудности, лишая собственного смысла те слова Откровения, которые могли бы противоречить нашему образу мыслей, и не согласоваться с тем, что нам кажется подходящим, применительно к Богу, значило бы применять слишком уж простой экзегетический метод. Однако совершенно законно пытаться определить смысл какого-нибудь выражения, которое, как нам кажется, противоречит другим свидетельствам Священного Писания и предания отцов об абсолютной несообщаемости Божественного Существа»¹⁹⁵.

Исследуя творения св. Макария Египетского (в данном случае мы не будем входить в рассмотрение вопроса о принадлежности этих мистических произведений приписываемому автору), В. Лосский обнаружил, что, в одном случае, преподобный Отец говорит об абсолютной разнице природы Божественной и природы человеческой, а, в другом – «душам нашим должно измениться в Божественное естество»¹⁹⁶. Выходит, что совершенно недоступный Бог в то же время может реально общаться с человеком. И, здесь нельзя ни устранять, ни в какой-либо мере ограничивать ни ту, ни другую сторону этой антиномии, потому что, если христианская мистика не может примириться с Богом трансцендентным, тем более, не могла бы она примириться с Богом имманентным и доступным тварному. Каким же образом Бог – Троица может быть объектом единения и, вообще, мистического опыта? В каком отношении мы можем входить в единение с Пресвятой Троицей?

Эта проблема отнюдь не новая. Сколько существует христианство, столько времени волнует умы и сердца эта величайшая загадка. Но, в определенные исторические эпохи возникали спонтанно то одна богословская проблема, то другая. Как известно, в середине 14-го века эта вышеназванная проблема вызвала на Востоке сильные споры и привела к соборным постановлениям, четко сформулировавшим учение Православной Церкви по данному вопросу. Архиепископ

Фессалоникийский св. Григорий Палама посвятил один свой диалог, озаглавленный «Феофан», вопросу о Божестве несообщаемом и сообщаемом. Разбирая смысл слов апостола Петра «причастники Божеского естества», св. Григорий Фессалоникийский утверждает, что это выражение характерно антиномичное, что и роднит его с троичным догматом: Бог, одновременно, – Один и Три, так и о Божественной природе следует говорить, как об одновременно несообщаемой и, в известном смысле, сообщаемой: мы приходим к сопричастности Божественному естеству, и, однако, оно остается для нас совершенно недоступным. Мы должны утверждать оба эти положения одновременно и сохранять их антиномичность, как критерий благочестия¹⁹⁷.

Дальше ход рассуждения очень прост: если человек не может иметь ипостасного единения с Богом, стало быть, существует какая-то иная возможность. И этой возможностью для единения человека с Богом являются божественные энергии, или действия, суть которых понимается в актах божественной активности во вне. «Необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различии Божественной Сущности и энергий. Однако, св. Григорий Палама этого учения не создавал. Хотя и выраженное с меньшей догматической четкостью, различие это можно найти у большинства греческих отцов вплоть до первых веков существования Церкви. Это само предание Восточной Церкви, тесно связанное с троичным догматом¹⁹⁸.

«Святые отцы видели в «богословии», в собственном смысле слова, – учение о Божественном Существе в Самом Себе, учение о Пресвятой Троице, тогда как внешние проявления Бога, Троица, познаваемая в Ее отношениях к тварному, входили в область "икономии"¹⁹⁹. С такой характеристикой учения св. Григория Паламы о нетварных энергиях согласны также такие русские богословы, как Архиепископ Василий (Кривошеин), архимандрит Киприан (Керн), Павел Евдокимов²⁰⁰.

Говоря о нетварных энергиях, или движениях, или, даже, порывах, – святые отцы всегда делали различие между этими понятиями и Сущностью Божией. «Мы же утверждаем, – писал св. Василий Великий, – что познаем Бога нашего по действиям, но, не даем обещания приблизиться к Самой Сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако, Сущность Его остается неприступной»²⁰¹. Может, в таком случае, возникнуть вопрос: «Если человек приобщается Божеству только посредством Его энергий, может ли считаться такое единение полным?»

Владимир Лосский на этот вопрос отвечает, исходя из учения святых отцов, что наше единение с Богом является полным, потому что Господь в Своих энергиях не умаляется. Однако богослов предостерегает от двух ложных представлений:

1. Энергии не обусловлены существованием тварного, хотя, Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее. Тварного могло бы и не быть, Бог, тем не менее, проявлял бы Себя вне Своей Сущности, как Солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет. Конечно, выражения «проявляться» и «вовне» здесь не подходят, так как «внешнее» начинает существовать только с сотворения мира, и «проявление» может восприниматься только в среде, чуждой той, которая проявляется. Употребляя эти недостаточные выражения, эти неадекватные образы, мы указываем только на абсолютный, а не относительный, характер естественной силы излияния, извечно свойственной Богу.

2. Но, тварный мир не становится бесконечным и совечным Богу оттого, только, что таковыми являются природные исхождения или Божественные энергии. Энергии не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, выполненным Божественной энергией, но, predetermined общей волей Лиц Пресвятой Троицы. Это есть акт воления Бога, вызвавший «из ничего» новый сюжет «вовне» Божественного бытия. Таким образом, и

начинается «среда», в которой Божество проявляется. Что же касается самого проявления, оно – вечно; это – слава Божия²⁰². «Мы видим, – заключает В. Лосский, – что догматическое учение об энергиях – не абстрактное понятие и не интеллектуальное различие: здесь речь идет о конкретной реальности религиозного порядка, хотя, она и трудно уловима. Поэтому, это учение выражает себя антиномично: энергии в силу своего исхождения указывают на неизреченное различие – они не Бог в Его сущности, и, в то же время, как неотделимые от Его сущности, свидетельствуют о единстве и простоте Божественного бытия»²⁰³.

Итак, как для св. Григория Паламы, так и для всего глубоко апофатического богословия Восточной Церкви, Божественная простота не могла обосновываться понятием простой сущности. Точка отправления его богословской мысли – Троица, Троица совершенно простая, несмотря на различие природы и Лиц, так же, как и Лиц между Собой. Эта простота – антиномична, как антиномично всякое высказывание в учении о Боге.

Различая в Боге три Ипостаси, единую природу и природные энергии, православное богословие не допускает в Нем никакой сложности. Так же, как и Лица, энергии – не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они – общее Ее проявление и превечное Ее сияние.

По учению Дионисия Ареопагита, энергии раскрывают бесчисленные имена Божии: Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие, Бог – и бесконечное количество других имен, которые остаются нам неизвестными, ибо, мир не может вместить всей полноты Божественного проявления, раскрывающегося в энергиях, так же, как он, – по слову евангелиста Иоанна, – не мог бы вместить книг, в которых было бы написано все то, что сотворил Иисус (Ин.21,25). Божественные имена, как и энергии, бесчисленны; но, природа, которую они раскрывают, пребывает неименуемой, непознаваемой: мрак, сокрытый преизобилием света²⁰⁴.

ГЛАВА ВТОРАЯ. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР

«Хотя Божество и человечество разделены бесконечным расстоянием, лежащим между тварным и нетварным, они воссоединены в единстве одной Личности».

Владимир Лосский²⁰⁵.

§ 1. Единосушный Богу и человеку.

Беспредельная и глубокая тема о Втором Лице Святой Троицы – Господе нашем Иисусе Христе, неоднократно становилась предметом самого тщательного исследования многих и многих выдающихся богословов и философов разных времен и народов. Написаны тысячи книг об этой Богочеловеческой Личности и, кажется, что человеческие возможности уже исчерпаны в этой области. Но, это не так. По прямой аналогии со сказанным евангелистом о делах Христовых, можно сказать, что и о Самом Господе может быть написано множество книг, которые во всей своей совокупности только несколько помогут приоткрыть завесы тайны Богочеловека. Здесь властен тот же закон, который довлеет над всем богословием, будь оно в разрезе традиций Запада, или Востока. Образ Иисуса Христа до конца никем не может быть описан. Да не сочтут пишущего эти строки крайним протестантом, но, когда даже Владимир Лосский говорит, что Халкидонский догмат точно (подчеркнуто мною – Н.М.) выразил тайну двух в одном, то, при всем православном признании Вселенских соборов, хотелось бы сказать об этом несколько мягче²⁰⁶. Что, например, из всего возможного, Собор определяет для нашей веры то-то и то-то. Иначе тайна, предвечная тайна, как бы перестает быть таковой. И это отнюдь не агностицизм. Это, скорее, то состояние, когда признаешь, что необъятное действительно не объять. В этом убеждении лишний раз утверждаешься, когда читаешь богословскую литературу на темы, где антиномии предполагаются самим характером материала²⁰⁷.

Предложенный установочный тезис, однако, не должен служить отправным пунктом к игнорированию всего великого и

достойного, совершенного нашими предшественниками в области изысканий самого сокровенного.

Халкидонский собор был уже только тем велик, что завершил длительную борьбу против попыток рационалистически объяснить Воплощение путем умаления то Божественной, то человеческой природы Христа. Нам известно, что за этими попытками вырисовываются великие богословские школы древнего христианства: Александрийская и Антиохийская; школы, давшие великих богословов, но, породившие так же и великих еретиков. В характеристике В. Лосского это звучит так: «Антиохийская школа – это школа буквализма в экзегезе, обращавшая главное внимание на исторический аспект Священного Писания. Всякая символическая интерпретация, всякий гносис священного события, казались ей подозрительными и, потому она часто теряла из виду присутствие вечности в истории. Так возникала опасность увидеть в Иисусе Христе лишь одного из индивидуумов в истории Иудеи, истории слишком человеческой в ее временных рамках. В Антиохийской школе история замыкалась в себе настолько, что порой даже проходила мимо грандиозного видения Бога, ставшего человеком. Напротив, Александрийская школа, сосредоточенная на христианском гносисе, в своей крайней аллегорической экзегезе, часто лишала библейское событие его конкретной простоты, проявляя тенденцию игнорировать исторический, человеческий аспект Воплощения»²⁰⁸.

Говорят, что история повторяется. И теперь, если бы мы попытались синтезировать все разнообразные взгляды, высказываемые о Христе, мы нашли бы как представителей Антиохийской, так и Александрийской школ²⁰⁹.

Известно также, что ни несторианство, ни монофизитство Церковью не были приняты. Ибо, в первом случае, если во Христе нет истинного единства, то нет и возможности соединения человека с Богом. Все учение о спасении лишается своего онтологического обоснования: мы по-прежнему разлучены с Богом, обожение для нас закрыто; Христос – только лишь великий пример, а христианство сводится к учению

нравственному, к подражанию Христу. Монофизитство же, в конечном своем выражении, стало попросту разновидностью докетизма. «И несторианство, и монофизитство,— пишет В. Лосский,— суть две проявившиеся в Церкви дохристианские тенденции, которые с тех пор не переставали угрожать христианству: с одной стороны — гуманистическая культура Запада — это наследие Афин и Рима; с другой — космический иллюзионизм и чистая самоуглубленность древнего Востока, с его Абсолютом, в котором все растворяется (образ льда и воды — классическая для Индии иллюстрация соотношения конечного и бесконечного). С одной стороны, человечество замыкается в самом себе, с другой — оно поглощается божеством»²¹⁰.

Халкидонский собор в своём: «Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» апофатически, негативно, определил таинственные отношения во Христе, подобно литургическому тексту св. Иоанна Златоуста: «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, Неописанный».

Поэтому Владимир Лосский склонен утверждать о тщетности всяких попыток строить какую-то «психологию» Христа и воспроизводить в книгах «О жизни Иисуса» Его «душевные состояния»²¹¹.

Подводя итог сказанному о *communicatio idiomatum*, на основании учения таких отцов, как свв. Леонтий Византийский, Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, — В. Лосский говорит: «Христос становится человеком по любви, оставаясь Богом, и огонь Его Божества навсегда воспламеняет человеческую природу; вот почему святые, оставаясь людьми, могут быть причастниками Божества и становиться богами по благодати».²¹²

Борьба за христологический догмат продолжалась около четырех столетий, прежде чем христианское безумие не восторжествовало над эллинской мудростью. Здесь, как и в догмате Троичности, суть заключается в различении природы и ипостаси. Но, в Троице — одна природа в трех ипостасях, во Христе — две различные природы в одной ипостаси. Ипостась заключает в себе и ту, и другую природу: Она остается одной,

становясь другой: «Слово стало плотию», но Божество не становится человечеством, человечество не превращается в Божество. Таков смысл христологического догмата, сформулированного Халкидонским собором.

Шестой Вселенский собор, собравшийся в 681 году в Константинополе, разъяснил христологическое определение Халкидонского собора. Он вновь подтвердил единство Христа в двух природах и уточнил учение о двух природных волях во Христе, которые не могут противоречить одна другой, так как воля человеческая подчиняется воле Божественной – воле Бога.

§ 2. КЕНОЗИС ВОПЛОЩЕНИЯ

«По отношению к Богу нельзя говорить о «свободных решениях», потому что единственное решение Сына – это кенозис, принятие на Себя всех условий человеческого существования, совершенное подчинение воле Отца».

Владимир Лосский²¹³.

Откровение завершается, когда одно из Божественных Лиц, Сын Божий, становится сыном человеческим и «обитает с нами». «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1,14). Этим евангелист Иоанн говорит, что все, что мы знаем о Пресвятой Троице, мы узнали через воплощение. «Непостижимый для ума парадокс: – восклицает В. Лосский, – без изменения Своей Божественной природы, которую ничто не может умалить, Слово полностью принимает на Себя наше состояние, вплоть до принятия самой смерти. Эту тайну, это все превосходящее проявление любви, можно воспринимать только в терминах личной жизни: Личность Сына преодолевает границы между трансцендентным и имманентным и вступает в человеческую историю. Становление это не вмещается в категории Божественной природы, неизменной и вечной, но не отождествляющейся с Ипостасями; именно, благодаря этому, Христос становится человеком, так что другие Лица Пресвятой Троицы не страдают и не распинаются, и,

именно потому, следует говорить о собственном домостроительстве Сына»²¹⁴.

Воля выбирающая придает нравственному акту личностный характер. Но, этой выбирающей воли нет во Христе, или, вернее, она существует в Нем как Божественная свобода. Собственная воля Слова, Его человеческая воля подчиняется Отцу и по человечеству проявляет согласие нового Адама со Своим Богом. «Отче! Избавь Меня от часа сего! Но, на сей час Я пришел. Отче! Прославь имя Твое, Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия, впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Ин. 12, 27–28; Мф. 26 39).

Так во Христе, несмотря на мучительные борения по человечеству, проявился окончательный и неизменный выбор: взять на Себя всю ущербность нашего состояния, вплоть до последнего рокового конца – смерти. Этот выбор есть превечное согласие на полное, до последних глубин, приятие на Себя всего, что составляет наше положение, то есть, нашего падшего состояния, и эти глубины суть – предсмертная тоска, смерть, сошествие во ад.

Некоторые богословы придерживаются в учении о кенозисе восходящей схемы. В подтверждение своей точки зрения обычно указывают на происходящее во Христе возрастание Своей Божественности. Так, в момент крещения, Он, якобы, осознает, словно в некоей «реминисценции», что Он – Сын Божий²¹⁵.

У Владимира Лосского иная точка зрения на этот вопрос. По его понятию, если во Христе и развивается самосознание Божества, то в направлении нисхождения. Его рождение от Девы было почти что райским явлением обоженной плоти; отрок Иисус, исполненный молчаливой мудрости, без труда побеждал ученых; первое чудо было чудом в Кане на браке. И, вот, затем все более надвигается тот «час», на который и пришел Христос; для Него подлинный Крестный путь – это постепенное осознание Своего человечества, нисходящее постижение нашей бездны. «Можно ли помыслить, что Слово осознавало Свое Божество? – спрашивает В. Лосский. Но, трагически необходимо, – отвечает он, – чтобы Оно (Божество – Н.М.)

осознано нашу погибель, как бы ее в Себе суммировало. Потому что, принимая на Себя весь грех, давая ему в Себя – Безгрешного – войти, Христос его уничтожает. Мрак, окутывающий крест, проникает в такую чистоту, которую он не в силах затмить, крестное же терзание – в такое единство, которого оно не может расторгнуть»²¹⁶.

Для св. Максима Исповедника кенозис – это Божественное уничтожение, но, не оскудение Божества. Это – неизреченное снисхождение Сына, приемшего «зрак раба», и не отступившего, тем не менее, от полноты Божества. Именно в силу уничтожения Христос, Новый Адам, нетленный и бессмертный по Своей «человеческой природе, – которая, к тому же, была обожена по испостасному соединению, – добровольно подверг Себя всем последствиям греха, стал пророческим «мужем скорбей» (Ис. 53, 3)²¹⁷.

Таким образом, Господь Иисус Христос ввел в Свою Божественную Личность всю немощь искаженной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической реальности, в которой должно было произойти воплощение.

«Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виде став, как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил.2, 6–11). Над этим текстом Священного Писания много размышляли свв. Кирилл Александрийский и Иларий Пиктавийский, определившие кенозис, как Воплощение в аспекте смирения и смерти: в уничтожении раба, ищущего не собственной Своей славы, но славы пославшего Его Отца; наконец, эти святые отцы, призывая быть чуткими к восприятию реальности кенозиса, видели проявление его в Крещении, Преображении и Воскресении²¹⁸. Для святого Максима Исповедника, наименее сотериологичного и, сравнительно с другими отцами, может быть, наиболее метафизичного, но, тем

не менее, не отклоняющегося от реалистического и практического направления их мысли, – случаев нереальных не существует. Бог предвидел падение Адама, и Сын Божий был «Агнцем, закланным от создания мира», в предвечном изволении Святой Троицы. Поэтому, нельзя искать понимания чего бы то ни было вне Креста Христова. «Тайна воплощения Слова, – говорит св. Максим, – заключает в себе значение всех символов и тайн Писания, сокрытый смысл всякого творения чувственного и сверхчувственного. Но, тот, кто познает тайну креста и гроба, познает, также, существенный смысл всех вещей. Наконец, тот, кто проникнет еще глубже, и будет посвящен в тайну Воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначала»²¹⁹.

