

Знакомство с
таинством
православной Троицы
Владимира Лосского

Михаил Шипицын



16+

Михаил Иванович Шипицын

Знакомство с таинством православной Троицы Владимира Лосского

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=66766628
SelfPub; 2021*

Аннотация

Темой настоящей книги является догмат Троицы выдающегося православного богослова двадцатого века Владимира Николаевича Лосского. В своей книге «Мистическое богословие восточной церкви» он выражает своё понимание апофатического богословия греческих отцов церкви; в своей диссертации «Отрицающая теология подтверждения Бога у Мейстера Экхарта» он делает вывод, что немецкий мистик остаётся последователем Святого Августина, популяризовавшего неоплатонизм в теологии, а не следует примеру греческих отцов церкви сохранить христианское православие в чистоте от философских концепций. Догмат Троицы, основанный на нео-патриархальном апофатизме, изложен Лосским в его труде «Догматическое богословие: Созидание, образ Бога в человеке и спасительное деяние Троицы». Интерес к догматизму Владимира Лосского

не ослабевает со временем, что служит свидетельством его экуменического значения для читателей, стремящихся проникнуть в таинство Божественной Троицы без предубеждений или скептического неприятия.

Содержание

Предисловие	5
Глава Первая: Владимир Лосский в контексте русской православной дискуссии двадцатого века	17
Глава Вторая: Владимир Лосский в контексте современного развития доктрины Троицы на Западе	34
Глава Третья: Современное исследование наследия Владимира Лосского	73
Глава Четвёртая: Нео-патриархальный апофатизм Владимира Лосского	101
Глава Пятая: Оценка Владимиром Лосским мистицизма Мейстера Экхарта	125
Глава Шестая: Догматическое богословие Владимира Лосского	142
Глава Седьмая: Сравнительный анализ представления Троицы Владимиром Лосским и Робертом В. Йенсоном	161
Заключение	180
Библиография	184

Михаил Шипицын

Знакомство с таинством православной Троицы Владимира Лосского

Предисловие

Чтобы понять догматику Владимира Лосского нам, сегодняшним искателям, необходимо проследить тот путь, преодоленный Лосским от толкования апофатического богословия греческих отцов церкви четвертого века через исследование развития византийской религиозной мысли вплоть до четырнадцатого века к изучению корней апофатического мистицизма Мейстера Экхарта в его католическом толковании. Не менее важным является понимание той уникальной исторической ситуации, в которой оказался Владимир Лосский: оказавшись в эмиграции, он тем не менее сохранил преданность истинной православной церкви и способствовал развитию русского православного богословия; но вместе с тем находился в тесном контакте с теологами Запада, с представителями как католической римской церкви, так и с представителями других христианских церквей.

Для мыслителей, воспитанных в традициях западной религиозной философии, понимание и принятие богословия Лосского оказывается делом нелёгким, о чём свидетельствуют многочисленные работы современных религиозных исследователей, принадлежащих к различным христианским сообществам, посвящённые толкованию догматики Лосского. Помимо обзора некоторых из этих толкований в данной книге читателю предлагается сравнительный анализ догмата Троицы Лосского с толкованием этого догмата у Роберта В. Йенсона с тем, чтобы устранить непонимание и неверное толкование позиций и высказываний Владимира Лосского Йенсоном. Если по прочтении этой книги читателю удастся с помощью православного богослова Владимира Лосского проникнуть вглубь таинства христианской Троицы, цель написания данной книги будет считаться достигнутой.

Следует сказать несколько слов о методическом выборе для представления материала в данной книге. В основе методологического подхода Лосского к формулированию догматики лежит его трактовка наследия греческих патриархов, которые, в свою очередь, толковали Писание и эллинистических философов применяя апофатическую традицию. Эта апофатическая традиция явилась для Лосского ключом к пониманию осознания греческими отцами христианского Бога как Троицы. На основании этого будет разумным использование этого метода для понимания православной доктрины

ны Троицы, предложенной Владимиром Лосским, который творчески, но вместе с тем с величайшей осторожностью интерпретировал видение Троицы древними греческими отцами церкви.

Апофатический мистицизм Мейстера Экхарта являет собой исключительную возможность проследить, каким образом западная схоластика относит мистицизм за пределы официальной религиозной философии и определяет ему место в личностном пиетизме. Герменевтический подход, с которым Лосский изучал писания отцов церкви, стал также и основным подходом к его исследованию корней апофатизма у Мейстера Экхарта. Это предоставляет все основания для использования герменевтического метода при прочтении работ Лосского и для сравнительного анализа этих работ с работами Йенсона. Этот же метод поможет установить историческую позицию Владимира Лосского не только в контексте русского православного богословия, но и в контексте развития доктрины Троицы среди западных теологов двадцатого века по нынешний день.

При выборе первичных источников главным критерием служило упоминание Владимиром Лосским догмата Троицы в своих работах или важнейших элементов его догматики. «Мистическое богословие восточной церкви» является по сути результатом работы Лосского над манускриптом к лекциям на тему православного мистического богословия как

эмпирического знания о Боге, которые были прочитаны им в университете Сорбонны в сороковые годы двадцатого века. Первое издание книги на французском увидело свет в 1944 году, английский перевод был осуществлён в 1958 году. Некоторые тексты из книги были опубликованы в русском переводе российской церковной периодической печатью, там же был опубликован в 1991 году полный текст. «По образу и подобию Божию» есть собрание статей Лосского, изданного впервые на французском в 1967 году, на английском в 1974, позднее на русском. «Отрицающая теология познания Бога Мейстером Экхартом» есть результат многолетнего исследования истории средневековой схоластики, сначала был написан как диссертация, после смерти Владимира Николаевича Лосского переработанная его учениками в форме книги, увидевшей свет в 1960 на французском, а в 1973 на английском. Русский перевод печатался эпизодически и по частям в церковной периодической прессе с 2001 по 2007 год. «Догматическое богословие» имеет своей основой текст лекций, прочитанных Лосским с 1954 по 1958 год, которые после его смерти были подготовлены к печати на французском его учеником и другом Оливером Клементом в 1958 году. В 1978 году вышел английский перевод, а в 1996 – итальянский.

При выборе вторичных источников автору представилось убедительным получить наиболее многочисленное предста-

вительство с экуменической точки зрения тех писателей, которые высказывают своё мнение относительно догмата Троицы Лосского. Руководствуясь этим критерием, русская православная церковь представлена Патриархом Минска и Слуцка Отцом Филаретом; Римская католическая церковь – Николаем Медведевым, Теодором Вафамом, Виорелом Команом и Аиданом Оп. Николсом; церковь Адвентистов Седьмого Дня – Евгением Зайцевым; Канадская Англиканская церковь представлена Петером М. Б. Робинсоном; лютеранская церковь – Робертом В. Йенсоном и Кнутом Альфсвогом, Джеймсом Дарином Генри и Трависом Е. Аблессом; Георг Хасингер является священником Пресвитерианской церкви; Рован Вильямс служил епископом в соборе Кентербери и вместе с Деборой Л. Кэйсвел, А. М. Альчином и Хью Бовроном представляют церковь Англии, Брендон Галахер изучает восточное православие в Американской Академии Религий и служит как священник.

Необходимо также сказать несколько слов о построении данной книги с тем, чтобы читатель мог свободно ориентироваться среди тем, наиболее для него интересных. Глава Первая настоящей книги посвящена описанию исторического и богословского контекста, в котором Владимир Лосский выступает как активный участник главнейших богословских дискуссий, оказываясь на самых передовых рубежах православной мысли, что представляет его как одного из наиболее

влиятельных богословов как с восточной, так и с западной перспективы. Результатом участия в религиозных философских дискуссиях 1930-х и 40-х годов стало осознание Лосским необходимости более углублённого исследования патриархального богословия ранних отцов церкви для получения возможности защитить свои взгляды на православную доктрину против тенденций в российских философских кругах, выраженных в теософии и софиологии. Другим результатом этих дискуссий оказалось влияние на мышление Лосского тех самых тенденций, с которыми он так пылко полемизировал, так что его собственная богословская система обнаруживает эти тенденции, хотя и очищенные от теософского и софиологического пантеизма. По окончании этой главы автор надеется установить герменевтический взгляд на становление богословия Владимира Николаевича Лосского в контексте его непосредственного окружения православной церкви в эмиграции, но вместе с тем и в контексте поддержания тесных связей Лосского с Московским патриархатом как ядром русской православной церкви.

Глава Вторая настоящей книги посвящена описанию контекста развития догмата Троицы на Западе, в котором работы Владимира Лосского имели немаловажное влияние. Аблес (Ables 2012) ограничивает первый период этого развития с 1932 по 1960 год и характеризует этот период следующими событиями: работами Лосского по восстановлению православного апофатического богословия; развитием доктрины

откровения Карла Барта в протестантизме; восстановлением из забвения теологии благодати Карлом Ранером в Римском католицизме. Согласно тому же Аблесу, второй период развития современной теологии на Западе ограничивается с 1960-х по 1970-е годы и отмечен необычайной активностью среди немецких теологов – как лютеранских, так и католических – которая приводит к повествовательной, или нарративной теологии троичной драмы Христа, сформулированной Бартом, и находит свою интерпретацию в законе Ранера, о котором читатель может узнать, прочитав эту главу. Следующий период в развитии западной современной теологии наступает в 80-е и отмечается Аблесом как время, когда работы Юргена Мольтмана были опубликованы в английском переводе, а также выходом в свет его работы «Бытие и причастие» [*Being as Communion*]. Этот период отмечен также генеральным обращением богословия Троицы к тринитарному индивидуализму, в чём немаловажную роль сыграла работа Джона Зизиуласа. Развитие западной теологии находится в своём настоящем периоде с середины 1990-х, отмечает Аблес, когда помимо утвердившегося консенсуса относительно доктрины Троицы как «парадигмы взаимоотношения Бог-человек» (Ables 2012), слышатся объективные голоса, выражающие сомнение о господствующем мнении относительно упадка христианского догмата Троицы на Западе, как это было отмечено в работах Ранера и Лосского. В результате прочтения этой главы автор надеется создать герме-

невтический образ Владимира Лосского на фоне современного развития западной доктрины Троицы, начиная с 1930-х годов по сегодняшний день.

Глава Третья настоящей книги предлагает вниманию читателя обзор современных исследований наследия Владимира Николаевича Лосского, что свидетельствует об актуальности его богословского мышления и видения. Как уже было упомянуто выше, представители самых разных христианских общин проявляют неослабевающий интерес к богословию Лосского в попытке понять и проанализировать его мышление и осознать экуменическую ценность его доктрины, которая обнаруживает свои корни во времени, когда христианская церковь была аутентически неделима. Герменевтический образ Владимира Лосского, предстающий в этой главе, отражает многие противоречия и критические замечания, выраженные исследователями творчества Владимира Лосского.

В Главе Четвёртой читатель, наконец, имеет возможность приступить непосредственно к знакомству с интерпретацией Лосским мистического богословия Восточной церкви и самому сделать заключение о правомочии критики, выраженной исследователями Лосского. Согласно Лосскому, догматические разночтения между Востоком и Западом имеют богословскую важность и ими не следует пренебрегать, – однако, он удерживается от искушения следовать путём критики западной догматики на условиях, установившихся в тради-

ционном противостоянии между Востоком и Западом. Вместо этого, Лосский предлагает разъяснение этих разночтений с позиций догматики Восточной церкви, и в этом разъяснении тема излияния Духа Святого играет ключевую роль. По мнению Лосского, духовность и догматизм отделились друг от друга в Западной церкви, тогда как мистическое богословие питает самый корень Восточной церкви. Его надежда на нахождение пути к экуменическому единению покоится на пламенной вере в более ясное понимание разницы между этими двумя церквями. Если следовать за Лосским, целью апофатического богословия является не природа Бога или Его сущность, даже не Его личность, но концепция, возносящая как природу, так и личность – иными словами догмат Троицы – именно поэтому точное и ясное понимание его апофатической терминологии так важно для восприятия мышления Лосского. Человек принимает участие в жизни Божественной Троицы через дар Благодати, – иной возможности постичь таинство Троицы нет, утверждает Лосский и подчёркивает вместе с тем, что разница в концепциях Троицы заключается в том, что Запад начинает своё описание Троицы с сущности, от которой затем переходит к описанию Трёх Божественных Ипостасей; тогда как Восток начинает от Трёх Божественных Ипостасей, с тем, чтобы затем признать их сущими единой природы. Оба описания находятся в согласии с догматом Троицы Никейско-Константинопольского Символа Веры, что вселяет надежду на возможность

современной формулировки Троицы, удовлетворяющей обе стороны. Термин «персона», или «личность» становится в этом отношении ключевым пунктом в расхождении между пониманием термина современными теологами Запада и толкованием этого термина Владимиром Лосским. Критика Лосским западного понимания термина «персона», или «личность» покоится на его утверждении, что этот термин исходит не от эллинистической философии, как утверждает западная теология, но от христианского богословия. По прочтении этой главы читатель сможет иметь представление о том, в чём именно заключается позиция Лосского, видящего разницу между апофатическим мистицизмом Востока в восприятии Трёх Божественных Ипостасей, сущих одной природы, и предпочтением единой природы перед тремя персонами, как это принято на Западе.

Глава Пятая настоящей книги приводит читателя к результатам многолетнего исследования христианского мистицизма Мейстера Экхарта, совершённого Владимиром Лосским. Мистицизм Мейстера Экхарта явился результатом исторического процесса, происходящего в Римской католической церкви, когда официальная церковная догматика отчленяется от личностной апофатической духовности. Стремясь найти Бога-Сущность Святого Фомы Аквинского в понятии «глубины разума»/*abditum mentis* [Лат.] Святого Августина, Мейстер Экхарт приходит к отрицанию обоих богословов, объединяя их в сфере мистицизма, что выражается

у него через понятия спекулятивной теологии, утверждает Лосский. Работы Мейстера Экхарта обнаруживают для Лосского со всей очевидностью факт влияния неоплатонизма и философии Аристотеля на западную теологию. В результате прочтения этой главы читатель получит представление о том, как Владимир Николаевич Лосский видит толкование Троицы у Мейстера Экхарта.

Собственная концепция Владимира Лосского относительно догмата Троицы раскрывается перед читателем в Главе Шестой настоящей книги. Его мысль обращается к Евангелию в том понимании, как это Евангелие прочли греческие отцы церкви в четвёртом веке: им удалось сформулировать догмат Троицы таким образом, что таинство Божественности можно было выразить посредством монады и триады на одном дыхании. Концепция Лосского развивается далее через Троицу Евангелия, но для адекватного понимания его терминологии необходимо ясное представление об этой терминологии, на что и направлено содержание этой главы книги. Не менее важным является богословское объяснение Лосским важности проблемы *filioque* (Лат.) ставшей основной причиной разночтений догмата Троицы в западном и восточном понимании, что также находит своё место в этой главе.

Глава Седьмая представляет собой в качестве тематического исследования сравнительный анализ догмата Троицы у Лосского с тем же догматом у Роберта В. Йенсона, что с

очевидностью выявит срочную необходимость для настоящего времени в нео-патриархальном богословии Владимира Лосского для верного понимания основного христианского догмата. После исследования Лосским различий между мистицизмом Запада и Востока, а также и причин этого различия, которые излагаются в предыдущих главах данной книги, автор надеется, что у читателя сложится ясное представление о православном толковании Троицы. По прочтении этой главы автор надеется найти объяснение тем трудностям, которые западный склад религиозного мышления испытывает при столкновении с мистическим богословием Востока, а также раскрыть те трудности, лежащие перед принятием и пониманием того факта, что философские религиозные концепции нуждаются в переосмыслении и синтезе с апофатическим богословием, как это предлагается Владимиром Николаевичем Лосским, для сохранения истинно богословского понимания, а не продолжения пути философской схоластики, не ведущей никуда.

Глава Первая: Владимир Лосский в контексте русской православной дискуссии двадцатого века

Становление Владимира Лосского как мыслителя происходило в атмосфере ожесточённой православной дискуссии 1930-х и 40-х годов, что побудило его к осознанию необходимости обращения к более глубокому изучению греческого патриархального богословия ранних времён христианства. Вооружённый таким образом необходимым терминологическим аппаратом, он был готов отстаивать свои взгляды на православные догматы русской церкви от философских тенденций России, выраженных в теософии и софиологии. Необходимо вместе с тем заметить, что и его собственное богословие испытало влияние этих тенденций, хотя и очищенных от теософского и софиологического пантеизма. Описание контекста русской православной дискуссии прольёт свет и на неизбежность того влияния, которое испытала и западная теология, развивающаяся в это время. Из-за преследований православия советским режимом, который был непримиримо враждебен по отношению к религиям любого вероисповедания, многие русские исследователи и мыслители были вынуждены покинуть Россию и эмигрировать на Запад. Православная дискуссия имела своё начало в России, но

развернулась она со всей своей силой на западной теологической сцене.

Историческая ситуация накануне 1900 года в некоторой мере объясняет развитие русской православной мысли начала двадцатого века, которое имеет одним из своих истоков философов Запада. Вильямс отмечает довлеющее влияние на русских богословов и философов немецких идеалистов, называя Бёме, Шеллинга и особенно Гегеля среди наиболее влиятельных. (Williams 1994 стр. 500) На позициях метафизической философии и методологической систематизации стоял Владимир Соловьёв (1853–1900), конструирующий философские космологии, уходящие корнями в мифологию и имеющие своим ядром понятие «София», или Божественная Мудрость. (Williams 1994 стр. 500) Соловьёв настаивает на исключительной позиции русской православной церкви, исходя из того факта, что она не управляема никакой юридической законодательной системой извне, как это имеет место быть в Римской католической церкви; она также избавлена от атомарного дробления на экзистенциальный индивидуализм протестантской церкви. Такая уникальная позиция даёт православной церкви возможность провозгласить «София»-антропологию и Богочеловека с универсальной перспективы, считал Соловьёв.

Другие тенденции в европейской философии, такие как традиции Паскаля и Шлейермахера, казались более привле-

кательными для Ивана Киреевского (1805-56), который с жертвенным упорством посвятил свою жизнь толкованию писаний ранних греческих отцов церкви для русского православия и защите православного богословия от попыток Соловьёва внедрить там свои концепции. Основной позицией критики Киреевским концепций Соловьёва является его утверждение, что Соловьёв пренебрегает ролью непредсказуемости современной истории. Противоречия между этими двумя писателями разожгли полемику и отметили собой период 1920-х – 60-х годов как чрезвычайно активный в сфере богословской и религиозной философской мысли, послуживших современному православному теоретическому становлению. В этом контексте дискуссия между Владимиром Лосским и о. Сергеем Булгаковым (1871–1944), которая унаследовала обсуждение упомянутых противоречий, является наиболее информативной для целей настоящей книги.

О. Сергей Булгаков продолжал усовершенствование космологии Владимира Соловьёва, которое состояло в сосредоточении этой космологии на гуманизации мира. Имея своим духовным наставником о. Павла Флоренского (1882–1937), о. Сергей Булгаков вместе с ним интерпретировал миф Соловьёва о Софии, что стало в их понимании выражением всей Божественной жизни, которая, однако, не есть сам Бог. (Williams 1994, стр. 502) В своих более поздних редакциях о. Сергей Булгаков уточняет позиции своего духовного наставника и свои собственные, настаивая на том, что Со-

фия в их понимании не должна ассоциироваться с Божественными Ипостасями; что она не есть объективированная Душа Мира, – в противном случае их позиции могли быть характеризованы как пантеистические. В некотором отношении такая трактовка понимания Софии перекликается с трактовкой Лосским учения Григория Паламы о Божественных энергиях, которая будет представлена позднее в этой книге. В своей окончательной редакции о. Сергея Булгакова София являет собой одухотворение всех живых существ к гармонии, порядку и организации. Язык его концепции полон мифологических значений: так, вышеописанное одухотворение мира именуется «эросом мира», а вечное движение Божественной Троицы представляется как кенозис/*κενωσεις* (Греч.) или само-опустошение. В согласии с его концепцией, церковь есть «София в процессе становления», «духовное сообщество, объединённое онтологической связью любви Бога, выраженной в причастии», мирская же сторона церкви «есть вопрос определённых решений и политических договорённостей». (Williams 1994, стр. 503) Ключевым элементом системы о. Сергея Булгакова становится кенозис, через который деятельность Христа в церкви актуализируется через «созидание Духом Святым нового сознания», приводящего членов церкви к Отцу благодаря их свободе, обрётённой в церкви. «Слово есть «Я», или сознание, для которого человечность Христа есть «Мной», сущностью самосознания. Альтруизм Воплощённого Слова открыт для уни-

версального отношения, универсальной доступности: когда отношение через Дух Святой становится нашим, наша изоляция исчезает и на её месте устанавливается соборность нового созидания.» (Williams 1994, стр. 504) Рован Вильямс называет о. Сергея Булгакова «возможно одним из самых сознательных и обдуманых представителей пост-просветительского мышления». (Williams 1994, стр. 505)

В своей полемике с о. Сергеем Булгаковым Владимир Лосский отрицает предположение о. Сергея о том, что Бог являет Себя Самому Себе через «некоторое осознание Отцом Сына через Духа». Для Лосского, откровение Бога лишь мыслимо через явление «другому, что не есть Бог, то есть созданию». (Lossky 2017, стр. 46)

Для более полного описания личности Владимира Лосского необходимо сказать несколько слов о его биографии. Отец Владимира Лосского, Николай Лосский, занимал позицию профессора философии в университете Петербурга, но в 1922 году семья была вынуждена эмигрировать, сначала в Прагу, позднее в Париж, где Владимир Лосский завершил своё образование в университете Сорбонны, исследуя средневековую историю. С 1944 он читал лекции по догматике и истории церкви в Институте Святого Дионисия в Париже. В то же время Лосский принимает участие в экуменическом движении и с 1947 года посещает русско-английскую конференцию имени Святого Олбана и Святого Георгия в Абинг-

тоне, а также Августинский Конгресс в Париже в 1954 году, и Вторую Конференцию Патрологии в Оксфорде в 1955 году. (Медведев 2012, стр. 3–4) В этих собраниях Владимир Лосский выступал в роли мирского христианина, не рукоположенного священника или представителя монашеского богословия, и это показывает на динамику развития современного богословского православия. Тем не менее, пребывая мирянином, Владимир Лосский сохраняет своё богословие в полной привязанности церкви, поскольку именно в лоне церкви он нашёл источник милостивого одухотворения, доступного всем членам церкви. (Филарет 2003, стр. 3)

Необходимо помнить, что это было время, когда привязанность христиан, изгнанных из России, к администрации Московской Патриархии рушилась, – порой, как в случае с о. Сергеем Булгаковым, по причине отлучения от церкви Московским Патриархатом; порой, по инициативе самих эмигрантов, подозревающих московскую администрацию церкви в сотрудничестве с советским режимом. В этих непростых условиях Владимир Лосский сохранял свою приверженность Московской Патриархии и не примешивал свою политическую приверженность к богословским рассуждениям. Вместе с тем, он активно принимал участие в создании и упрочении «французского православия». Не следует обвинять Лосского в политической непоследовательности или двойкости, его поступки были продиктованы твёрдым убеждением в экклезиологической важности церкви в её историческом ис-

пытании не взирая на исход, который эти испытания принесут с собой. Его диалектическое видение функции церкви и её роли было одновременным единением через терпение и установлением множественности как средства выживания. Он ощущал себя вместе с церковью, преследуемой в России, но в то же время чувствовал необходимость примыкания к мировому еклесиологическому сообществу, проявляющему солидарность с церковью России и желание поддерживать контакт с мировым православием. (Филарет 2003, стр. 6–7) Являясь по своей ориентации глубоко русским православным, но одновременно связанный благодаря своей деятельности с ярчайшими умами религиозной философии и теологии Запада, Владимир Лосский достойно представлял собой высочайший интеллектуальный уровень восточной христианской традиции и богословское совершенство античной неделённой церкви во время, когда экуменическое движение только совершало свои первые шаги на Западе, отмечает о. Филарет. (Филарет 2003, стр. 7)

Благодаря интенсивной дискуссии между о. Сергеем Булгаковым и Владимиром Лосским, развернувшуюся на протяжении 1930-х годов, имя Лосского стало широко известным. В своей полемической книге, содержащей критику концепции о. Сергея Булгакова, «Дискуссия о Софии», Лосский находит теософию о. Сергея опасно близкой к гностицизму. В частности, критика Лосского содержит обвинение о. Сергея

в эклектизме, а также в методических и структурных ошибках. Сама идея Софии как основного принципа Божественного Бытия была неприемлема для Лосского, как неприемлемо формулирование о. Сергеем Богочеловека, извечного единения Слова с человечеством как «Божественной возможности воплощения, которое являет вершину создания». (Nichols 2017, стр. 12) Вызывает критику Лосского и ключевая позиция о. Сергея относительно кенозиса: невозможно себе представить кенозис как нечто «природное», как природу Бога, поскольку для Лосского кенозис есть свободное изволение, и не важно, что это изволение Бога или человека. Приписывание о. Сергеем любви как природного атрибута также отмечается Лосским как неверное: любовь, согласно Лосскому, не принадлежит характеристике личности. Именно эта разница между личностью и природой, между персональной и сущностью и становится объектом многолетнего исследования для Владимира Лосского, что, наконец, привело его к творческому синтезу апофатического наследия ранних отцов церкви.