Таким образом, боговоплощение понимается как акт кенотический. Для того чтобы человеческое естество, не растворяясь и не уничтожаясь, могло соединиться с Божеским, Божество должно снизойти, умалиться до него. Боговоплощение начинается сошествием Сына Божия с небес, чтобы закончиться восшествием в небеса. Принцип кенотический должен быть осознан с такой остротой и отчетливостью, которые далеко не были свойственны именно в этом вопросе классической эпохе христологических споров. В этом смысле, кенотическое богословие представляет собою первое движение христологической мысли после Вселенских соборов²²⁰.

§ 3. ИСКУПИТЕЛЬНЫЙ ПОДВИГ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

«Смерть Христа на кресте – это суд над судом».

Св. Максим Исповедник²²¹.

Эпоха Вселенских соборов оставила нам ряд основных формул и символов, изъясняющих основы христианской веры в части учения о троичности Божества, о соотношении Божественной и человеческой природ в едином Христе, о почитании Богоматери, о почитании икон. Все они, отражая истинную веру Церкви, выкристаллизировались в борьбе с еретическими учениями. Отцы Церкви того времени много

писали и о сущности искупления, однако, какой-либо конкретной формулы или символа создано не было, только в Никео-Цареградском символе записано кратко и четко: «Веруем во Единого Господа Иисуса Христа Сына Божиего нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес... распятого за нас...». В последующий период раскрытие догмата скупления пошло по двум направлениям: на Востоке преобладала нравственно-аскетическая интерпретация, на Западе – юридическая. Это юридическое понимание искупления в католическом схоластическом богословии провело резкие границы между любовью и правдой Божией. Реформация углубила схоластическое учение о бесконечности греха и вины человека.

Ввиду того, что русская богословская наука в послепетровскую эпоху много заимствовала у Запада, неудивительно, что юридическое понимание сущности искупления нашло свое отражение в курсах догматического богословия, по которым шло преподавание в духовных школах. В учебниках митрополита Макария, епископа Сильвестра и прот. Малиновского мы находим юридическую концепцию искупления, причем, она характеризуется «как не заключающая в себе ничего не согласного с учением Древней Церкви»²²².

Известно, что эта проблема представляет значительные трудности, составляя часть тайны, «сокрытой в Боге прежде всех веков» (Кол. 1, 26).

Присущая восточному богословию апофатическая характерность находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, – по выражению ап. Павла (Рим. 2, 33). Это дело называют, чаще всего, искуплением, что предполагает понятие уплаты долга, выкупа пленных – образ, заимствованный (опять же) из юридической практики. Этот образ, воспроизведенный всеми отцами, так же, как и другой образ юридического порядка – образ «Посредника», примиряющего людей с Богом через крест, на котором Он упразднил вражду, дан апостолом Павлом: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками,

человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (Тим. 2,5–6). Другие образы скорее характерно воинственны: борьба, победа, уничтожение силы противника; иногда, эти образы физического порядка: это – огонь, уничтожающий скверну естества, нетление, упраздняющее разрушение, врач, исцеляющий немощную природу, и т. д.. Однако, если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, – мы рискуем дать определение чисто человеческими и неподходящими понятиями.

Св. Григорий Богослов применяет к богословию искупления метод апофатический. Отбрасывая, причем не без некоторой иронии один за другим, непригодные образы, которыми обычно пытаются выразить дело нашего спасения, совершенного Христом, он приходит к неисследимой тайне победы над смертью: «Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемые без внимания многими, но, для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея, и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А, если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то, как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А, если Отцу: то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А, во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но, заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или, из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству, и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе через Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца,

Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием»²²³.

Владимир Лосский видит в акте Искупления самое средоточие домостроительства Сына, сочетая искупительный подвиг с Божественным замыслом в его целом. Лосский говорит, что этот Божественный замысел никогда не изменялся; целью его всегда оставалось совершенно свободное соединение с Богом личностных существ – людей и ангелов, ставших во всей полноте ипостасями космоса земного и космоса небесного. Божественная любовь хочет всегда одного свершения: обожения людей и, через них, – всей вселенной. Но, после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения – изменения не самой цели, а образа Божественного действия, Божественной «педагогике». Грех разрушил первоначальный план – прямое и непосредственное восхождение человека к Богу. В космосе открылся катастрофический разлом; надо уврачевать эту рану и «возглавить» потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново, – таковы цели Искупления²²⁴.

Таким образом, по В. Лосскому, Искупление представляется как бы негативной стороной Божественного плана: оно предполагает аномальную, трагическую «противоприродную» реальность. «Было бы абсурдным, – пишет В. Лосский, – замыкать Искупление в самом себе, превращать его в самоцель, ибо выкуп, ставший необходимым вследствие нашего греха, есть не цель, а средство для достижения единственной цели: обожения. И само спасение – момент только негативный: – единственной существенной реальностью продолжает оставаться соединение с Богом. В чем был бы смысл спасения от смерти и ада, если бы оно совершилось не для полной отдачи себя Богу?»²²⁵.

По меткому определению проф. В. В. Болотова, вся совокупность действий Воплотившегося Сына Божия для спасения падшего рода человеческого представляет «высшую область отношений Бога к человеку»²²⁶. Но, для участия каждого христианина в плодах Искупления необходим аскетический момент – борьба с грехом. «Хотя из людей никто

не победил и не боролся, они разрешены от уз,— писал представитель позднего византийского богословия, митрополит Николай Кавасила. – Это сотворил Сам Спаситель, предоставив каждому из людей умерщвлять грех и соделываться общником Его победы»²²⁷. Или, в другом месте, тот же богослов говорит: «В учении о Боге должно только веровать и исповедовать словами (Рим.10, 10), Домостроительству же нужно еще и подражать» (1Петр. 2, 21)²²⁸.

Таким образом, Искупление, занимающее свое определенное место в Божественном плане, определяется несколькими моментами, все более и более полно раскрывающими полноту Божественного Присутствия. Это, прежде всего, устранение радикальных преград, отделяющих человека от Бога, и, главным образом, того греха, который подчиняет человечество диаволу и делает возможным владычество падших ангелов над земным космосом. Освобождение плененной твари сопровождается, далее, восстановлением ее природы, которая снова становится способной воспринимать благодать, и шествовать «от славы в славу», вплоть до уподобления, в котором она воспринимает природу Божественную и делается способной преобразить весь космос.

Владимир Лосский неоднократно предупреждает, что догмат Искупления нельзя рассматривать отдельно, изолируя его от всей совокупности христианского учения. В противном случае, мы всегда рискуем ограничить Предание, истолковывая его исключительно в зависимости от подвига Искупителя. Развитие богословской мысли ограничивается, тогда, тремя пределами: первородным грехом, его исцелением на Кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христова. В этих суженных перспективах богословия, в котором главенствующее значение имеет идея Искупления, святоотеческое изречение «Бог сделался человеком, дабы человек смог стать Богом» – кажется странным и необычным. Занимаясь единственно лишь нашим спасением, мы забываем о соединении с Богом, или, точнее, мы видим соединение с

Богом только в его негативном плане, относящемся к нашему настоящему печальному состоянию²²⁹.

Исходя из вышеизложенного, для Владимира Лосского трактат св. Ансельма Кентерберийского «Cur Deus homo» представляется несколько односторонним, поскольку в нем развита, в основном, юридическая теория Искупления²³⁰.

Рассуждение по этому вопросу у св. Афанасия, хотя и не исключает юридического подхода, однако, дополняется другим – биологическим образом – это победа жизни над смертью, нетление, торжествующее в природе, растленной грехом. Св. Афанасий говорит, что Христос, предав смерти храм Своего тела, принес жертву за всех людей, дабы сделать их невинными и свободными от первородного греха, с одной стороны, а, с другой – дабы показать Себя победителем смерти, и, нетление Своего собственного тела соделать начатком всеобщего воскресения²³¹.

Здесь Страдания неотделимы от Воскресения, прославленное тело Христа, сидящего одесную Отца, – от жизни христиан на земле. Однако если Искупление представляется как центральный момент Воплощения, т.е. Домостроительство Сына по отношению к падшему миру, то, оно является, также, и моментом более обширного Домостроительства Пресвятой Троицы по отношению к твари, созданной из ничего, и призванной свободно осуществлять обожение, соединение с Богом, дабы Бог стал «вся во всех». Поскольку Искупление имело непосредственной целью наше спасение, это спасение явится – в своем конечном осуществлении, – в будущем веке – как наше соединение с Богом, как обожение твари, искупленной Христом.

Один из славных русских богословов, уже упоминаемый в настоящем сочинении, митрополит Филарет (Дроздов) так выразил сущность Искупления, в своем слове в Великую Пятницу (1816 года): «Кажется, мы и, проникая в тайну распятия, и усматривая в страданиях Сына Божия волю Отца, более ощущаем ужас Его правосудия, нежели сладость любви. Но, сие должно уверить нас не в отсутствии самой любви, а, токмо, в недостатке нашей готовности к принятию ее внушений.

Бояйся не совершен в любви» (1 Иоанн 4, 18), – говорит ученик любви.

Очистим и расширим око наше любовию, и там, где оно смежалось страхом Божия суда, насладимся зрением любви Божией. «Бог любви есть», – говорит тот же созерцатель любви. Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви; все действия – выражения любви. В ней обитает Его всемогущество всею полнотою своею; она есть Его правосудие, когда степени и роды ниспосылаемых или удерживаемых даров Своих измеряет премудростью и благостью, ради высочайшего блага всех Своих созданий. Приблизьтесь и рассмотрите грозное лицо Правосудия Божия, и вы точно узнаете в нем кроткий взор любви Божией»²³².

Сравнивать это вдохновенное прославление любви Божией возможно только с гимнами св. Симеона Нового Богослова, отдельными местами из слов св. Исаака Сирианина и Григория Богослова – глубочайшими созерцателями и богословами Православной Церкви.

«Вот, христиане, и начало, и середина, и конец креста Христова – все одна любовь Божия! Как в чувственном сем мире, куда не прострем взор к востоку или западу, к югу или северу, всюду зрение упадает в неизмеримость неба: так, в духовной области тайн, по всем измерениям Креста Христова, созерцание теряется в беспредельности любви Божией»²³³.

Всепобеждающей любовью Божией закон смертной природы отменен, но, при этом, нисколько не умалено и Божественное правосудие.

По мысли В. Лосского, Бога не следует представлять себе ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то Его превосходящей справедливости, ни тираном, чья фантазия – закон вне всякого порядка и объективности. Справедливость – не какая-то абстрактная, превосходящая Бога, реальность, а, одно из выражений Его природы. Так же, как Бог творит свободно, но, проявляет Себя в строе и красоте творения, Он проявляет Себя и в Своем правосудии: Христос, Который есть Само правосудие, подтверждает во всей полноте правосудие Бога. Для Сына дело не в том, чтобы чинить какой-то убогий

суд, доставив бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца. Христос не чинит правосудие, но его являет: Он являет то, чего Бог ждет от творения – полноту человечности²³⁴.

У прот. С. Булгакова мы находим такое же понимание искупительной жертвы Христовой, какое содержится в богословских трудах митрополита Филарета. Отец Сергей говорит: «Искупление со стороны Божественной есть жертва Любви Самой Собой ради спасения мира: лик любви закрывается в Ней ликом справедливости, в силу которой грех должен быть выстрадан до конца для примирения с Богом его носителя, даже, если этот Носитель есть Единый Безгрешный, сын Божий. Правда Божия, неумалимая и нелицеприятная, ни пред чем не может остановиться, даже если суд ее упадет на самого Бога, в Богочеловеке приявшего на Себя грех, вместе с человеческим естеством. Ибо, если прощен может быть только грешник, но не грех, то, для того, чтобы найти возможность простить грешника, Бог на Себя самого берет удовлетворение правды Божией за грех человеческий»²³⁵. Итак, создается впечатление, что о догмате Искупления существуют две позиции: юридическая теория и эта же теория, но, только, с большим акцентом на превосходящую всякую реальность любовь Божию.

Трудно не согласиться с Владимиром Лосским в отношении его характеристики произведения св. Ансельма. Но, как известно, эта теория не превалирует в наше время в среде Римо-Католической Церкви. Подтверждением тому может служить статья о. Станисласа Лионнета, помещенная в «Словаре библейского богословия»²³⁶. Здесь Искупление включает как элемент юридический, так и агапический. Выясняется значение добровольной смерти Иисуса Христа, превозносится Его победа над смертью, славится Его Воскресение и прославляется тайна Божественной любви. Одним словом, догмат Искупления рассмотрен в лучших традициях обеих Церквей (употребил «обеих Церквей» в качестве технического термина, потому, что не может быть «двух» или более церквей).

По своему значению Искупление весьма близко примыкает к понятию спасения²³⁷. Но, поскольку, спасение понимается, как окончательный итог всего Домостроительства, следует, прежде коснуться богословия Воскресения и Церкви Христовой.

§ 4. СЛАВНОЕ ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО

«Воскресением Христа вся полнота жизни прививается иссохшему древу человеческого рода, чтобы его оживить».

Владимир Лосский²³⁸.

Сознание своей причастности к тому великому и святому, чем является Церковь Христова, мы, христиане, в меру личного духовного восхождения, можем ощутить трепетную радость, рассеивающую мрак смерти, страх суда и адской бездны, когда обращаем наш взор исключительно к Господу, грядущему во Своей славе. Эта радость воскресения и вечной жизни превращает пасхальную ночь в «пир веры», на котором каждый, хотя бы в самой малой мере и, всего, быть может, на несколько мгновений, участвует в полноте «восьмого дня», которому не будет конца.

Такие эсхатологические веяния, по В. Лосскому, появляются в мире в тот момент, когда человек становится способным соработником в исполнении Божественного плана. А исполнение эсхатологического обетования начинается там, где завершается икономия спасения: после смерти, Воскресения и Вознесения Христа. В плане историческом, свершение человеческое идет вслед за свершением Божественным²³⁹.

Сакраментальное значение Пасхи состоит, также, в нашем освящении, в котором включаются все аспекты нашей падшей жизни в жизнь истинную, ту, что никогда не знает смерти.

«Поэтому, дело Христа,— говорит В. Лосский,— реальность физическая и, следует даже сказать, биологическая. На Кресте смерть поглощена жизнью. Во Христе смерть входит в Божество и в Нем испепеляется, ибо «не находит себе в Нем места». Итак, Искупление — есть борьба жизни со смертью и победа жизни. Человечество Христа — это начаток новой твари; через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью.

После Воплощения и Воскресения смерть не спокойна она уже не абсолютна»²⁴⁰.

Безусловно, нигде так ясно не сказано о средоточии нашей христианской веры, как у апостола Павла: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1Кор.15, 14).

Не вдаваясь в подробности борьбы Церкви за чистоту догмата Воскресения, следует, все-таки, сказать, что из множества трудов по этому вопросу, вся литература, посвященная Воскресению Христову, подразделяется на две половины: апологию и идеологию этого догмата. Первая имеет своей задачей констатировать самый факт Воскресения Христова, так сказать «тело» догмата. Вторая задается целью произвести оценку, установить значение, вскрыть идею этого факта, проникнуть в «душу» пасхального догмата²⁴¹.

Содержащиеся мысли о Воскресении Христовом у В. Лосского относятся условно к разряду литературы идеологической, поэтому труды других русских философов-богословов будут использоваться именно в этом аспекте.

Так, например, В. С. Соловьеву принадлежит попытка философского объяснения факта Воскресения Христова и его значения для тварного мира, исходя, преимущественно из космологических предпосылок. Жизнь природы, по мысли В. Соловьева, есть компромисс между смертью и бессмертием. «Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни. Божию заповедь ко всем живым существам: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю – смерть обращает в свою пользу. Плодитесь и размножайтесь не для того, чтобы расширить, упрочить и увековечить свою жизнь, а, для того, чтобы поскорее исчезнуть, чтобы было кому сменить и заменить вас, наполняйте землю своими смертными останками, будьте только мостом для следующего поколения, которое, в свою очередь, станет мостом для своих преемников и т. д...»²⁴².

Если сила физическая неизбежно побеждается смертью, то сила умственная недостаточна, чтобы победить смерть. Только беспредельность нравственной силы дает жизни абсолютную

полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательного распада человека на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество. Такую победу нравственной силы над смертью В. С. Соловьев и усматривает в жизни вочеловечившегося Сына Божия.

«Мы умираем потому, что наша духовная сила, внутри связанная грехами и страстями, оказывается недостаточной, чтобы захватить, вобрать внутрь и превратить в себя все наше внешнее, телесное существо; оно отпадает и наше естественное бессмертие (до того, последнего, воскресения, которое мы можем получить только через Христа) есть лишь половинное, бессмертна только внутренняя сторона, только бесплотный дух. Христос же воскрес всецело. ... Духовная сила, внутренне свободная во Христе от всяких ограничений, нравственно беспредельная, естественно освобождается в Его Воскресении от всяких внешних ограничений и, прежде всего, от односторонности бытия исключительно духовного, в противоположность бытию физическому... Христос со всей полнотой внутреннего психического существа соединяет и все положительные возможности бытия физического, без его внешних ограничений. Все живое в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно»²⁴³.

В. Соловьев считал победу жизни над смертью, достигнутую Воскресением Христа, решительной, однако, не окончательной. За ней должна последовать другая, решительная, победа – воскресение мертвых. Подробно об этом он говорит в «Духовных основах жизни»²⁴⁴. Смерть в человеческом мире есть торжество материально-родового начала над духовно-индивидуальным. Во Христе космический процесс вступает в богочеловеческую фазу, ибо во Христе мы имеем не только индивидуальное вочеловечение Божественного Логоса, но, и нарождение сверхприродного духовного человечества. Поэтому, присущее Богочеловеку-Христу торжество духовно-идеального начала, или, принцип Воскресения, должно перейти и во все духовное человечество, как смертность первого человека стала наследственной собственностью человечества вообще. Это новое, духовное

человечество есть Церковь, тело Христово, богочеловечество в процессе становления. Оно безостановочно вызревает в «Новый Иерусалим», готовится к воскресению мертвых

Эта космологическая концепция не претендует на точное вероучительное освещение пасхального догмата. Ее нужно рассматривать как блестящий опыт наглядного философско-апологетического рассуждения о Воскресении, целью которого было – как это видно из слов самого В. Соловьева – показать, что истина Воскресения – есть «истина всецелая, полная – не только истина веры, но, также, и истина разума»²⁴⁵.