С исторической перспективы, Лосский оказывается в герменевтическом лагере и следует за Киреевским, а не за Соловьёвым. (Williams 1994, стр. 505) Довольно рано для Лосского становится очевидной необходимость устранения напряжения между западным и восточным христианством и, не взирая на некоторые ошибочные оценки относительно томизма, совершённые им на первых шагах этого устранения,

его поздние работы, в особенности его диссертация на тему христианского мистицизма Мейстера Экхарта, содержат переосмысленную оценку томизма и отводят должное место Святому Фоме Аквинскому, которое он по праву заслуживает в истории христианской теологии. (Williams 1994, стр. 506) Можно было бы именовать Владимира Лосского богословом «кризисной эпохи» российской истории, пережившей уничтожение старой России во время революции и отмеченной последующими гонениями церкви советским режимом. Но вместе с тем следует также принять во внимание, что тот же самый кризис стал причиной становления православных оплотов на Западе, которые с тех времён возмужали и стали животворящими источниками истинного православного свидетельства, как отмечает о. Филарет. (Филарет 2003, стр. 1)

Позиция Владимира Лосского в православной дискуссии состояла не в том, чтобы реставрировать византийскую философию, испытавшую влияние Платона и Аристотеля, как это было в случае с о. Георгием Флоровским; не стал он и пламенным интерпретатором славянофильской софиологии, как это было в случае с о. Сергеем Булгаковым, стремившегося именно к этому. Для Владимира Лосского было важным сосредоточение на истинности, аутентичности того, что значит быть христианином: его исключительная способность как мирского богослова интерпретировать личностный опыт понимания церковной традиции Божественного причастия

и сформулировать на этом основании связное и логически последовательное богословское высказывание, посредством которого метафизическая мистерия познания Бога может быть сообщена верующим, делает труды Лосского поистине необходимыми, по оценке о. Филарета. (Филарет 2003. стр. 3)

Последствия православной полемики оставили свои следы в истории. О. Сергей Булгаков воспринимается и по сей день спорным религиозным писателем. Позиция непримирения, высказываемая Владимиром Лосским по отношению к о. Сергею в его полемике, выглядит острым контрастом по сравнению с положительными замечаниями Лосского в адрес работ о. Павла Флоренского. Ни о. Сергей, ни о. Павел не признаны официальными православными кругами в той мере, как они этого заслуживают, по мнению Вильямса. В своих поздних работах Владимир Лосский свидетельствует о более терпимом отношении и большем понимании как позиции о. Сергея Булгакова, так и о. Георгия Флоровского, хотя и продолжает отрицать теософию Владимира Соловьёва.

Как уже было упомянуто, богословское мышление Владимира Лосского испытало влияние со стороны его противников по дискуссии, в частности софиологии о. Павла Флоренского и о. Сергея Булгакова. Настала пора взглянуть пристальнее на это влияние и выяснить, в чём же именно оно выразилось. Таковую цель преследует Брендон Галлахер

в своём обзоре ««Софиологическое» происхождение апофатизма Владимира Лосского». [*The 'Sophiological' Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism*] Владимир Лосский характеризовал свой апофатизм как «богословие антиномий», что даёт основание Галлахеру предположить, что это является явным признаком влияния софиологии о. Сергея Булгакова с его «антиномизмом» на мышление Владимира Лосского. Под антиномизмом Галлахер понимает тот факт, что любая богословская истина имеет два одинаково необходимых подтверждения (тезис и антитезис), которые логически противоречат друг другу. Имея налицо конфликт между этими подтверждениями, мы вынуждены принять как тезис, так и антитезис на веру. (Gallaher 2013, стр. 278) Согласно Лосскому, антиномия есть ядро догмы: антиномия невозможности общения с Богом и Его мгновенная интимная общность в причастии выражает для Лосского догматическое определение, отделяющее Божественную сущность от Божественных энергий. В отличие от о. Флоровского и о. Булгакова, у Лосского Галлахер обнаруживает общую подозрительность относительно роли разума в теологии, поскольку для Лосского это ведёт к концептуальному идолопоклонству божественного. (Gallaher 2013, стр. 288) Лосский утверждает, что в тот момент, когда мы разрушаем антиномию, пытаясь разрешить её концептуально, мы лишаемся созерцательности и впадаем в «банальность рационализма» (Lossky 1974) и подменяем образ/созерцание спекулятивными концепциями –

так можно оказаться в ереси троебожия или унитаризма – тогда как антиномия, напротив, возвышает дух над миром концепций и приводит к настоящему содержанию Откровения.

Галлахер упоминает письмо о. Георгия Флоровского от 1958 года к богослову монаху Архимандриту Софрону Захарову, в котором описан апофатизм Лосского, правильно именуемый, по мнению Галлахера, антиномизмом. В этом письме о. Георгий Флоровский утверждает, что антиномизм Лосского происходит не от греческих отцов, но от философии антиномий о. Павла Флоренского, который развил её из философии Канта. Более того, Лосский находится в долгу у о. Сергея Булгакова, чьё догматическое богословие имеет своей структурой антиномии. (Gallaher 2013, стр. 290) Согласно о. Павлу Флоренскому, в небесах обитает одна истина, тогда как на земле мы сталкиваемся с множественностью истин, фрагментами истины, которые не совпадают один с другим. О. Павел Флоренский использовал этот антиномический образ истины ко всем главным христианским догматам, от Троицы до Халкидонского определения эсхатологии. По мнению о. Сергея Булгакова, антиномия, как противоречие с точки зрения рационального мышления, особенно характерна для религиозного сознания и его переживания мистерии «трансцендентного, находящегося за границами, божественного мира». С одной стороны, есть Бог как «объект религии», который полностью трансцендентен, пол-

ностью отличен по своей природе и внешен по отношению к миру и человечеству. С другой стороны, Бог является перед религиозным сознанием в том, что он «затрагивает его, проникает внутрь его и становится его имманентным содержанием». Оба момента религиозного сознания даны одновременно, как «полюса в их взаимном отторжении и притяжении». Антиномия принимает две противоречивые, логически несопоставимые, но «онтологически равные необходимые предпосылки», которые подтверждают существование таинства, далее которого разум не в состоянии проникнуть, но которое «актуализирует себя и живёт в религиозном сознании», по словам о. Сергея. Ведь «рациональная невозможность и противоречие» не являются гарантиями реальной невозможности, так что нам следует приняться за поиски любой возможности полностью охватить антиномию религиозного сознания с тем, чтобы проникнуть глубже в таинство. Как и у о. Павла Флоренского, при применении антиномии к богословским истинам, или догмам мы вынуждены придерживаться обеих её частей, как тезиса, так и антитезиса в определении догмы посредством «аскетического подвига веры», который преображает. (Gallaher 2013, стр. 292)

В отличие от Лосского, о. Сергей Булгаков понимал философию как необходимую помощь в понимании догматов веры. Он верил, что догмы, хотя и имеющие своей структурой антиномию, есть истины религиозного откровения, имеющего метафизическое содержание. Они выражаются различно,

в зависимости от философского языка, превалярующего на данный период, – будь это античная греческая философия или философия нашей современности. В отличие от Лосского, для о. Сергея Булгакова апофатическое понимание Бога должно быть квалифицировано через катафатизм, в противном случае возникает опасность отрицать всё, включая самоё существо, что подразумевает взаимоотношение, прежде всего отношение Бога к созданию. Таким образом, мы оказываемся лицом к лицу с «космической антиномией», стоящей над «богословской антиномией». Бог есть, с одной стороны, абсолютное само-отношение (имманентная Троица), превосходная жизнь, циркулирующая извечно в себе самой и, поскольку Бог созидает всё из любви, Он вступает в отношение со своим созданием, позволяя себе быть определяемым через это отношение и, относительно с временным, относительным и преходящим созданием, Бог есть абсолютно-относительный (экономическая Троица). Бог существует в создании (о. Сергей Булгаков намеренно и своеобразно толкует здесь патриархальную мысль, по мнению Галлахера, хотя терминология Григория Паламы не находит своего прямого применения в качестве прямых цитирований в формулировании софиологии о. Сергея) в качестве божественной энергии, посредством несущественной свободы, где Он пребывает, отказываясь от превосходства Своей сущности, и, как Бог, Он изменяет модус, в котором Он актуализирует свою сущность, вступая в бытие как «особая форма полноты Бы-

тия». Он ограничивает и опустошает себя из любви принимая изменение, происходящее в создании для спасения мира. (Gallaher 2013, стр. 294)

Оливер Клемент (1921–2009), бывший учеником Лосского и его близким другом, отмечает, что после многолетней ожесточённой критики софиологических формулировок о. Сергея Булгакова относительно их идеализма, детерминизма и пантеизма Лосский, наконец решил, что софиология более не представляет опасности, и в своих последующих работах начал отмечать её «положительные находки» или идеи, что стало началом нового, более положительного изучения софиологии о. Сергея. Лосский чувствовал, что он мог применить эти находки и идеи к православной традиции, укрепляя таким образом личностный характер божественных энергий через сопоставление энергий Софии, изложенных о. Сергеем с описанием энергий, заимствованным Лосским у Григория Паламы. Такое более нюансированное отношение Лосского к о. Сергею поддерживает и его сын, Николас, отмечает Галлахер. Николас вспоминает, что Лосскому было непросто принять решение о публикации его полемической критики о. Сергея, изложенной в «Споре о Софии», поскольку о. Сергей был близким другом семьи, но Владимир Лосский был вынужден опубликовать критику по настоянию церковных советников. (Gallaher 2013, стр. 297)

Галлахер не утверждает безапелляционно, что апофатизм

Лосского имеет своим началом не патриархальное богословие, но философские источники, а именно «софиологический апофатизм» о. Павла Флоренского, и в особенности о. Сергея Булгакова, которого Лосский обвинял в ереси, в то же время сознательно одалживая концепции, разработанные о. Сергеем, в частности его антиномизм. Галлахеру хватило здравого смысла заметить взаимное влияние, так что, по его мнению, о. Сергей может быть истолкован как кабинетный нео-патриархалист, тогда как Владимир Лосский может оказаться скрытым софиологом. В заключение своего обзора Галлахер склоняется к тому мнению, что «систематический богословский» подход Лосского к исследованию греческих отцов ранней церкви обогатил и углубил наше знание патриархального наследия и придал ему новый голос на современной богословской арене. В своём исследовании мышления Лосского и о. Сергея Булгакова Галлахер с удивлением обнаруживает, что и Лосский, и о. Сергей Булгаков имеют больше общих идей, чем это принято признавать. Их фундаментальное различие, конечно, не стоит забывать: оно лежит в различном отношении к разуму и философии и, что наиболее важно, в их позициях относительно различия между созданным и несозданным. (Gallaher 2013, стр. 298)

Русская православная дискуссия, разгоревшаяся в 1930-е 60-е годы имеет среди своих источников не только идеи востока, связанные с мифологическим толкованием панте-

истического мира, но и философские течения Запада. Если сосредоточиться на полемике между о. Сергеем Булгаковым и Владимиром Лосским, то помимо их явных противоречий можно заметить общее между ними желание почерпнуть из животворящего источника греческих отцов ранней церкви для совершенствования своих богословских систем. Создав таким образом герменевтический образ Владимира Лосского на фоне русской богословской полемической арены, настала пора узнать, что представляет собой Владимир Лосский в контексте развития догмата Троицы среди ведущих теологов Запада, для которых мистицизм как путь выражения теологического догмата, видится абсолютно безконструктивным.

Глава Вторая: Владимир Лосский в контексте современного развития доктрины Троицы на Западе

Описание западного контекста, в котором Владимир Лосский предстаёт как активный и заметный участник становления европейского экуменического движения, стоит начать с описания его сотрудничества с французским журналом *Dieu Vivant*. Виорел Коман отмечает, что *Dieu Vivant* не был исключительно журналом французского католического движения *Ressourcement*, скорее экуменическим органом. Хотя журнал и издавался под эгидой *Ressourcement*, но с самого начала основной целью издания было создать возможность экуменического диалога и взаимного обогащения идеями между православием, Римским католицизмом и протестантизмом. Авторы первой публикации выражали также надежду на то, что журнал станет для Запада возможностью доступа к доктринам и мистическому наследию греческих отцов церкви, тогда как вклад протестантских авторов сможет послужить возрождению библейских источников в Римском католицизме и восточном христианстве. (Coman 2020, стр. 59)

Сосредоточенность журнала на упрочении экуменического сотрудничества с православными богословами, чья вер-

ность и знание наследия греческих патриархов могла бы способствовать западному христианству на его пути к этим источникам, объясняет активное сотрудничество Владимира Лосского с *Dieu Vivant*, отмечает Коман. Нео-патриархальный синтез был ведущим для богословского видения Владимира Лосского и объединял все аспекты его богословия. Благодаря этому, богословский подход Лосского подходил как нельзя лучше к направлению журнала, сформулированному в первом номере: обращение к православному свидетельству, основанному на патриархальном наследии, перед Западом, а также мистическое и духовное измерения богословия, что характеризует греческих отцов церкви. Уникальный и характерный внос Владимира Лосского в нео-патриархальное движение выражается, по мнению Комана, именно в его сосредоточенном внимании к неразделимой общности, которая должна существовать между догматическим измерением богословия и его духовным, или мистическим элементом. Если мистическое переживание есть личностное осмысление содержания общей веры, то богословие есть выражение того, что было пережито каждым из верующих, для всеобщего обогащения. (Coman 2020, стр. 60) Несмотря на экуменическую ориентацию журнала, Коман не сомневается в том, что сотрудничество с *Dieu Vivant* представляет период расцвета взаимоотношений между православным нео-патриархальным движением и французским католическим движением *Ressourcement*.

Статьи, опубликованные Владимиром Лосским и другими православными богословами, которых он пригласил для публикаций в *Dieu Vivant*, среди них Мирра Лот-Бородина, о. Георгий Флоровский, Александр Шмеман, послужили в значительной степени повторному открытию западной теологией как греческого патриархального богословия, так и византийской духовности. С другой стороны, можно с уверенностью сказать, что сотрудничество Лосского с *Dieu Vivant* произвело обозримое воздействие и на его собственные работы. (Coman 2020, стр. 61) Коман интерпретирует отношение Лосского к Церкви как к реальности, имеющей источник не в этом мире, хотя и определяемой мирскими понятиями. К божественному элементу, присутствующему в церкви, привносится ещё и человеческий аспект, но фундаментальной обязанностью и призванием церкви Лосский называет духовное служение. Там, где церковь пренебрегает духовностью и ограничивается решением мирских проблем и человеческих трудностей, – там она покидает своё божественное и эсхатологическое призвание, отличающее её от любого другого человеческого сообщества. Выделяя духовное призвание церкви, Лосский, тем не менее, сохраняет свою восприимчивость к социальной и культурной стороне церковного служения, замечает Коман. (Coman 2020, стр. 62) Он цитирует статью Лосского «Искушения церковного сознания», где Лосский высказывает своё мнение о связанности церкви с миром: «Это неизбежно, что среди христиан всегда

будут различные мнения и различие политических, этнических, социальных, культурных, и других интересов. Протестовать против этих мнений и интересов было бы абсурдным (и еретическим), поскольку это было бы подавлением жизни со всем её богатством и сложностью». Тем не менее, Лосский призывает стать выше мирских интересов, разделяющих людей: «каждый из нас, принимая участие в единстве церкви, может и должен стать больше, чем его политические интересы; более, чем его класс; более, чем его культура; потому что церковь позволяет нам стать свободными от нашей ограниченной природы». Если же церковь не служит своей духовной обязанности, то она теряет свою силу и «падает с лёгкостью под ударами мирских сил и не находит в себе ничего, что могло бы противостоять им».

Коман отмечает, что результатом сотрудничества Лосского с журналом *Dieu Vivant*, обсуждающим эклезиологические трудности в связи с Халкедонской догмой, его отношение к церкви изменилось в сторону более нюансированного и сбалансированного подхода к оценке деятельности церкви в миру, без необходимости жертвовать эсхатологическим или духовным измерением христианской жизни. (Coman 2020, стр. 63) Коман приходит к выводу, что несмотря на ожесточённую критику некоторых аспектов западной теологии, Владимир Лосский продолжал оставаться мыслителем, глубоко преданным делу экуменизма и диалогу между христианами. В этом отношении он представляет со-

бой одного из символических восточных пионеров экуменизма, напоминающего о том времени, когда отношения между православной церковью и западным христианством ещё не были отравлены атмосферой враждебности, которая сделала Восток и Запад противными по отношению друг к другу на протяжении веков. Коман приписывает в заслугу Лосскому, что его экуменическая деятельность, которая предоставила православное свидетельство на Западе и нашла общие элементы, которые могут привести христиан ближе друг к другу по пути единения, послужила также созданию атмосферы большей открытости и диалогу между восточным и западным христианством в десятилетия, последовавшие за Вторым Ватиканским Собором. (Coman 2020, стр. 63)

Современное развитие доктрины Троицы в западной теологии отмечено Трависом Е. Аблесом как ясно отмеченные исторические периоды: Период с 1932 по 1960 год, в который публикуются работы Лосского на тему православного апофатического богословия, доктрина Откровения Карла Барта и его переработанная доктрина Благодати. На смену ему приходит следующий период с 1960-х по 1970-е годы, когда бартовская повествовательная теология троичной драмы Христа часто трактуется через правило Карла Ранера, приобретшего наибольшее влияние в немецкой теологии. Аблес отмечает третий период 1980-х попытками Юргена Мольтмана и Джона Зизиулеса направить теологию Троицы по направ-

лению троичного персонализма. Четвёртый и завершающий период в перспективе Аблеса берёт своё начало в 1990-х, когда становятся, наконец, слышны голоса Ранера и Лосского, выражающие сомнение относительно общего теологического консенсуса об увядании христианской доктрины Троицы.

Согласно Травису Е. Аблесу, одним из наиболее запоминающихся и наиболее влиятельных развитий теологии двадцатого века была дискуссия относительно доктрины Троицы, которая якобы увядает и постепенно отрицается, а поэтому нуждается в возрождении на Западе. Результатом этой дискуссии стал целый набор теологических систем, сконструированных на основе тщательно сформулированной доктрины Троицы как необходимого фундамента. Аблес именуёт это развитие западной теологии как «стандартное повествование» и замечает, что это повествование описывает тенденцию в современной дискуссии относительно Троицы представить традиционную Августиновскую/Томическую интерпретацию Троицы как несостоятельную, не имеющую возможности описать Божественную множественность достаточно определённо как три Божественные Ипостаси Троицы. То же самое повествование констатирует, что требуемая определённость была сохранена и подробно сформулирована в греческом богословии, замечает Аблес. Такому развитию способствовали три теолога, которые, согласно Аблесу, «обрисовали троичное мышление двадцатого столетия» и повлияли на дальнейшее развитие доктрины Троицы

на Западе: этими теологами были Карл Ранер, Карл Барт и Владимир Лосский. (Ables 2012, стр. 162)

Карл Ранер публикует в 1970 году свой труд «Троица» [*The Trinity*] в английском переводе, где он формулирует знаменитое «правило Ранера». В своей простоте правило Ранера утверждает, что «экономическая» Троица есть «имманентная Троица» и наоборот. Это утверждение исходит из того, что Ранер делает различие между двумя возможными толкованиями Троицы: «имманентная» Троица понимается как извечное бытие Бога в Его Божественной природе; тогда как «экономическая» Троица понимается как данная в откровении человеку в его относительной экономии, в его Библейской истории и в повествовании спасения. Аблес замечает, что критика Ранером Святого Августина и Святого Фомы Аквинского и его предпочтение греческого богословия становится главной тенденцией в последующем теологическом консенсусе относительно доктрины Троицы. (Ables 2012, стр. 163)

Карл Барт толкует Троицу через Её сущность для понимания Божественного Откровения. В своей главе «Доктрина Слова Бога», которая является частью его фундаментального труда «Церковная догматика», опубликованного в 1932 году, Барт утверждает, что Бог в Своём откровении являет Свою сущность, и именно эта Его возможность вечного, или «антецедентного» бытия отражается в его само-откровении в образе Троицы. Аблес замечает, что Барт обвиняет про-

тестантскую теологию, а именно Шлейермахера, в том, что они игнорируют само-откровение Бога и явление Троицы в этом Откровении. Барт конструирует свою концепцию Троицы как «полемику против либерального протестантского антропоцентризма, который преувеличивает религиозное самосознание человеческого духа и negliжирует целостность откровения», объясняет Аблес. Критика Барта была сконцентрирована не на отрицании троичной мысли после пересмотра её Святым Августином и Святым Фомой Аквинским, как это было в случае с Ранером, – Барта заботил агностицизм немецкого модернистского протестантизма девятнадцатого века, заключает Аблес. (Ables 2012, стр. 165) Помимо критики либеральной теологии Шлейермахера девятнадцатого века Карл Барт утверждает, что понятие «персона», используемое обычно для определения различий внутри единой божественной сущности, было неточным, непонятным и легко неверно толкуемым, принимая во внимание то значение слова, которое придаёт ему современная философия. Карл Ранер, в свою очередь, разделял озабоченность Барта относительно термина «персона» в своём труде «Троица», в том отношении, что этот термин под влиянием его современного использования в качестве определения индивидуального сознания может послужить подрыву Троичного монотеизма. (Wharpham 2010, стр. 1)

Этот вопрос относительно термина «персона» поднимает и Вольфхарт Панненберг в описании догмата Троицы в

своей «Системной Теологии» [*Systematic Theology*] с пониманием всей важности и глубины значения этого термина. Однако, в отличие от Барта и Ранера, Панненберг совершает свой поиск обновлённого восприятия концепции божественной личности в свете этих новых коннотаций, привнесённых современным использованием термина. Вольфхарт Панненберг (1928–2013) стал известной теологической фигурой с середины 1960-х годов. Центральное значение в его понимании божественных персон является то, как они относятся друг к другу. Однако, невзирая на важность понятия «персона», Панненберг никогда не предлагает ясного определения термина, но, скорее, позволяет значению этого термина стать основным подходом к его доктрине Бога. В своей статье о доктрине Троицы Панненберга Вафам настаивает, тем не менее, что ему удалось дистиллировать понимание Панненбергом божественных персон к немногим ключевым концепциям: это включает в себя понятия само-осознание, взаимоотношения, персоны как центры божественного действия, Троица и любовь, наконец мир как история Бога.

Подход Панненберга к доктрине Троицы и его понимание божественных персон начинается от концепции само-осознания Иисуса отдельно от Отца. (Whapham 2010, стр. 2) В своём труде «Христианская духовность» [*Christian Spirituality*] Панненберг пишет о том, что «причастность и единство с Богом умножается в той же пропорции, как уничтожённость создания в его осознании себя отличным от Бо-

га». Именно так, в абсолютном отличии себя от Отца, которое проводит Иисус, деятельность Отца открывается в Сыне. Именно это отношение к Отцу определяет статус Иисуса как Сына, ведь он есть Сын лишь по отношению к Отцу и принимает свою Божественность через это отношение к Отцу. Вафам утверждает, что для Панненберга этот элемент само-осознания есть центральное место в понимании троичных персон, поскольку Отец, Сын и Дух, каждый обретают свою Божественность именно через акт само-осознания себя по отношению к другим. Для Духа это достигается через его деятельность придания славы Отцу и Сыну; Сын обретает это через воскресение; Отец обретает это через грядущий акт вручения ему Сыном царства: Отец само-определяет себя в своём приятии Божественности, возвращённой ему от Сына и Духа. Эта концепция является центральной в доктрине Троицы Панненберга и его понимании троичных персон, потому что само-определение Отца, Сына и Духа Святого устанавливает конкретные качества их взаимной зависимости друг от друга. Это ведёт прямо к пониманию Панненбергом взаимных отношений между Божественными Персонами. Согласно Вафаму, Панненберг следует традиции, коренящейся в писаниях Каппадокийских отцов о том, что Божественные Персоны установились из отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом.

Для каппадокийцев эти отношения между персонами, или ипостасями/*υποστασεις* (Греч.) Троицы рассматрива-

лись исключительно в категориях их происхождения от Отца. Так, ипостась Сына определялась как будучи зачат от Отца, Дух определялся через своё исхождение от Отца, сам же Отец определялся как происхождение Божественности в двух других и, как таковой, источник Божественности. Такое прочтение греческих патриархов находится в полном соответствии с тем, как их понимает Владимир Лосский. Панненберг, однако, обеспокоен тем фактом, что такое толкование может привести к сокрытому субординационизму внутри доктрины Троицы, как это случилось при понимании Троицы до Никейского Собора. Вафам отмечает, что чтобы избежать этого, Панненберг утверждает, что недостаточно определить Божественных Персон исключительно по их взаимным отношениям. Как решение этой недостаточности он и предлагает использовать принцип само-определения. Для Панненберга, каждая из Божественных Персон определяется их отношениями, но не только отношениями происхождения их Божественности, но ещё и отношениями друг к другу. Более конкретно это значит, что Сын приобретает свою Персону и Божественность не только от Отца, который послал Его, но также от Святого Духа, который дал Ему славу в Его воскресении. Святой Дух обретает свою Божественность не только через исхождение от Отца, но также через приятие себя Сыном. Более радикально, сам Отец также зависим от Сына и Духа в своей Божественности, поскольку он зависит от деятельности Сына и Духа в установлении своего господ-

ства над созданием. Вафам останавливается на размышлении о том, что для Панненберга это не значит потери Отцом своей монархии, о чём был обеспокоен Юрген Мольтман в своей работе «Троица и Царствие: Доктрина Бога» [*Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*]. Напротив, монархия Отца видится Панненбергом в этом свете как эсхатологическая цель объединённой деятельности Троицы по отношению к миру.

Концепция взаимоотношений является решающей для понимания Панненбергом Божественных Персон. Согласно Вафаму, Панненберг видит в этой концепции взаимоотношений решение субординационизма, которым страдает традиционная доктрина Троицы, и которая, по мнению Панненберга, послужила образованию традиции скрытого модализма на Западе, что, в свою очередь, привело к упадку значения догмата Троицы, на смену которой пришли статические и трансцендентные концепции Бога. Взаимоотношения между Отцом, Сыном и Святым Духом находят у Панненберга конкретное выражение в деятельности каждой из Божественных Персон, как в отношении друг к другу, так и по отношению к миру. Отец динамичен в Своём акте совершенной само-отдачи Сыну и Духу и в своём отправлении обоих в мир. Акт послушания Сына Отцу является основой для установления царствия. Дух определяется через его акт прославления Отца и Сына. Вафам устанавливает таким образом, что ядром определения Панненбергом Божественных

Персон является утверждение, что персоны есть определённые центры деятельности. Так они могут быть идентифицированы через современное понятие субъекта. Эта идея трёх определённых центров Божественной деятельности истекает естественно из той идеи, что Персоны Троицы обретают свою Божественность друг от друга.

Вместе с тем, Вафам замечает, что Панненберг не торопится указывать, что хотя Отец, Сын и Дух каждый представляют собой активный субъект, они полностью объединены в своей деятельности; что Акт созидания Отцом, акт искупления Сыном, деятельность Духа на завершение есть абсолютно идентичные действия. Согласно Вафаму, именно так Панненберг понимает традиционную доктрину перихорезиса, необходимости существования одной ипостаси для других при общей сущности. (Whapham 2010, стр. 4–5) То же может быть сказано и о деятельности трёх персон по отношению друг к другу. Деятельность каждой из персон должна толковаться как деятельность одной Божественной сущности в том, что каждая из персон зависит от других для своего само-определения. Вафам приходит к заключению, что связь между персоной и деятельностью наиболее важна, потому что она придаёт определённый экзистенциальный оттенок использованию Панненбергом термина «персона» в своей доктрине Троицы, где свобода деятельности персоны приобретает концепцию выражения само-осознания.

Приступая к доктрине Троицы без предшествующего об-

ращения к теме единой сущности, что идёт вразрез западной схоластической традиции, Панненберг встречает, по мнению Вафама, трудность при установлении единства различных персон Троицы без опасности оказаться в троебожии. Его решение предлагает два пути для единения трёх Божественных Персон. Один метод коренится в его использовании теории поля, одолженной им у современной теоретической физики, для объяснения духовности Божественной сущности. Концепция Бога как Духа представляется Панненбергу подходящей лучше обсуждению единосущности Отца, Сына и Духа, каждый из которых есть эквивалентная манифестация Божественной сущности, не имеющей иной конкретной формы кроме как Божественных Персон. Пример использования Панненбергом терминологии физики будет представлен ниже. Второй важный путь к пониманию единосущности Троицы почерпнут Панненбергом из духовного высказывания: Бог есть любовь (1 Иоанн 4: 8,16), которое он трактует через персональные основания: персоны Троицы отдают себя полностью друг другу в акте любви, то есть Отец, Сын и Святой Дух полностью отдают и полностью принимают свою Божественность от двух других персон. Таким образом, любовь оказывается в самом ядре Божественной сущности, поскольку это она является тем, что персоны разделяют между собой и что оделяет их Божественностью. Критика Лосским отношения о. Сергеем Булгаковым любви к природному атрибуту может быть применена и по отношению к заявлению Пан-

ненберга: как и в случае с о. Сергеем, любовь не принадлежит характеристике личности.

Вафам находит также связь имманентной жизни Бога с Его экономией спасения мира у Панненберга, поскольку целью деятельности Бога по отношению к миру является приношение создания в жизнь Троицы с Её любовью. Со своей стороны, описание Панненбергом Божественной сущности в терминах любви и духовности придаёт новый вес его определению Божественных Персон, покоящемуся на взаимоотношениях. Вафам замечает, что именно здесь Панненберг с особой настойчивостью утверждает, что категория взаимоотношений более фундаментальна чем понятие «сущность» при определении сущности, это означает для Панненберга, что сущность есть фундаментально концепция отношений. (Wharham 2010, стр. 6) Вафам объясняет понимание Панненбергом мира как истории Бога следующим образом: Приступив однажды к созданию мира Бог, таким образом, рискует своей Божественностью. Если Бог есть истинный Бог, тогда Он должен быть в состоянии продемонстрировать своё могущество над своим созданием, однако, Бог ещё не полностью установил своё господство над миром. Панненберг предполагает, что для установления этого господства Отец зависит от деятельности Сына и Духа в создании. Это гармонирует с его утверждением об извечной зависимости Отца от Сына, потому что Отец есть таковой только по отношению к Сыну. Вафам выделяет важность такого понима-

ния Панненбергом термина «персона», потому что это показывает, что события истории мира воздействуют на Бога и каждую из Его персон. Это также привносит основательное переосмысление традиционного богословского понимания неизменности Божественной сущности. Панненберг обращается к основе истины в патриархальном определении Божественной неизменности, к идее о верности Бога самому себе и Израилю, что запечатлено в иудейской Библии. Вместе с тем, аргументирует Панненберг, Писание имеет возможность представить образ Бога, который более активен в своих отношениях с миром, чем это представлено традиционным богословием. Более конкретно это значит, что Отец, Сын и Святой Дух подвержены влиянию жизни мира: налицо, например, изменение в Божественной жизни при Боговоплощении. Таким путём, через действия Сына и Святого Духа создание привносится в отношения любви с Троицей. Вафам приходит к очередному заключению, что на основе концепции Панненберга о Божественных Персонах он в состоянии сформулировать определение этого термина: «Божественная Персона есть само-определяющийся центр Божественной активности, характеризованный его взаимными отношениями как само-отдача другим Божественным Персонам, что позволяет Божественной сущности сформировать реальное отношение к миру». (Wharham 2010, стр. 7) По мнению Вафам, такое определение не только комбинирует ключевые элементы понимания Панненбергом Божествен-

ных Персон, но также относится почти к любому аспекту его понимания доктрины Бога.

Трудности катафатического подхода к формулированию догмата Троицы становятся более и более ощутимыми, чем больше западная теология полагается на структурирование концепций, пользующихся терминологией философии или, как в случае с теологией Панненберга, других областей науки, фундаментальной физики в частности. Понятие «персона» встречает у Барта и Ранера растущую необходимость подыскать иной термин, объясняющий Божественные Ипостаси без того ощущения двойственности, которое западный термин «персона» приобрело в течение использования этого термина в философии, психологии и других науках. Для Панненберга, эти новые коннотации термина «персона» приносят тот необходимый современный контекст, позволяющий возродить доктрину Троицы в лучших традициях схоластического концептуализирования.

Обзор концепций Панненберга не будет полным без сравнения с теологией Барта и Ранера, как наиболее признанных немецких теологов современности как в протестантизме, так и в католицизме. Вафам замечает, что Барт в своём мышлении испытывал глубокое влияние и искреннюю симпатию к теологическим провидениям Шлейермахера и других протестантских теологов либеральной традиции. Не взирая на свою причастность к этой традиции, он отказывается от под-

хода Шлейермахера на основании того, что такой подход, по его мнению, делает Бога объектом отражения для современных стандартов человеческого знания. Но его не устраивает и подход натуральной теологии, делающий в его глазах Бога объектом существующих стандартов бытия и совершенства. Барт находит свой индивидуальный, экзистенциальный подход к таинству Троицы как неделимому субъекту откровения, идентичному со своим актом откровения, а также идентичному с эффектом этого откровения. У Барта доктрина Троицы располагается в самом центре его понимания откровения и полностью относится к остальной части его догматики, что можно проследить в его представлении доктрин Избранности, Созидания, или Примирения. С самого начала своего анализа Троицы Барт убеждён, что эту доктрину ни в коем случае не следует понимать как противоречащую монотеизму. В своей «Церковной догматике» он утверждает, что «об этой сущности можно сказать, что её единство не только не аннулируется троичностью «персон», но, скорее, что её единство состоит из троичности «персон»». Принимая это высказывание за отправную точку, трудность обнаруживается не в том, чтобы установить единство Отца, Сына и Святого Духа, но в том, чтобы объяснить, каким образом один Бог есть три.

Вафам отмечает, что Барт намеренно использует кавычки вокруг слова «персона» каждый раз, когда разговор заходит о доктрине Троицы с тем, чтобы выразить двойную

осторожность по отношению к термину, который существенен для его понимания Бога. (Whapham 2010, стр. 9) Во-первых, античная концепция персоны, которая была использована вначале для определения Божественности, не эквивалентна, по мнению Барта, современной идее личности. По отношению к Божественной сущности, говорить о трёх Божественных Личностях – значит впадать в троебожие. Для Барта однозначно, чтобы это веское понимание Божественной Троицей Личности не было перепутано с традиционным для сегодняшнего понимания термином «персона». Это приводит ко второму предубеждению Барта по отношению к понятию «персона», согласно Вафаму. Барт находит категорию «персона» довольно неаккуратным и неточным термином для определения в дискуссии об определении различия внутри единой Божественной сущности, – дискуссии, которая и без этого довольно неопределённая. Он приводит три причины в своё подтверждение. Во-первых, термин «персона» (как он использован в доктрине Троицы) никогда не был сформулирован достаточно ясно церковью. Во-вторых, нехватка технической ясности более усложняется непонятной историей и этимологией, лежащей за словом. Слова «лицо»/προσωπον (Греч.) и «ипостась»/υποστασις (Греч.) являются фундаментально важными для выражения доктрины Троицы во втором и третьем веках, однако они, по мнению Барта, находятся в напряжённом и путаном отношении со словом «персона»/persona (Лат.), ставшим довлеющим тер-

мином на Западе. Это заряжает слово «персона» значениями, имеющими оттенки, непозволительные для Троицы. В третьих, за века, прошедшие со времён патриархального периода, термин стал ассоциироваться с самосознанием, личностной свободой мысли, персональной автономией и волеизъявлением.

Для Барта, каждая из этих концепций суммирована в термине «личность», который совершенно не подходит для определения отличий внутри Божественной сущности. Представив, какое глубокое непонимание связано с термином «персона», Барт предлагает использовать другое понятие для выражения той же концепции и решает, что «способ бытия»/*Seinsweise* (Нем.) может вынести эту обязанность. Он истолковывает это как буквальный перевод греческого термина «ипостась» на язык современного теологического разговора без излишнего теологического или этимологического багажа, которым обременён современный термин «персона». Отец, Сын и Дух отличны друг от друга в том, что каждый из них имеет определённое отношение происхождения, которое гарантирует равенство сущности и Божественности в каждом из них. Вафам замечает, что тогда как Барт верит, что термин «способ бытия» поможет избежать многих случаев непонимания на основе неточностей в концепции «персоны», он всё же признаёт, что отдельный, объективно более подходящий, термин не поможет преодолеть «великие трудности, которые всегда окружали доктрину Троицы, и кото-

рые относятся также и к нам». (Whapham 2010, стр. 10)

Вклад Ранера в дело возрождения доктрины Троицы в католической теологии принимает форму едкой критики главных элементов нео-схоластической ремесленной теологии, унаследованной им от предыдущего поколения католических теологов. Вафам отмечает понимание Ранером Троицы его обращением к трём главным проблемам: растущей изоляции доктрины Троицы от остальной догматической теологии; определению имманентной и экономической Троицы; поиску наиболее точного использования термина «персона» в понимании троичных отношений. Так же как и Барт, Ранер находит термин «персона» проблематичным: несмотря на долгую историю использования этого слова среди теологов, этот термин всё более склонен означать индивидуальное сознание и центр активности в современном философском толковании. Всё же, Ранер не согласен с Бартом в том, что само слово по своему происхождению плохо подходит для выражения того, что оно предполагает означать, и подтверждает, что этот термин должен быть сохранён именно на основании его исторического использования. Ранер, тем не менее, предлагает свою версию как «способы существования»/*Subsistenzweisen* (Нем.) для прояснения двойственности, которая, как представляется ему, стала частью современного контекста и использования в нём термина «персона». По его мнению, категория «способы существования» «лучше, проще, и более гармонична с традиционным язы-

ком богословия и церкви чем «способ бытия» Барта, потому что эта категория означает именно то, что Святой Фома Аквинский имеет ввиду под термином «персона» и потому что она относится к нашему переживанию Отца, Сына и Духа как они явлены в откровении истории спасения», как Ранер пишет в своей «Троице». (Whapham 2010, стр. 11)

То беспокойство, которое разделяют Карл Барт и Карл Ранер относительно использования термина «персона» по отношению к доктрине Троицы, для Панненберга представляется тем видом развития термина, который он наиболее ценит, отмечает Вафам. Для Барта и Ранера кажется невыносимым и совершенно неадекватным с Божественной сущностью говорить о трёх свободных и само-осознаваемых субъектах. В основном, и Барт, и Ранер признают современное понимание «персоны» и пытаются избежать его на основе чувствуемой ими несообразности термина с Троицей. Стратегия Панненберга лежит в том, что он признаёт современное толкование «персоны», хотя и в ограниченном смысле, комментирует Вафам. Поддерживая современное сосредоточение на действии, он принимает с подозрительностью важность сознания как определяющего божественную личность. (Whapham 2010, стр. 11)

В своей «Антропологии в теологической перспективе» [*Anthropology in Theological Perspective*] Панненберг утверждает, что мы, как люди, развиваем нашу собственную единую индивидуальность через взаимоотношения с другими,

которые помогают сообщить эту индивидуальность нам обратно. Однако, в отношении Божественных Персон, как уже было представлено выше, Каппадокийцы выражают единство Божественных Персон только как Троичных персон, исходящих из Божественной сущности, которая ассоциируется с персоной Отца как началом и источником Божественности. Панненберг стремится обойти стороной это объяснение и связанные с ним проблемы, которые он обнаруживает при попытке возрождения традиционной ассоциации духовности Бога посредством разума, по мнению Вафама. (Whapham 2010, стр. 12) Он соединяет тенденцию мыслить о Божественной сущности в понятиях разума с тенденцией приписать субъективность Божественной сущности и предлагает альтернативное понимание духовности Божественной сущности, которое он развивает на терминологии современной фундаментальной физики. Основываясь на описаниях универсального силового поля Майкла Фарадея (а также упоминая античные корни этих описаний, покоящиеся в стоицизме, комментирует Вафам), Панненберг утверждает, что возможно создать новую концепцию Божественной сущности как автономного поля, полностью представленного в Отце, Сыне и Святом Духе. Фарадей определил существование универсального силового поля, по отношению к которому все материальные и атомарные объекты рассматриваются как вторичные. Панненберг импортирует этот язык современной теоретической физики и использует его для опи-

сания Божественной сущности как силового поля, которое «может обнаружить себя в равной степени во всех трёх персонах [Троицы]». (Wharpham 2010, стр. 13) Человеческие персоны остаются незатронутыми этим полем, тогда как троичные персоны представляют извечные формы единой Божественной сущности.

Вафам находится под сильным впечатлением того, как Панненберг демонстрирует более конкретно своё использование импортной терминологии для определения Божественных Личностей посредством Святого Духа: Поскольку Панненберг определяет Святого Духа как персону, которая объединяет Отца и Сына через любовь, он с лёгкостью совершает следующий шаг, описывая Дух как силовое поле единства Отца и Сына: таким образом Святой Дух определяется и как персональный центр действия, исходя от Отца и принимаясь Сыном, и как безличное силовое поле, объединяющее Отца и Сына через любовь. «Как формы существования единой Божественной сущности [Отец, Сын, Святой Дух] всегда проникнуты её динамизмом посредством их взаимоотношений». (Wharpham 2010, стр. 13) Он определяет, таким образом, Троичных персон как центры Божественной деятельности, которые совершенно неотличимы от единой Божественной сущности, которая наполняет их всех. Деятельность Божественной сущности принимает форму только через деятельность Отца, Сына и Святого Духа, как в их взаимоотношениях, так и через их действия в мире.

Определяя троичные личности в понятиях Божественных центров действия, Панненберг также стремится откорректировать рудименты модализма, замеченные им как у Барта, так и у Ранера. Следуя за критикой Барта и Ранера, представленной Робертом В. Йенсоном в его «Триедином олицетворении: Бог согласно Евангелию» [*The Triune Identity: God According to the Gospel*] и Юргеном Мольтманом в его «Троице и царствии: Доктрина Бога» [*The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*], Панненберг присоединяется к их утверждению, что понимание Троицы у Барта и Ранера начинается с предположения о единстве Божественных Персон и компиляции личности Отца с Божественностью. Так, Бог Отец всё время видится как нерождённый источник Божественности Сына и Духа и не полагается на них ни в какой мере относительно своей Божественности. Такой скрытый модализм не позволяет Барту и Ранеру осознать существенную важность Божественной Личности, по мнению Панненберга: оба теолога следуют за потоком христианской традиции со времён Святого Августина и как следствие упускают возможность придать какую бы то ни было онтологическую важность понятию Божественных отношений.

Вафам находит определение Троицы, которое Панненберг сформулировал в своей концепции, особенно ценным благодаря тому, что это позволило ему последовательно применить её к любой области богословия. Для Вафама, теология есть попытка верующих личностей отразить рационально их

отношения с триединым Богом в свете их современного опыта, относящегося к другим личностям и их контексту в мире. Определение Панненберга о личностях справляется с грандиозной задачей привнесения последовательности к её применению, относится ли оно к человеческой или Божественной личности, без смешивания этих двух понятий, заключает Вафам. (Wharham 2010, стр. 14) Таким образом, фокус на отношениях и действиях оказывается применим как к Божественным, так и к человеческим персонам. Когда термин «персона» развит в последовательной манере, он становится сам проводником общения между человеком и Божественностью через Личность Иисуса Христа.

Человеческие существа развивают свои индивидуальности перед Богом через множественность действий. «Действие» следует понимать здесь не просто как внешнее или физическое движение, уточняет Вафам. «Действие» не должно также сужаться к теоретической конструкции или намерению, лежащему за индивидуальным актом. Скорее, «действие», для Вафама, включает в себе широкий диапазон деятельности, среди которой можно найти речь, размышление, творчество, созидание, любовь. Эти особые действия являются прекрасными примерами, поскольку они несут в себе как теоретические, так и практические элементы действия и могут пониматься как отражающие и человеческую, и Божественную деятельность. Таким образом, определение личности, предложенное Панненбергом, есть

развитие из широкого понятия действия, которое целостно и охватывает как человечество, так и Божественность.

Вафам ставит в заслугу Панненбергу, что тому удалось избежать троебожия, которое преследовало как проект Мольмана, так и проект Йенсона, – это удалось ему благодаря помещению отношений в контекст перенесения онтологического приоритета на будущее. Этот принцип эсхатологической онтологии устанавливает, согласно Вафаму, что сущность Бога есть его правление; и поскольку монархизм Отца определяется деятельностью Сына и Духа в процессе истории, сущность Бога всё более и более манифестирует себя в истории. Панненберг предполагает, что в конце концов всем станет очевидно, что Бог всегда существовал как триединый и всегда был правителем создания с перспективы эсхатологического завершения царствия. (Whapham 2010, стр. 15)

Как теолог запада, Вафам со всей своей симпатией отмечает, что одним из наиболее увлекательных новшеств теологии доктрины Троицы у Панненберга является его обращение к теории силового поля, развитой в современной физике, для описания деятельности Святого Духа в двойной функции: как принцип Божественного единства и как присутствие Божьего Духа в мире. Концепция силового поля как контекст для единения различных субъектов и взаимодействие между веществом и духом имеют потенциальную силу стать мощным символом для теологии, по мнению Вафама. В его перспективе, определение Панненбергом Боже-

ственных индивидуальностей является значительным шагом по направлению демонстрации практической важности Троицы в жизни христиан. (Whapham 2010, стр. 16) Доктрина Троицы, представленная Панненбергом, наилучшим образом показывает, как далеко друг от друга могут располагаться теологические доктрины, посвящённые одной теме, черпающие исходное знание из единого источника ранних греческих патриархов, но приходящих к совершенно различным результатам.

Между тем как Ранер намеревался поощрить греческое богословие за его трактовку Троицы, Владимир Лосский уже совершил это в своём «Мистическом богословии...», предвосхищая Ранера на десятилетия. Аблес разглядел уникальную позицию Лосского в экуменическом контексте. Если для Барта образ Троицы был результатом его несогласия с либеральной теологией Шлейермахера, а для Ранера этот образ явился продуктом его католического нео-схоластического пересмотра Святого Августина и Святого Фомы Аквинского, то Лосскому удалось поддержать как критику Ранером традиции Святого Августина, так и расширить пространство для приятия структурных предложений Барта, комментирует Аблес. (Ables 2012, стр. 165) Как это было для Ранера и Барта, для Лосского тоже имелись свои причины для написания своего труда, Аблес даже указывает на две таких причины: одной из них было представление православного бо-

гословия западному читателю, другой была необходимость конструкции его собственного «нео-патриархального синтеза», который должен был оживить апофатическое богословие отцов церкви в жестокой дискуссии православной религиозной мысли, представленной в Главе Первой настоящей книги.

Согласно Аблесу, Лосский совершил свой синтез применяя к своей системе терминологию Григория Паламы с его различием между сущностью и энергиями Божественной природы: Тогда как извечная Божественная сущность непознаваема, несозданные энергии, или «операции», исходящие из этой сущности как Благодать посредством Троицы, делают возможным наше пребывание в Боге. Лосский формулирует это различие как апофатическую мистерию вечной Божественной сущности и манифестацию этой сущности через Троицу в истории, известную человеку как Божественное созидание. Именно в этом Лосский отличается как от Барта, так и от Ранера, считает Аблес, поскольку они используют Доктрину Троицы «чтобы соотнести (или идентифицировать) вечность и историю». (Ables 2012, стр. 166)

Сходства между представлением противоречий, имеющих место быть между восточной и западной троичной теологией, которые представляют Ранер и Лосский, приводят Майкла Барнса к заключению, которое он изложил в своей статье от 1995 года, что оба, Лосский и Ранер, имели один и тот же источник для формулирования своих крити-

ческих диспозиций, а именно Теодора ди Ренона, исторического теолога девятнадцатого века. Центральным обвинением ди Ренона было именно обвинение латинской теологии в предпочтении Божественной природы как самой по себе за счёт исхождения Ипостасей, и он также утверждал, что греческое богословие начинается с Ипостасей для того чтобы затем перейти к единой природе. Аблес присоединяется к Барнсу в его выводе, что риторика ди Ренона, которая через труды Лосского, Барта и Ранера привела развитие Теологии Троицы к настоящему состоянию. (Ables 2012, стр. 166) В своём историческом обзоре Аблес устанавливает Лосского прочно посреди развития догмата Троицы, разворачивающемся на западном горизонте.