Космологическое обоснование Воскресения Христова у В. Соловьева импонирует также и В. Лосскому, когда он рассуждает о введении человеческой природы в Царство Божие, куда Христос, вместе со Своим человечеством приносит Богу начатки творения. «Она (Искупительная жертва. – Н.М.) – то деяние, завершить которое должно будет новое человечество в безмерном священнодействии, первоначально возложенном на Адама: принесение в дар Богу всего космоса, как вместилища благодати. Воскресение изменяет падшую природу, оно открывает дивную возможность – возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство. Нам возвращена благодать; и, хотя мы носим ее в себе, как в «скудельных сосудах», как во вместилищах еще смертных, однако, в самой хрупкости нашей таится теперь сила, побеждающая смерть. Спокойная уверенность мучеников, которые не ощущали не только страха, но, даже, и физической боли, свидетельствует о том, что отныне христианину доступно действенное сознание Воскресения»²⁴⁶.

Одной из попыток рационального обоснования истины Воскресения была антропологическая, по своим отправным пунктам, концепция профессора философии Казанской духовной академии В. И. Несмелова.

Относительно Воскресения Христова В. И. Несмелов утверждает, что им введен в мир непреложный антропологический закон, согласно которому после смерти и Воскресения Христова никто не может не воскреснуть, как никто не может жить, не умирая. «Фактом Христова Воскресения в

мире так же точно введен закон воскресения умерших, как Фактом преступления первого человека в него был введен закон неминуемой смерти»²⁴⁷. Этот анастезеологический закон связан с «восстановлением достоинства общей природы людей» в Богочеловеке²⁴⁸.

Всю энергию своей мысли В.И.Несмелов направил на философское оправдание христианской идеи Креста и Воскресения. Восторженная оценка его труда молодым Н. А. Бердяевым объясняется, главным образом, новизной мысли В. И. Несмелова в области литургеологии и анастезеологии, по сравнению с изложением учения о Воскресении в традиционно-школьном, «препарированном» (по выражению А. Туберовского), схоластическом богословии того времени²⁴⁹.

Тем не менее, труд В. И. Несмелова, по ряду недостатков в обосновании идеи, был принят критически такими богословами, как М. М. Тареев²⁵⁰, проф.– прот. Г. Флоровский²⁵¹ проф.– прот. П. Гнедич²⁵². Многочисленна литература о Воскресении Христовом, различны, порой, идеи, но суть остается все-таки общей: «Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие Воскресения – косвенно являются верой в Христа: ибо, одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых. После победы Христа над смертью, Воскресение стало общим законом твари – не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому, что каждый из нас его возглавляет. Мы крещаемся в смерть Христову, погружаемся в воду, чтобы вместе с ним воскреснуть. И для души, омытой слезами, как крещальными водами, и объятай огнем Духа Святого, Воскресение – это не только чаяние, но, уже и присутствующая реальность»²⁵³.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

«Церковь есть одновременно и Тело Христа и полнота Духа Святого, наполняющего все во всем».

Владимир Лосский²⁵⁴.

§ 1. ПЯТИДЕСЯТНИЦА – УТВЕРЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТНО И МНОЖЕСТВЕННОСТИ

Ни один догмат, ни одна часть церковного учения, не обсуждалась так много, и не изучается так подробно в настоящее время в богословской науке всех христианских исповеданий, как догмат, или учение, о Церкви. «В наше время искание истинной Церкви и единства в ней, заняло в духовном бытии человечества такое же место, какое в первые века христианства занимали вопросы триадологии, христологии и пневматологии»²⁵⁵.

Развивающееся экуменическое движение, среди других богословских проблем, нередко ставит вопрос о Церкви, и, надо сказать, приходит к выводу, что еще не все сказано на эту тему, потому, что часто вопрос остается открытым. В качестве примера, можно привести одну выдержку из документа Комитета «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей: «Разнообразие смысла, который придается слову «церковь», хорошо известно, и, несмотря на то, что Комитет "Вера и церковное устройство" потратил больше года, чтобы принять некоторые меры для их классификации, органы, сотрудничающие в Комитете, до сих пор еще не в состоянии представить общее мнение: в чем состоят сущность природы и признаки Церкви»²⁵⁶. Конечно, представляя собой богочеловеческий организм, Церковь всегда будет онтологически носителем Божественной тайны; тем не менее, все, что только необходимо для человеческого спасения – миру открыто.

Свой вклад в изучение проблемы экклезиологии внесла и русская богословская наука. Владимир Троицкий (впоследствии Иларион, архиепископ Крутицкий) полагал, что изучение

догмата о Церкви является «насушной потребностью церковной жизни и долгом церковной богословской науки»²⁵⁷.

Первой по времени и степени важности была поставлена эkkлeзиологическая проблема в произведениях самобытного религиозного мыслителя и публициста А. С. Хомякова и продолжена Ю. Ф. Самариным, И. В. Киреевским, а, из академических богословов, кроме уже названного архиепископа Илариона (Троицкого), следует отметить архиепископа Сергия (Старогородского) (впоследствии Патриарха Московского и всея Руси), проф.– прот. Е. Аквилонова, проф. Н. Н. Глубоковского и других²⁵⁸.

Сущность эkkлeзиологических воззрений этой блестящей плеяды мыслителей и богословов состояла в определении Церкви, как живого благодатного организма, в котором происходит спасение верующих не силой авторитарной власти, или же, наоборот, лишь произвольно-личным общением человека с Богом, а живым общением любви в единстве благодати и человеческой свободы, проявляющейся в конкретной, исторически реальной, форме. Своим полемическим острием эkkлeзиология XIX века была направлена против вызвавших ее рационалистических тенденций протестанства на Западе. Однако, конечный результат этих исследований породил с новой силой исконно существовавшие экуменические стремления в недрах русского религиозного общества.

Проблема эkkлeзиологии, в настоящее время, акцентируется на вопросах природы, единства, границ и объема Церкви, которым посвящены академические исследования в духовных школах Русской Православной Церкви, статьи в «Богословских трудах», «Журнале Московской Патриархии», «Вестнике Западноевропейского Экзархата» и других периодических изданиях.

Русское православное богословие главными моментами в решении эkkлeзиологической проблемы видит раскрытие богатства духовной жизни Церкви, разъяснение базиса христианского единства, как его понимала Древняя Церковь и исповедует современное православие, а, также, внутреннее

свидетельство благодатной жизни православия через многообразные формы церковной литургической жизни и христианского служения.

Владимир Лосский является представителем именно такого подхода в решении экклезиологических вопросов. Так, о единстве Тела Христова, под Которым понимается Церковь, В. Лосский пишет: «Единство Тела относится к природе, "единому человеку» во Христе; полнота Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом, человек, по своей природе, является частью, одним из членов Тела Христова, но, как личность, он, также, существо, содержащее в себе целое. Святой Дух, как царское помазание, почивающий на человечестве Сына – Главы Церкви, и сообщающий Себя каждому члену этого Тела, создает как бы многих христов, многих помазанников Божиих: это – личности человеческие на пути к обожению, стоящие рядом с Личностью Божественной»²⁵⁹.

Во Вселенском Символе сама Церковь, составившая это исповедание, при указании своих признаков, прежде всего, утверждает свое единство. Прочие признаки: святость, кафоличность и апостоличность, – как бы, проистекают из единства Церкви. По выражению известного русского догматиста, архиепископа Филарета (Гумилевского), «она не может быть не единой»²⁶⁰, потому, что «одно тело и один дух... один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех. Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас» (Ефес. 4,4–6). Одну Свою Церковь обетовал создать Господь Иисус Христос, и ее одну приобрел Он Себе Кровию Своею (Мф. 16, 18; Деян. 20,28). Церковь – Тело Христово (Колос. 1,24; Ефес. 1,23), и она едина, как Един ее Глава.

Наименование Церкви Телом Христовым осталось наиболее распространенным из всех новозаветных определений Церкви, как наиболее соответствующее ее существу. «Она, как тело с главою, соединена союзом бессмертной жизни»²⁶¹. Поэтому, одним из определений Церкви может служить следующее: Церковь есть основанное Господом Иисусом

Христом таинственное единство верующих со Христом и во Христе между собой, называемое Телом Христовым, обнимающее «земное и небесное» (Ефес. 1, 10), и живущее единой, принесенной Христом на землю, жизнью.

Из такого понимания единства Церкви логически проистекает ригористический вывод: если Церковь едина и не может быть несколько церквей, не состоящих в общении, то тот, кто находится вне общения в таинствах, – вне Церкви. Долгое время именно такое понимание было наиболее распространенным, и его придерживались некоторые из ранее упомянутых русских богословов (митрополит Антоний и архиепископ Иларион).

Но, если с посылкой «не может быть нескольких церквей, не состоящих в общении», следует, безусловно, согласиться, то это не значит, что необходимо согласиться и с приведенным ригористическим выводом. Церковь, в своей исторической жизни, проявила иное разрешение вопроса о границах Единой Церкви и о степенях церковного общения. От первых веков истории Церкви известна неодинаковая практика в отношениях к отделившимся от нее сообществам.

Это различие смущает сторонников крайнего вывода, и, для согласования практики Церкви, они или преуменьшают значение этой практики, или произвольно, раздвигают границы церковной «икономии». Но, в основе всех суждений о Церкви, всегда один и тот же принцип, уяснить который возможно, предварительно ответив на вопрос: что такое христианство?!

В этом понимании, христианством является отнюдь не учение (доктрина), – назвать его христианством можно только условно, – не «теоретическое выражение религии новозаветного человека», не «теоретическая постройка на основании священных новозаветных книг», – как, неудачно, определил христианство проф. Д. Дюлгер²⁶². «Мы знаем, – говорил покойный Патриарх Сергей, – что Иисус Христос принес нам, прежде и главнее всего, новую жизнь»²⁶³. Христианство и есть эта новая, благодатная, жизнь, получаемая, или воспринимаемая, непосредственно, а, не усвояемая путем теоретических выводов, хотя бы, и из священных книг. Ведь,

нужно заметить, был период, когда Церковь жила полной благодатной жизнью и без священных книг Нового Завета – от Пятидесятницы до составления канона. И основы этой таинственной, полученной от Господа Иисуса Христа, жизни были переданы апостолами своим преемникам, именно, в этот период.

В жизни христианства Церковь предстает в центре духовной организации, являясь той средой, где решаются судьбы персонального и всеобщего спасения. Все призваны войти в Церковь, ибо, если человек – микрокосм, то Церковь, по св.Максиму Исповеднику, – «макроантропос»²⁶⁴. Она возрастает и формируется в истории, вводя в свое лоно избранных, и соединяя их с Богом. Мир стареет и ветшает, а Церковь непрестанно оживляется и обновляется Духом Святым, Источником ее жизни²⁶⁵.

Все условия, необходимые для достижения единения с Богом, даны в Церкви. Поэтому, греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достигнуть состояния обожения. Конечно, человеческая природа не обладает больше своим первозданным бессмертием и нетлением, но, смерть и тление стали путем к вечной жизни, ибо Христос принял в Себя все, во что проникла смерть, и смертью поправил смерть. В. Лосский замечает, что «Церковь есть нечто более великое, чем земной рай; положение христиан лучше положения первых людей. Мы не рискуем больше безвозвратно утратить общение с Богом, ибо, мы заключены в одно тело, в котором обращается Кровь Христова, очищающая нас от всякого греха и всякой скверны»²⁶⁶. Сакраментальная жизнь, жизнь во Христе – это непрерывная борьба за стяжание благодати, которая должна преобразовать природу; борьба, в которой чередуются восхождения и падения, но, объективно, условия спасения никогда не отнимаются у человека. Благодатное состояние в духовном опыте восточного предания не имеет абсолютного и статичного характера. Это – динамичная реальность, имеющая множество оттенков и изменяющаяся в зависимости от колебаний немощной человеческой воли. Все члены Церкви, стремящиеся к

соединению с Богом, находятся в более или менее благодатном состоянии, все они более или менее лишены благодати: «Вся Церковь есть Церковь кающихся, вся Церковь есть Церковь погибающих», – говорит в такой парадоксальной форме св. Ефрем Сирин²⁶⁷.

«Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин.17,3). Это «знание Бога» нераздельно от той жизни, которой живет Церковь и должны жить верующие, и которая имеет свои основы в истинах Откровения. Эти истины – «внутреннейшие и сокровеннейшие основы духовной религиозной жизни»²⁶⁸.

Для того чтобы уяснить, почему эти истины (о Боге, мире и человеке), будучи в основном истинами метафизическими, составляют, в то же время, основы жизни Церкви, следует иметь в виду, что религиозная жизнь христианина не является лишь исполнением тех, или иных, моральных требований, или, совокупностью неясных «религиозных переживаний» и настроений, но, жизнью новой, реальным созиданием своего спасения через Господа Иисуса Христа.

В истории Церкви, также, раскрывается единство и неизменность основ нравственной, внутренней, жизни христианина. Благословляя всякие состояния и положения жизни человека, Церковь хранит и осуществляет в своих лучших представителях (канонизированных святых) евангельские идеалы возможных на земле святости и совершенства. Этот церковный опыт, нравственное и аскетическое предание Церкви, самым тесным образом связанное с догматическим учением, заключается в творениях Отцов Церкви. И, следует заметить, что «Отцами Церкви признаются не те церковные писатели, которые были наиболее учены, наиболее начитаны в церковной литературе, – Отцами Церкви признаются писатели святые, то есть, воплотившие в себе ту жизнь Христову, хранить и распространять которую Церковь получила себе в удел»²⁶⁹.

Следовательно, все то, что может утверждаться или отрицаться по отношению к Христу, может равным образом, утверждаться или отрицаться по отношению к Церкви, поскольку она – организм богочеловеческий (как, уже, было

сказано в начале этого параграфа), или, точнее, тварная природа, нераздельно соединенная с Богом в Ипостаси Сына, сущность имеющая, как и Он, две воли, два действия, нераздельные и, в то же время, различные. Эта христологическая структура Церкви вызывает в ней постоянное и необходимое действие Святого Духа, действие функциональное по отношению ко Христу, сообщившему собранию апостолов Духа Святого Своим дуновением.

Принимая всецело понятие Церкви, как Тела Христова, объемлющего в Себе людей, членов Церкви, Владимир Лосский ставит ряд вопросов, разрешение которых должно помочь разобраться во всей сложности онтологической антиномии Церкви. «В этом христианском тоталитаризме, можно ли сохранить понятие человеческих личностей, различных между и, в особенности, отличных от единого Лица Христова, которое, по-видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы тогда утратить и личную свободу после того, как были спасены от детерминизма греха, впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором органический процесс спасения, совершающийся в коллективе Церкви, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом? В каком значении все мы являемся единым телом во Христе, и в каком значении мы им не являемся и не можем им быть, не перестав существовать, как человеческие личности, или ипостаси, из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом?»²⁷⁰

Возможность ответить на выше поставленные вопросы В. Лосский увидел в одном – в отказе от привычных, человеческих, рассуждений. «Когда мы говорим о человеческих личностях, – говорит В. Лосский, – (в связи с вопросом о Телe Христовым), нужно решительно отказаться от значения слова «личность», присущего социологии и большинству философских систем, и искать правило, «канон» нашей мысли выше, в понятии лица, или ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии. Этот догмат, который ставит наш ум перед антиномией абсолютного тождества и, не менее абсолютного, различия,

выражается в различении между природой и лицами, или ипостасями²⁷¹.

В Церкви мы находим постоянное осуществление единства природы, ибо Церковь представляет собой нечто более единое, чем какой-либо коллектив. Это человеческая природа, единство которой представлено уже не ветхим Адамом, главой рода человеческого, в его продолжении в индивидуумах; это – искупленная, обновленная природа, которая собрана, повторена в Ипостаси, в Божественном Лице Сына Божия, ставшего человеком.

Таким образом, мы можем сказать, что в своем христологическом аспекте, Церковь представляется нам абсолютной непоколебимостью, незыблемой основой, о которой говорит апостол Павел: «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духов» (Еф.2, 1–22). В своем пневматологическом аспекте – Церковь динамична, устремлена к своей конечной цели, к соединению каждой человеческой личности с Богом. В первом аспекте Церковь – Тело Христово; во втором – пламя, имеющее единую основу и разделяющееся на многие языки.

§ 2. СОЗНАНИЕ СОБОРНОСТИ ЦЕРКВИ

«Соборность является неотъемлемым свойством Церкви постольку, поскольку она обладает истиной. Соборность есть качество христианской истины»²⁷².

Владимир Лосский.

Святой Григорий Нисский учит, что христианство есть подражание Божественной природе²⁷³; в этом смысле Церковь – образ Пресвятой Троицы. Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается в его истинном, христианском, смысле, дивное свойство Церкви – ее кафоличность, и понятие это не может быть передано абстрактным термином «вселенскость»²⁷⁴. Ибо, вполне конкретный смысл слова

«кафоличность» (или соборность) содержит в себе не только «единство», но и «множество»²⁷⁵. Оно говорит о соотношении между тем и другим, или, вернее, о некой тождественности между единством и множеством, отчего Церковь кафолична, как в своей совокупности, так, и в каждой из своих частей. Полнота целого – не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое. «Чудо кафоличности, – пишет В. Лосский, – открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице. Троичный догмат, догмат преимущественно "кафолический" есть образец, есть «канон» всех церковных канонов, основа всякой эkkлeзиoлoгичeскoй икономии. Мы оставляем в стороне вопросы канонического порядка, несмотря на весь интерес, который представляло бы изучение внутренней связи Троичного догмата с административной структурой Православной Церкви. Это увело бы нас слишком далеко от нашей темы, направляющей нас к богословским умозрениям, касающимся вопроса соединения с Богом»²⁷⁶.