Между тем развитие догмата Троицы продолжает свой сложный и порой малопонятный путь в западной теологии. Юрген Мольтман формулирует доктрину Троицы в своей христологии, помещённой в книге «Распятый Бог» (в переводе на английский *The Crucified God* 1973 года), как «сокращённую версию страданий Христа». Аблес комментирует, что Мольтман описывает Бога как «событие», а не как Божественную сущность, так, согласно Мольтману, в этом событии Ипостаси Троицы возлагают на себя историческое бремя и смертельные страдания Христа. Мольтман перерабатывает формулировку Барта о Боге в истории как «историю Бога» на кресте, перефразирует Аблес, где «Бог» толкуется как со-

общество трёх Ипостасей, разделяющих смерть Христа и в этом соучастии разделяющих вечное пребывание Бога. Волфхарт Панненберг, как было изложено выше, также перерабатывает мысли Барта в своей «Системной теологии» (в английском переводе *Systematic Theology* 1982 года) в своём видении «онтологического приоритета будущего», где он провидит Бога, вручающего своё царство Сыну через Дух Святой с тем, чтобы они могли развернуть реальность в истории человечества. Божественное Бытие толкуется также Робертом В. Йенсеном как повествование, разворачивающееся через идентификацию Христа и Троицы как Божественной самоидентификации, что он и обсуждает в своей книге «Системная теология» от 1982 года, и чья доктрина Троицы будет подвержена сравнительному анализу относительно доктрины Лосского более подробно немного позднее.

Аблес отмечает на этой ступени развития доктрины Троицы появление Джона Зизигуласа, греческого православного богослова и митрополита Пергамона, и его книгу «Бытие как причастие» от 1985 года, где он формулирует идею «персонализованного типа троичности», которая по мнению Аблеса превалирует теологию 1980-х и на этом основании Аблес приходит к заключению, что с этим троичным персонализмом троичная множественность становится модифицированной как «самодостаточный принцип». (Ables 2012, стр. 168) Исходный пункт размышлений Зизилуаса покоится всё на той же парадигме ди Ренона, настаивает Аблес и

комментирует в этой связи, что оба, и Барт и Ранер были осторожными в использовании термина «персона», поскольку они опасались впасть в рассуждения о Троице трёх богов; Барт предлагает как решение «форму бытия», тогда как Ранер использует «определённую манеру сосуществования», замечает Аблес и настаивает, что идея Божественных Персон была высказана Зизиуласом. (Ables 2012, стр. 168) Если Мольтман предпочитает термин «социальная троичность», Зизиулас держится за «персонализм», отмечает Аблес и поясняет, что если сторонники социальной троичности настаивают на толковании Божественных Ипостасей как «самосознательных индивидуальностей в социальном взаимоотношении», то «персонализм» Зизиуласа сосредотачивает внимание на Божественных Персонах, находящихся к отношениям, «определяющих Троицу». (Ables 2012, стр. 168) Каппадокийские отцы определяют Бога как ипостатическое причастие между Божественными Персонами, и Зизиулас развивает эту идею как свой принцип «троичности Персон» через установление отношений, которые и представляют собой Бытие Бога, так что причастие отношений становится его «универсальным онтологическим принципом», если верить Аблесу. (Ables 2012, стр. 168)

Робинсон рассуждает о том, как Зизиулас и Лосский разрешают философскую проблему один/много и замечает в этой связи, что «если Лосский пытается установить равновесие между идеалистическим вниманием к единству и экзи-

стенциальным вниманием к особенности, то Зизиулас стремится установить отличную от этого парадигму, в которой единство и особенность взаимно определяемы», что приводит Зизиуласа, по мнению Робинсона, к концепции теологической антропологии, которая более связана чем концепция Лосского. (Robinson 1999, стр. 2) Лосский утверждает в своём «Мистическом Богословии...», что восточная церковь не имеет места для теологии Божественной Сущности и её цель не есть, как это принято в католической церкви, видение образа сущности, но скорее причастие к Божественной жизни Святой Троицы. (Robinson 1999, стр. 14) Робинсон отмечает вместе с тем схожесть между Зизиуласом и Лосским в их идентификации Отца как первопричины в их соответственных доктринах Троицы и как общую основу для их соответственных концепций персонификации. Оба богослова отмечают с ясностью, согласно Робинсону, что Персоны Троицы не «посвягают на понятие человеческой персонификации», поскольку само понятие персоны есть «более современное понятие», но оба богослова, считает Робинсон, настаивают на Ипостаси Отца как «исходной точке для понятия персона». (Robinson 1999, стр. 39)

Хотя их исходная точка была похожей и в границах Каппадокийских богословских формулировок, понятие выражения «персона», оспаривает Робинсон, было понято этими двумя богословами различно. (Robinson 1999, стр. 59) Лосский строит весь свой проект на сосредоточенном внимании

к понятию «персона», по мнению Робинсона, и он одобряет то, как Лосский перерабатывает патриархальное богословие Божественных Персон, поскольку это представляет тему Божественных Ипостасей христианской традиции в высоком рельефе. Не взирая на то, что, по мнению Робинсона, Лосский имеет склонность к «спиритуализированию понятия персона», Робинсон воспринимает представление Лосским понятия «персона» не как мистическое, «но как таинство», хотя уловить разницу в значениях между «мистицизмом» и «таинством» кажется неувлимым для автора этой книги. Всё же Робинсон не удовлетворён дальнейшим развитием мысли Лосского относительно Халкидонских формулировок персоны и природы и воспринимает это как попытку «установления прямой аналогии между человеком и Божественным». (Робинсон 1999, стр. 123) Робинсон пренебрегает, если не прямо упускает, жёсткое разделение Лосским понятия «Божественная Персона» от понятия «человеческая персона», а вместо этого объясняет использование Лосским термина «персона» как результат «идеализма девятнадцатого века», который пытался разместить индивидуальное в рамках универсального, что позволило Лосскому, по мнению Робинсона, «разместить универсальное в рамках индивидуального» и что в конечном итоге привело Лосского к мистическому монизму. (Робинсон 1999, стр. 123) Робинсон делает вывод, что хотя Лосский «признаёт необходимость установления онтологии, включающей в себя дина-

мику отношений, он не желает разрешить этому динамизму угрожать понятной концепции персоны» (Робинсон 1999, стр. 124)

Отрицание Лосским «определяющих отношений» и делает в глазах Робинсона концепцию персонализма Зизиуласа более привлекательной, поскольку «онтологическое понятие отношений» Зизиуласа освещает доктрину Троицы с особенной перспективы, считает Робинсон. Когда же Лосский пытался соединить «свободу индивидуального», того, чем является существо в своём отношении в царстве созданного, со «свободным экзистенциальным переживанием единого Бога», он оказался с «экзистенциальным понятием свободы персоны вознести свою протологическую данность к существенному понятию образа Бога как чего-либо, что внутренне присуще человеческой персоне», заключает Робинсон. (Робинсон 1999, стр. 125) Объяснение Зизиуласом Божественной природы проще, оспаривает Робинсон и объясняет, что для Зизиуласа природа есть «один аспект представления персоны» и не должна смешиваться с единством существа и созданного мира. Онтологически, между тем, в понятии Зизиуласа, существо является в единении с созданием, но в то же время в единении и с Создателем, поскольку природа, по словам Зизиуласа, «не существует иначе чем через ипостаси». Это позволяет Зизиуласу, объясняет Робинсон, избежать разделения, которое Лосский совершает «между протологическим единением природы и единением отноше-

ний с Богом». (Робинсон 1999, стр. 125) Онтология Лосского воспринимается через сущностный характер природы, тогда как Зизиулас склонен к «более динамическому идеалистическому пониманию существа, где он помещает онтологию через телеологическую матриксу отношения к одному», заключает Робинсон. (Робинсон 1999, стр. 126-7)

Зизиулас с его позиционной несовместимостью с богословием Лосского был бы лучше понят, если принять во внимание тот факт, что Зизиулас является учеником о. Георгия Фроловского по Гарвардской Божественной Школе, того самого о. Георгия, который принимал активное участие в православной дискуссии, упомянутой в Главе Первой и который пытался очень усердно представить греческих отцов как последователей эллинской философской школы. Более подробные рассуждения Лосского относительно Божественной природы и её манифестации в персонах, или ипостасях, будут представлены в разборе догмата Троицы Владимира Лосского.

С середины 1990-х рядом с консенсусом относительно доктрины Троицы как «парадигмы Божественных/человеческих отношений» раздаются голоса, оспаривающие увядание христианской доктрины Троицы, что было сформулировано ди Реноном. Аблес замечает в этой связи, что результатом такой критической активности стали очевидными «некоторые преувеличения и неверные концепции, нашедшие путь

в повествование об упадке западной христианской троичной доктрины, в особенности в области западного и восточного противостояния», но несмотря на эти критические замечания экуменический консенсус относительно этого развития продолжает оставаться неизменным. Аблес приходит к выводу, что даже имея некоторые несоответствия в историческом развороте, современная троичная парадигма с её сосредоточением на отношениях сохраняет свою привлекательность. Вместе с тем Аблес замечает, что позднейшее развитие склоняется к концептуализации Троичного «персонализма» как «абстрактной модели, не имеющей сколько-нибудь значительного содержания». (Ables 2012, стр. 171)

Аблес также наблюдает у Лосского тенденцию проводить аналогию между Персонами Троицы и человеческими персонами без «объяснения, насколько человеческие персоны вообще похожи на Божественных Персон», хотя это наблюдение может быть оспорено, если прочесть «По образу и подобию...» Лосского, где он делает ясное разграничение между Божественными Персонами и человеческими персонами как различными по своей природе. Если Барт использовал доктрину Троицы для того, чтобы придать больше жизни и силы своей собственной доктрине Откровения, и если концепция Ранера явилась переосмыслением доктрины Троицы в соответствии с его доктриной Благодати, то Лосский формулирует свою богословскую систему основываясь на наследии греческих патриархов и классического православного

богословия с тем, чтобы сделать её понятной и для не-православных теологов. По мнению Аблеса, все они предпринимают героические попытки приблизиться к пониманию спасения, будь это христология, Благодать, или теозис. Эти рассуждения должны непременно привести читателя ближе к цели данной книги: проникнуть в таинство Троицы, ведь все три теолога толкуют доктрину Троицы с различных перспектив, что создаёт возможность многостороннего взгляда на проблему Троицы. Фигура Владимира Лосского на фоне развития догмата Троицы на Западе видится со всей отчётливостью и контрастом, если принять во внимание его активную деятельность на поприще экуменического движения, пролагающего первые шаги по направлению к единению и пониманию между христианами различных церквей. Другой неоспоримой заслугой Владимира Лосского является представление православной богословской мысли западному читателю и ознакомление западных теологов с наследием греческих патриархов ранней церкви, которым западная теология пренебрегала долгое время. Неоспорим также тот факт, что западная теология имеет свои традиции схоластики и обращение к достижениям науки в самых разных областях служит доказательством того, что эта схоластическая традиция принимает на вооружение современный логический аппарат. В следующей главе представлены образы Владимира Лосского, каким он видится современным религиозным исследователям, представляющим самый широкий круг хри-

стианских церквей.

Глава Третья: Современное исследование наследия Владимира Лосского

Богословское наследие Владимира Лосского подверглось интенсивным исследованиям со стороны современных теологов и философов, и с герменевтической перспективы видится важным проследить, как его наследие интерпретировалось теологами, принадлежащими к различным христианским церквям и поэтому имеющим взгляд на Троицу, который во многих аспектах отличен от православной позиции и видения самого Лосского. Уже сам факт того, что наследие Владимира Николаевича Лосского подвергается пристальному исследованию, говорит о важности богословской мысли, выраженной им в своих произведениях, которая представляет интерес для современных исследователей религиозной философии и богословия.

Рован Вильямс признан среди западных теологов одним из наиболее уважаемых авторитетов, если не самый уважаемый, в области православного богословия и богословия Владимира Лосского в частности. Он занимал пост епископа в соборе Кентерберии и вместе с Деборой Л. Кэйсвел и Артуром МасДональдом Альчиным представляет церковь Ан-

глии. Вильямс приложил немало усилий для исследования как работ Лосского, так и работ греческих патриархов, на которых ссылается Лосский. Позиция Рована Вильямса относительно развития системы Лосского коренится в рассмотрении Вильямсом православной дискуссии, упомянутой в Главе Первой, и участия Лосского в этой дискуссии, отмеченного творческими и иногда весьма энергичными порывами и полемическими выступлениями. Для того, чтобы противостоять во всеоружии и быть в состоянии дебатировать проблемы таких русских метафизиков как о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский и о. Георгий Фроловский, Лосский обращается к греческой патриархальной традиции и берёт на вооружение «адекватные концептуальные инструменты», которые снабжают его тем необходимым словарём, который очищен от концептуализма и детерминизма, овладевших русской философией, утверждает Вильямс. (Williams 1975, стр. 284)

В своём обращении к наследию отцов церкви Лосскому удалость выковать собственную богословскую систему с центральной доктриной персоны, которая в патриархальном богословии описана в отношениях ипостасей/*ύπόστασις* (Греч.). Развитие мысли Лосского не оказалось свободным от влияний той самой русской метафизики, против которой Лосский выступал с такой самоотверженностью, замечает Вильямс и вместе с тем уточняет, что по сравнению с русскими религиозными философами поиск единого синтеза при-

водит Лосского к формулированию богословских высказываний, независимых от метафизических выражений, собственных концепциям «космического организма». Вильямс одобряет становление Лосского как богослова, прошедшего от традиционного православного осознания своего собственного «католицизма» и аскетизма к «евангельскому требованию самоотречения» или кенозиса/*κενωσεις* (Греч.), с тем, чтобы продвинуться ещё дальше и прийти к патриархальной традиции апофатизма. (Williams 1975, стр. 285)

Вильямс видит поворотную точку богословия Лосского в образе человека, который «характеризуется через свою способность представить самоотречение Бога так, как оно видится через жизнь Троицы», который отвечает на это самоотречение через кенозис своим причастием к кенозису «жизни в церкви». Этот синтез, если следовать Вильямсу, соединяет вместе аскетизм православного богословия, каппадокийское троичное богословие, апофатическую традицию Дионисия, «синергию» Максима Исповедника, «инкарнационную и экзистенциальную мысль Паламы» с «положительными достижениями русской религиозной философии». (Williams 1975, стр. 285) С исторической перспективы достижения Лосского следует оценить за «свою оригинальность и творчество, с которым он принимает богатую множественность элементов в свою богословскую систему, вместо того чтобы преувеличивать расстояние от своего непосредственного интеллектуального окружения», приходит к выво-

ду Вильямс. (Williams 1975, стр. 286) Важно заметить, что в своей оценке выбора Лосским патриархальных источников Вильямс перечисляет тех из отцов церкви, кто сформулировал апофатическую богословскую методологию с целью очистить раннее православное богословие от эллинских философских концепций.

Вместе с одобрением Вильямс находит несколько критических замечаний относительно того, как Лосский преподносит патриархальное богословие. Он определяет цель исследований Лосского в представлении традиции восточных отцов церкви как непрерывного континуума, берущего свои корни в библейском повествовании и как такового являющегося защищённым от дальнейших интерпретаций в терминах схоластики с её «чуждыми категориями». Именно эта целенаправленность и делает толкование Лосским патриархального богословия довольно схематичным, выносит приговор Вильямс. (Williams 1975, стр. 286) Лосский вынужден драматизировать ситуацию для того, чтобы представить позиции Паламы и Дионисия как сбалансированные, что он делает с помощью преувеличения интеллектуализма Оригена, заявляет Вильямс. В своём «Образе Бога» Лосский одобряет идею Оригена о неразрывности любви/*ἀγάπη* (Греч.) от знания/*γνώσις* (Греч.), как и образность Оригена в выражении брачного союза в описании соединения души и Христа, но общая оценка Лосским Оригена как интеллектуала делает эти наблюдения девальвированными, замечает Вильямс.

Григорий Богослов предпочитается Лосским на основании близкой ассоциации с Паламой и отказом от концептуализма Оригена, в то время как двойственность самого Григория Богослова в отношениях между телом и душой, для примера, по мнению Вильямса игнорируется. Такому же обходу подвергается и Дионисий: редкие упоминания Дионисием перевоплощения подчёркиваются Лосским с целью сконструировать доктрину «образа телесного преобразования в образе Бога». (Williams 1975, стр. 79) Вильямс приходит к заключению, что «в своей попытке обеспечить православие Дионисия и его позицию как отца византийского богословия» Лосский с неизбежностью оставляет после себя конфуз и противоречия, а иногда граничит с неверным представлением наследия греческих патриархов. (Williams 1975, стр. 80)

Дебора Л. Кэйсвел присоединяется к Вильямсу в его защите Святого Фомы Аквинского против критики Лосского и отмечает, что главные черты богословия Лосского лежат в его понимании Троицы в тесном отношении к апофатизму и в его решительном разделении сущности Бога от Его энергий. По мнению Кэйсвел, Лосский «определяет богословие как сопутствующее мистицизму», в том же духе как катафатический подход к описанию Бога сопутствует и дополняет апофатическое понимание. Цель богословия Лосского, по утверждению Кэйсвел, лежит в теофании через причастие человека к энергиям Троицы, и это беспокоит Кэй-

свел, поскольку она не считает, что Лосскому удалось описать реальность человеческого взаимодействия с Богом достаточно ясно. Она присоединяется к сомнению Рована Вильямса, выраженному им в его докторской диссертации, где он описывает православный догмат Троицы как «наиболее недоступный пониманию из всех рассуждений повествовательного размышления, с наибольшим абсолютизмом выраженного в догмах». (Williams 1975, стр. 85)

Чтобы лучше понять богословие Лосского, Кэйсвел обращает более пристальный взгляд на апофатическое понимание богословия Лосским как главного правила в его догмате Троицы, а также на его понимание троичных категорий «природы» и «персон», и на его толкование проблемы *filioque* (Лам.). (Casewell 2016, стр. 345) В своём прочтении Лосского Кэйсвел констатирует, что основным пунктом критики Запада Лосским является его трактовка писаний Святого Фомы Аквинского. Она анализирует догмат Троицы Лосского как он описан в его «Мистическом богословии...», где Лосский определяет Божественные отношения как исходящие от Создателя, что соответствует пониманию каппадокийскими отцами, в частности Григорием Богословом, в связи с чем Лосский отрицает понятие Святого Фомы об отношениях противоположностей, которое тот развил из происхождения Божественных Персон, что описано им в его теологическом трактате *Summa Theologicae*. Наиважнейшим пунктом несогласия между Лосским и Святым Фомой

Кэйсвел считает «использование отношений противоположностей применительно к отношениям происхождения, в случае подтверждения *filioque*», совершённого Святым Фомой. Согласно Святому Фоме, имманентные отношения Бога основаны на динамике внутри Божественной природы, которая есть соединяющий принцип Троицы, а не на основании разницы между Божественными Ипостасями. Кэйсвел напоминает о четырёх отношениях противоположностей, сформулированных Святым Фомой: это «отцовство, сыновство, духотворение и исхождение». Для Святого Фомы, оспаривает Кэйсвел, «отношения противоположностей гарантируют единство Троицы против представления трёх различных персон: имманентное различие Бога происходит только через отношения происхождения». В своём трактате Святой Фома утверждает, что то, что пребывает в Божественной природе, есть не что иное как сама Божественная природа, а именно Божественная сущность, или субстанция. Именно понятие единства, основанное на Божественной субстанции, становится субъектом критики Лосского, замечает Кэйсвел и уточняет, что именно это утверждение Святого Фомы предпочитает природу, а не разницу в Троичных взаимоотношениях. (Casewell 2016, стр. 346)

Лосский применяет в своей критике аргументацию Григория Богослова относительно субстанции/*ousia* (Греч.), что ни один человек не отыскал ещё её и не в состоянии отыскать; другими словами, природа Бога непостижима. Что под-

даётся формулированию, так это отношения происхождения, но «эти отношения необходимо понимать в апофатическом смысле», иначе возникает опасность интерпретации Троицы через логику отношений Аристотеля. (Lossky 2005, стр. 54) Кэйсвел выражает сомнение в величине несогласия между Лосским и Святым Фомой и упоминает в этой связи размышления Вильямса на этот счёт. Вильямс приводит к примеру понятие Святым Фомой Божественных Персон как «пребывающих отношений», что это понятие было впервые отчеканено Святым Августином и лишь позднее приняло концептуальную форму в трактовке Святого Фомы настолько радикально, что оспаривает интерпретацию Лосским этого понятия как идентификацию персоны в отношении. Вильямс даже предлагает Лосскому взглянуть на теологию Святого Фомы с апофатической точки зрения, замечает Кэйсвел. (Casewell 2016, стр. 347)

Кэйсвел также уверена в том, что вопрос о критике Лосским «филиоке» Запада продолжает вращаться вокруг предпочтения отношений происхождения, не ограниченных отношениями противоположностей. По мнению Кэйсвел, для Лосского эти отношения противоположностей склонны к описанию Божественности «скорее как одна сущность чем три определённые ипостаси». Критический пункт для Лосского заключён в том, что подчинение персон сущности компрометирует позицию Отца как источника Троицы. Он настаивает на толковании греками того факта, что исхождение

Святого Духа от Отца и от Сына (филиоке) является предпочтением единства природы «за счёт реального разделения между персонами». (Lossky 2005, стр. 57) Кэйсвел подчёркивает, что Лосский утверждает, что в таком понимании отношения происхождения логически становятся вторичными по сравнению с сущностью. Идея Божественной Персоны Святого Духа потеряна уже в подчинении Духа Сыну, замечает Лосский. (Lossky 2001, стр. 103)

Кэйсвел комментирует в этой связи, что Лосский отрицает идентификацию Западом Троицы посредством ипостасей, основанных на общей природе, потому что идентификация подобного рода определяет такие характеристики ипостасей как отцовство, созидание и исхождение незначительными. (Lossky 2001, стр. 57) Её комментарий основан на убеждении, что Лосский приходит к своему выводу из-за понимания Святым Фомой понятия «персоны как внутренних отношений в сущности»/*persona est relatio* (Лам.), которую они таким образом разнообразят, что оказывается впечатляюще далеко от позиции Григория Богослова. Кэйсвел примыкает к защите Вильямсом Святого Фомы от толкования его Лосским и аргументирует вместе с Вильямсом, что то, каким образом Святой Фома понимает персону как определяющую отношение, имеет апофатический характер, и Лосский должен был бы оценить это, по мнению Вильямса. (Williams 1975, стр. 150) Кэйсвел предлагает в дополнение к мнению Вильямса, что как различие, так и реальность персон в ди-

намике внутри Божественной природы должны были бы сделать несогласие Лосского безосновательным. (Casewell 2016, стр. 350)

В своей оценке Кэйсвел не находит победителя дискуссии между Лосским и Святым Фомой, потому что если, как Лосский, начать с трёх ипостасей, «Троица встречает ту же критику изолированности, в которой Лосский обвиняет западную теологию». В богословии Лосского отношения слишком сконцентрированы на внутренней жизни, настолько, что они не имеют «большой возможности для открытости в мир», а это, оспаривает Кэйсвел, «ведёт к ещё большему разделению между теологией и экономикой чем можно найти в западной мысли». (Casewell 2016, стр. 350) Филиоке-проблема явилась причиной трёх разрушительных для Лосского последствий, приходит к выводу Кэйсвел: персонализация Бога преуменьшается, непостижимость Божественной природы ставится под сомнение, Божественные энергии не принимаются к рассуждению совсем. Вильямс замечает по этому поводу, что как следствие этого Запад «сдаётся на милость искушению философии». (Williams 1975, стр. 132) Кэйсвел, однако, приходит в своём заключительном выводе к предпочтению концепции противоположных отношений Святого Фомы и его пребывающих отношений, которую она находит как сформулированную «на довольно апофатичном языке». (Casewell 2016, стр. 357) Кэйсвел сама признаёт вместе с тем, что это уводит в противоположном направлении от намере-

ния Лосского сбалансировать богословие и мистицизм, и хотя она признаёт, что оказывается на той же самой позиции, которую Лосский подвергает критике как западное увлечение концептуализацией, тем не менее Кэйсвел предпочитает оставаться на этой позиции «чтобы служить Богу как следует», что для неё означает оставаться в традициях Англиканской церкви. (Casewell 2016, стр. 357)

Артур МасДональд Альчин, также представитель церкви Англии, более открыт для принятия новых идей и видит богословие Владимира Лосского как возможность для западного христианства продвинуться в будущее. Особый интерес вызывает у Альчина расположение Лосским богословия в жизни христиан, ведь Лосский выражает позицию богослова, стремящегося за грань рационального понимания, но не оставляющего способность разума прояснять и объяснять. Согласно Альчину, Лосский утверждает, что знание лежит за пределами наших концепций и открывается для нас лишь через «строгость и смирение, с которыми мы готовы принять его». (Allchin 1995, стр. 204) Так же как Вильямс, Альчин прозревает связь между развитием Лосского как богослова и его участием в русской философской религиозной дискуссии конца девятнадцатого и начала двадцатого веков, упомянутой в Главе Первой. Альчин прослеживает становление богословских основ у Лосского к писателям Библии, отцам церкви апостольского времени, среди них отцы Каппадокии, Максим Исповедник, Григорий Палама. Но хотя основы бо-

гословия Лосского коренятся в патриархальных традициях, Лосскому удалось вдохнуть новую жизнь в эти основы для современных целей жизни, посвящённой Богу, считает Альчин. «Недостаточно разворачивать абстрактную доктрину, также недостаточно знать разумом, мы должны здесь посвятить себя», – цитирует Альчин из «Мистического богословия...» Лосского и находит эту мысль созвучной с воззванием Киркегарда о прыжке веры.