По Владимиру Лосскому, кафоличность не означает «размеры» Церкви, ее протяженность. Это – некое внутреннее качество, всегда присущее ей, независимо от исторических условий, ограничивающих как занимаемое Церковью пространство, так и ее численность. Ecclesia – это новая реальность: не часть космоса, а, более абсолютное целое. Оно существует в мире, но мир охватить его не может²⁷⁷.

Для святого Амвросия Медиоланского Церковь – больше земли и неба; это новая вселенная, и солнце ее – Христос. Она содержит в себе весь orbis terrarum, потому что все призваны стать едиными во Христе, и Церковь, уже сейчас, является этой новой целостностью²⁷⁸. «В сложной, а иной раз и удручающей, действительности церковной жизни, – говорит В. Лосский, – когда дряхлость ветхого Адама слишком часто заслоняет в наших глазах нетленность Адама нового, в исторической реальности Церкви надо, не уходя от этой реальности в "метаисторию", уметь различать богословскую и нетленную структуру «кафолика». Эта структура – структура становления новой, будущей твари – не есть что-то, совершенно чуждое

человечеству. Следовательно, она предполагает элементы антропологические, и надо их учитывать. когда мы говорим о кафоличности (соборности) Церкви»²⁷⁹.

Тайна кафоличности Церкви осуществляется в множественности человеческих сознаний, как согласие единства и множества, по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни.

Мы исповедуем свою веру во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Но, когда требуется формулировать и различать эти свойства, определять специфический характер каждого из них, мы, часто, вступаем на путь слишком общих определений, порождающих неясность, придаем этим свойствам одинаковое значение и смешиваем их, между тем, как в Символе веры они точны и определены.

Чаще всего, это происходит тогда, когда мы пытаемся определить третье свойство Церкви – соборность. Именно здесь, как мы чувствуем, стянут узел всех трудностей. Поскольку нет еще совершенно ясного определения понятия соборности, мы, неизбежно, запутываемся в смешениях, затрудняющих логическое различение свойств Церкви, или же, если мы захотим избежать всех трудностей, сохранив права логики, это различение остается поверхностным, случайным и искусственным. Но, нет ничего более пагубного, более чуждого подлинному богословию, чем поверхностная ясность, достигаемая в ущерб глубокому анализу²⁸⁰.

Для лучшего понимания соборности, В. Лосский предполагает использовать апофатический метод, путем исключения из характерных свойств Церкви понятия соборности²⁸¹.

Совершенно очевидно, что четыре свойства Церкви находятся в таком гармоническом сочетании, что, упразднив, или изменив характер одного члена этого четверочастного различия, мы упраздним само понятие Церкви, или же, глубоко его изменим.

Так вот, применив негативный метод, можно себе представить Церковь единую, святую... апостольскую, но не соборную.

Воображаемая Церковь была бы таковой: без Истины, без точного знания данных Откровения, без сознательного и непреложного опыта тайн божественных. Если бы она, все же, сохранила свое единство, это было бы единство множества мнений, порожденных различными человеческими культурами и образами мышления, единство, имеющее в своей основе административное принуждение, или релятивистское безразличие. Если бы эта Церковь, лишенная уверенности в истине, сохранила святость, это была бы святость бессознательная, – некий путь к освящению без благодатного озарения. Если бы она сохранила апостоличность, это было бы лишь слепой верностью абстрактному принципу, лишенному внутреннего смысла²⁸².

Действительно, мы говорим «кафолический догмат», «кафолическое вероучение», «кафолическая истина», что употребляя этот термин наряду с термином «всеобщий», который к нему очень близок. Но, означает ли соборность просто всеобщность истины, проповедуемой Церковью во всей вселенной?

В какой-то мере это так: внешне «соборность» и «всеобщность» совпадают. Тем не менее, эти два термина не вполне синонимы. Этимология не всегда может служить надежным руководителем в области умозрительного мышления. В. Лосский утверждает, что «философ рискует потерять истинный смысл понятия, если будет слишком связывать себя его словесным выражением; тем более, это относится к богослову, который должен быть свободен даже от понятий, ибо он стоит перед реальностями, превосходящими всякую человеческую мысль»²⁸³.

Иногда пытаются отождествлять соборность с распространением Церкви по всему миру, среди всех народов земли. Если принять это определение буквально, пришлось бы признать, что Церковь учеников, собравшихся в Сионской горнице в день Пятидесятницы, была отнюдь не соборной, и что она стала соборной только в современную эпоху, да и то, еще не в полной мере. Но, мы твердо знаем, что Церковь всегда была соборной. Следовательно, надо делать различие между

соборностью фактической (христианской общностью) и соборностью потенциальной, или, христианской всеобщностью, всеобщим характером Церкви и ее благовестия, обращенного ко всей вселенной, ко всему человечеству, которое должно его принять, должно войти в Церковь. Это очевидно. И, тем не менее, мы испытываем какое-то неудовлетворение, когда решаемся видеть в соборности Церкви всего лишь некое потенциальное качество.

По этому поводу В. Лосский говорит: «Надо решительно отказаться от простого отождествления понятий "соборный" и "всеобщий" "Христианскую всеобщность» фактическая всеобщность, или потенциальный универсализм, следует отличать от соборности. Она следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как, это есть не что иное, как внешнее, материальное выражение. Это свойство, с первых веков жизни Церкви, получило название «вселенности» от слова $\eta\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\eta$ – "вселенная"²⁸⁴.

Не входя в рассуждения о понятии «экуменический», поскольку этот термин известен от времени греко-латинской экспансии, следует, все-таки, конкретизировать, что мы знаем о Церкви, как таковой.

Что Церковь – центр Домостроительства спасения человека – это известно. Но, вот сущность ее, как подлинного Божественного дела, мы должны признать со всей ответственностью, – до конца не постижима. Апостол Павел говорит, что тайна Церкви велика (Еф.5, 32). Он только упоминает об этой тайне, как и о неизъяснимых райских откровениях (П Кор.12, 4). Очевидно, тайна Церкви коренится в самой глубине Троичной жизни.

Учение о тайноводстве Святой Троицы в Церкви отеческое богословие раскрывает особенно полно, показывая христоцентричность экклезиологии, и делая акцент на том, что Церковь – высочайшая реальность и конкретное выражение непостижимых Божественных начал, которые человек постигает через Церковь в духовном, облагодатствованном подвиге²⁸⁵.

Владимир Лосский считает, что соборность есть некое качество богооткровенной истины, дарованной Церкви, путем которой можно познать истину. Вот отчего, обязанность защищать эту истину лежит на каждом члене Церкви. «Соборность, – пишет В. Лосский, – это не абстрактный универсализм доктрины, предписанной иерархией, а, живое Предание, хранимое всегда, повсюду и всеми – *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*... Соборность не определяется святостью, но, святость невозможна без соборности. Соборная истина, хранимая всеми, обладает внутренней достоверностью, большей или меньшей, для каждого, в той мере, в какой он действительно является членом Церкви, и не отделяется – как индивидуум, или, как член какой-либо группы – от единства всех в Теле Христовом»²⁸⁶.

Отсюда – Церковь нельзя отождествлять с некой федерацией частей, потому, что каждая часть выражает целое и вне его не существует. Вот почему соборность выражается различным образом в истории Церкви. Кафоличен тот, кто преодолевает индивидуальное, кто освобождается от собственной природы, кто таинственно отождествляется с целым и становится свидетелем истины во имя Церкви. В этом таится непобедимая сила отцов, исповедников и мучеников, а, также, спокойная уверенность Соборов. Даже, если собрание разделяется, если правильно созванный Собор, под внешним давлением, или, ради частных интересов, становится в силу человеческой греховности «разбойничеством», как то было в Ефесе, соборность Церкви проявится в другом месте и выразится, как Предание, хранимое всегда и везде. Ибо, Церковь всегда узнает своих – тех, кто отмечен печатью соборности.

По мысли В. Лосского, решения Собора Вселенского, самого совершенного выражения соборности Церкви, ее симфонической структуры, обеспечивают непогрешимость его суждений, не только одними канонами. Это условие необходимое, но не достаточное: 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, то есть, смешивать атрибут соборности Церкви с атрибутом ее апостоличности. Не следует, также, считать, что соборная истина подчиняется, в своем выражении, чему-то вроде всеобщего голосования, утверждения большинством: вся история Церкви свидетельствует об обратном. Демократия, понимаемая в этом смысле, чужда Церкви²⁸⁷.

Эти рассуждения как бы предвосхитили утверждения современных философов и богословов в области аналитической философии, где языку религии предоставляется особое место²⁸⁸.

В результате оказывается, что многие положения в учении о Церкви требуют от христианина того же напряжения духовных сил при желании приблизить к своему пониманию неизглаголаные тайны Божественной премудрости, как это наблюдается и в других областях христианской догматики. Повсюду царит закон онтологической антиномии. Как отчетливо и ясно Церковь предлагает свое учение²⁸⁹; какие перлы рассыпаны в учении святых отцов²⁹⁰; какие дивные рассуждения содержатся в трудах подвижников христианской науки²⁹¹, – и, тем не менее, – от ищущего требуется подвиг веры, без которой в области богословия нельзя сделать и маленького шага.

Интеллект, не одухотворенный глубоким эмоциональным переживанием жизни преизбыточествующей, плодоносить в области христианских исследований – не может.

О чем бы ни говорил В. Лосский, фоном для его размышлений было духоносное учение праведников Божиих, а целью – единение с Богом и обожение. А, чтобы все это осуществить, следует готовить себя постоянно к встрече не только с вечной Истиной, но, также, с Любовью, Радостью и Миром.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

БОГОСЛОВИЕ ВЛАДИМИРА НИКОЛАЕВИЧА ЛОССКОГО

«И как историк, и как богослов, Владимир Лосский призывает нас к диалогу, к такому диалогу, который действительно углублялся бы в суть дела, и искал бы истину, соединяющую и освобождающую: истину не византийскую, не латинскую, а, только ту, что проистекает от Духа Истины, от Отца Исходящего».

Прот. И. Мейендорф²⁹².

Друг В. Н. Лосского Л. А. Успенский говорил однажды, что о Владимире Лосском писали и пишут в неожиданных местах и на самых неожиданных языках, и его семья узнает об этом только иногда, да и то с опозданием... А один из профессоров Сорбонны сказал, что если бы ему предложили заняться разысканием одних только ссылок на труды Владимира Лосского в многочисленных книгах и статьях, написанных православными, католическими, англиканскими, протестантскими богословами на самых различных языках, то ему пришлось бы оставить свои университетские занятия, по крайней мере, на целый год...²⁹³

В чем же заключается такая притягательная сила к трудам покойного богослова?

Ответить на этот вопрос нелегко, потому что в ответе должна быть дана характеристика, как самого автора, так, в особенности, и его богословия. Но, кто бы мог это сделать вполне адекватно, кроме самого автора?

«Если заняться аналитическим описанием его богомыслия, – пишет о В. Лосском А. В. Ведерников, – то, это потребует обширного исследования, в котором пришлось бы говорить о новом этапе в развитии православного богословия, преодолевшего все соблазны человеческой мысли, и продолжающего основные линии святоотеческого богословия, а, это, в свою очередь, обязывало бы сказать многое о вхождении

В. Лосского в духовный мир Запада, о сопереживании им западных исканий, трудностей и проблем, и, конечно, о личности самого богослова, имевшего дар различения духов в сферах мысли, искусства, культуры, и силу выражать, подобно святым отцам, соборное познание Церкви»²⁹⁴.

Чтобы выполнить все вышеприведенное, потребовалось бы предметно усвоить богословское наследство В. Лосского, и органически соучаствовать в его мышлении. А, на это можно претендовать только при равенстве с ним в даровании.

Итак, ограничиваясь скромным замыслом, в соответствии с темой настоящего сочинения, речь пойдет о богословском синтезе В. Лосского, под призмой богословских исследований Восточной и Западной Церкви.

Как уже было отмечено во введении, В. Лосский не связывал себя никакой философской системой; тем не менее, его рассуждения о познании, исключая прямые указания на святоотеческую литературу, приближаются по смыслу к экзистенциализму и интуитивизму. И это не случайно, потому что, кроме отца В. Лосского – Н. О. Лосского, известного русского философа, экзистенциалистами были такие богословы, как К. Барт, П. Тиллих, Р. Бультман. А среди писателей 20-го века близкие экзистенциализму умонастроения выражают Э. Хемингуэй, А. Сент-Экзюпери, С. Беккет и другие²⁹⁵.

Экзистенциализм не является академической доктриной, его основная тема – человеческое существование, судьба личности в современном мире, вера и неверие, утрата и обретение смысла жизни. Поэтому, так близко это направление было Ф. Достоевскому, Н. Бердяеву и другим религиозным мыслителям и писателям.

С точки зрения религиозного экзистенциализма, Бог трансцендентен, и, хотя, Он непознаваем адекватно, но, все духовное творчество есть выражение стремления к Нему, попытка выразить Его возможными для человека средствами. В. Лосский углубляет общие понятия этой философии введением элементов Предания, где Бог, одновременно, трансцендентен и имманентен²⁹⁶.

Устремленность экзистенции к трансцендентному, невидимому Центру, стягивающему к Себе все нити видимого мира, придает этой философии существования эсхатологический характер²⁹⁷.

Характерно для экзистенции и различие индивидуальности и личности, потому, что личность «...предполагает существование Сверхличного, Того, Кто ее превосходит и к Кому она поднимается в своей реализации. Личности нет, если нет Бытия выше ее стоящего. Тогда, есть лишь индивидуум, подчиненный роду и обществу, тогда природа стоит выше человека и он есть лишь ее часть»²⁹⁸.

Подлинное Бытие является не предметным, а личностным, поэтому, истинное отношение между Богом и человеком – диалог. Прообразом отношения человека к Богу является отношение к другому человеку, отношение подлинно личное, осуществляемое перед лицом Господа и, потому, освобожденное от объективизации, характерной для мира предметного и социального. В этом аспекте любовь – это прорыв к другому, будь то личность человеческая или Божественная; а, поскольку такой прорыв не постигается полностью рассудком, этот акт чаще называется мистическим моментом²⁹⁹.

Не входя в критический разбор экзистенциализма, следует, все-таки, сказать, что даже люди более далекие от т. н. религиозного экзистенциализма, апеллируя к человеческой личности, ее подлинности, к чувству человеческого достоинства, – находили в этом источник мужества и нравственной стойкости³⁰⁰.

Из трудов В. Лосского видно, что богословие для него – источник всякого ведения, а христианский опыт духовной жизни – это то основание, которое дает право говорить о результатах подвига, как о знании, т.е., как о чем-то выражающем реальное, истинное положение дел. Конечно, В. Лосский признавал, что в каждый конкретный момент истории, Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир. Но, «познавать в полноте» – не значит «обладать полнотой познания». Последнее принадлежит лишь

будущему веку. Если апостол Павел говорит, что он знает теперь, «только отчасти» (Кор. 13,12), то, это «отчасти» не исключает той полноты, о которой он знает. Это та эсхатологическая актуализация полноты, в которой еще смутно, но верно познают на земле христиане тайны Откровения. Знание «отчасти» не отменяется не потому, что оно было неправильным, а, потому, что оно должно приобщить нас к той Полноте, которая превосходит всякую человеческую способность познания»³⁰¹.

«Православный духовный опыт,— писал В. Лосский, — в той же мере отвергает, как интеллектуальный гносис, так и чувственное восприятие божественной природы, и, в желании преодолеть свойственный человеку дуализм разумного и чувственного, стремится к тому видению Бога, которое вовлекает всего человека во взыскание обожения. Эта духовная жизнь превосхождения тварного бытия совершенно совпадает с категорическим утверждением Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника о непознаваемой сущности Бога»³⁰². Поэтому, и видение Бога, по В. Лосскому, как не являющееся видением существенным, имеет характер общения экзистенциального³⁰³.

Вывод В. Лосского о взаимной поддержке и связи духовного опыта и богословия, напоминает нам о том странном разрыве между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью, который был наиболее болезненным явлением в истории русского богословия³⁰⁴. Труды В. Лосского, в этом отношении, призывают научиться богословствовать не из ученой традиции, или инерции, только, не из любознательности, лишенной глубокого интереса, но, из живого церковного опыта и из религиозной потребности в знании Отсюда тот естественный вывод и средство от болезни «разрыва» — восстановление в богословии патриотического метода и стиля.

Существует взгляд, по которому возврат к отцам, в богословии, расценивается, как уход от современности, или, как рабское подражание устаревшим образцам и отказ от

богословского развития. Для В. Лосского, обращение к «древним» носит характер творческого продолжения богословия от святых отцов, руководство их принципами, выявление их жизненности и той интеллектуальной активности, которая способна отвечать на запросы современной мысли, побеждая соблазны духовным ведением, или, опытным восприятием Истины.

«Именно так – вдохновенно, жизненно, динамично – богословствует в своих трудах В. Лосский, исходя не из философских предпосылок, а, из Откровения, как источника живых и жизненно необходимых истин – пишет о В. Лосском А. В. Ведерников. В толковании их и раскрытии, он следует духовным прозрениям святых отцов, которые, по выражению митрополита Филарета, «более нас молились, очищая свою внутреннюю и внешнюю жизнь, в которых, поэтому, более прояснялся Образ Божий и открывалось чистое созерцание, которых дух и на земле ближе нашего граничил с Раем»³⁰⁵.

Для В. Лосского, святые отцы и учителя Церкви были и остались выразителями ее католического сознания и опыта – и, не только для своего времени; поэтому наш богослов выражал самосознание Церкви не иначе, как в духе и силе святоотеческого предания. Верность этому преданию самого В. Лосского выразилась в том, что богословие было для него делом жизни, духовным подвигом, творческим разрешением жизненных задач. Это свидетельство продолжается теперь через труды покойного богослова, поражающие не столько огромной эрудицией, сколько силою внутренней достоверности. Недаром его католический друг, Луи Буйэ написал в своей мемориальной статье о нем, что «великолепное исследование мистического богословия Восточной Церкви не только обогатило представление западных людей о православной мистике, но, в конце концов, сделало гораздо больше для взаимопонимания, чем любой легкий иренизм»³⁰⁶.

Известный католический богослов, архиепископ Жан Даниелу, по словам очевидцев, часто направлял интересующихся Православием и Восточными Отцами Церкви –

к Владимиру Лосскому, признавая его авторитетом в этих вопросах.

И, это действительно было так, потому что В. Лосский старался избегать абстрактного изложения истины, он вживался в то, что изучал, постоянно обновляя эти знания, ибо жизнь требовательна, а мертвая доктрина учебников не может дать ей удовлетворение.

Со всею откровенностью надо признать, что В. Лосского действительно нельзя упрекнуть в «легком иренизме». Он столкнулся на Западе с остатками того концептуализма, который, возможно, был прогрессивен только в гносеологии стоиков. Борясь против схоластики в ее худших проявлениях, В. Лосский, естественно реагировал очень бурно против «мертвящей буквы закона», по которой догматы, например, расценивались некоторыми, как абстрактные истины, извне навязанные слепой вере, противоречащие разумному рассуждению, внешние авторитеты, по послушанию принятые и, затем, к нашему пониманию приспособленные. Богословская же гносеологическая установка В. Лосского подходила к догматам, как к Богооткровенным тайнам. Богослов видел в них начатки нового познания, которое в нас открывается и prepares нашу природу к созерцанию вещей, превосходящих всякое человеческое разумение. С такими методологическими основами в христианской гносеологии В. Лосский пришел к выводу, что богословие является руководством к созерцанию Истины, размышлением о Ее безграничной Полноте, на которую богословские понятия могут лишь указывать, но, вместить никогда не могут. Таким образом, высшая точка этого богословия – прославление Непостижимости Божией³⁰⁷.

Характеризуя богословие В. Лосского, А. В. Ведерников говорит: «Это не система теоретических положений и логических доказательств истинного церковного учения, и не кодекс предписаний авторитетного учительства Церкви, а, опытное богословие, за словами которого ясно чувствуется присутствие духовных реальностей, ими выражаемых. Поэтому, при чтении, оно воспринимается, как свидетельство о неистощимом богатстве Божественной Премудрости, и располагает не к

умственным спекуляциям, а, к переживанию ее неизреченных тайн на пути покаянного восхождения к Богу»³⁰⁸.

В силу изложенного о богословском мышлении В. Лосского, о его интерпретации святоотеческого наследия, о его внутренней «самообороне» против выхолащенной схоластики – вполне понятны те критерии, служившие для исследователя руководящими началами.

Представляя в своем лице одного из пионеров развивающегося экуменического движения, В. Лосский испытывал особенную ответственность за чистоту и традиционную «неприкосновенность» догматов Православной Церкви. Конечно, в полемике могли быть некоторые неточности, вызванные сложившимися за века взглядами на православном Востоке. Отдельные примеры можно привести для уточнения некоторых положений, представленных в предыдущих главах.

Так, например, у В. Лосского наблюдается слишком схематичное противопоставление каппадокийских отцов – «ареопагитикам». В зависимости от цели, писался «Шестоднев»; так же поступал и псевдо-Дионисий. «Шестоднев», по мысли его создателей, должен был показать, что «мир – это школа для души»³⁰⁹. С другой стороны – псевдо-Дионисий неоднократно использовал мысли св. Григория Нисского, отца из Каппадокии. Здесь существует очевидная связь в миропонимании и мироощущении приведенных выше писателей.

Сам по себе, изложенный пример не имеет большого значения, но, в экуменических связях, при изложении позиции В. Лосского и западных церковных писателей, – не проходят и мимо упомянутого случая.

Тщетными надо признать всякие попытки нивелировать богословскую мысль В. Лосского с устоявшейся богословской концепцией Запада, да и нет такой нужды, ибо богословские рассуждения следует вести на принципиальных основах. Главное – эти доктринальные расхождения следует рассматривать в духе самоотверженной объективности. Именно таким видели В. Лосского в последние годы его жизни, преуспевающего в том мудром спокойствии, которое было в нем

столь привлекательным. Этьенн Жильсон написал в своем предисловии к посмертному изданию магистерской работы В. Лосского об М. Экхарте: «Какой-то мир излучался от этого такого скромного и совершенно простого и доброго человека, тайна которого и состояла, может быть, в том, чтобы быть среди нас самым воплощением христианского духа, и воплощение это совершалось в нем в силу призвания как-бы совершенно естественного»³¹⁰.

Владимир Лосский был одним из тех, кто стремился показать Западу, что Православие – не историческая форма восточного христианства, а, непреходящая и кафолическая истина. Свидетельствовать об этом, и было основной заботой его жизни, и, это же свидетельство побудило его работать в двух направлениях, которые – как он мыслил – друг друга дополняют: византийское богословие, органически продолжающее предание греческих отцов, и латинское Средневековье, в котором он искал – в частности, в образе мыслей М. Экхарта – пункты возможного совпадения с восточным Православием.

Этот двойной научный интерес В. Лосского продолжал традицию Петербургского университета, к среде которого принадлежала его семья, и из которой вышли, как знаменитые византологи, так и известные знатоки Западного Средневековья. Но, основным аспектом, определившим путь этого исследователя и богослова, был духовный аспект схизмы между Западом и Востоком. Те, именно, пункты, которые он считал наиболее разделяющими христиан, и привлекли, в первую очередь, его внимание: учение об исхождении Святого Духа и учение о нетварных энергиях Божиих³¹¹. Мы видим, что все труды В. Лосского пронизаны этим двойным устремлением: сохраняя всю целостность Православия, вести диалог с христианским Западом.

В задачу настоящей работы не входило рассмотрение всех вопросов, связанных с исхождением Святого Духа, или, проблем, над решением которых предстоит поработать не одному поколению богословов. Важно правильно подойти к ним и благоразумно выделить главное от второстепенного.

Профессор В. В. Болотов, в своем известном исследовании «27 тезисов о Филиокве», разделил все вероучительные положения на три категории: а) догмат, б) святоотеческий теологумен и в) частное богословское мнение. При этом, он охарактеризовал (несколько схематически) область догмата, как область *necessariae*; все же то, что не имеет абсолютной достоверности, а является лишь более или менее вероятным, он отнес к разряду теологуменов и частных богословских мнений. «Вполне соглашаясь с основными мыслями проф. В. В. Болотова в данном вопросе,— пишет профессор-прот. Л. Воронов,— но, учитывая, что некоторые теологумены приобрели для целых Церквей (например, для Западной Церкви) значение догматов, кажется допустимым не придерживаться слишком жесткого отождествления области догмата с *necessaria*, как это, обычно, делается в школьном богословии. Ведь Богооткровенную сущность догмата нужно отличать от способа его выражения. Кроме того, не включаются ли в область догмата, наряду с несомненными истинами веры, также и опыты прозрения Церкви (или Церквей) в тайны веры, и попытки церковного сознания выразить как можно полнее, точнее и глубже, всю совокупность доступного ему цельного Божественного Откровения? И, не является ли, в этом смысле, область догмата более широкой, чем область безусловно необходимого (*necessaria*)?»³¹².

Прот. Л. Воронов продолжает, высказывая свое мнение, что «безусловно необходимым и всеобщезначительным (*necessaria* в строгом и точном смысле слова) является то, что неоспоримо принадлежит к сущности вероучения Древней Неразделенной Церкви эпохи семи Вселенских соборов. Положения типа «Филиокве» могут, по-видимому, рассматриваться, как теологумены, трудноотделимые от сознания Западной Церкви. То же, или нечто подобное, можно, вероятно, сказать и о чисто западных догматах папского главенства и папской непогрешимости. К такого рода догматам нужно относиться с пониманием их важности для сознания многих верующих Западной Церкви, и с уважением к породившему их западному богословскому менталитету»³¹³.

Говоря о развитии богословия (что в Западной Церкви называется догматическим развитием), митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим сказал: «Живущая в Церкви истина необходимо имеет не только непреходящую Божественную Сущность, подлежащую благоговейному и неприкосновенному хранению, но, и способную, в известной мере, изменяться и совершенствоваться, человеческую форму исторически обусловленного выражения этой Божественной Сущности.

На протяжении ряда минувших веков,— продолжал митрополит, — Православные Церкви, будучи вынуждены занимать оборонительную позицию перед лицом инославной экспансии, нередко замыкались в рамках узкого конфессионализма. В настоящее время, отличающееся большой открытостью, ириническими устремлениями и ясным пониманием особой важности христианского служения миру и человечеству, долг любви обязывает православных богословов не просто хранить бесценное сокровище Православия в привычных и дорогих сердцу традиционных формах, но и, действуя в духе сыновнего дерзновения верных чад Церкви, раздвинуть несколько рамки некоторых привычных, но, не касающихся существа веры, представлений, дабы ощутить самим и показать окружающим все богатство православного экуменизма»³¹⁴. Трудно не согласиться с вышеприведенными высказываниями иерарха и богослова относительно мудрого подхода к «разночтениям» в богословии Церкви Запада и Востока.

Не без основания, Владимир Лосский в последние годы своей жизни смотрел на жизнь церковную, преуспевая в мудром спокойствии.

Не видел В. Лосский и тех изменений, которые произошли в мире после Второго Ватиканского Собора Римо-Католической Церкви. Экуменическое движение предполагает в своей основе развитие и укрепление христианской любви, которая, по слову апостола Павла долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится... все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит». (1Кор. 13, 4–7). А, если такая любовь

есть, – на самые противоречивые межконфессиональные разноречия можно найти приемлемое решение.

Учитывая всесторонне обстоятельства жизни, воспитания, среды, творческой деятельности Владимира Николаевича Лосского, следует отметить не только его потенциал, как ученого-богослова, но, также, и его высокую христианскую настроенность, одухотворившую все его работы, отметив их печатью верности сокровищам Неразделенной Церкви. В. Лосский ясно показал путь следования в Царство мира, благодати и любви, которые, по его убеждению, возможны только в Боге.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

1. "А"
"Augustinianum"
2. "БВ"
«Богословский вестник»
3. «БТ» «Богословские труды»
4. «ВРЗЕПЭ» «Вестник русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата»
5. «ВФ» «Вопросы философии»
6. «VTB» «Vocabulaire de Theologie biblique»
7. «DB» «Dictionary of the Bible»
8. «DS» «Dictionnaire de Spiritualite»
9. «JBC» «The Jerome Biblical Commentary»
10. «ЖМП» «Журнал Московской Патриархии»
11. «JMP» «The Journal of the Moscow Patriarchata»
12. «С» «Contacta»
13. «I» «Irenikon»
14. «Л» «Логос»
15. Л. Ленинград
16. «LVS» «La vie spirituelle»
17. М. Москва
18. П. Петроград
19. «ПМ» «Православная мысль»

- 20. PG Patrologia greaca
- 21. PL Patrologia latina
- 22. «PM» «Русская мысль»
- 23. «СББ» «Словарь библейского богословия»
- 24. СПб Санкт-Петербург
- 25. «SP» «Studia Patristica»
- 26. «SO» «Stimme der Orthodoxie»
- 27. «Т» «Theologia»

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ ТРУДОВ В. Н. ЛОССКОГО

1931 год

1. *La notion des «analogies» chez Denys le pseudo-Areopagite.* (Понятие «аналогий» у Дионисия псевдо – Ареопагита). «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age», t.V, anne 1930, Paris, Vrin, p. 279–309.

1936 год

2. *La theologie negative dans la doctrine de Denys l'Areopagite.* (Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита). – «Revue des sciences philosophiques», t. XXVIII, Paris, avr 1936, p. 20.

3. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. *Париж, 1936, 88 стр.*

1942 год

4. *Etude sur la terminologie de saint Bernard.* (Этюд о терминологии С. В. Бернара). – «Archivum Latinitatis Medii Aevi. (Bulletin du Cange)», t. XVII. Bruxelles, 1942, p.79–9.

Примечание:

Настоящий список составлен на основании материалов, помещенных в мемориальном выпуске «БТ» №8, 1972 г.; книги В. Н. Лосского:

In the Image and Likeness of God, New York, 1974, и периодических изданий Московского Патриархата.

1944 год

5. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.*

(Очерк мистического богословия Восточной Церкви). Paris, 1944, Edition Montaigne, 249 p. Второе издание: *Théologie mystique d'Eglise d'Orient*. Paris, 1960, 251 p. (Текст воспроизведен с первого издания, изменено лишь название).

Английский перевод: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge-London, 1957, 252 p.. Второе издание – 1968.

Немецкий перевод Мириам Прагер: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz, V40;erlag Styria.

Русский перевод в «БТ», № 8, 1972.

1945 год

6. *La Theologie de la Luthiere chez saint Gregoire de Thessalonique*. – «*Dieu Vivant*», No 1, 1945, p. 93–118. Статья вошла в посмертно изданный сборник «*A l'image et a la ressemblance de Dieu*».

(По образу и подобию Божию). Paris, 1967, p. 39–65.

Русский перевод: *Богословие света в учении св. Григория Паламы*. «Журнал Московской Патриархии», 1968, № 3, с. 76–77; № 4, стр. 49–64.

1947 год

7. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. – В книге: *Патриарх Сергий и его духовное наследство*. Издание Московской Патриархии, М., 1947, стр. 263–270.

1948 год

8. *La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*. (Исхождение Святого Духа в православном учении о Пресвятой Троице). Paris, Ed. Setor, 1948, 36 p. Статья вошла в сборник:

«*A l'image et a la ressemblance de Dieu*», p. 67–93.

Английский перевод в «*The Eastern Churches Quarterly*», Supplementary issue «*Concerning the Holy Spirit*», vol. VII, 1948, p. 31–53.

9. *Du troisième attribut de l'Eglise*. (О третьем свойстве Церкви). «*Dieu Vivant*», No 10, 1948, p. 79–89; перепечатана в «*Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*». – «*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*», No 2–3 (1950), p. 58–67. Статья также

вошла в сборник «A l'image et a la ressemblance de Dieu», p. 167–179.

Английский перевод в «Christian East» за 1951 год.

Русский перевод: *О третьем свойстве Церкви*. – «Журнал Московской Патриархии», 1968, № 8, стр. 72–78.

1949 год

11а. Английский перевод статьи *Panaghia* в «The Mother of God», ed. by E. L. Mascall, London, 1949, p. 24–37.

1950 год

10. *Соблазны церковного сознания*. – «Вестник...», №1 (1950), стр. 16–1. В том же номере эта статья опубликована и на французском языке – *Escueuls esslesuologique*, p. 21–28.

11. *Panaghia*. (всесвятая). «Вестник...» №4 (1950), стр. 40–50. Статья вошла в сборник: "A l'image et à la r e s s e m b l a n c e de D i e u", p. 193–207.

Английский перевод: см. выше.

Русский перевод: *Всесвятая*, «Вестник...», № 59 (1967) стр. 179–190, и (другой перевод): *Всесвятая* – «ЖМП», 1968, №1, стр. 65–73.

1952 год

12. *Der Sinn der Ikonen*. (Смысл иконы). Совместно с Л. Успенским.

Urs Graf-Verlag. Bern und Olten, 1952, 222 SS.

На английском языке: *The meaning of icons*. Boston, 1952.

13. «Tenebre» et «Lumiere» dans la Connaissance de Dieu. ("Мрак" и «свет» в познании Бога). «Ordre, Oesorcdre, Lumiere», Colege phiИosophique, Paris, Vrin, 1952, p. 133–143. Статья вошла также в сборник "A l'image et a la ressemblance de Dieu», p. 25–37.

Английский перевод в «The Eastern Churches Quarterly», vol. VIII, No 8, Winter 1950, p. 460–471 .

Русский перевод – «Мрак» и «свет» в познании Бога – "ЖМП",

1968, № 9, стр. 61–67.

1953 год

14. *Redemptuon et defucatuon* . (Искупление и обожение). – «Вестник...» №15 "1953", стр. 161–170 и отдельной

брошюрой, Ed. Orthodoxes, Paris, 1953, 12 p.. Статья вошла в Сборник «A l'image et a la ressemblance de Dieu», p. 95–108.

Русский перевод: *Искушение и обожение* – «ЖМП», 1967, № 9, стр. 65–72.

Английский перевод в «Sobornost», Serie 3, No 2 (Winter 1947), p. 47–56.

15. *Les elements de «theologie negative» dans la pensee de saint Augustin.* (Элементы отрицательного богословия в мысли св. Августина). - "Augustinus Magister". Congres international augustinien. Paris, 21–24 septembre 1954 . Ed. des Etudes Augustiniennes, p . 575–581.

16. *Domination et règne. Etude eschatologique.* (Господство и царство). – «Вестник...» № 17 (1954), стр. 43–55. Статья вошла в сборник «A l'image et a la ressemblance de Dieu», p. 209–225.

Английский перевод в «Sobornost», Serie 3, No 14 (Winter 1953).

17. *Le dogme de l'immaculée Conception* (Догмат о непорочном зачатии). – «Вестник...» № 20 (1954), стр. 246–251.

1955 год

18. *La transfiguration* (Преображение) (Extrait du livre: «Der Sinn der Ikonen», Bern, 1952) «Вестник...» №22 (1955), стр. 88–91. Русский перевод: *Икона Преображения Господня*. – «Вестник...» № 22 (1955), стр. 116–119.

19. *La nativité de la Sainte Vierge* «Рождество Богородицы». (Extrait du livre «Der Sinn der Ikonen») «Вестник...» №23 "1955", стр. 60–161.