Лосский выражает необходимость обновления накопленного знания, если мы хотим жить согласно тому, чему мы научились, – для него нет богословия без опыта, поскольку знание преображает человека, приводит его ближе к Богу. (Allchin 1995, стр. 205) В этой связи Альчин упоминает настойчивость Лосского на посвящении богослова как будущему так и настоящему, на необходимости преобразовать своё видение из всех «фрагментарных намёков и образов во времени и пространстве» в полноту жизни. Для Лосского, считает Альчин, догматические формулировки являются не исчерпывающими утверждениями о Боге, но «окнами, открывающимися в мир неисчерпаемых сокровищ и восхищения». (Allchin 1995, стр. 205) Видение Лосским богословия как комбинации личностного переживания и общего принятия этого переживания, традиции и истинно мистического переживания, формулируется им как «мистическое богословие», что является довольно необычным для западного образа мышления, замечает Альчин. Таким путём зна-

ние, накопленное и сохранённое церковью, становится всеобщим достоянием, переживается и испытывается каждым членом этой церкви. Богословие невозможно без мистицизма, утверждает Лосский; поскольку мистическое переживание есть путь приобретения «содержания общей веры», и богословие есть описание этого переживания, которое может быть испытано любым христианином. (Allchin 1995, стр. 205)

Альчин объясняет, что в видении Лосского объективное и субъективное не находятся в оппозиции друг к другу, индивидуальное и общее, традиция и творчество живут в полной свободе через Благодать Святого Духа; тогда как по сравнению с этим пониманием западная теология выглядит для Альчина «съёжившейся и иссохшей». Он упоминает доктрину Искупления, утверждающую концепцию того, каким образом человек может быть спасён, но которая в своей ригидности теряет «всю величественную поступь Божественного и человеческой драмы от создания к спасению». (Allchin 1995, стр. 207) Так же как и Вильямс, Альчин открывает для себя тео-центрическую антропологию Лосского с самим Богом как целью нашей жизни, данной нам в откровении Троицы, что само, по мнению Альчина, является влиянием русских религиозных философов, которых Лосский пытался одолеть, напомним хотя бы Соловьёва среди прочих. (Allchin 1995, стр. 207) Лосский видит спасение человека в обожествлении, которое понимается Альчином как универсальный акт,

отражающий перспективу Святого Апостола Павла, выраженную в его Писании к римлянам 8:18–20, где он описывает человека как часть создания, ожидающего «грядущей славы, которая будет явлена сынам Бога». Альчин восхищается позицией, занимаемой Лосским в связи с этим актом и который видит это сопричастие Богу во Христе через Святого Духа как абсолютно реальное событие, в котором любовь Бога и его жалость становятся созвучны человеческой любви и жалости. Альчин сравнивает такое восприятие единения с Богом с той огромной борьбой Реформации, пытающейся решить головоломку о том, «как благодать может быть полностью нашей собственной, и в то же время истинно Божественной», и он находит, что православная доктрина Лосского о Святом Духе может стать удовлетворяющим ответом. (Allchin 1995, стр. 208)

Евгений Зайцев представляет церковь Адвентистов Седьмого Дня и в своей диссертации под заглавием «Анализ и оценка догмата Теозиса Владимира Лосского» [*Analysis and Evaluation of Vladimir Lossky's Doctrine of Theosis*] Евгений Зайцев устанавливает, что исследования Лосским греческих отцов и византийской традиции, представленной Григорием Паламой, позволили ему заключить, что существуют две проблемы в понимании спасения как в западной теологии, так и в русском софиологическом движении: Западная теология понимает спасение в юридическом контек-

сте, тогда как софиологи объясняют спасение в понятиях все-обожествления/*pantheosis* (Греч.). В своём анализе интерпретации Лосским понятия обожествления, или теозиса/*theosis* (Греч.), Зайцев утверждает, что для Лосского важность онтологического характера обожествления лежит в его реальности, а не в метафорике. Он напоминает читателю, что с православной точки зрения догма Троицы представляет собой основу концепции обожествления. (Zaitsev 1998, стр. 159) Причиной этого, по мнению Лосского, является не только Божественная сущность, или Божественные Персоны, пребывающие в этой сущности, но «ультимативное имманентное отношение той реальности, которая есть Бог». (Lossky 2005, стр. 54) Именно эта идея ведёт, согласно Зайцеву, к различению между сущностью/*ousia* (Греч.) и ипостасью. (Zaitsev 1998, стр. 163) Именно через внутренние отношения ипостаси проявляют свою сущность, замечает Зайцев, поскольку невозможно сказать что-либо о существовании одной из трёх персон, взятой отдельно от других двух. (Zaitsev 1998, стр. 167) «Три представляют собой такую неделимую общность, что индивидуальность абсолютно невозможна для восприятия в их случае». (Lossky 2005, стр. 54)

Зайцев замечает настоятельность, с которой Лосский подчёркивает поколебленное равновесие между сущностью и персонами в западной троичной теологии. (Lossky 2005, стр. 42–43) Для Лосского, Августинская концепция Бога пред-

почитает сущность, а когда сущность определяет отношения между Божественными Персонами, Божественная реальность Троицы становится замутнённой и «уступает место некоторой философии сущности». (Zaitsev 1998, стр. 64) В этой философии личностное отношение человека к живому Богу не есть отношение к Ипостасям Бога, но, скорее, отношение к сущности Бога. Расположение природы перед персонами ведёт к мистике «Божественной бездны» похожей на Божественность/ *Gottheit* (Нем.) Мейстера Экхарта, пишет Лосский, что заканчивается «безличным апофатизмом Божественного ничто, предваряя Троицу». Место православного мистицизма занимает мистицизм неоплатоников. (Lossky 2005, стр. 65) Зайцев различает православное (а также и Лосского) видение Бога как Троиединого, представляющего видение живых персон, к которым человеческое существо может относиться как к личностям; что значительно далеко от неоплатонического причастия с абстрактным Единым. Он упоминает формулировку Мейндорфа о теозисе как олицетворении человеческих личностей в Божественную жизнь, которая уже есть сопричастность извечных персон в их отношениях любви между собой, и которая приобщает человечность к своей множественности. (Zaitsev 1998, стр. 169)

Зайцев замечает и другое различие в видении Бога, имеющее подавляющее значение, а именно различие между сущностью и энергиями. (Zaitsev 1998, стр. 174) В своих рассуж-

дениях на эту тему Лосский занимает твёрдую позицию и заявляет со всей категоричностью о невозможности для человека вступить в самую сущность Бога, или какой-либо иной совместности с имманентной природой Бога. (Lossky 2005, стр. 70) Для человеческих существ недоступны ни сущность, ни ипостась, – единственно возможный путь приближения к Богу лежит через энергии, или Божественные операции, в которых Бог проявляет Себя, утверждает Лосский, по мнению Зайцева. (Zaitsev 1998, стр. 175) Лосский продолжает развитие византийского понятия энергий/*δυνάμεις* (Греч.) далее и характеризует их не как результат Божественной причины, но как избыток имманентной любви ипостасей Троицы между собой, которая не создана, но Божественна. (Lossky 2005, стр. 73) Зайцев замечает, что для Лосского разница между сущностью и энергиями вполне реальна, она не есть лишь интеллектуальная конструкция. Именно это различие обеспечивает реальность единения человека с Богом не затрагивая трансцендентности Бога. (Lossky 2005, стр. 76) Если рассмотреть понятие сущности Аристотелем как чистого акта причастности, отрицающего всё остальное за исключением самой эссенции/сущности Бога к Божественному, в этом случае реальность теозиса становится невозможной, утверждает Лосский. (Lossky 2005, стр. 78) Зайцев объясняет, что Лосский желает показать этим, что идея Божественной единичности происходит от человеческой философии, а не ниспослана как Божественное От-

кровение. (Zaitsev 1998, стр. 176) Принимая «Божественную Благодать»/«Божественные энергии» христианин причащается бытию Святой Троицы, поскольку Бог существует и проявляет Себя через эти энергии, устанавливает Лосский. (Lossky 2005, стр. 89)

Зайцев замечает, что невозможность теозиса для западной теологии лежит в предположении Западом причинности Благодати, что Благодать есть следствие Божественной причины так же, как создание есть. В понимании протестантизма Благодать являет прощение, в католической версии Благодать придаёт силы для восстановления нашей схожести с Богом с тем, чтобы быть принятыми Богом. Обе церкви, оспаривает Зайцев, понимают Благодать как созданную Святым Духом. Для православной церкви нет такого противопоставления как Благодать против природы, для неё Благодать есть реальное присутствие Святого Духа, несозданная Благодать, которая обоготворяет человека. (Zaitsev 1998, стр. 177) Это понимание несозданности Благодати является чрезвычайно важным для понимания богословия Владимира Лосского в целом.

Представитель лютеранской церкви Кнут Альфсвог рассуждает в своей статье об отношениях между Божественной неизменностью и реальностью изменений и утверждает, что новейшие исследования писаний Мартина Лютера о Троице представляют новые свидетельства согласия Лютера

с «доктриной Божественной непознаваемости» и освещают его непоколебимое убеждение о «различии между откровением и Божественной сущностью». Эти свидетельства устанавливают позицию Лютера относительно Троицы гораздо ближе к позиции православного богослова Владимира Лосского, чем ко многим современным лютеранским теологам. (Alfsvåg 2004, стр. 1) К тому же, эти свидетельства усиливают сомнения в «стандартном повествовании», утверждающем увядание доктрины Троицы на Западе, что обсуждалось в Главе Второй.

Если согласиться с рассуждением, что созидание не является для Бога необходимым актом чтобы стать Богом, тогда главный Божественный атрибут – любовь – может быть рассматриваем как независимый от отношений между Богом и миром, утверждает Альфсвог, поскольку только при этих условиях любовь Бога может быть выражена как свободная любовь, а не как «логическая необходимость». (Alfsvåg 2004, стр. 2) Но именно это Лосский и подразумевает, когда он упоминает несозданную Благодать как избыток любви Троицы. Альфсвог видит в библейской истории крещения Иисуса выражение Троичных отношений любви между Отцом, Сыном и Духом Святым, но вместе с тем сосредотачивает внимание читателя на том факте, что западная теология двадцатого века толковала доктрину Троицы предпочитая изменение неизменности на основании повествования о созидании и спасении «как понятии Божественной сущности».

Он упоминает понимание Карлом Бартом искупления «как ожидаемого от вечности», настояние Карла Ранера на «идентичности между имманентной и экономической Троицей», принятой Робертом В. Йенсоном; а также понимание Юргеном Мольтманом креста как «критики идеи Божественной бесстрастности». Эти подходы, если следовать Альфсвогу, порывают с традиционным пониманием Троицы, делают Гегельский рационализм незаменимым, и склоняются к обнаружению модализма, представляя необходимость для Бога создание мира чтобы стать Богом. С отрицанием Божественной различности от мира Бог и история становятся идентичными, тревожится Альфсвог. (Alfsvåg 2004, стр. 3)

Православные богословы были в состоянии провидеть эти тенденции гегелианства и модализма в западной теологии, в частности Владимир Лосский защищал всем сердцем Григория Паламу с его различием между Божественной сущностью и Божественными энергиями, замечает Альфсвог. Альфсвог утверждает, что существует мнение, что с шестнадцатого века теологи Реформации не уделяли большого внимания Троице, считая догмат «бесспорным», однако, новейшие исследования трактатов 1540-х годов Мартина Лютера о Троице обнаруживают довольно близкое сходство с доктриной Лосского. Он упоминает такие исследования как «Троица и Мартин Лютер» [*The Trinity and Martin Luther*] Кристины Хелмер, «Поздние трактаты Лютера о Троице» [*Luther's Late Trinitarian Disputations*] Дениса Билфил-

да, а также критику Гегелианства в теологии креста у Панненберга, Мольтмана и Йенсона, представленную в «Роли оправдания в современной теологии» [*The role of justification in contemporary theology*] Марка С. Маттеца. (Alfsvåg 2004, стр. 4) Альфсвог одобряет решение Лосским проблемы противоречия «между Божественной неизменностью и реальностью изменения» в оживлении апофатической предпосылки Божественной непознаваемости Дионисия Ареопагита, а также в том, что Лосский устанавливает цель человеческих отношений с Богом не в познании, но в обожествлении через созерцание. (Lossky 2005, стр. 43) Альфсвог отмечает настойчивость Лосского в том, что именно через несозданную Благодать созерцающий субъект достигает «состояния вечного спокойствия/*απάθεια* (Греч.)» (Lossky 2005, стр. 48) и приходит к выводу, что Лосский формулирует цель православной духовности в причастности к Божественной жизни через Благодать, которая присуща Троице благодаря её природе. (Lossky 2005, стр. 65)

Решение проблемы противоречия между неизменностью и изменяемостью, согласно Альфсвогу, лежит именно в том, чтобы сделать возможным Благодати, которая есть избыток Божественного, быть доступной для людей, принадлежащих к изменяемому миру. (Alfsvåg 2004, стр. 5) Лосский развивает далее патриархальное богословие и утверждает, что общение человека с Богом совершается через энергии, или Благодать. Этим он подразумевает, объясняет Альфсвог, ясное

различие между манифестацией Бога в созидании мира через «сферу экономии» и непознаваемостью Божественной сущности. (Lossky 2005, стр. 73) Это различие важно для Лосского, считает Альфсвог, потому что таким образом Бог остаётся независим от созданного мира, а человек не становится «вечным как Бог» благодаря Божественным энергиям. (Lossky 2005, стр. 74) Божественная реальность остаётся неизменной с эсхатологической трансформацией человеческих существ. По мнению Альфсвога, Мартин Лютер понимал Троицу с тем же апофатическим подходом, что и Владимир Лосский. Лютер был знаком с работами Дионисия Ареопагита и, хотя он и имел некоторые критические замечания относительно богословия Дионисия, Лютер смог разглядеть и принять ясное разделение между непознаваемой сущностью Бога и Его манифестацией в откровениях, выраженную Дионисием. «Бог и Писание различны друг от друга» для Лютера, согласно Альфсвогу, в той же мере как «Создатель и создание отличны друг от друга». Альфсвог объясняет, что для Лютера «реалии Писания выступают со всей ясностью, не смотря на то, что Бог сокрыт в Своей непознаваемости». Он видит позицию Лютера сходной с позицией Григория Паламы, который устанавливает различие между сущностью и энергией, и Альфсвог толкует эту позицию Лютера как защиту «реальности откровения» против «любых спекуляций относительно внутренней сущности Божественного». (Alfsvåg 2004, стр. 8) В своём трактате «О сове-

тах и церквях» [*Von den Konziliis und Kirchen*] Лютер признаёт в согласии с Халкедонской христологией, что «Христос умер, Христос есть Бог, следовательно, Бог умер»/*Christus ist gestorben, Und Christus ist Gott, drum ist Gott gestorben* (Нем.), но в то же время он воспринимает Бога как «отстранённого Бога»/*der abgesonderte Gott* (Нем.), непознаваемого кроме как через Его инкарнационную манифестацию или исхождение Святого Духа. (Alfsvåg 2004, стр. 8) Именно в этом видит Альфсвог различие в позициях Лютера и современных лютеранских теологов, таких как Йенсон и иже с ним.

Троичное богословие выражено Лютером в его тезисах к докторской диссертации в университете Виттенберга в период с 1543 по 1544 годы, если верить Альфсвогу. Для Лютера, как и для греческих патриархов, исходной точкой является понятие Бога как триединого, но Божественная единственность отлична от созданной, или математической, поясняет Альфсвог. В понимании Лютера, единственность Бога позволяет различие персон в Троице от Сына как Божовоплощения в человечности. В своих рассуждениях о Божественной единственности Лютер приходит к концепции бесконечности Аристотеля, где Аристотель отрицает бесконечность как безграничное чередование на основе того, что такое чередование немислимо, напоминает Альфсвог. (Alfsvåg 2004, стр. 9) С позиции Лютера, человеческая способность понимания бесполезна в определении Божественных основ/*Non valet argumentum a creaturis a creatorem* (Лат.) В противо-

положность к настоящию Йенсона на временном толковании персон Троицы, Лютер сохраняет свою концепцию происхождения «свободной от временных коннотаций», замечает Альфсвог. Невозможность создания понять намерения Создателя не запрещает Лютеру описать внутренние аспекты Троицы, как это не возбраняется и Лосскому, делает вывод Альфсвог и сразу же оговаривается, что в обоих случаях эти описания должны пониматься как явленные посредством Святого Духа. (Alfsvåg 2004, стр. 10) Лютер не ограничивает своё видение зависимостью от «предвзятых метафизических концепций» для понимания Троицы, напротив, он использует библейские и вероисповедальные тексты с тем, чтобы экзегетически установить фундамент для своей критики Окхама и Скотуса, настаивает Альфсвог.

Для Лютера, христианское понимание Бога имеет как апофатический, так и катафатический элементы: «И потом должно сохранять тишину и молвить: Теперь Бог речёт, а я слушаю: есть единый Бог и есть три персоны, и я не знаю как это возможно»/ *Do muß man still schweigen und sprechen: Deus loquitur ibi, audio, esse unum Deum et tres personae, wie Das zugeht, nescio* (Нем. и Лат.). (Alfsvåg 2004, стр. 10) Альфсвог решает, что в этом выражении Лютер, как и Лосский, не приравнивает непознаваемость Божественной природы с «имманентной Троицей», но, как это было дано в Откровении, внутренние аспекты Троицы стали через это Откровение «полноправной темой богословия». (Alfsvåg 2004, стр.

11) Он вместе с тем предупреждает читателя, что богословию не следует в своём толковании субъекта претендовать на то, что оно в состоянии самостоятельно объяснить имманентные отношения Божественной Троицы. Альфсвог выражает также беспокойство Лютера относительно защиты Евангелия как «Божественного обещания», которое может быть скомпрометировано в случае, если Бог понимался бы как изменяемый в том же духе как созданный мир изменяем, и находит подтверждение этому в гимне Лютера № 1524 «Возрадуйтесь теперь, ибо любимый Христос воскрес» / *Nun freut euch lieben Christ gmeyn. (Нем.)*. (Alfsvåg 2004, стр. 11) Спасение имеет своё происхождение в имманентных отношениях Троицы, тогда как отношения Отца и Сына положили основу Евангелию, поясняет Альфсвог текст Лютера.

Прощение есть манифестация «внутренних и извечных отношений любви между персонами Троицы». (Alfsvåg 2004, стр. 12) Этот единственный возможный путь – принять Евангелие как «неизменяемое обещание Божественной любви» – именно это делает возможным сопричастность Богу и было поведано Христом, который есть полностью Бог и полностью человек и кто провозгласил: «Потому что Я ваш и вы Мои, и где Я, там и вы тоже будете». Альфсвог замечает, что гимн, написанный Лютером, представляет именно исполнение этого обещания с воспеванием пришествия Святого Духа как манифестации этого исполнения. Альфсвог приходит к заключению, что Лютер делает ясное различие между по-

знаваемостью создания и непознаваемостью Божественного, и для Лютера обещание Евангелия должно быть неприкосновенным от времени чтобы оставаться Евангелием. Это единственный путь для Лютера – Евангелие «может быть услышано во времени как слово Бога от вечности», заключает Альфсвог и его оценка троичной доктрины Лютера не имеет основательных различий от доктрины Лосского. (Alfsvåg 2004, стр. 13)

Альфсвог признаёт, что такое заключение довольно неожиданно, если принять во внимание историю взаимоотношений между лютеранскими теологами и православными богословами, отмеченную «теологическими разногласиями и взаимонепониманием, ожесточённым отсутствием общей терминологии и почти полным отсутствием контактов в течение столетий» по сравнению с отношениями между Римско-католической и протестантской церквями, которые «по меньшей мере разделяют общую терминологию, выполняющую задачу единства о темах разногласий». (Alfsvåg 2004, стр. 14) Такое мнение относительно лютеранских и православных непониманий Альфсвог объясняет развитием лютеранской теологии второго и третьего поколений после Лютера: в то время, когда христология отцов церкви и верность церковной догматической традиции оставалась в непосредственной близости православной традиции, апофатический подход Лютера к «Божественной непознаваемости» был подменён метафизической «прозрачностью от-

кровения», соединившей Божественный мир троичного Бога с «Его записанной манифестацией в Библии». Этот рационализм стал «даже более однозначным в реформированном христианстве», что признаёт Готфрид Хоринг в своей статье «Доктрина и вероучение в протестантизме» [*Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*]. Такое развитие привело к современным религиозным философским интерпретациям, утверждает Альфсвог, за исключением одиночных голосов в лице Сёрена Киркегарда. Альфсвог находит, что многие православные религиозные писатели исходят из тех же источников, что и Мартин Лютер, и во многом их позиция ближе к позиции Лютера, чем позиция большинства современных теологов, считающих, что они продолжают традицию Лютера. (Alfsvåg 2004, стр. 15) Поскольку ситуация имеет потенциальную возможность «вторичного открытия некоторых центральных элементов» в лютеранской теологической мысли, Альфсвог предлагает активное обращение к православной традиции и её современным экспертам. То же может быть сказано в отношении православной стороны, которая могла бы признать некоторую схожесть с лютеранскими текстами и переосмыслить своё мнение о западной теологии как противостоящей восточной.

Довольно негативная оценка Вильямсом апофатизма Лосского оказывается в остром контрасте с одобрением Альчином православной идеи обожествления посредством общей

жизни церкви через Святого Духа. Зайцев, со своей стороны, подчёркивает особую важность того, как Лосский представляет несозданную Благодать переданную через Святого Духа верующим христианам, поскольку и протестанты, и римские католики понимают благодать как созданную Святым Духом, которая принадлежит созданному миру, а не Божественному. Привнесение Лосским новой жизни патриархальному апофатизму привлекло внимание исследователей к интерпретации Лютером доктрины Троицы как выражению того же апофатизма, как это подчёркивает Альфсвог, и в этом Лютер оказывается ближе к Лосскому, чем ко многим лютеранским теологам двадцатого века. Как оказывается, современное восприятие наследия Владимира Лосского имеет как негативные, так и позитивные ремарки, так что более пристальный взгляд на богословие Лосского послужит к устранению многих сомнений и критических замечаний, выраженных в обсуждаемых исследованиях его наследия, что и будет проделано в последующих главах.

Глава Четвёртая: Нео-патриархальный апофатизм Владимира Лосского

В настоящей главе читателю предоставляется самому проследить за тем, каким образом Владимир Лосский представляет православное богословие как откровение Божественного таинства через свою переработку патриархального наследия апофатического подхода к этому таинству, манифестацией которого является Святая Троица.