20. *La notion théologique de la personne humaine.* (Богословское понятие человеческой личности) – «Вестник...» № 24 (1955), стр. 227–235. Статья вошла также в сборник: «A l'imagé et à la ressemblance de Dieu», p. 109–121. 21. *La Mi-Pentecôte.* (Преполовление Пятидесятницы). – «Вестник...» № 25 (1957), стр. 5–6. (Из книги «Der Sinn der Ikonen»)

22. *К вопросу об исхождении Святого Духа.* «Вестник...» № 25 (1957), стр. 54–62.

23. *La Croix.* (Крест). – «Вестник...» № 26 (1957), стр. 68–71. (Из книги "Der Sinn der Ikonen").

24. *La Dormition de la Mère de Dieu.* (Успение Божией Матери) – «Вестник...», № 27 (1957), стр. 130–132.

25. *Le Problème de la «Vision face à face» dans la Tradition patristique de Byzance.* (Проблема «видения лицом к лицу» в патриотической традиции Византии). *Studia Patristica*, vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Berlin, Akademie – Verlag, 1957, S. 512–537.

1958 год

26. *La Tradition et les traditions.* (Предание и предания). – «Вестник...» № 30–31 (1959), стр. 101–121. Вошло также в сборник: «A l'image et à la ressemblance de Dieu», р. 139–166.

Русский перевод: *Предание и предания.* «ЖМП», 1970, №4, стр. 61–76.

27. *La théologie de l'image.* (Богословие образа). – «Вестник...» № 30–31 (1959), стр. 123–133. Вошло также в сборник: «A l'image et à la ressemblance de Dieu», р. 123 – 137.

Английский перевод в: «Sobornost», No 3 (Winter 1957–1958).

Конец 50-х годов

28. *L'Apophase et la Théologie Trinitaire.* (Апскѣза и тринитарное богословие». Collège philosophique. Centre de Documentation universitaire, s.a., 19 р. Статья вошла также в сборник: «A l'image et à la ressemblance de Dieu», р. 7–23.

ПОСМЕРТНЫЕ ИЗДАНИЯ

1960 год

29. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.* (Отрицательное богословие в познании Бога в учении Мейстера Экхарта), Paris, 1960.

1962 год

30. *Vision de Dieu.* (Боговидение). Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, р. 142. Курс лекций, прочитанный в Ecole des Hautes Etudes в Париже. Две главы этого сборника переведены на русский язык: *Святой Иоанн Дамаскин и византийское учение о духовной жизни.* «Вестник...» № 61 (1968), стр. 57–68, и

Паламитский синтез, «Вестник...» № 62–63 (1968), стр. 151–163.

Английский перевод: *The Vision of God*. Translated by A. Moorhouse. Faith Press, London, 1963, 139 p.

Русский перевод в «БТ», № 8, 1972. Немецкий перевод Бриджит Хирги: *Schau Gottes*. Zurich, 1964.

1964 – 1965 годы

31. *Théologie dogmatique*. (Догматическое богословие). (Курс лекций, прочитанный на пастырских курсах Патриаршего Экзархата в Париже).– «Вестник...» № 46–47 (1964), стр. 85–108; № 48 (1964), стр. 218–233; № 49 (1965), стр. 24–35; № 50 (1965), стр. 83–101. Русский перевод в «БТ», № 8, 1972.

1967 год

32. *A l'image et à la ressemblance de dieu*. (По образу и подобию Божию). Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, 227 p. Сборник статей. Из этого сборника в русском переводе, помимо уже указанных, вышла статья: Кафолическое сознание (*La Conscience Catholique*) «ЖМП», 1969, № 10, стр. 74–80. Английский перевод. Предисловие прот. И. Мейендорфа: *In the Image and Likeness of God*. New York, 1974.

СТАТЬИ В. Н. ЛОССКОГО ПОМЕЩЕННЫЕ В РАЗЛИЧНЫХ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ С 1929 по 1974 гг. (КРОМЕ ПРИВЕДЕННЫХ ВЫШЕ)

1. *Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита*. «Seminarium Kondakovianum», 3, 1929, pp. 133–144.

2 . *Les dogmes et les conditions de la vraie connaissance*. «Bulletin de la Confrérie de St. Photius le Confesseur», 1, 1934, pp. 2–9.

3. Письмо В . Лосского Н. А. Бердяеву. «Путь», 50 , 1936 , стр. 27–32.

4. *La theologie negative dans la doctrine de Denys ÁAreopagite*. «Revue des sciences philosophiques et theologiques», 28, 1939, pp. 204–221.

5. Открытое письмо собранию представителей русских церквей в Западной Европе. «Советский патриот», 103 (11 октября 1946).

6. Английский перевод статьи В. Лосского: «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия»: *The Personality and Thought of His Holiness Patriarch Sergius*. «Diakonia», 5, 1971, pp. 163–171.

7. *The Byzantine Patriarchate*. «Sobornost», 3, 1948, pp. 108–112.

8. *Existence and Analogy*. «Sobornost», 7, 1950, pp. 295–297.

9. *Foi et theologie*. «Contacts», 13, 1961, pp. 163–176.

10. *Les Startsy d'Optino*. «Contacts», 33, 1961, pp. 4–14.

11. *Le Starets Leonide*. «Contacts», 34, 1961, pp. 99–107.

12. *Le Starets Macaire*. «Contactst», 37, 1962, pp. 9–19.

13. *Notes sur le «Credo» de la Messe*. «Contacts», 38–39, 1962, pp. 84–86; 88–90.

14. *Le Starets Ambroise*. «Contacts», 40, 1962, pp. 219–236.

15. *La conscience catholiquè Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise*. «Contactst», 42, 1963, pp. 76–88.

Английский перевод: *Catholic Consciousness: Anthropological Implications of the Dogma of the Church* – помещен в книге: *In the Image and Likeness of God*, New York, 1974, pp. 183–195.

16. *Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице*. «ЖМП», № 9, 1973, стр. 62–71.

Помещен на языке оригинала в «ЖМП» Nos 9, 1П, 1973, pp. 54–58; 70–78 под заголовком: *La Procession du Saint-Esprit dans la Doctrine Trinitaire Orthodoxe*.

17. *Введение во храм Пресвятой Богородицы*. «ЖМП», № 11, 1973, стр. 74–75. Из книги В. Лосского и Л. Успенского: «*Der Sinn der Ikonen*», Dorn und Olten, 1952.

Английский перевод: *The Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple*. «ЖМП», № 11, 1973, стр. 74–76. Перевод служебных текстов взят из «*The Festal Menain*», Mother Mary and Kallistos Ware. London, 1969, pp. 164–196.

18. *Сретение*. «ЖМП» № 2, 1974, стр. 69–70. Из книги В. Лосского и Л. Успенского: «*Der Sinn der Ikonen*».

Английский перевод: *The Presentation of Our Lord Jesus Christ in the Temple*. «JMP», No 2, 1974, pp. 57–59.

19. Успение Пресвятой Богородицы. «ЖМП» № 8, 1974, стр. 77–78. Из книги В. Лосского и Л. Успенского: «*Der Sinn der Ikonen*», Bern-Olten, 1952. Английский перевод: *Dormition of the Most Holy Mother of God*. «JMP », No 8, 1974 , pp. 77–78.

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ТРУДЫ В. Н. ЛОССКОГО

1. *Sept Jours sur les Routes de France* .
2. *Cours d'Histoire du Dogme*.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Блаж. Августин. *Творения*. Брюссель, 1974.
- Св. Василий Великий. *Творения*: 1–3 части, М., 1891;
4 ч. Сергиев Посад, 1892;
5 ч. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1901;
7 ч.
1902;
- Св. Григорий Богослов. *Творения*. 2–4 части, М., 1844;
5 ч. М., 1847.
- Св. Григорий Нисский. *Творения*. 8 ч. М., 1871.
- Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах*. Буэнос Айрес, 1957.
(Перевод игумена Геннадия (Эйкаловича)
Добротолюбие. 1– V тома, М., 1888–1905.
- Преп. Иоанн Дамаскин. *Творения*. СПб., 1913.
- Св. Иоанн Златоуст. *Творения*. XI т., СПб., 1905.
- Св. Ипполит, Епископ Римский. *Творения*. Казань, 1898.
- Св. Исаак Сирианин. *Слова подвижнические*. Сергиев Посад, 1911. Св. Климент Александрийский. *Строматы*. Ярославль, 1892.
- Преп. Макарий Египетский. *Духовные беседы, послания и слова*.
Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.

Преп. Симеон Новый Богослов. *Божественные гимны*. Сергиев Посад, 1917. Св. Тереза. *Повесть об одной душе, ею самой написанная*. Париж, 1955. *Цветник духовный*. Брюссель, 1972.

Patrología Graeca. Migne. (Произв. отдельных Св.отцов)

Patrología Latina. Migne.

Аквилон, Е., прот. *Новозаветное учение о Церкви*. СПб., 1894.

Barth, K. *L'Eglise et les églises*. «Oecumenica», III, No 2, 1936.

Battifol, M. *Théologia*. «Т», V, 1928.

Beare, F.W.A. *Commentary on the Epistle to the Philippians*, London, 1959.

Bergson, A. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932. Бердяев, Н. А. *Опыт философского оправдания христианства*, "РМ", 1909.

Проблема человека. «Путь» № 50, 1936.

Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1949.

Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. Париж, 1952.

Боголюбов, А. *Сын человеческий*. Брюссель, 1968.

Болотов, В. В. *Учение Оригена о Св.Троице*. СПб., 1918.

К вопросу об ареопагитских творениях. СПб., 1914.

Большаков, С. *На высотах духа*. Брюссель, 1971.

Боннард, П. Е. *Пасха*. «СББ», Брюссель, 1974.

Бриен, А. *Иисус Христос в наши дни*. «Л» № 2, 1971. Париж-Брюссель. Булгаков, С. прот. *Два града*. Майзенхайм, 1971.

Философия имени. Париж, 1953.

Свет невечерний. Хаппенхайм, 1971.

Агнец Божий. О богочеловечестве. Ч.1, Париж, 1933;

Утешитель. Ч. П., Париж, 1936.

Буйе, Л. *О Библии и Евангелии*. Брюссель, 1965.

Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский (Кривошеин). *Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого*. «ВРЗЕПЭ», № 61, 1968. Париж.

Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский (Кривошеин). *Экклезиология св. Василия Великого*. «ВРЗЕПЭ» № 62–63, 1962, Париж.

Введенский, А.И. *Философские очерки*. СПб., 1901. *Логика как часть теории познания*. СПб., 1912.

Ведерников, А. В. *Вл. Лосский и его богословие*. «БТ» № 8, 1972, Москва. Верховский, С. *Бог и человек*. Нью-Йорк, 1956.

Вианней, Ж. М. *Чему учил Ж. М. Вианней*. Брюссель, 1969.

Воронов, Л. проф, – прот. *Единство и разнообразие в православной традиции*. «ЖМП» № 10, М., 1970.

Конфессионализм и экуменизм. «ЖМП» №8, М., 1968.

Второй Ватиканский Собор (сборник документов). Рим, 1962–1968.

Гнедич, П. прот. *Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия*. (Машинопись), Л, 1953.

Известия очевидцев. «ЖМП», № 11, М., 1956.

Глубоковский, Н. Н. *Православие по его существу*. СПб., 1914.

Гоголь, Н. В. *Размышления о Божественной Литургии*. Брюссель, 1963. Gaith, J. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris, 1953.

Gorce, D. *Corps*. "DS", II, 2.

Gordillo, M. *Compendium theologiae orientalis*. Roma, 1950.

Goodspeed, E. *The Key to Ephesians*. Chicago, 1956.

Graff, H. C. *L'image de Dieu et la structure de l'ame*. «LVS», Supp, 22, 1952. Grassi, A. J. *The Letter to the Ephesians*. «JBC», II, London, 1971.

Danielou, J. *Grégoire de Nyssë Vie de Moïse*. Sources chrétiennes, I, Paris, 1942.

L'être et le temps chez Grégoire de Nysse. Leiden, 1970

Dalmaï, J. H. – Bardy, C. *Divinisation*. "DS", III.

Deseille, P. *Gloire de Dieu*. "DS", VI.

Duhr, J. *Anges*. "DS", I.

Dupuis, J. *L'esprit de l'homme*. Desclee de Brouwer, 1967,

Дондейн, А. *Христианская вера и современная мысль*. Брюссель, 1974. Дюлгеро, Д. *Единство Церкви*. «ЖМП» № 8,

М., 1960.

Дюфур, К. Л. *Человек*. «СББ», Брюссель.

Дюшен, Ж. *Иисусова революция в Америке*. «Л» № 1–2, Париж – Брюссель, 1973.

Evdokimov, P. *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*. Roma, 1969.

Szymusiak, J.M. *Elements de théologie de l'homme selon Grégoire de Nazianze*. Roma, 1963.

«Живое предание». *Православие в современности*. (Сборник статей). Париж, 1937.

Заболотский, Н. А. *Кафоличность – проблема экуменизма*. «БТ», № 6, М. 1971.

Зандер, Л. А. *Бог и мир*. (Мирозерцание о. С. Булгакова). Париж, 1948. Zander, L. A. *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*. "KD", 2, 1956.

Зарин, С. М. *Аскетизм по православно-христианскому учению*. СПб., 1907.

Зеньковский, В. В. прот. *История русской Философии*. 1-П тт., Париж, 1948–1950.

Капеллад, Ж. *Церковь в современном городе*. «Л» № 3–4, Париж-Брюссель, 1973.

Карсавин, Л. П. *Святые отцы и учителя Церкви*. (Год изд. не указан). Карташев, А. В. *Судьбы в «Святой Руси»*. «ПМ», вып.1, Париж, 1928. Киприан, проф.-архим.(Керн). *Антропология св. Григория Паламы*. Париж, 1950.

Kirchmeyer, J. *Grecque (Eglise)* "JDS", VI.

Kugelman, R. *The First Letter to the Corinthians*. "JBC », 2, London, 1971.

Lapointe, R. *Hermeneutics Today*. Rome, 1970.

Lialine. *Le débat sophiologique*. "I", 1936.

Litva, A. *La «Sophia» dans la Création selon la doctrine de S. Boulgakoff*. Roma, 1951.

Lubac, H. *Histoire et Esprit*. Paris, 1950.

Лебедев, А. П. *История Вселенских Соборов*. СПб., 1904.

Левицкий, С. А. *Основы органического мировоззрения*. Менхегоф, 1947. *Очерки по истории русской философской и общественной мысли*. Франкфурт-на-Майне, 1968.

- Леллот, Ф. иером. *Решение проблемы жизни. Христианское мировоззрение*. Брюссель, 1974.
- Лионнет, С. *Искушение*. «СББ», Брюссель, 1974.
- Лодыженский, М. В. *Свет незримый*. Базель, 1971.
- Lomeyer, E. *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung*. Heidelberg, 1920.
- Лосев, А. Ф. *Плотин*. "ФЭ", М., 1967.
- Лосский, Н. О. *Основные вопросы гносеологии*. П., 1919.
- Условия абсолютного добра*. Париж, 1949.
- Manson, T. W. *Studies in the Gospels and Epistles*. Philadelphia, 1962.
- Маккари, Д. *Язык религии и современная аналитическая философия*. «Л» № 2, Париж-Брюссель, 1971.
- Maccary, D. *Principles of Christian Theology*. London, 1966.
- The New Dialogue between Philosophy and Theology*. New York, 1967.
- Mancini, I. *Teologia, ideologia, utopia*. Queriniana – Brescia, 1974.
- Маскалл, Э. *Научные перспективы и христианские заветы*. «П» № 1, Париж-Брюссель, 1971.
- Mascall, E. *The Secularization of Christianity*. London, 1965.
- Медведев, Н. Л. *Св. Григорий Богослов проповедник мира и единства*. «ЖМП» № 2, М., 1968.
- Уникальность, непрерывность и обновление Церкви*. «ЖМП» № 9, М., 1973.
- Английский перевод помещен в «JMP» № 9, М., 1973 под заглавием: *The Uniqueness, Continuity and Renewal*.
- Мейендорф, И. прот. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение». «БТ» № 8, М., 1972.
- Meyendorff, John. Foreword. V. Lossky: *In the Image and Likeness of God*. New York, 1974.
- McKenzie, J. *Church*. «DB», London – Dublin, 1972.
- Resurrection*. «DB», London – Dublin, 1972.
- The Power and the Wisdom*. Bruce, 1965.
- Redemption*. «DB», London – Dublin, 1972.

«Minutes of the Working Committee». Paper No 37. Spittal, 1959.

Михаил, архиеп. Ставропольский и Бакинский (Чуб). *Христологические проблемы в западном богословии*. «БТ!» № 4, М., 1968.

Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский (Ротов). *О задачах современного богословия*. «ЖМП» № 12, М., 1968.

Предание и современность. «ЖМП» № 12, М., 1972.

Николай Кавасила, митрополит. *О жизни во Христе*. М., 1874.

Несмелов, В. *Наука о человеке*. II-ой том, Казань, 1907.

Ориген. *Творения*. Казань, 1899.

Орфанитский, И., свящ. *Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа*. М. 1904.

Orbe, A. *Antropología de San Ireneo*. Madrid, 1969.

Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.

Патриарх Сергий и его духовное наследство (Сборник), М., 1947. Παπ α δόπουλς Ε. Γ. Λόσσку Ν. Β. “Θρσκευτική κατ ή θ ική έγκυκλοπαιδεία”, т. 8, Α θ ήναι, 1966.

Pilla, E. D. *Un colosso della carità Giuseppe Cottolengo*. Torino, 1963. Питирим, архиеп. Волоколамский (Нечаев). *Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства*. «ЖМП» №1, М., 1975.

Церковь и свершение творения. «ЖМП» №1, М., 1975.

Plotin. *Ennéades*. Oxford, 1964.

Позов, А. *Основы древне-церковной антропологии*.

I т. *Сын человеческий*. Мадрид, 1965.

II т. *Апокатастасис*. Мадрид, 1966.

Основы христианской философии.

Ч. I. *Теория познания (Гносеология)*. Мадрид, 1970.

Ч. II. *Диалектика*. Мадрид, 1970.

Ч. III. *Метафизика*. Мадрид, 1972.

Православие и культура (Сборник религиозно-философских статей под ред. проф. В. В. Зеньковского).

Берлин, 1923.

Православие в жизни. (Сборник статей под ред. С. Верховенского). Нью-Йорк, 1953.

Продан, И. С. *Познание и его объект. (Оправдание здравого смысла).* Харьков, 1913.

Радермакерс, И.— Жирард, Р. *Воскресение.* «СББ», Брюссель, 1974.

Rahner, K. *Mission et Grace.* Paris, 1962.

Рефуле, Ф. *Иисус-Том, Кто приходит из иного мира.* "Л", № 3–4,

Париж-Брюссель, 1973.

Robinson, H. *The Christian Doctrine of Man.* Edinburg, 1947.

Sartre, J. P. *L'etre et le néant.* Paris, 1943.

Светлов, П. прот. *Крест Христов.* Киев, 1907.

Светлов, Э. *Истоки религии.* Брюссель, 1970.

Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. Брюссель, 1971.

Сергий, архиеп. (Старогородский). *Православное учение о спасении.*

СПб., 1910.

Сент-Экзюпери, А. *Сочинения.* М., 1964.

Сильвестр, епископ (Малеванский). *Опыт Православного Догматического богословия.* 1 т., Киев, 1892.

Соболев, С. *Новое учение о Софии, Премудрости Божией.* София, 1935. Соловьев, В. С. *Собрание сочинений.* Отд. тома. Брюссель, 1966.

О христианском единстве. Брюссель, 1967.

Спасский, А. А. *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов.* Сергиев Посад, 1906.

Stanley, D. – Brown, R. *Aspects of New Testame et Thought.* «JBC», II, London- Dublin, 1971.

Сюэнэнс, кардинал Лео, архиеп. Малинско-Брюссельский. *Единство*

Церкви и единство человечества. «ЖМП» №5, М., 1972.

Тареев, М. М. *Основы христианства.* Т 1. Сергиев посад, 1908.

Воскресение Христово и его нравственное значение.

- "БВ" №5, 1909.
- Терновский, Ф. *Греко-Восточная Церковь в период Вселенских Соборов*. Киев, 1883.
- Тиволье, П. свящ. *Спутник искателя правды*. Брюссель, 1963.
- Трубецкой, Е. *Метафизические предположения познания*. М., 1917. Туберовский, А. *Воскресение Христово*. Сергиев Посад, 1916.
- Феофан, епископ, затворник Вышенской пустыни. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться*. М., 1914.
- Филарет, митр. Московский (Дроздов). *Слова и речи*. Т. 1. М., 1873.
- Т. IV. М., 1882.
- Флоренский, П. свящ. *Столп и утверждение истины*. М., 1914. Флоровский, Г. прот. *Пути русского богословия*. Париж, 1937.
- Восточные Отцы IV-го века*. Хеппенхайм, 1972.
- Flick, M.– Alszeghy, Z. *L'uomo nella teologia*. Modena, 1972.
- Франк, С. Л. *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*. Париж, 1964.
- С нами Бог*. Париж, 1964.
- Fischer, H. *Fond de l'ame chez Eckhart*. «DS», V, col. 650–661.
- Fitzmeyer, J. A. *The Letter to the Philippians*. "JBC", II.
- Voelker, W. *Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tubingen, 1931.
- Hausherr, I. *Philautie*. Roma, 1952.
- Хебблетуэйт, П. *Будущее апологетики*. «Л» № 1–2, Париж-Брюссель, 1973. Шестов, Л. *Умозрение и Откровение*. Париж, 1964.
- Schaeder, H. B. V. N. Lossky. *Weltkirchenlexikon*. Stuttgart, 1960.
- Schmidt, H. *Die Anthropologie des Philons von Alexandria*. Wurzburg, 1933.
- Spidlik, T. *La Trinita nella spiritualité della Chiesa Orientale*.

in: E. Ancillit it mistero del Dio vivente. Roma, 1960, pp.230–245–

Grègoire de Naziarize. Roma, 1971.

La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padri greci.

"A" No 13, 1973.

Thèophane le Reclus. Roma, 1965.

La sophiologie de S. Basile. Roma, 1961.

Le concept de l'obeissance et de la conscience selon

Dorothée de Gaza. «SP», XI, Berlin, 1972.

Schultze, B. *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit in*

der Orthodoxie. «Stimmen der Zeit», No 70, 1940.

Примечания

- ¹ - А. В. Ведерников. В. Лосский и его богословие, «БТ» № 8, М. 1972, стр.219.
- ² - А. Ведерников. В. Лосский и его богословие, стр. 219.
- ³ - Там же.
- ⁴ - Там же, стр. 220.
- ⁵ - Там же.
- ⁶ - А. Ведерников. В. Лосский и его богословие, стр. 221.
- ⁷ - В. Лосский. Догматическое богословие, 2 – ая гл. и Мистическое богословие. 4-ая гл. в «БТ» № 8, 1972, стр.39,133.
- ⁸ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 131.
- ⁹ - В. Лосский. «Видение Бога» ф византийском богословии. «БТ» №8, 1972; полностью см. в его книге: The Vision of God , Лондон 1963.
- ¹⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие. «БТ» № 8, М., 1972, стр.131.
- ¹¹ - Там же.
- ¹² - Плотин родился в Ликополе (Египет) в 203–205 гг.; умер в Риме в 269–270 гг. А. Лосев. Плотин. «ФЭ», М., 1967, стр.275.
- ¹³ - Св. Григорий Богослов. Творения, части 1–5, М., 18АА, 1847.
- ¹⁴ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 132.
- ¹⁵ - Там же.
- ¹⁶ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 133.
- ¹⁷ - Там же.
- ¹⁸ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 133.
- ¹⁹ - Там же, стр. ИЗ.
- ²⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 134.
- ²¹ - Там же. См. также у А. Ф. Лосева. Плотин, стр. 277
- ²² - См. Paul Evdokimov. La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientate, Roma, 1969, p.25 etc.
- ²³ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 134.

- 24 - Служебник.
- 25 - Eriet., Ī PG, t.3, col. 10065 (Цит. по В. Лосскому, Мистическое богословие, стр. 18).
- 26 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 21.
- 27 - Там же.
- 28 - Ориген. Творения. Казань, 1899, стр. 17.
- 29 - Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 3. М., 1899, стр. 15.
- 30 - Св. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892, стр. 580 .
- 31 - Там же.
- 32 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 23.
- 33 - P. Danielou. «Sources chretiennes", I, Paris, 1942 г. Перевод В. Лосского. Цит. по Мист. богосл., стр. 23.
- 34 - Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 3, стр. 196–197.
- 35 - Св. Иоанн Дамаскин. Творения, СПб, 1913, т. 1, стр. 162.
- 36 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 24.
- 37 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 25.
- 38 - Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 3, стр. 119.
- 39 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 25.
- 40 - Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 4, стр. 206.
- 41 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 25.
- 42 - Там же, стр. 27.
- 43 - Там же.
- 44 - Там же.
- 45 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 27.
- 46 - Там же, стр. 135.
- 47 - Митрополит Филарет. Слова и речи, т. 4, М., 1882, стр. 148.
- 48 - В. Лосский. Мистическое богословие, «БТ», № 8, М., 1972, стр. 9.
- 49 - Там же.
- 50 - A. Bergson. Lee deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932.
- 51 - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 9.

- ⁵² - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 10.
- ⁵³ - Там же. См. также: В. Лосский. Испупление и обожение. «ЖМП», № 9, 1967, стр. 71.
- ⁵⁴ - Там же.
- ⁵⁵ - А. Введенский. Философские очерки, СПб, 1921, стр. 45.
- ⁵⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 11.
- ⁵⁷ - Св. Тереза. Повесть об одной душе, ею самую написанная. Париж, 1955.
- ⁵⁸ - Ж. М. Вианней. Проповеди и уроки Закона Божия. Брюссель, 1969.
- ⁵⁹ - D. Eugenio Pilla. Un colosso della carità Giuseppe Cottolengo, Torino, 1963.
- ⁶⁰ - А. Манелли. Цветочки. Брюссель, 1974.
- ⁶¹ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 16.
- ⁶² - К. Barth. L'Eglise et les eglises. «Decumenica», III, no 2, juillet 1936 (перевод В. Лосского. Мистическое богословие, стр. 16).
- ⁶³ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 25.
- ⁶⁴ - Мысль, заимствованная В. Лосским у св. Григория Нисского. Мистическое богословие, стр. 25.
- ⁶⁵ - Там же.
- ⁶⁶ - Догматическое богословие, стр. 133.
- ⁶⁷ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 134.
- ⁶⁸ - Там же.
- ⁶⁹ - Там же, стр. 135.
- ⁷⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 135.
- ⁷¹ - Quaestiones disputatae. qu. VII, a.5 (Цитир. в пер. В. Лосского. Мистическое богословие, стр. 18).
- ⁷² - Образ мрака, начиная с Ветхого Завета и до писателей христианской эры.
- ⁷³ - Добротолубие, т.1, М.,1905, стр.68.
- ⁷⁴ - Св. Василий Великий. Творения, ч. 4. Сергиев Посад 1892, стр.208.
- ⁷⁵ - Добротолубие, т.1, стр.73.

- ⁷⁶ - Там же, т. 5, стр.212.
- ⁷⁷ - В. Лосский. Мистическое богословие, с тр. 55.
- ⁷⁸ - Добротолюбие, т. 3, стр. 337.
- ⁷⁹ - Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 11-ый, СПб, 1925, стр. 644.
- ⁸⁰ - С. Верховской. Христианство. Помещено в сборнике «Православие в жизни», Нью-Йорк, 1953, стр. 287.
- ⁸¹ - Св. Василий Великий: Творения, ч. 4, стр. 238.
- ⁸² - Там же, стр. 239.
- ⁸³ - Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Св. Троицкая Лавра, 1904, стр. 66.
- ⁸⁴ - Добротолюбие, т. 5-ый, стр. 28.
- ⁸⁵ - Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 2-ая, стр. 178.
- ⁸⁶ - Пред. Макарий Египетский, цит. сочин., стр.153.
- ⁸⁷ - Добротолюбие, т. 3-ий, стр. 191.
- ⁸⁸ - Св. Григорий Богослов. Творения, ч.2-ая, стр. 174.
- ⁸⁹ - Plotin. Ennead, III, 2,3.
- ⁹⁰ - X. Leon-Dufour. Homme, «VTB», Paris, 1971, col. 539–549.
- ⁹¹ - H. W. Robinson. The Christian doctrine of Man, Edinburgh, 1947.
- ⁹² - J. Dupuis. L'esprit de l'homme. Etude sur l'antropologie religieuse d'Origene, Desclé de Brouver, 1967; A. Orbe. Antropologia de San Ireneo. Madrid, 1969; Theologie d l'homme. Essais d'antropologie orthodoxe. «C» no. 84, XXV, 1973.
- ⁹³ - H. Schmidt. Die Anthropoloe des Philons von Alexandria, Wurzburg, 1933.
- ⁹⁴ - PC 44, 123–256.
- ⁹⁵ - Проф. архим. Киприан. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.
- ⁹⁶ - А. Позов. Основа древне-церковной антропологии. 1-ый том. Сын человеческий. Мадрид, 1965; 2-ой том Апокатастасис. Мадрид, 1966.
- ⁹⁷ - см. Т. Spidlik. La sophiologie de S. Basil. Paris, 1967, p.225.

- ⁹⁸ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 154.
- ⁹⁹ - Там же.
- ¹⁰⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 154. См. также: Т. Spidlik. *Theophan le Reclus*, Roma, 1965, p.5.
- ¹⁰¹ - Там же, стр. 155.
- ¹⁰² - J. Kirchmeyer. *Grecque (Eglise)*. «DS», VI, 818.
- ¹⁰³ - Л. П. Карсавин. Святые Отцы и Учители Церкви. Париж. (Год не указан).
- ¹⁰⁴ - Т. Spidlik. *Gregoire de Nazianze*. Roma, 1971, p. 10.
- ¹⁰⁵ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 155.
- ¹⁰⁶ - Цитировано по книге Прот. Г. Флоровского. Пути русского богословия. Париж, 1937, стр. 179.
- ¹⁰⁷ - Gaïth. *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse*. Paris, 1953. p.120.
- ¹⁰⁸ - См. книги: А. Litva. *La «Sophia» dans la creation selon a doctrine de S. Boulgakoff*. Roma, 1951. В. Соловьев. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. Булгаков. Свет невечерний. Хеппеихайм, 1971.
- ¹⁰⁹ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 62. См. также – Н. de Lubac. *Histoire et Esprit*. Paris, 1950.
- ¹¹⁰ - Там же.
- ¹¹¹ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 62.
- ¹¹² - О разных тенденциях в понятии образа Божия в человеке см. такие труды, как: Н. С. Graff, *L'image de Dieu et la structure de l' ame*; «LVS», suppl. no.22, 1952, p.331–339; J. Kirchmeyer. «DS», VI, col. 812.
- ¹¹³ - Св. Григорий Богослов. Творения, М., 1844, ч.3-я, стр. 226.
- ¹¹⁴ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 64; См. также: *Aprophthegmata Patrum*. PG 65, 157S.
- ¹¹⁵ - С. Булгаков. Свет невечерний, стр. 278.
- ¹¹⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 65.
- ¹¹⁷ - Архим. Киприан. Антропология св. Григория Паламы, стр. 355 (цит. соч.)

¹¹⁸ - Т. Spidlik. La trinita nella spiritualita della Chiesa Orientale. Roma, 1968, p.230–245.

¹¹⁹ - См. Тиволье. Спутник искателя правды. Брюссель, 1963, стр.190–191; Ф. Лелотт. Решение проблемы жизни. Брюссель, 1959, стр. 250–251. К. Л. Дюфур .Человек. «СББ». Брюссель, 1971, стр. 1246–1254.

¹²⁰ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 65.

¹²¹ - Там же, стр. 66; см. также: И. Hausherr. Philautie..., Roma, 1952.

¹²² - Добротолубие, т.2, М., стр. 222 и у J. Gaith. La conception de la liberte..., Paris, 1953. Paris, 1953.

¹²³ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 67; «DS» XI, col. 813.

¹²⁴ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 156.

¹²⁵ - Там же; см.также: Т. Spidlik. Gregoire de Nazianze, Roma, 1971, стр. 104.

¹²⁶ - Т. Spidlik. La liberta come riflesso del mistero trinitario nei padri greci. «A» No 13, p.515–523.

¹²⁷ - Т. Spidlik. Le concept de l'obeissance..., «SP» XI, Berlin, 1972, p. 72–78.

¹²⁸ - Вл. Соловьев. Оправдание добра, Собрание сочинений, т. УШ, Брюссель, 1966, стр. 176.

¹²⁹ - I. H. Dalmais G. Bardy. «DS» III, col.1376–1398.

¹³⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 156.

¹³¹ - Там же, стр. 157

¹³² - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 157.

¹³³ - Слова св. Василия Великого, известные нам из «Слова 43» св. Григория Богослова. Творения, ч. IV, М,1844, стр.104.

¹³⁴ - Там же, стр. 120. У J. Danielou L'etre et letempe., Leiden, 1970, стр. 95.

¹³⁵ - Св. Василий Великий. Творения. ч. 4-ая. М., 1844, стр.104.

¹³⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 68.

¹³⁷ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 68.

- ¹³⁸ - Там же, стр. 68–69. О трихотомии см. у Т. Spidlik. Theeophane le Reclue. Roma, 1965, p.5.
- ¹³⁹ - В. Лосский. Мистич. богосл., стр. 69. Хороший анализ антропологическим системам дан в «DS» III 1376–1396 и «DS» VI, 621–822.
- ¹⁴⁰ - Догматическое богословие, стр. 161.
- ¹⁴¹ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 160.
- ¹⁴² - Там же, стр. 161; см. D. Gorce. «DS» II, 2, col.2338–2378
- ¹⁴³ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 161.
- ¹⁴⁴ - Там же.
- ¹⁴⁵ - Слова подвижнические, т. 1-ый, Киев, 1903, стр.25.
- ¹⁴⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 69.
- ¹⁴⁷ - Y. Duhr. «'DS'», col. 500–625.
- ¹⁴⁸ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 161.
- ¹⁴⁹ - Там же, стр. 162.
- ¹⁵⁰ - С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. Спб. 1907.
- ¹⁵¹ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 70.
- ¹⁵² - Там же, стр. 71.
- ¹⁵³ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 72.
- ¹⁵⁴ - Догматическое богословие, стр. 161.
- ¹⁵⁵ - Мистическое богословие, стр. 72.
- ¹⁵⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 72.
- ¹⁵⁷ - С. Лионетт. Грех. «СББ», стр. 237–250.
- ¹⁵⁸ - О наименовании «богослов» для свв. Иоанна, Григория Назианзина и Семеона Нового – см.: М. Battifol. Theologia. «Т», vol. V, 1928, p. 272; J.M. Szymusiak. Elemente de theologie de l'homme selon Gregoire de Nazianze. Roma, 1963.
- ¹⁵⁹ - Прот. С. Булгаков. Главы о Троичности. «ПМ», вып. 1, Париж, 1928, стр. 31–88.
- ¹⁶⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 136.
- ¹⁶¹ - Там же, стр. 137.
- ¹⁶² - См. А. Позов. Основы христианской философии. Часть первая. Теория познания, Мадрид, 1970. Часть вторая.

Диалектика, Мадрид, 1970. Часть третья. Метафизика, Мадрид, 1972.

¹⁶³ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 27.

¹⁶⁴ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 27.

¹⁶⁵ - Там же, стр. 28.

¹⁶⁶ - Там же, стр. 28; T. Spidlik. Gregoire de Nazianze. Roma, 1971, стр. 36–47.

¹⁶⁷ - Св. Григорий Богослов. Творения. Том 2-ой, М., 1844, стр. 180.

¹⁶⁸ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 30.

¹⁶⁹ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 30.

¹⁷⁰ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 32.

¹⁷¹ - Преп. Иоанн Дамаскин. Творения, часть 3-я, стр. 213.