Мистическое богословие означает для Лосского «доктринальное отношение» (Lossky 2005, стр. 7) что окрашивает для него всё богословие как мистическое в том смысле, что оно имеет дело с Божественным таинством Откровения. Он признаёт, что мистицизм часто противопоставлялся богословию, в особенности среди протестантских писателей, таких как Харнак, истолковывающих мистицизм как нечто, недоступное пониманию, нечто, что должно быть пережито, а не познано, а поэтому мистицизм оказывается поляризованным по отношению к теологии: словами Лосского, «святые против церкви». (Lossky 2005, стр. 8) Для восточной традиции такого разделения нет, оспаривает Лосский, поскольку личностное религиозное переживание и догма-

тические выражения, принятые церковью, есть выражения одного и того же причастия живому Богу, требующему от нас «великого изменения, внутренней духовной трансформации, делающей возможным это мистическое переживание», вместо того, чтобы пытаться найти разумную форму, которая объяснила бы всё в том же смысле, как мы объясняем мир вокруг нас. (Lossky 2005, стр. 8)

Для Лосского, мистицизм и богословие дополняют друг друга в том отношении, что через мистическое переживание христианин испытывает «содержание общей веры», тогда как богословие формулирует это переживание с тем, чтобы оно было понятно и пережито каждым христианином. (Lossky 2005, стр. 9) Для гностицизма, оспаривает Лосский, знание есть конечная цель, тогда как для христианского богословия знание есть путь приближения к Богу и намерением греческих отцов было, согласно Лосскому, показать через знание путь, ведущий христиан далее, к обожествлению/*theosis/θεώσις* (Греч.). (Lossky 2005, стр. 9) Эта ультимативная идея была сформулирована церковью с целью защиты идеи обожествления против гностицизма: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом». (Lossky 2005, стр. 10) Лосский поясняет своё намерение написать «Мистическое богословие...» не желанием сконструировать доктринальную концепцию, но показать, что основой догмы был мистицизм, и выразить необходимость духовности, что может быть достигнуто с гарантированным успехом, если сле-

довать мистическому богословию восточной православной церкви. (Lossky 2005, стр. 11)

Лосский считает, что догматические разногласия между Западом и Востоком не должны умалчиваться, и он видит два пути исследования мистического богословия восточной церкви: один есть путь критики западного догматизма с официальных православных позиций, другой есть следование традиции «в свете догматического отношения восточной церкви» (Lossky 2005, стр. 12), и этот путь он избирает в своём «Мистическом богословии...» как единственный для него возможный. Вопрос об исхождении Святого Духа, драматически разделившего Запад от Востока, является причиной выбора пути Владимиром Лосским. Для него это жизненно важно, потому что духовность и догматизм пошли различными путями в западной церкви, тогда как восточная традиция не может быть понята иначе как «в догматических выражениях восточной церкви». (Lossky 2005, стр. 12) В своём обзоре западной духовности Лосский замечает, что первые записи мистического индивидуализма прослеживаются к тринадцатому веку и отмечают различие «между личностным переживанием и общей верой», духовной жизнью верующих и жизнью церкви. (Lossky 2005, стр. 21) Не имея возможности обогатить себя через теологическую схоластику, христиане обращаются к «индивидуальному мистическому переживанию», сообщённому другим через описания жизни святых. Лосский утверждает, что мистический

индивидуализм не является духовным путём для восточной церкви, – эта разница между Западом и Востоком становится более рельефной, если проследить, как святость развивалась на Западе и Востоке после великой схизмы. (Lossky 2005, стр. 21) Согласно Лосскому, истинность духовности неразличима без соответствующей догмы, которая описывает её. (Lossky 2005, стр. 22) Важно заметить, вместе с тем, что намерение Лосского относительно «Мистического богословия...» не в сравнении теологий или установлении позиций различных церквей, но в попытке познать лучше догматические разногласия, поскольку именно в этом он видит путь к единению. (Lossky 2005, стр. 22)

Владимир Лосский начинает своё исследование с анализа мистического богословия Дионисия Ареопагита и развития мистицизма Божественной тьмы и Божественного света. Согласно Дионисию, богословие может быть подтверждающим, или позитивным/катафатическим, или оно может быть негативным/апофатическим, отрицая всё, что может быть познано. Позитивное богословие предлагает некоторое знание о Боге, пусть и несовершенное; негативное богословие совершает вознесение от «принижённой стадии бытия к наивысшей» посредством постоянного приближения к «неведомому во тьме абсолютного незнания». (Lossky 2005, стр. 25) Лосский переводит двойственное богословие Дионисия на язык диалектической антиномии и в своей попытке разрешить эту антиномию в едином синтезе ему представляется

это как комбинированный метод познания Бога. Если попытаться сократить эти два пути богословской мысли и представить лишь один путь, который подчиняет себе негативный метод для «правки подтверждающего богословия», как это сделал Святой Фома Аквинский, то это приведёт к ошибке, аргументирует Лосский. (Lossky 2005, стр. 26) Его синтез, между тем, не ограничивается диалектикой, но делает также необходимым само-опустошение / *κάθαρσις* (Греч.), в котором необходимо оставить за собой не только нечистое, но также и чистое. Негативное богословие, понимаемое Лосским таким образом, есть «мистическое единение с Богом, Чья природа остаётся непознаваемой для нас». (Lossky 2005, стр. 28)

Балансируя между обоими путями в своём трактате «О мистическом Богословии» Дионисий с ясностью устанавливает «что универсальная причина неподвластна любому подтверждению, как и любому отрицанию», замечает Лосский. (Lossky 2005, стр. 29) Схожесть позиции Дионисия, а также его терминологии с греческими философами стали основанием для некоторых интерпретаторов именовать Дионисия неоплатоником. Это неверно, оспаривает Лосский, поскольку для Плотина Бог «не есть непознаваем в своей природе». (Lossky 2005, стр. 30) Невозможность познания «Единого» через рассуждения или через интуитивные попытки лежит, следуя Плотину, в отдалении души от единения в своей попытке познать объект через разум и таким образом

душа становится фрагментированной. Для Плотина единственный путь избежать такой фрагментации есть обращение к экстатическому единению, где «множественность исчезает и различия между субъектом и объектом больше не существуют». (Lossky 2005, стр. 30) Лосский настаивает, что именно эта множественность, извлечённая из схемы Плотина, помещает «идеальное единство» в стороне от существа, потому что существо находится в связи с множественностью созданного мира и «вторично по отношению к Единому». (Lossky 2005, стр. 30) Экстаз/*ἔκστασις* (Греч.) в версии Плотина есть «сокращение существа до абсолютной простоты», рассуждает Лосский, поэтому Плотин употребляет термин упрощение/*ἁπλῶσις* (Греч.) для описания этого экстаза. (Lossky 2005, стр. 30) В этом упрощении Плотин воссоединяет объект познания, который был определён как «единый»/*ἓν* (Греч.) и как таковой становится неразличимым от познающего субъекта. Лосский утверждает, что хотя негативное богословие Плотина имеет сходство в употреблении «общей терминологии», оно всё же отлично от богословия Дионисия.

Бог Дионисия не есть тот же самый, что и «изначальный Бог-Единение неоплатоников». (Lossky 2005, стр. 31) Непознаваемость Бога у Дионисия лежит не в упрощении, находящемся в конфликте с множественностью знания созданий, – его непознаваемость имеет абсолютный характер. Если бы это была непознаваемость простоты Единого по Пло-

тину, Бог перестал бы быть непознаваемым по Своей природе, аргументирует Лосский. Отрицание Дионисия носит абсолютный характер, который по мнению Лосского направлен против схемы неоплатоников и который объясняет непознаваемость Бога в Его природе: «Он есть ни Единый, ни Единение». (Lossky 2005, стр. 31) В этом утверждении лежит семя, из которого произрастает догма Троицы Лосского, и здесь также лежит для него разница между «Богом откровения» и «Богом философов». Исследование Лосского продолжается среди писаний греческих патриархов и в результате этого исследования Лосский приходит к выводу, что апофатизм как метод доказательства непознаваемости Бога может быть найден среди большинства патриархальных писаний. Он упоминает Климента Александрийского, написавшего «Основы» [*Stromata*] об «осознании непознаваемости Божественной природы», которое может быть пережито в личностной встрече с Богом Откровения. (Lossky 2005, стр. 34) Лосский упоминает как Моисея, так и Святого Апостола Павла для доказательства своей точки зрения: когда Моисей вступает в контакт с «тьмой непознаваемости», или когда Святой Апостол Павел слышит «слова передающие Божественную непостижимость». (Lossky 2005, стр. 31)

Лосский находит также, что понятие само-опустошения/*κάθαρσις* (Греч.) неоплатоников отличается от понятия Дионисия. Для Плотина само-опустошение есть «понимание из множественности» создания, тогда как для Дионисия

это отрицание создания как такового «до тех пор, пока оно скрывает Божественное несуществование» с целью достичь мира несозданного. Лосский представляет это само-опустошение Дионисия как «более экзистенциальное освобождение, вовлекающее всё существо того, кто стремится к познанию Бога». Хотя в обеих схемах имеет место быть единение, но Плотин предлагает «восприятие изначального и онтологического единения человека с Богом», тогда как Дионисий провидит «новое состояние, подразумевающее развитие, серию трансформаций, переход от созданного к несозданному, приобретение качества, которого человек до этого не имел по своей природе», где создание трансформируется во что-то другое, отличное от созданного: Лосский считает, что провидение Дионисия есть обожествление. (Lossky 2005, стр. 38)

В своём использовании терминологии, схожей с терминологией Плотина, – экстаз, единение, отрицание, восхождение – Дионисий твёрдо отстаивает свою позицию: несмотря на переживание мистического восхождения по пути к Богу, единственный вывод мы можем сделать из этого как созданные существа, – это то, что Бог непознаваем. Лосский упоминает в этой связи цитату Святого Григория Богослова о том, что «Это великолепно – рассуждать о Боге, но ещё лучше опустошить себя для Него» и соглашается с ним в том, что разум должен отказаться от сооружения концепций о Боге и посвятить себя вместо этого целостному подходу к жи-

вому богословию и через переживание осознать и принять необходимость своей трансформации, «стать новым человеком». (Lossky 2005, стр. 39) Для Лосского нет иного пути как приближения к Богу, пути обожествления. Однако, Святой Григорий Богослов остерегает о том, что если тот, кто на пути обожествления представляет себе, что познал Бога, тот имеет «приниженный дух». (Lossky 2005, стр. 39) Вместе с ним Лосский заключает, что апофатизм остаётся единственным путём установления истины.

Отрицающее богословие может быть трактовано как концепция экстаза/*ἔκστασις* (Греч.) исключительно: это путь трансформации богословия в причастие к таинству Откровения. Лосский описывает «негативное значение в догматах церкви» как приобщающее реальное восприятие мира к принятию «духовных реалий». (Lossky 2005, стр. 42) Христианство не принадлежит философской школе, но является мистическим опытом единения с живым Богом. Лосский утверждает, что патриархи восточной традиции придерживались строго апофатического богословия несмотря на их философские познания и терминологию именно для того, чтобы не подменить живого Бога интеллектуально сконструированными идолами. По мнению Лосского, противоречия между богословием и философией не существует на Востоке, потому что апофатический метод удерживал греческих патриархов от падения в «теологию концепций». (Lossky 2005, стр. 42) Примером такого падения Лосский выставляет ис-

ключительный случай Оригена с его религиозной философией, отошедшей от апофатического метода: апофатизм не есть агностический «отказ познать Бога». (Lossky 2005, стр. 43)

Догма Троицы есть не что иное как антиномия по формулировке и чтобы быть в состоянии осознать её реальность необходимо вознестись к обожествлению, иначе её реальность ускользнёт от нас. Апофатическое богословие не заканчивается экзистенциальной пустотой по той причине, резонирует Лосский, что «непознаваемый Бог христиан не есть безликий Бог философов». (Lossky 2005, стр. 43)

В своём эссе «Тьма и свет в познании Бога» от 1952 года, которое стало частью его сборника «По образу и подобию Божию», Владимир Лосский упоминает Библейское понятие Божественного света и настаивает на том, что это понятие следует воспринимать в контексте Библейского повествования, – иногда как метафору, иногда как выражение истинного религиозного переживания. То же может быть сказано относительно понятия тьмы: в Библейском повествовании тьма часто представляет отсутствие Бога, однако не во всех случаях. Лосский приводит к примеру Псалом 17:10–12, описывающий теофанию: «Наклонил Он [Бог] небеса и сошёл, – и мрак под ногами Его. И воссел на херувимов и полетел, и понёсся на крыльях ветра. И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг себя мрак вод, облаков воздушных».

Другой пример Лосский находит во встрече Бога с Моисеем во тьме Синая в Исходе 19–20.

Понятие тьмы было трактовано очень различно греческими патриархами. Лосский сравнивает Климента, для которого «образ тьмы на Синае кажется представляющим меньше непознаваемость трансцендентного Бога, чем незнание относительно Бога, свойственное человеческому разуму, оставленному на произвол собственных возможностей»; с Оригеном, для которого «терминология ночи по отношению к знанию о Боге отсутствует напрочь» (Lossky 2001, стр. 33–35) В то же время, если Ориген соединяет свой «мистицизм света» с христианским знанием/*gnosis* (Греч.), Григорий Богослов желает идти далее и в своём тексте «Жизнь Моисея» считает, что встреча Моисея с Богом во тьме вершины Синая более значительна по сравнению с явлением Бога перед Моисеем в виде горящего куста, замечает Никольс (Nichols 2017, стр. 30) Лосский делает предположение, что предпочтение значения тьмы в Библейском повествовании Григорием Богословом объясняется тем, что единение с Богом не нуждается в образе, оно происходит за гранью образа, «за гранью рассудка, где знание исчезает и лишь любовь пребывает – или, скорее, где гносис [знание] становится агапе [любовью]». (Lossky 2001, стр. 37) Что касается Дионисия, он был в состоянии использовать двойственность тьмы и света для описания Божественной имманентности в образе света и Божественной трансцендентности в образе тьмы. (Nichols

2017, стр. 31)

В заключении к своему эссе Лосский устанавливает, что в образности позднего византийского христианства понятие тьмы выходит из употребления как следствие развития богословских формулировок относительно понятий сущность-энергия. С тех пор мистицизм света получает уже не метафорическую коннотацию, но выражает истинное мистическое переживание.

В другом своём эссе из сборника «По образу и подобию Божию», озаглавленного «Теория света в мышлении Святого Григория Паламы», Владимир Лосский погружается в богословие Григория Паламы, который развивает далее понятия сущность-энергия, сформулированные Дионисием. Для Лосского эллинистическое определение Бога как «окончательно простого с атрибутами, идентичными Ему самому» и который ускользает от нашего понимания, но позволяет некоторой доле знания быть доступной для понимания, не является удовлетворительным (Nichols 2017, стр. 34) Он ожидает богословие, которое своим принятием абсолютной непознаваемости Божественной сущности всё же принимает возможность восприятия Божественного таинства и через это таинство приобретает знание о Боге. На первый взгляд, такое богословие есть антиномия, но этот факт не приводит Лосского к отчаянию, напротив, – он перерабатывает эту антиномию в том же духе, что и Святой Григорий Пала-

ма, представляя антиномию как основу самого Божественного существа, замечает Никольс. (Nichols 2017, стр. 35) Что же касается природы Бога и персон, представляющих антиномию единичности и троичности, то антиномия между познаваемостью и непознаваемостью Божественной сущности «обнажает перед нашим духовным взором таинственное различие самого Божественного существа». (Lossky 2001, стр. 53)

Выражение «сущность-энергия разделения» становится решающим на этом этапе: Лосский резонирует, что Бог обладал бы как сущностью, так и энергиями, которые есть избыток Его сущности, даже если бы мир не был создан, и всё также оставался бы неделимым в этом, «Он остаётся идентичным в этих двух формах существования». (Lossky 2001, стр. 55–56) В создании Бог являет себя в своей Благодати/энергиях созданному миру и в этом он становится познаваем, всё же пребывая «недоступным в Своей сущности». (Lossky 2001, стр. 55–56) Эти энергии/Благодать исходят к нам через Святого Духа чтобы мы могли «принять участие в Святой Троице, которую Евангелие называет Божьим Царством». (Lossky 2001, стр. 57) Лосский объясняет использование Григорием Паламой термина «энергии» вместо «Божественный свет» тем, что Григорий стремится быть как можно ближе к описанию этой Божественной реальности, которая делает мистическое таинство осязаемым.

В Главе «Божественный свет» своей книги «Мистическое

богословие восточной церкви» Владимир Лосский принимает за точку отправления Послание к Ефесянам 5:14 Святого Апостола Павла: «Посему сказано: «встань, спящий, и воскресни из мёртвых, и осветит тебя Христос»». Никольс пишет о понимании Лосским отсутствия духовного осознания как «сон души», по словам Лосского, а также как духовную смерть, даже ад. (Nichols 2017, стр. 38) Свет духовного осознания/гносис понимается Лосским через Григория Паламу и его доктрину энергий/Благодати. Он комбинирует её с толкованием Святого Симеона, рассуждающего о Приходе Христа и предполагает, что те, кому суждено спастись, будут светиться изнутри Божественным светом, для остальных тот же самый свет будет сиять как осуждение и проклятие, поскольку этот свет есть выражение Божественной любви, а «любовь Бога будет нестерпимым страданием для тех, кто не обрёл её в себе» (Lossky 2005, стр. 234)

В Главе «Бог в Троице» своей книги «Мистическое богословие...» Владимир Лосский проводит первые черты своей доктрины Троицы, которая получит своё окончательное описание в его «Догматическом богословии». Его изначальным утверждением является описание «бесконечной цели» апофатического богословия, которая есть не природа Бога или Его сущность, и даже не Его Персона, но «нечто, что превосходит все понятия, как природы, так и персоны: это есть Троица». (Lossky 2005, стр. 44) По сравнению с

изменчивой природой создания в его «переходе от небытия к бытию», Троица характеризуется «абсолютным покоем/*ἀλάθεια* (Греч.)». (Lossky 2005, стр. 45) Лосский ясно обозначает независимость Троицы от создания: даже без акта создания мира Бог пребывал бы в Троице. Создание мира для Лосского есть акт Божественной воли: «исхождение Ипостасей есть акт, свойственный природе/*κατὰ φύσιν* (Греч.)». (Lossky 2005, стр. 46) Наш разум вынужден в своём созерцании воспринимать то одну ипостась, то три ипостаси, то единство их, то полярность антиномии этой «триничной монады». (Lossky 2005, стр. 46)

Для Лосского Божественность есть «ни один, ни много», потому что совершенство Бога невозможно выразить через множественность, которая начинается с двойственности, будь то диада гностицизма или дуализм платонизма, – Божественность Бога может быть выражена только через Троицу. Лосский поправляет себя на том же дыхании: Божественность не нуждается в выражении себя, Она «есть». (Lossky 2005, стр. 47) В нумерологии Лосского число два разделяет, тогда как число три «превосходит любое разделение: один и много оказываются связанными друг с другом и образуют Троицу». (Lossky 2005, стр. 47) Быть в состоянии созерцать абсолютное совершенство осознавая, что Бог есть личностный Бог и в то же время «не личность, ограниченная самой собой», – значит быть в состоянии вознестись своей душой над «миром существ, изменчивым и непостоянным» к ясно-

му спокойствию/*ἀπάθεια* (Греч.), которое, согласно Лосскому, есть первый шаг на пути обожествления. (Lossky 2005, стр. 48) Это есть состояние «вечного покоя» и причаститься Божественному свету бесконечной жизни Троицы даровано через Благодать Бога. (Lossky 2005, стр. 48) Лосский устанавливает единосущность/*ὁμοούσιος* (Греч.) церкви и Троицы в из взаимной «идентификации монады и триады», характеризованную единой природой и разделённую тремя ипостасями. (Lossky 2005, стр. 49) Он сравнивает христианскую Троицу с троицей Плотина «единосущных ипостасей/*τὸ ὁμοούσιον εἶναι* (Греч.): Единоначалие, Разум, Душа мира», и приходит к выводу, что иерархическая конструкция ипостасей Плотина бесконечно отражают друг друга и никогда не поднимаются до вершины христианской триединой антиномии. (Lossky 2005, стр. 49)

Лосский считает это заслугой героических достижений Афанасия Александрийского, Святого Василия, Григория Богослова среди многих, которые, привнося христианский апофатизм, смогли переработать эллинистические теологические концепции в «созерцание таинства Троицы». (Lossky 2005, стр. 50) Для Лосского это настолько важно, что он именуется четвёртый век веком Троицы *par excellence* (Лат.) за представление патриархами христианских понятий сущность/*οὐσία* (Греч.) и ипостась/*ὑπόστασις* (Греч.), что сделало возможным сформулировать доктрину Троицы. Аристотель использовал понятие сущность/*ἔσ-*

сущность/*οὐσία* (Греч.) для конструкции иерархического мира: от индивидуальных сущностей к эссенциям, представляющим реальный мир. Лишённое богословского значения, ипостась/*ὑπόστασις* (Греч.), происходя от глагола пребыть/*ὑφίσταται* (Греч.), использовалось для обозначения вещей, которые существуют/пребывают. Слово сущность/*οὐσία* (Греч.), как оно формулируется Святым Иоанном Дамаскином, обозначает вещь, которая «пребывает в себе и которая не есть часть иной вещи». (Lossky 2005, стр. 50) Для Лосского это означает, что сущность, понятая таким образом, «не нуждается в чём-либо для своего существования». (Lossky 2005, стр. 50) Понятие ипостась/*ὑπόστασις* (Греч.) использовалось греческими патриархами в двух смыслах. Иногда оно могло заменять понятие сущность для того, чтобы обозначить просто существование/пребывание: некоторые из патриархов писали «природы, или ипостаси...», например. Лосский упоминает Феодорита Кирского, который утверждает, что в писаниях патриархов разница между понятиями «сущность» и «ипостась» такая же как между «общий» и «конкретный», и Лосский соглашается с таким пониманием и считает, что патриархи использовали эти два понятия для того, чтобы определить важную богословскую разницу между общим/сущностью/*οὐσία* (Греч.) и конкретным/ипостасью/*ὑπόστασις* (Греч.). (Lossky 2005, стр. 51) Вместе с тем, он замечает, что Запад принял и использовал понятие «персона» с большей приверженно-

стью чем «ипостась», тогда как «ипостась» была единодушно принята Востоком.