¹⁷² - Там же, часть 1-ая, стр. 173–174.

¹⁷³ - Свящ. П. Флоренский. Столп и утверждение истины, М, 1914, стр. 63.

¹⁷⁴ - Св. Григорий Богослов. Творения, часть 3-я, стр. 213.

¹⁷⁵ - Преп. Иоанн Дамаскин. Творения, том 1-ый, стр. 173.

¹⁷⁶ - Св. Григорий Богослов. Творения, часть 3-я, стр. 141.

¹⁷⁷ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 33.

¹⁷⁸ - См. книги: А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906; П. Лебедев. История Вселенских соборов, СПб, 1904; В. Болотов. Учение Оригена о Св. Троице, СПб, 1918; Ф. Терновский. Греко-Восточная Церковь в период Вселенских соборов, Киев, 1883.

¹⁷⁹ - В западной литературе по вопросу о Filioque см.: М. Gordillo. Compendium theologiae orientalis. Roma, 1950, p. 102; В. Сапелле. Le Pape Leone III et le «Filioque», в 1054–1954. L'Eglise et les Eglises, Chevetogne 1954, стр. 309–322; J.N.D. Kelly. Earle Christian Creeds, 2-ое изд. London, 1960; J. Gill. The Council of Florence, Cambridge, Eng., 1959.

¹⁸⁰ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 38.

¹⁸¹ - Прот. С. Булгаков. Агнец Божий, ч. 1, гл. 1 и 2, Париж, 1933.

- ¹⁸² - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 37.
- ¹⁸³ - Из западной литературы на эту тему можно указать на: B. Schultze. Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, Stimmen der Zeit 70, 1940, pp. 318–321; C. Lialine. Le debat sopgiologique. «J», 1936, pp. 168–200; L. A. Zander. Die Weieheit Gottes im russischen Glauben und Denken. Kerygma und Dogma 2, 1936, pp. 29–33.
- ¹⁸⁴ - В.С. Соловьев. Мировая душа. Собрание сочинений, т. X, Брюссель, 1966, стр. 246.
- ¹⁸⁵ - См. об этом также: С. Соболев. Новое учение о Софии-Премудрости Божией. София, 1935; Л. А. Зандер. Бог и Мир (Миросозерцание отца Сергия Булгаков). Париж, 1948.
- ¹⁸⁶ - Прот. С. Булгаков. Агнец Божий. 1-ая и 2-ая гл., а, также в § 4 3-ей главы и ч. 2-ая. Утешитель. Париж, 1936. Введение и 1-ая глава.
- ¹⁸⁷ - П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. Письмо 10.
- ¹⁸⁸ - В. Лосский. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. Из сборника «Патриарх Сергий и его духовное наследство», М., 1947, стр. 267.
- ¹⁸⁹ - Там же.
- ¹⁹⁰ - В. Лосский. Личность и мысль Свят. Патр. Сергия, стр. 267.
- ¹⁹¹ - Там же, стр. 269.
- ¹⁹² - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 39.
- ¹⁹³ - P. Deseille. Gloire de Dieu. «DS», VI, pp. 455–456.
- ¹⁹⁴ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 39. См. также: Dalmais G. Bardy. Divinisation. «DS», ИИИ, pp. 1376–1398.
- ¹⁹⁵ - Там же.
- ¹⁹⁶ - Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сергиев Посад, 1904, стр. 286, 312.
- ¹⁹⁷ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 40.
- ¹⁹⁸ - Там же, стр. 40–41.
- ¹⁹⁹ - Там же, стр. 41.

²⁰⁰ - Проф.-архим. Киприан. Антропология св. Григория Паламы, стр. 287– 295; Paul Evdokimov. La conoscenza di Dio..., pp, 83-86.

²⁰¹ - Св. Василий Великий. Творения. ч. УИ. стр. 150. См. также: Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, стр.185; Арх. Василий. «ВРЗЕПЭ» № 61, 1968, стр. 48.

²⁰² - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 43.

²⁰³ - Там же.

²⁰⁴ - См. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. (Перевод игумена Генадия Эйкаловича), Буэнос Айрес, 1957, с гл. ИУ и дальше; Прот. С. Булгаков. Философия имени, Париж, 1953, стр. 178.

²⁰⁵ - В. Лосский. Догматическое богословие, Стр. 169.

²⁰⁶ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 169.

²⁰⁷ - См. рецензию архиеп. Михаила (Чуб) на сборник статей «Исторический Иисус и проповедуемый Христос», изданный протестантскими и католическими богословами в 1960 году в Берлине. Михаил, Архиеп. Ставропольский и Бакинский. Христологические проблемы в западном богословии. «БТ» № 4, М., 1968, стр.281.

²⁰⁸ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 170.

²⁰⁹ - См. А. Бриен. Иисус Христос в наши дни. «Л» № 2, П-Б., 1971, стр.1–8. Жан Дюшен. «Иисусова революция» в Америке. «Л», №№ 1–2, 1973, стр. 15–33. Питер Хебблетуэйт. Будущее апологетики.«Л» №№ 1–2, 1973, 38–54.

²¹⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 171.

²¹¹ - Там же.

²¹² - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 171.

²¹³ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 177.

²¹⁴ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 167.

²¹⁵ - F. Lomeyer. Kyrios Jesus. Eine Untersuchung, Heideburg, 1928, 6–11. См. также для сравнения: J. A. Fitzmayer. «ТЖВС», ИИ, p.220.

²¹⁶ - В. Лосский, Догматическое богословие,сгр. 178.

²¹⁷ - PG, t.91, coll.10 BC; см. также у Т. Т. Nanson. Studies in the Gospels and Epistles. Philadelphia, 1962.

²¹⁸ - PG, t.7, coll.1308,1332; см. также: В. Лосский. Мистическое богословие, стр.77; С. Булгаков. Агнец Божий, стр. 247; McKenzie, J. L. The Power and the Wisdom..., Bruce, 1965.

²¹⁹ - PG, t. 90, coll. 110B AB.

²²⁰ - Прот. С. Булгаков. Агнец Божий, стр. 246–247.

²²¹ - PG, t.90, coll. 408 D.

²²² - См. труды русских богословов: Свящ. И. Орфанитский. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904; Прот. П. Светлов. Крест Христов. Киев, 1907; Архиепископ Сергей (Старогородский). Православное учение о спасении. СПб., 1910.

²²³ - Св. Григорий Богослов, Творения, ч. 1У, М.,1889, стр. 142.

²²⁴ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 179; сравни: J. L. McKenzie. «DB», London-Dublin, 1972, p.723 - Redemption.

²²⁵ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 179.

²²⁶ - Проф. В. В. Болотов. К вопросу об ареопагитских творениях.СПб.,1914.

²²⁷ - Митр. Николай Кавасила. О жизни во Христе. М., 1874, стр. 306.

²²⁸ - Там же, стр. 39.

²²⁹ - В. Лосский. Искупление и обожение. «ЖМП» №9, 1967, стр.66; см. также: Vladimir Lossky. A l'image et la Ressemblance de Dieu. Paris, 1967, pp.95–103.

²³⁰ - Cur Deus homo. PL, t.158, col.359–432.

²³¹ - Первое слово против ариан: PG, t.25, col.129D 132A.

²³² - Митр. Филарет (Дроздов). Слова и речи. М., 1873, т.1, стр.92.

²³³ - Там же, стр. 97.

²³⁴ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 181.

²³⁵ - Прот. С. Булгаков. Агнец Божий, стр. 392–393.

- ²³⁶ - С. Лионнет. Искупление. «СББ», стр. 458–464.
- ²³⁷ - Там же, стр. 458.
- ²³⁸ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 182.
- ²³⁹ - В. Лосский. Господство и царство. «БТ» № 8, 1972, стр. 212.
- ²⁴⁰ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 182.
- ²⁴¹ - А. Туберовский. Воскресение Христово. Сергиев Посад, 1916, стр. 3.
- ²⁴² - В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. УШ, СПб, стр. 104–105.
- ²⁴³ - Там же, стр. 107.
- ²⁴⁴ - В. С. Соловьев. Собрание сочинений, СПб, т. III, стр. 305 и дальше.
- ²⁴⁵ - Там же, т. VIII, стр. 105; см. также: А. Туберовский. Цит. соч., стр.21–25; Франсуа Рефул е. Иисус – Тот, Кто приходит из иного мира. «Л», 3–4, 1973, стр. 85–104.
- ²⁴⁶ - В. Лосский. Догмат. богосл., стр. 182. В статьях И. Радермакера и Р. Жирарда, Воскресение , «СББ», стр. 176–184 и в статье о Пасхе П. Е. Боннарда «СББ», стр. 768–774 – полное сходство понятий.
- ²⁴⁷ - В. Лосский. Догмат. богосл., стр. 182. В статьях И. Радермакера и Р. Жирарда, Воскресение, «СББ», стр.176–184 и в статье о Пасхе П. Е. Боннарда «СББ», стр.768 –774 – полное сходство понятий.
- ²⁴⁸ - В. Несмелов . Наука о человеке, т. II, Казань, 1907, стр. 350.
- ²⁴⁹ - Н. А. Бердяев. Опыт философского оправдания христианства . "РМ", 1909.
- ²⁵⁰ - М. М. Тареев . Воскресение Христово. .. «БВ», 1903, № 5, стр.9.
- ²⁵¹ - Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж,1937, стр. 447.
- ²⁵² - Прот. П. Гнедич. Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия , Л., 1953, стр. 128.

- ²⁵³ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 183.
Сравни также: Mckenzie. Ressurrection. «ОВ», р. 731–736; R. Kugelman. The First Letter to the Corinthians. «IBC», Т.2, pp.251–264; D. Stanley and R. Brown. Aspects of New Testament Thought. «IBC» t. 2, p.768 etc.
- ²⁵⁴ - В. Лосский. Мистическое богословие. «БТ» № 8, 1972, стр. 91.
- ²⁵⁵ - Редакц. статья в «ВРЗЕПЭ» № 19, Париж, 1954, стр. 98
- ²⁵⁶ - Minutes of the Working Committee, 1959, Spitta1. Paper No 37.
- ²⁵⁷ - Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, стр.5.
- ²⁵⁸ - Там же, стр. 18, а также: прот. Е. Аквилон. Новозаветное учение о Церкви. СПб., 1894; архиеп. Сергей. Прав. учен. о спасении. Спб., 1910; проф. Н.Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914.
- ²⁵⁹ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 92.
- ²⁶⁰ - Филарет, архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие, ч.2. СПб., 1892, стр.229.
- ²⁶¹ - Филарет, митр. Московский. Слова и речи, т.4. М., 1882, стр.324.
- ²⁶² - Проф. Д. Дюлгер. Единство Церкви. «ЖМП» №8, 1960, стр. 50.
- ²⁶³ - Архиеп. Сергей. Правосл. учение о спасении. СПб., 1910, стр.8.
- ²⁶⁴ - PG, t.91, coll. 668–672.
- ²⁶⁵ - Н.Медведев. Уникальность, непрерывность и обновление Церкви. «ЖМП» №9, 1973, стр. 53.
- ²⁶⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр.94; у него же: Соблазны церковного сознания. «ВРЗЕПЭ» № 1, 1950, стр. 19.
- ²⁶⁷ - Цитата по: Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV-го века. Хеппенхайм, 1972.
- ²⁶⁸ - Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт Прав. Догм. богословия, т.1, Киев, 1892, стр. 20; также: Еп. Феофан: Что

есть духовная жизнь..., М., 1914; С. Большаков. На высотах духа. Брюссель, 1971.

²⁶⁹ - Прот. П. Гнедич. Известия очевидцев. «ЖМП» №11, 1956; см. также: Л. П. Карсавин. Святые Отцы и учителя Церкви. Париж «год издания не указан».

²⁷⁰ - В. Лосский. Искушение и обожение. «ЖМП» № 9, 1967, стр. 69.

²⁷¹ - Там же.

²⁷² - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви. «ЖМП» № 8, 1963, стр. 73.

²⁷³ - PG, t. 46, col. 244 C.

²⁷⁴ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 93.

²⁷⁵ - Там же, а также у него: О третьем свойстве Церкви. «ЖМП» № 8, 1968, примечания.

²⁷⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 93.

²⁷⁷ - Кафолическое сознание. «ЖМП» №10, 1969, стр. 74; см. также у него: Мистическое богословие, стр. 9.

²⁷⁸ - PL, t.15, col. 1369.

²⁷⁹ - В. Лосский. Кафолическое сознание, стр.75; см. также: I. L. McKenzie. Church «DB», pp.133–136.

²⁸⁰ - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви. «ЖМП» № 8, 1968, стр. 72; Митр. Никодим (Ротов). О задачах современного богословия. "ЖМП" №12, 1968, стр.67; Н. А. Заболотский. Кафолическое сознание – проблема экуменизма. «БТ» №6, 1971, стр. 220; Проф.– прот. Л. Воронов. Конфессионализм и экуменизм. «ЖМП» №8, 1968, стр.52.

²⁸¹ - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви, стр. 73.

²⁸² - Там же.

²⁸³ - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви, стр.34; см. также: Ж. Кале: Церковь в современном городе. «Л» №№ 3–4, 1973, стр. 64–83.

²⁸⁴ - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви, стр.75; см. также: Э. Маскалл. Научные перспективы и христианские заветы. «Л» №1, 1971, стр. 17; у этого же автора: E. Mazcall. Christian Theology and Natural Science. London, 1956, p. 212; E.

Mascall. The Secularization of Christianity. London, 1965; Karl Rahner. Mission et Grace. Paris, 1962, p.63.

²⁸⁵ - См. архиеп. Питирим (Нечаев). Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства, стр. 58, и Церковь и свершение творения, в «ЖМП» № 1 за 1975 год, стр. 64; см. также: A. Ioseph Grassi. The Letter to the Ephesians. « ИВС» , II, p. 311; E. Goodspeed. The Key to Ephesians, Chicago, 1956.

²⁸⁶ - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви, стр.76.

²⁸⁷ - В. Лосский. О третьем свойстве Церкви, стр.78; Н. Медведев: Уникальность, непрерывность и обновление Церкви, стр. 54.

²⁸⁸ - Д. Маккари. Язык религии и современная аналитическая философия. «Л» № 2, 1971, стр. 24–35; у того же автора см: D. Maccary. Principles of Christian Theology, London, 1968 и The New Dialogue between Philosophy and Theology. New York, 1967.

²⁸⁹ - Догматическое постановление о Церкви. Рим, 1966.

²⁹⁰ - Н. Медведев. Отношение христианства к обществу, по учению св. Григория Богослова. Л., 1966 (Диссертация. Машинопись).

²⁹¹ - А. Дондейн. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974; Italo Мансипи. Teologia, ideologia, utopia. Queriniana-Brescia, 1974.

²⁹² - Прот. Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского Vision de Dieu. Neuchatel , 1962, pp.7–9.

²⁹³ - А. В. Ведерников . В. Лосский и его богословие, «БТ» №8, 1972, стр.223.

²⁹⁴ - Там же.

²⁹⁵ - См. Н. О. Лосский . Основные вопросы гносеологии. П., 1919; Прот. В. В. Зеньковский. История русской философии. Париж, 1–2 тт., 1948–50. А. Введенский. Философские очерки. СПб., 1901; у него же: Логика: часть теории познания. СПб., 1912; Е. Трубецкой. Метафизические предположения познания . М., 1917; С. А. Левицкий. Очерки. Франкфурт, 1968.

²⁹⁶ - В. Лосский. Мистическое богословие, стр. 34.

²⁹⁷ - В. Лосский. Господство и царство. (Эсхатологический этюд). "БТ", 8, 1972.

²⁹⁸ - Н. Бердяев. Проблема человека. «Путь» № 50, 1936, стр. 13; У него же: Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1949, стр. 63; J. P. Sartre. L'etre et le neant. Paris, 1943, p.122.

²⁹⁹ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр.173; М. В. Лодыженский. Свет незримый. Базель, 1971, гл.2 и 6.

³⁰⁰ - Сент-Экзюпери. Сочинения. М., 1964, стр. 363.

³⁰¹ - В. Лосский. Предание и предания. «ЖМП» №4, 1970, стр.72; см. также: А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. СПб, 1912.

³⁰² - В. Лосский. Паламитский синтез (11-ая глава из книги Vision de Dieu. Neuchatel, 1962). «БТ» №8, 1972, стр. 202.

³⁰³ - В. Лосский. «Видение Бога» в византийском богословии. (8-ая глава. S. Jean Damascene et la spiritualite. Vision de Dieu) «БТ, 8, 1972, стр. 104.

Прот. Г. Флоровский. *Пути русского богословия*. Париж, 1937; А. В. Карташев . *Судьбы «Святой Руси»* , «ПМ» вып. 1, Париж, 1928, стр. 134.

³⁰⁵ - А. В. Ведерников. В. Лосский и его богословие, стр.228.

³⁰⁶ - Цит. по А. В. Ведерникову, там же.

³⁰⁷ - В. Лосский. Предание и предания, стр. 72.

³⁰⁸ - А. В. Ведерников, В. Лосский и его богословие, стр. 230.

³⁰⁹ - В. Лосский. Догматическое богословие, стр. 154; для сравн. смотри: Т. Spidlik. *La sophiologie de S. Basile*. Roma, 1961, p. 225; Н. de Lubac. *Historie et Esprit*. Paris, 1950.

³¹⁰ - Прот. И. Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского *Боговидение*. «БТ» № 8, 1972, стр. 231; у этого же автора см. предисловие к книге В. Лосского: *In the Image and Likeness of God*, New York, 1974, p.5–6.

³¹¹ - Прот. И. Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского *Боговидение*, стр. 231.

³¹² - Проф.-прот. Л. Воронов. Единство и разнообразие в православной традиции. «ЖМП» №10, 1970,стр.73–74.

³¹³ - Проф.– прот. Л. Воронов. Единство и разнообразие в православной традиции. «ЖМП» №10, 1970, стр. 74.

³¹⁴ - Митр. Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов). Предание и современность. «ЖМП» №12, 1972, стр.58.