Лосский также делает наблюдение, что когда латинские теологи описывают Троицу упоминая прежде «одну сущность чтобы прийти к трём персонам», а ранние греческие богословы описывают три ипостаси и видят их пребывающими в одной сущности, – все они описывают догму Троицы как она была понята до великой схизмы (Lossky 2005, стр. 52) Как было подмечено Барнсом, Лосский позаимствовал это наблюдение у Теодора ди Ренона. Лосский утверждает, что античная философия не сопоставляла понятие «персона» с понятием «индивид», персональность человека как уникального существа, аргументирует Лосский, стала известна современному миру через христианское богословие, а не через эллинистическую философию. (Lossky 2005, стр. 53) Как подтверждение своей правоты он предполагает, что человеческую персональность, или личность, невозможно описать через концепцию, это лишь возможно с помощью искусства. Однако, разница между человеческими персонами и Божественными Персонами огромна, согласно Святому Иоанну Дамаскину: человеческие персоны, или ипостаси, отделены друг от друга и не существуют один внутри другого, тогда как Ипостаси Святой Троицы пребывают одна в другой. Если человеческое существо может быть индивидуализировано в соответствии с его или её деятельностью, этого невозможно достичь с Божественными Ипостасями, по-

тому что они, согласно Лосскому, «обладают единой природой, имеют единую волю, единую власть, единую оперативность». (Lossky 2005, стр. 53)

Единственную исключительность обнаруживает каждая из Божественных Ипостасей – это их «отношения происхождения». (Lossky 2005, стр. 54) Лосский настаивает, вместе с тем, на апофатическом толковании этих отношений, согласно которому «Отец есть ни Сын, ни Святой Дух; Сын есть ни Отец, ни Святой Дух; Святой Дух есть ни Отец, ни Сын». (Lossky 2005, стр. 54) Если толковать эти отношения по другому, предупреждает Лосский, то они подпадают под логику отношений Аристотеля. Апофатическое понимание принимает во внимание разницу происхождения без определения исхождения, поскольку эти два вида, происхождение и исхождение, несовместимы, согласно писаниям Святого Иоанна Дамаскина. (Lossky 2005, стр. 55) Святой Иоанн определяет отношения происхождения как незачатый, будучи зачатый, и исходящий для трёх Божественных Ипостасей в том смысле, что Отец становится единственным источником Сына и Святого Духа, но это не образует отдельное отношение между Сыном и Святым Духом, считает Лосский, и для него Сын как бывший зачат и Святой Дух как исходящий от Отца являются достаточными отношениями для различия одного от другого. (Lossky 2005, стр. 55)

В этой связи Лосский делает небольшое отступление от изложения своего богословия и обсуждает тему филио-

kel/filioque (Лат.), ставшую неизбежной в девятом веке и приведшую к разрыву между Востоком и Западом. Для Лосского имеет решающее значение установить догматическую важность этой проблемы, и для этого он решает сравнить три концепции Троицы. Как уже упоминалось, западная традиция исходит из понятия одной природы, чтобы затем рассмотреть три персоны, тогда как восточная традиция принимает противоположное направление, от персон к одной природе. Пока первый подход не устанавливает превосходство сущности над тремя персонами, и пока второй подход не подчиняет единую природу трём персонам, – то эти два подхода вполне взаимозаменяемы. (Lossky 2005, стр. 56) Проблема с западным подходом возникает, когда в нём устанавливается исхождение Святого Духа от обоих, Отца и Сына, потому что, с точки зрения ранней греческой церкви, в таком толковании единство природы становится более значительным чем различие между персонами. В западной концепции, Отец и Сын, будучи одной природы, являются причиной исхождения Святого Духа и таким образом Святой Дух становится «природным единением между двумя первыми Персонами». (Lossky 2005, стр. 57) Отношения происхождения – «отцовство, происхождение, исхождение» – трансформируются в отношения между природой/сущностью (Сын – к Отцу; Святой Дух – к Отцу и к Сыну) и имманентным единством Троицы. (Lossky 2005, стр. 57) Лосский приводит в доказательство своего мнения «Трактат о теологии»

[*Summa Theologica*] Святого Фомы Аквинского, где Святой Фома размышляет о «внутреннем отношении в эссенции которую это отношение разделяет». (Lossky 2005, стр. 57)

Для греческих патриархов принцип единения был обеспечен персоной Отца. Отец, не будучи зачат, устанавливает отношение происхождения и исхождения как «уникальные принципы Божественности» (Lossky 2005, стр. 58) С проблемой «филиоке» уникальность Божественности компрометируется, единство должно быть обустроено по принципу общей природы, а не происхождения, что трансформирует персон в отношения, имманентные единству сущности. Лосский заключает свои рассуждения выводом о том, что латинская формула подменяет отношения происхождения, определяющие Троицу, и в то же время создаёт единство через концепцию, в которой персоны, пребывая в одной сущности, устанавливают отношения со Святым Духом, который является взаимной связью между Отцом и Сыном; а с такой концепцией общая природа превалирует над персонами. (Lossky 2005, стр. 62)

По мнению Лосского, апофатический метод в формулировании догмата Троицы предоставляет необходимое равновесие между понятиями природы и ипостасей, в доказательство чего он приводит цитату Святого Максима, который пишет, что Бог есть монада и триада в равной мере. Апофатическая мысль устремляется по направлению к Богу и сам факт непознаваемости природы Бога обнажает эту природу

как «природу Отца, Сына и Святого Духа». (Lossky 2005, стр. 64) Запад с его приверженностью к натуре перед Персонами в своём подходе оказывается в пустоте Божественности/*Gottheit* (Нем.) Мейстера Екхарта, чей мистицизм привёл его обратно к неоплатонизму, искоренению которого из богословия греческие патриархи прилагали так много усилий. Для Владимира Лосского смысл богословия восточной церкви лежит не в мистическом поиске Божественной сущности, или в попытке создать образ этой сущности, но в «причастии к Божественной жизни Святой Троицы». (Lossky 2005, стр. 65)

В заключение следует обобщить результаты исследования Лосским наследия греческих патриархов и его сравнительный анализ состояния теологии на Западе с восточным богословием. Тогда как духовность восточной церкви составляет само её ядро и разделяет личностное переживание с братьями и сёстрами христианами в жизни церкви, мистический индивидуализм Запада был отмечен отделением теологии от духовности, устанавливает Лосский и приходит к выводу, что это отделение произошло со времени «филиоке»-схизмы. Не желая, однако, примыкать к традиционной православной критике западной догматики, он решает попытаться понять, в чём именно заключается разница догматических выражений, если смотреть на них с точки зрения Востока. Это решение и приводит Лосского к мыс-

лям о развитии апофатического богословия между четвёртым и четырнадцатым веками. Хотя Вильямс и находит прочтение Лосским Григория Паламы довольно выборочным (Williams 1975), та осторожность и дотошность, с которыми Лосский анализирует источники Паламы, приводит его к текстам Святого Дионисия с его различием между эссенцией/сущностью и энергиями/Благодатью, что следовало бы отметить как заслугу Владимира Лосского в надлежащем обращении с патриархальными текстами. Использование Лосским антиномий может быть прослежено не только к Григорию Паламе, но и к о. Сергею Булгакову, что уже обсуждалось выше. Важно также отметить, что намерения Лосского с применением апофатического метода лежат не столько в объяснении природы или сущности Бога, или понятия «Божественна Персона», но в том, что позволяет ему испытать непосредственно в личностном переживании возвышенность этих понятий в манифестации Троицы. Не менее важно отметить диалектическую трактовку Лосским катафатического динамизма против апофатического, где Божественное откровение описывается как нисходящее движение, результирующее в формулированных отражениях знания, которое, в свою очередь, трансформируется в состояние экстаза/*ἔκστασις* (Греч.), движение, восходящее по направлению единения с Богом. Эти рассуждения ведут нас ближе к основной цели данной книги – проникнуть как можно глубже, если невозможно полностью понять, в таинство христи-

анской Троицы. Апофатический мистицизм, выраженный в понятиях западной религиозной философии, отличается в значительной мере от мистицизма, предложенного Владимиром Лосским как нео-патриархальный православный мистицизм, о чём с очевидностью свидетельствует его анализ мистицизма Мейстера Экхарта, обсуждаемый в следующей Главе.

Глава Пятая: Оценка Владимиром Лосским мистицизма Мейстера Экхарта

Анализ западной теологии привёл Владимира Лосского к необходимости проследить, когда и как произошло разделение между духовностью и догматикой в западной теологии, и с этой целью он обращается к замечательному христианскому мистiku средневековья Мейстеру Экхарту и его раздумьям о неназываемом имени Бога и многих именах Бога. С исследованием Мейстера Экхарта и его «Первым представлением создания» [*First Exposition of Genesis*] Владимир Лосский имеет возможность представить различные подходы к апофатизму, предпринятые четырьмя важными религиозными фигурами: Святым Августином, Святым Дионисием, Святым Фомой Аквинским, и, конечно, самим Мейстером Экхартом. Подход Экхарта вначале представляется катафатическим, ведь он ищет имя Бога, которое «выше всех имён» (Послание к Филиппийцам 2:9), но в своём поиске Мейстер Экхарт обнаруживает, что это приводит его к «неназываемому имени»/*nomen innominabile* (Лат.) и с осознанием этого он оказывается в апофатизме. Оксимо-рон «неназываемое имя» было использовано уже Святым Августином в его работе о Священном Писании, «О хри-

стианском учении» [*De Doctrina Christiana*], замечает Лосский. Вывод Святого Августина о невыразимости имени Бога позволил ему сформулировать парадокс, что называя Бога «невыразимым» мы фактически придаём всё же смысл этому эпитету. (Nichols 2017, стр. 61)

Святой Августин также оказывается в апофатизме, но его отношение к ситуации отлично от Мейстера Экхарта, поскольку он решает воздержаться от любых апофатических рассуждений. Он пытается повернуть процесс вспять, «вместо исключения любых позитивных выражений о Божественной природе» и таким образом прибывая к апофатизму, он предпочитает «удалить из понятия «Бог» несовершенства, свойственные нашему мышлению» и так он будет оставаться на разумной стезе катафатизма. (Lossky 1973, стр. 16) Используя такой методический подход, который позднее использует и Святой Фома, Святой Августин толкует невыразимость Бога таким образом, что любое выражение о Боге будет недостаточным, поскольку оно не имеет описания исключительности Божественной природы. Лосский следует за Мейстером Экхартом, который пытается принять концепцию релятивистского апофатизма Святых Августина и Фомы, но решает, осознав, что релятивизм его не устраивает, обратиться к абсолютному апофатизму на всех парах. Из своего парафраза Книги Пророка Исаии 45:15 «Истинно Ты Бог сокровенный [...]» Мейстер Экхарт заключает, что нет надобности «знать имя той реальности, чья

природа сокрыта» (Nichols 2017, стр. 61) Лосский считает в своём исследовании, что именно это выражение, «сокрытая сущность»/*Esse absconditum* (Лат.), обнажает онтологию апофатизма Экхарта без того, чтобы отбрасывать в сторону прежде сформулированную концепцию «неименуемого имени»/*nomen innominabile* (Лат.).

В своём тексте «О Христианском учении» Святой Августин обращается к читателю с увещанием не бродить во круг, но погрузиться в самого себя. Лосский высказывает предположение о том, что с этим увещанием Святой Августин делает попытку изменить перспективу во взгляде на сущность/*esse* (Лат.) Бога для читателя, который находится в поисках имени Бога. По его мнению, причина такого увещания лежит в том, чтобы показать читателю, что наши претензии к истине метафизически узаконены, но Мейстер Экхарт оспаривает увещание Святого Августина и в его интерпретации становится необходимым продвинуться ближе к этому неименуемому имени, замечает Никольс. (Nichols 2017, стр. 62) Лосский также делает наблюдение, что в этом оспаривании позиции Святого Августина Мейстер Экхарт обращается к тексту Святого Дионисия «О Божественных именах» за указующим светом. Лосский видит намерение Святого Августина углубиться внутрь своего существа как путеводную инструкцию для человеческого разума по направлению к «недвижимому Богу-Истине» как «источнику просвещённости разума» (Лосский 2003, стр. 157)

Намерение Мейстера Экхарта иное, согласно Лосскому, но, отказывая себе в поиске имени Единого вовне, «который пребывает не вовне, но в глубине»/ *qui non extra, sed intimus est* (Лат.), Мейстер Экхарт устремляется на поиски Бога на экзистенциальном уровне, на поиски «сокровеннейшей сущности»/ *Esse absconditum* (Лат.). Поиск Святым Августином Истины в сокровенных глубинах человеческой души с необходимостью обнажает разницу между истиной людей и Божественной истиной, «признание, что ты не есть то, что есть эта [истина]»/ *confitere te non esse quod ipsa est* (Лат.). Для Мейстера Экхарта утверждать присутствие имманентной природы Бога является достаточным, чтобы осознать, что человек не в состоянии понять эту природу только своим разумом. Лосский утверждает, что в этом отношении Мейстер Экхарт использует оксиморон Святого Дионисия «имя неизменное»/ *nomen innominabile* (Лат.), который формулируется Святым Дионисием в его тексте «О Божественных именах» как «чудесное имя, совершенное имя, неизменное»/ *τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον* (Греч.). (Лосский 2003, стр. 158) Размышляя об отношении между позитивным и негативным христианским богословием, Святой Дионисий утверждает, что возможность именовать Бога как это сделано в Библии, «Я есть сущий» или «Тот, кто есть», оказывается результатом энергетической манифестации Бога в созданном Им мире: эти имена мы используем для воспевания и признания совер-

шенства Бога.

Вопрос относительно сущности Бога, между тем, остаётся не отвеченным в Библии: «Почему ты спрашиваешь моё имя, когда оно чудно?». (Nichols 2017, стр. 63) Мейстер Экхарт принимает это за свою ведущую линию – многоимённость/полиномию и неименуемость/анонимию – что становится для него выражением отношения между катафатизмом и апофатизмом. Однако, как и в случае со Святым Августином, Мейстер Экхарт толкует и Святого Дионисия на свой манер. Для Дионисия (а с ним и для Лосского) апофатизм абсолютен, Божественная природа возвышает и Божественную сущность. Для Мейстера Экхарта это не совсем так: он сохраняет здесь верность Святому Фоме, и для него, как и для Святого Фомы, именно Божественная сущность устанавливает Его непознаваемость. Лосский в своём исследовании обнаруживает, что Святой Фома Аквинский делает поправку в тексте Святого Дионисия «Комментарии к Божественным именам» и переводит существительное «неименуемый» как прилагательное к квалификации сущности/*esse* (Лам.). Это позволило Святому Фоме квалифицировать Сущность Бога как «неименуему сущность»/*esse innominabile* (Лам.). (Nichols 2017, стр. 63) Для Святого Фомы, рассуждает Лосский, существование Бога «превосходит любое знание», но если рассматривать существование, включающее как Бога, так и созданный Им мир, то для человеческих существ становится возможным устремляться к

Богу по пути аналогии: не через интеллектуальное познание Божественного Существа, но через признание за этим Божественным Существом «принципа познаваемости всех созданных существ», первичной сущности, что и является самим существом Бога. (Lossky 1973, стр. 23)

Как уже упоминалось, Святой Дионисий рассматривал как понятие «неименуемое имя», так и «многоимённый» в связи с их упоминанием в Библии. Лосский цитирует как примеры «[...] что ты спрашиваешь об имени моём? оно чудно.» (Суд 13:18) и «[...] имя выше всякого имени» (Флп 2:9) для подтверждения Дионисийского понятия «неименуемое имя»/ἀνώνυμον (Греч.). Примеры, подтверждающие понятие «многоимённый»/πολύωνυμον (Греч.) также многочисленны: «[...] Я есть сущий» (Исх 3:14), «[...] жизнь [...]» (Ин 11:25; 14:6), «[...] свет [...]» (Ин 8:12; 12:46), «[...] Бог [...]» (Быт 17:1; Исх 3:6; 5:6), «[...] Жизнь [...]» (Ин 14:6). (Лосский 2003, стр. 159) Лосский настаивает, что для Святого Дионисия эти два понятия – «многоимённость» и «имя неименуемое» – выражают два различных подхода, соответственно подтверждающие катафатический и апофатический метод, что было отмечено и Мейстером Экхартом. Причина предпочтения апофатического метода лежит, по мнению Лосского в том, что он стремится к невысказываемому, «к связям, которые доминируют над различиями», к происхождению Божественной мощи/δυνάμεις (Греч.), которая, собственно, и делает возможным катафатический метод. (Лос-

ский 2003, стр. 159) Лосский настаивает, что для Святого Дионисия существует причинность между манифестацией Богом своей мощи и множественности Его имён. Будучи Добром и Происхождением, его имя «Сущий»/τὸ ὄν (Греч.) охватывает всё созданное, не «метафизическую сущность» как таковую, но «происхождение, созидающее сущности во всех существах». (Лосский 2003, стр. 159) Принимая в употребление имя «Сущий» в этом значении мы должны отрицать и само существование, размышляет Лосский вместе с Дионисием, если мы хотим достичь значения Вознесённости.

Мейстер Экхарт в своём тексте «Представление создания» провозглашает, что достойное имя Бога будет «Единый». Это Его «многоимённое имя»/nomen omninomabile (Лат.), собирает в себе все другие, менее значимые имена, и становится для Мейстера Экхарта «объединяющей исключительностью». (Nichols 2017, стр. 76) Подходящее имя для Бога, предложенное Святым Дионисием, есть «Добро», что для него означает «дарованность создания и личностный характер Бога, который есть Более-чем-Единый». (Nichols 2017, стр. 76) Понятие «Единый» определяет Мейстера Экхарта как неоплатоника, делает вывод Лосский, поскольку «Единый», который идентичен с Отцом, становится «общим принципом как божественной системы, так и системы мироздания». (Лосский 2003, стр. 65) Всё же Лосский считает, что Мейстер Экхарт, как это ему свойственно, идёт даль-

ше неоплатонизма в своём мистицизме, ведь устанавливать «Единого после неименоваемой Сущности» не отражает традицию Плотина, но представляет мистицизм Мейстера Экхарта в особой, свойственной только ему, завершенности. (Лосский 2003, стр. 64)

Лосский объясняет выбор источников Мейстера Экхарта историческими условиями, или герменевтическим контекстом. Святой Фома был учеником Альберта Великого из Кёльна, который, в свою очередь, читал внимательно Святого Дионисия. Увлечение Святым Дионисием пришло к Мейстеру Экхарту через Альберта, что объясняет комбинирование Мейстером Экхартом учения Святого Фомы о пантеизме с учением Святого Дионисия об энергиях. С признанием идеи Святого Фомы (которая собственно ведёт своё происхождение от Аристотеля) о том, что Бог представлен во всех существах, Мейстер Экхарт смог установить метафизическую конструкцию о вознесённом Боге, понимаемом через результат Его созидательного акта, что делает экзистенциальные отношения существ к Богу субъективными, благодаря чему Мейстер Экхарт ищет «имманентность Божественного»/*Ipsum Esse* (Лат.), или «имманентного сокрытого Бога»/*Deus absconditus* (Лат.), в «интимных глубинах личного сознания». (Лосский 2003, стр. 64) Лосский устанавливает в своём исследовании, что Мейстер Экхарт стремится к синтезу Святого Фомы и Святого Дионисия в создании собственной системы мистического богословия. Путь вознесе-

ния, согласно Святому Фоме, требует как условия отношение «существования по аналогии», что приобщает всех существ к чистому акту существования – Богу. На этой основе трансформации апофатизма Святого Фомы, перестающего отрицать существование Бога, представляются как его понятия существования и аналогии: такая форма апофатизма позволяет рассуждать о Боге, который понимается как исключительное Существо в Своём превосходстве, не ограничивая Его недостойными формулированиями и не употребляя фигуративные или двусмысленные значения слов.

Текст Мейстера Экхарта относительно «имени неименоваемого» позволил Лосскому проследить осторожное продвижение мысли Мейстера от отрицающей логики понятия существования: Привнося понятие «сущность» в объект своего апофатизма как причину непознаваемости Бога, Мейстер Экхарт предлагает нам искать называемое имя «того, чья природа есть сокровенное существование», внутри нас самих, потому что это имя не того, кто был бы внешним по отношению к нам. В подтверждение своего вывода Лосский представляет цитату из Святого Августина, которую применяет Мейстер Экхарт: «не выходи вовне, обратись в себя; в сокровенном человека Истина пребывает»/*noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat Veritas (Лам.)* и Лосский сам цитирует Святого Августина о «глубине» пребывания Бога в душе человека: «Ты был глубже моих глубин и выше моих взлётов»/*Tu autem eras interior intimo meo et*

superior summo teo (Лат.). И опять Лосский отмечает разницу между Святым Августином, который ищет присутствие неподвижной Истины за изменяющейся душой в своём трактате «Об истинной религии» [*De vera religion*], и Мейстером Экхартом, который направляет свой поиск «непроизносимого имени» в сокровенные глубины человека, чтобы найти Бога с перспективы существа. Лосский настаивает, что для Мейстера Экхарта именно понятие «сущность» есть бездонность глубины человека и мы должны именно там искать Бога, который пребывает «Богом сокровенным», хотя и оставаясь Сущностью. (Лосский 2003, стр. 168)

Лосский указывает на операцию трансплантации Мейстером Экхартом текста Святого Августина на почву Святого Фомы Аквинского – «глубина» акта существования, которая представляет Бога в каждой конкретной структуре бытия – и Лосский задаёт вопрос о том, насколько правомерно такое слияние двух «глубоких существований» в отношении учения Святого Августина о Сущности/*Esse* (Лат.). Согласно Святому Фоме, факт того, что Бог глубоко представлен во всех существах, есть первичная причина, являющая существо, – этот факт подразумевает отношение существ к Создателю по принципу аналогии. Именно это отношение позволило Святому Фоме трансформировать апофатизм Святого Дионисия как путь вознесения, так что он мог говорить о вознесённом Начале на основании акта созидания. Но с точки зрения Святого Фомы, аргументирует Лос-

ский, высказывание Мейстера Экхарта о том, что для вознесения необходимо обернуться вовнутрь себя через последование от ведомого существа к неведомому «Сокровенному Существу»/*Ipsum Esse Subsistens* (Лам.), – такая мысль казалась бы странной Святому Фоме, потому что она значила бы отход от его природного богословия. Неведомое, которое метафизик принимает по отношению к Богу, и которое представляет основу размышлений Святого Фомы о существе, не имеет ничего мистического как таковое: это есть лишь смиренное признание границ человеческого понимания «на пути/*in via* (Лам.) приобретения знания».

Лосский делает предположение, не является ли желание Мейстера Экхарта обратиться вовнутрь себя для поиска «Сокрытой Сущности»/*Esse absconditum* (Лам.) в сокровенных глубинах души попыткой трансформировать природное богословие Святого Фомы в мистицизм. Если принять, что Мейстер Экхарт присоединяется к учению Святого Фомы о существе, то логика Мейстера Экхарта может быть следующей, предполагает Лосский: если акт существования представляет метафизическую основу всякого созданного существа, то человек как разумное существо способен к пониманию экзистенциальных корней, соединяющих его с Богом, и таким образом найти выход из своего ограниченного существования как созданного существа к Существу, свободно от всех ограничений. На основании своего исследования Лосский приходит к выводу, что такой поиск Бога, который

ведёт по пути от внешнего через внутреннее к наивысшему не является путём Святого Фомы, но принадлежит традиции Плотина, которую Святой Августин христианизировал. Поэтому и использует Мейстер Экхарт влияние Святого Августина, настаивает Лосский, когда он пытается трансплантировать метафизику Святого Фомы о «сокровенном пребывании экзистенциального действия Бога во всех вещах», с метафизического плана, которому она и принадлежит, на психологический и духовный план, которому она чужда. (Лосский 2003, стр. 169)

Согласно Святому Августину, иметь рациональное знание о Боге согласно неизменным правилам Его Истины, и знать Бога в «экстазе разума» / *raptus mentis* (Лам.) не есть одно и то же. Обратиться вовнутрь себя, о чём Святой Августин пишет в своём трактате «Об истинной религии», ещё не значит обрести мистическое знание, – это интеллектуальное принятие Источника Истины, возвышенное по своей природе мысли, которую этот источник освещает. Мейстер Экхарт был не первым, услышавшим слова «обратись вовнутрь себя» в качестве призыва к мистическому переживанию присутствия Бога, пребывающего сокрытым в глубинах души, считает Лосский. По предположению Лосского, Мейстер Экхарт вместе со Святым Фомой Аквинским признают, что Бог, пребывающий сокрыт во всех существах, создаёт их существование именно там; но вместо того, чтобы принять это как принцип христианской метафизики, что позволило бы

ему рассуждать о вознесённом Боге, Мейстер Экхарт субъективирует это внешнее отношение к Создателю и пытается отыскать имманентность Божественного «Самого Сущего»/*Ipsum Esse* (Лам.) в своём стремлении найти этого имманентного «Сокровенно Сущего»/*Deus absconditus* (Лам.) в глубинах личностного сознания.

Лосский заключает, что Мейстер Экхарт создаёт из двух «сокровенных пребываний» – где одно есть условие существа, а другое есть принцип христианской метафизики – единое целое: пребывание Сокровенного Существа в душе. В своём слиянии глубин суперсознания Святого Августина с «Самим Сущим»/*Ipsum Esse* (Лам.) Святого Фомы Мейстер Экхарт создаёт осязаемую цель, которую он понимает как общую для обоих Святых и которая была для обоих условием знания, а также условием существования. Желая найти Бога-Сущность Святого Фомы в «глубинах сознания»/*abditum mentis* (Лам.) Мейстер Экхарт отрицает метафизику обоих, объединяя их на плане мистицизма, который он выражает в понятиях спекулятивного богословия, выносит свою оценку Владимир Лосский. (Лосский 2003, стр. 170)

В своём исследовании мистицизма Мейстера Экхарта Лосский прослеживает борьбу немецкого мистика в его поиске верного апофатического выражения для Бога и его усилия в создании собственной интерпретации христианского апофатизма Святого Дионисия и неоплатонического апо-

фатизма Святого Августина, который он сплавляет с натуральным богословием Святого Фомы Аквинского с тем, чтобы заявить о собственном апофатическом мистицизме. Этот мистицизм Мейстера Экхарта оказывается, однако не в лоне церкви, замечает Лосский, потому что к этому моменту истории церкви догматизм и духовность отделяются друг от друга на Западе, тогда как восточная церковь сохраняет таинство Троицы в своём ядре. Таким образом, мистицизм Мейстера Экхарта становится личностным занятием христиан, стремящихся к духовной близости с богом вне церкви.

Как же выглядит Троица в толковании Мейстера Экхарта? – задаётся вопросом Владимир Лосский. Для Мейстера Экхарта Отец идентифицируется с Единым в Его созидании бытия, но после акта созидания Отец не возвращается обратно к Единому, как это было бы ожидаемо в неоплатонической традиции, но производит Сына и даёт исход Святому Духу, так что все три «остаются имманентны в Едином в самом Их происхождении» (Lossky 1973, стр. 70) В видении Мейстера Экхарта возвышенные атрибуты бытия – единство, истина, добро/*unum, verum, bonum* (Лат.) – имеют происхождение от Единого и определяют персон Троицы. Лосский находит две функции понятия «Единый» у Мейстера Экхарта: Первая функция имеет абсолютно апофатический характер в своём подтверждении Сущности/*Esse* (Лат.) посредством исключения всего, что не является Божественным

Существом. Другая функция катафатическая и охватывает «множественность Сущности через принятие Богом всех существ уже потому, что они существуют». (Lossky 1973, стр. 64)

Лосский отзывается положительно относительно выдающегося положения Отца в формулировании Мейстером Экхартом доктрины Троицы, но вместе с тем он провидит разницу между пониманием Мейстером Экхартом отношения ипостасей в троичном единении и толкованием Троицы у Святого Григория Богослова. Святой Григорий использует терминологию Плотина для выражения сосуществующего характера ипостасей Троицы, и в его логике Божественная монада «приводит себя в движение для превосходства над диадой и нахождения своего бытия в триаде». (Lossky 1973, стр. 71) Для Лосского, преодоление диады манифестирует «идеальное развитие монады», развитие «Триединства». (Lossky 1973, стр. 71) Лосский не удивлён, что Мейстер Экхарт остаётся в рамках логики Плотина и латинской схоластики интерпретируя Святой Дух как связующую нить в оппозиции диаде Отец-Сын, что в понимании Мейстера Экхарта представляет «Их сущностное единение». (Lossky 1973, стр. 71)

Никольс подмечает симпатию Лосского к желанию Мейстера Экхарта толковать языческих философов на христианский манер и привлечь их достижения для выражения отцовства традиции. (Nichols 2017, стр. 86) В своём мистициз-

ме Мейстер Экхарт толкует Библию и подвергает текст Писания метафизическим трансформациям, но вместе с тем он также склоняет тексты греческих, арабских и иудейских философов под богословие Троицы и позволяет «языческим» мастерам свидетельствовать о таинстве христианской веры. (Nichols 2017, стр. 86)

Лосский исследует с большим усердием тексты Мейстера Экхарта, чтобы показать каким образом Мейстер искал в своей апофатической интерпретации Бога-Сущность Святого Фомы в «глубинах разума»/*abditum mentis* (Лат.) Святого Августина с тем, чтобы создать свой собственный мистицизм. Важно иметь ввиду, что апофатический мистицизм Мейстера Экхарта находит своё место в личностных духовных устремлениях, в стороне от официальной жизни церкви. Это объясняет в некоторой степени, почему православное мистическое богословие выглядит странным в глазах западного наблюдателя, и почему апофатическое богословие Владимира Лосского было встречено современными западными теологами с осторожностью и опаской. Мейстер Экхарт остаётся в латинской логике интерпретируя Святой Дух как решение оппозиции между членами диады Отец-Сын и устанавливая тем самым их сущностное единство. Богословская важность «филиоке» в очередной раз играет решающую роль в понимании Троицы западным мистическим мыслителем.

Представление и обсуждение интерпретации Троицы самим Владимиром Лосским с православных позиций, предлагаемое в следующей Главе, будет без сомнения способствовать разъяснению разницы между отличиями западного и восточного подхода к Догме. Тем не менее, хотелось бы отметить, что целью настоящей книги является не успокоение в объективной констатации этих отличий, но в том, чтобы найти смысл, который был бы удовлетворительным для обеих точек зрения, а также в том, чтобы пролить свет на мистическое таинство Троицы и осветить Её с большей яркостью.

Глава Шестая: Догматическое богословие Владимира Лосского

Обусловливая апофатизм как путь представления христианской реальности, Владимир Лосский ставит в основание своего богословия воплощение Слова. (Lossky 2017, стр. 7) Для него, Боговоплощение являет собой Откровение как акт, а само Откровение является реальным фактом. (Lossky 2017, стр. 21) Боговоплощение происходит с намерением «привести нас к Отцу, через Святого Духа», что понимается Лосским как возможность для человечества созерцать альтернативную реальность Откровения. (Lossky 2017, стр. 21) Никольс комментирует, что для Лосского «наука и рассуждения» помогают сформулировать богословские выражения, но для их понимания Лосский настаивает на том, чтобы эти выражения комбинировались с созерцанием. (Nichols 2017, стр. 96) Лосский видит задачу богословия в том, чтобы «направлять сознание на созерцание, к чистой молитве, где размышление останавливается». (Lossky 2017, стр. 21) Мы есть существа мыслящие и единственный путь к пониманию невыразимого есть путь богословского размышления, признаёт Лосский, но богословы должны стремиться к равновесию между «знанием-созерцанием» и «пониманием-размышлением», потому что богословие не принадлежит ни од-

ному из них. (Nichols 2017, стр. 97) Возможностью нахождения такого равновесия Лосский считает использование понятия софия/*σοφία* (Греч.), Божественный атрибут, который доступен человеческому созерцанию.

Термин «софия» является одной из тем православной дискуссии, обсуждаемой в Главе Первой, и одним из результатов этой дискуссии явилось то, что она повлияла на богословие Владимира Лосского настолько, что он и сам не осознавал силы этого влияния. Никольс интерпретирует понятие «софия» как моральную способность в человеке, однако, для Лосского этот термин представляет больше чем просто способность быть моральным: понимание богословия как «софии» значит для него быть в состоянии сформулировать реакцию человека на Откровение используя язык, но не сугубя при этом на его ограниченность или несовершенство. (Lossky 2017, стр. 19–20) Чтобы это стало возможным, необходимо примкнуть к жизни христианской веры через крещение, поскольку именно при крещении человек встречает «веру как онтологическое причастие» к Божественной инициативе Откровения. Это есть то, что Лосский имеет ввиду, когда он пишет о равновесии между эпистемологией и онтологией, ведь именно при крещении человек совершает перемещение от мыслей к пребыванию. (Nichols 2017, стр. 98)

Словарь Лосского содержит помимо «знания», «понимания», «софии» также «харизма»/«помазание»/«дар»/*χάρισμα* (Греч.), которое он заимствует из Первого

Послания Святого Иоанна. По сравнению с термином Платона «анамнезис»/«пре-бытийная память души», «харизма» не может оставаться дремлющей, она должна быть привлечена к жизни личности, и задача богословия состоит, согласно Лосскому, в том, чтобы использовать харизму для ответа на Откровение крещения. (Nichols 2017, стр. 98) Как и в случае с греческими патриархами, использование Лосским терминологии Платона не следует трактовать как его впадение в философский концептуализм. Напротив, как и греческие патриархи до него, Лосский использует терминологию Платона для формулирования феноменов, которые относятся исключительно к христианской вере. В религиях Авраама монотеистическая личность Бога подтверждается за счёт непознаваемости природы Бога. В эллинистической теологии Абсолют доступен знанию лишь «через растворение понятия личность». (Nichols 2017, стр. 99) Согласно Лосскому, только христианство «освобождает человека от этих двух ограничений через полное откровение сразу и личностного Бога и Его природы». (Lossky 2017, стр. 24–25) Во Христе «человечность и Божественность соединены», в обожествлении Божественная природа обнажает себя перед человеческой природой: Сын, будучи единосущен с Отцом и Святым Духом, обожествляет безличную метафизику.

Христианское богословие универсально в глазах Лосского в том смысле, что Божественное Провидение вдохновило греческих патриархов к очищению языка эллинистических

философов чтобы выразить весть Израиля, но также пойти далее её. (Nichols 2017, стр. 100) Откровение для Лосского оказывается вне истории и является «богокосмическим», что включает и нас самих как часть созданного мира. В стороне от христианства, резонирует Лосский, апофатический метод лишает личности обоих, и Бога, и человека, и служит в качестве поправляющего инструмента для катафатических рассуждений Плотина. Для Лосского размышления о Боге приводят к молчанию, «поскольку ни мысль, ни язык не могут арестовать Бесконечность в концепцию, которая определяя её, ограничивает её». (Lossky 2017, стр. 27) Из этого следует, что апофатизм неизбежен, но это также показывает, что стремление приблизиться к Богу является «безграничным полётом». Однако это не есть состояние «экстаза» *ἕκστασις* (Греч.) в «невыразимом слиянии», но образ Бога как «другого», «вечно нового, неисчерпаемого». (Lossky 2017, стр. 29)

Трансцендентность и имманентность Бога в философии и богословии рассматриваются различно. Для Лосского, разница между философией и богословием лежит уже в отправной точке каждого из них. Для православного богословия такая точка отправления находится во Христе, и Он является также и конечной точкой. В философии отправной точкой является идея, даже если она отражает наблюдение природы. Философы перемещаются от одной идеи к другой, или же к

генерализации исходной идеи с тем, чтобы обустроить концепцию. В формулировке Лосского Бог Декарта есть «математический Бог: для того, чтобы уравнивать внутренние идеи математических истин, нужен верховный математик, который вычислил бы всё вплоть до вечности». Для Лейбница, продолжает Лосский, необходимая гармония между изолированными мирами всех личностей достигается через «наивысшую Монаду», которая гармонизирует восприятие единичной личности с восприятием других людей. Для Канта, любые метафизические рассуждения о Боге бесполезны, однако сама идея Бога необходима для установления «морального владения» человеческими существами. Для Бергсона, заключает Лосский, Бог Аристотеля как «Акт чистого рассудка» удовлетворяет вполне ожиданиям метафизики. (Lossky 2017, стр. 29)

Возвращаясь к методу богословия, который по сравнению с философским «совершенно иной», Лосский настаивает, что наше восприятие мира с богословских позиций должно начинаться с Откровения. Если философ конструирует идею Бога с помощью рассуждений, для богослова Бог являет Себя сам и «непознаваем вовне Откровения». Бог философов есть абстракция, «отражение в человеческих мыслях», но, как Лосский рассуждает, «невозможно познать Бога через отражение», необходим прыжок веры: только тогда Бог философов впадает в «тотальную реальность живого Бога». (Lossky 2017, стр. 30) В связи с этим рассуждением сле-

дует отметить, что математическая проблема бесконечности также нуждается в прыжке веры, чтобы стать реальностью. Размышления Лосского о прыжке веры резонируют с той же частотой что и призыв Сёрена Киркегарда к прыжку веры, когда он за столетие до Лосского отверг утверждение Декарта о невозможности для разума постичь Бога на основании Его невыразимости. Лосский настаивает на том, что Бог «должен быть воспринят выше чем философская возвышенность: необходимо возвысить возвышенное этой первопричины, которая приводит Бога в отношение к миру». (Lossky 2017, стр. 31)

В традиционном мышлении Платона Бог есть «принцип всего, что существует», для христианской традиции здесь налицо онтологический разрыв: «Мир мог не существовать, и всё же Бог продолжал бы быть тем, что Он есть». Гегелианское существование и ничто концептуализируют два связанных между собой ограничения, и для нахождения реальности «необходимо мыслить себя одновременно как существующим так и несуществующим в одном движении», таким образом, «Бог Гегеля есть обожествлённая диалектика». (Lossky 2017, стр. 32) Согласно Лосскому, «живой Бог должен быть мыслим выше противоположностей существующий/несуществующий, выше любой концепции – включая и ту, которая конструирует становление мира». Бог не может быть зафиксирован в концепциях, заключает Лосский, результатом философских попыток является «учёное невеже-

ство». Оставаясь возвышенным по своей природе, Бог пребывает «в самой своей имманентности манифестации» и это означает для Лосского «поражение человеческой мысли перед возвышенностью Бога». (Lossky 2017, стр. 32)

Владимир Лосский настаивает на том, что целью Евангелия является донести до нас Откровение Троицы. Как уже было отмечено, Боговоплощение является исходной точкой богословия Лосского, но в то же время оно есть и ядро его догмата Троицы: воплощённое Слово есть вторая ипостась Троицы. Он находит подтверждение своей правоты у Святого Апостола Иоанна: «В начале было слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», и напоминает читателю, что в православной традиции Святой Апостол Иоанн известен как Иоанн Богослов. (Lossky 2017, стр. 35) Лосский отмечает, что эти слова Иоанна Богослова подвергались еретической экзегезе двух тенденций: унитаризму и троебожию. Если чистое троебожие никогда не было сформулировано, то унитаризм, напротив, стал частью абсолютного монархианизма, концепции того, что «есть лишь одна личность Бога – Отец – из которого Сын и Святой Дух являются эманациями или силами». (Lossky 2017, стр. 36) В этой концепции, разъясняет Лосский, природа поглощает персон, или ипостаси, полностью, не оставляя следов.

Лосский устанавливает, что к четвёртому столетию отцы церкви – среди них Афанасий Александрийский, Святой

Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иларий Пиктавийский – приложили немало усилий для формулирования догмата Троицы с тем, чтобы таинство Божественности могло быть выражено через монаду и триаду на одном дыхании: триединство. Догматическое выражение было сформулировано как «единосущный» *ἰσοοὕσιος* (Греч.), единый по сущности; это позволило квалифицировать Сына как Бога и в то же время как «иного чем Бог, того же, но не Отца» (Lossky 2017, стр. 37) Лосский анализирует выражение Святого Иоанна Богослова «с Богом | у Бога» *ἰ πρὸς τὸν θεὸν* (Греч.), толкует далее предлог *πρὸς* как «движение, динамическое приближение» и предлагает, наконец, перевод с греческого как «от» вместо «у | с»: «Слово было от Бога». В такой экзегезе предложения может быть установлено отношение: отношение извечного происхождения Сына от Отца.

Евангелие описывает, согласно Лосскому, жизнь ипостасей Троицы. (Lossky 2017, стр. 37) Это также относится и к Святому Духу: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя [*Παράκλητον* (Греч.)], да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его: а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет.» (Ин 14:16,17), а также «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам.» (Ин 14:26) Дух есть Утешитель, иной чем Сын, хотя и послан во имя Сына чтобы свидетельствовать о нём; а отношение между Сыном и

Духом Святым не есть отношения противоположности или разделения, настаивает Лосский, но отношения «разнообразия и взаимности». Что же касается отношения между Святым Духом и Отцом: «[...] Дух истины, который от Отца исходит[...].» (Ин. 16:26) Лосский, вместе с Иоанном Богословом, с ясностью отмечает, что Дух Святой есть иной, чем Отец, хотя и соединённые через «отношение исхождения», которое отлично от «происхождения Сына».

В толковании Евангелия Лосским, Сын и Святой Дух есть «две Божественные Ипостаси, посланные в мир, одна для того, чтобы соединиться с нашей природой и обратить её обратно к жизни, другая для того, чтобы оживотворить нашу личностную свободу». Каждая из этих ипостасей имеет своё личностное отношение к Отцу, происхождение и исхождение, а также отношение взаимности между собой: благодаря очищению Богородицы Святым Духом стало возможным привнесение Сына в мир людей; молитва вознесённого Сына к Отцу, воздействовала на то, что Дух Святой снизошёл на людей. (Ин 15:26) Эта «близость к Отцу, источнику Божественной природы» обнажает для нас «Троицу в Её возвышенности, покое и полноте» и «возносит мир, в котором они проявляют себя». (Lossky 2017, стр. 38)

Никольс отмечает, что дань Лосского Троичному патриархальному богословию состоит из понимания Лосским миссии Сына приобщиться к людям и «призвать к жизни нашу природу», тогда как задача Святого Духа понимается им как

«одухотворение нашей личностной свободы». (Nichols 2017, стр. 144) На этом понимании Троицы Евангелия Владимир Лосский строит свою собственную доктрину Троицы, но чтобы понять её во всей полноте, необходимо ознакомиться с его терминологией и объяснить важные понятия, сформулированные им.

Владимир Лосский проложил путь к своей Троице уже в «Мистическом богословии...», где он размышляет о незнании/*ignorantia* (Лат.), которое поднимается выше любого языка философов для того, чтобы постичь таинство Троицы. Не только просвещённый/*docta* (Лат.), но также милосердный должен принять участие в трансформации нашего человеческого знания/*σοφία* (Греч.) «в мудрость Бога, которая представляется греческим философам как бессмысленность». (Lossky 2006, стр. 49–50) Уже в своём «Мистическом богословии...» Лосский решает определить термин «сущность»/*ουσία* (Греч.) как общее именование Божественного Существа для Отца, Сына и Святого Духа, как онтологический символ, который берёт своё начало в глаголе «быть»/*εἶναι* (Греч.): вместе с патриархальным термином «единосущный»/*ὁμοούσιος* (Греч.) он определяет Божественную Сущность. (Nichols 2017, стр. 115)

Лосский отмечает, что в терминологии Аристотеля «вначале сущность»/*ουσία* (Греч.) была использована для определения индивидуальных субстанций», а Святой Иоанн Дамаскин определял сущность термином «ипо-

стась» *ὑπόστασις* (Греч.). Святые патриархи постановили сохранить оба термина во избежание эллинистического фокуса на безличностной эссенции. Как сущность» *ουσία*, так и «ипостась» *ὑπόστασις* (Греч.) были использованы как синонимы и относились к существу, но делая различие в значении этих двух понятий, Святые патриархи смогли описать существо в личности и «персонифицировать онтологию». (Lossky 2017, стр. 40) В описании Лосского, троичная сущность» *ουσία* (Греч.) отличается от эллинистической абстрактной идеи Бога, комбинирующей посредством рациональной эссенции три божественных индивида в том же смысле как человечность является общей характеристикой, или атрибутом для трёх людей. Разница в толковании Лосского лежит в апофатизме, который «привносит мета-логическую глубину непознаваемой возвышенности». Ипостаси есть в одно и то же время «бесконечно единый и бесконечно иной», они Божественной природы, но ни одна из них не обладает ею, они «делят свою природу безгранично». (Lossky 2017, стр. 40)

То, что определяет ипостаси, есть их отношения, и прежде всего «общий принцип Божественности», Отец, который есть «основной принцип» *αρχή* (Греч.). Лосский формулирует эти отношения: «незачаточность Отца, или безначальность [...], зачатие Сына, и исхождение Святого Духа». (Lossky 2017, стр. 41) Это многообразие есть «изначальное таинство Божественных Ипостасей» и это таинство доступно

нашему пониманию лишь через отрицание: «что Отец, будучи безначален, есть ни Сын, ни Святой Дух, что зачатый Сын есть ни Святой Дух, ни Отец, что Святой Дух исходит от Отца и есть ни Отец, ни Сын». Лосский считает, что латинская теология видит эти отношения как взаимные противоположности, тогда как восточное православие представляет их как отношения «абсолютной множественности», сохраняя при этом «абсолютную сущность».

Восточная церковь никогда не сокращала эти отношения до двойственности, которая есть точка оппозиции, настаивает Лосский, но она принимает имманентные отношения ипостасей как тройственные. (Lossky 2017, стр. 41–42) Как утверждает Лосский, Ветхозаветный Бог есть монада, не имеющая других отношений кроме как «существ иной природы»: «Бог есть таковой только для тех, кто не есть Бог». (Lossky 2017, стр. 41–42) Новозаветный Бог являет Себя как Отец Сына, «который ни в коей мере не ниже его», Библейская монада являет своё сокрытое имя как Отец и в этом явлении развёртывание «личностного многообразия Бога» не может быть представлено через диаду, настаивает Лосский, поскольку диада «подразумевает обоюдное противопоставление и ограничение». (Lossky 2017, стр. 42–43) Диада есть отражение материи и формы создания, но Божественная монада превосходит «составное качество диады» с тем, чтобы достичь совершенства в триаде, заключает Лосский вместе со Святым Григорием Богословом. (Lossky 2017, стр. 42–43)

Достижение патриархального богословия лежит в том, что оно показывает нам «новое качество человеческой реальности: что есть личность». Эллинистическая философия не имела значения личности, оспаривает Лосский, философы античности были удовлетворены атомарной концепцией индивида. Римское понятие «персона» было взято от ролевой маски актёров и описывало юридические отношения человека в государстве. Именно троичное откровение представляет личность в «абсолютном значении», так что концепции «всеохватывающего космического, социального и индивидуального контекста» могут быть опущены и заменены явлением уникальной личности. (Lossky 2017, стр. 42–43)

Лосский настаивает на том, что только на основе Троичной взаимности ипостасей и их личностных отношений «мутная банальность мира индивидов» может быть освещена в истинном свете. (Lossky 2017, стр. 44) Монархизм Отца понимался богословием четвёртого века как личностный источник Божественности, личностный принцип единства и различия Бога. Говоря об «Отце-причине», объясняет Лосский, греческие патриархи использовали этот термин как неполноценную аналогию, которая затем проходит очищение через апофатизм Божественной реальности: В человеческом опыте причина превосходит следствие, но в Божественной реальности причина «как осуществление личностной любви не может породить подлежащее следствие: причина желает следствия быть равными по достоинству, так

это становится основанием их равноправия». В соответствии со своим толкованием Святого Иоанна Богослова Лосский утверждает, что «Отец не был бы истинной личностью, если бы не было «от | через» всецелого обращения к другим личностям, полностью сообщённым им в их личностях, а поэтому равных, на основании истинности Его любви». (Lossky 2017, стр. 45)

Для Лосского Троица есть изначальная данность, а не результат процесса. Изначальная причина/αρχή (Греч.) имеет смысл только в контексте Троицын, в троичном отношении, и это исключает любую противоположность диады. Патриархальная причинность Отца производит три ипостаси с их «абсолютной различностью» и совершенно вне всякого порядка посредством своего Откровения в мироздании, утверждает Лосский. «Святой Дух ведёт нас через Сына к Отцу, где мы открываем единство всех трёх. Отец являет себя как источник, Сын являет себя как манифестация, Святой Дух являет себя как сила этой манифестации. Так, Отец есть источник мудрости, Сын есть сама эта мудрость, Святой Дух же есть та сила, которая доносит до нас эту мудрость». (Lossky 2017, стр. 47)

Для византийского богословия, отмечает Лосский, эти Божественные имена представляют «энергии», – термин, который подходит Лосскому больше чем схоластические «атрибуты» для описания переизбытка Божественной Славы в мироздании. Псевдо-Дионисий Ареопагит использовал для

этой цели понятие «силы»/δυναμεις (Греч.), иногда в единственном, иногда во множественном числе. Эти энергетические манифестации, включает Лосский вместе с патриархами, не нуждаются в процессе созидания, сияние Божественной Славы не определяется «существованием или не-существованием мира». (Lossky 2017, стр. 48)

Никольс отмечает, насколько важным для Лосского становится это заключение в связи с «взаимным влиянием» между катафатизмом и апофатизмом: «диалектика подтверждения и непротиворечащего отрицания, применённая к догме Троицы, делает необходимым продвинуться далее противоречия Единого и Иного». (Lossky 2017, стр. 29) Вместе с Марком Эфесским Лосский утверждает, что отношения Троицы «различные, не противоположные». (Nichols 2017, стр. 116–117) В западной философской традиции единственность Сына и Святого Духа относится к Отцу, но, согласно Лосскому, такое лингвистическое выражение Божественной причинности должно быть «преодолено, аллегоризировано», потому что в случае Троицы любой язык становится аллегорическим. (Lossky 2005, стр. 49)

В связи с Троицей невозможно говорить о причине и следствии, потому что их невозможно противопоставить. Хотя слово *αρχή* (Греч.) и «недостаточно», оно выражает для Лосского движение от монады к триаде. Слово «причина» не выделяет отдельно Отца стоящим выше других ипостасей. Отец есть монада в движении, монада-происхождение и как

таковая она есть также цель достижения двух других ипостасей. Отношение Отец-Сын является троичным для Лосского: «оно устанавливает исхождение Святого Духа». В то же время, когда Отец зачинает Сына, Он также производит Святого Духа. Отношение Отец-Святой Дух предполагает для Лосского одновременное зачатие Сына. (Lossky 2005, стр. 50) Если рассматривать зачатие сына отдельно, то это приводит к диаде Отец-Сын, предостерегает Лосский. Та же опасность угрожает при рассмотрении отношения Сын-Святой Дух в отдельности от Отца.

Причиной этого является для Лосского тот факт, что зачатие и исхождение есть модусы «существования», и делая их принципами единственного отличия в происхождении, латинские теологи разрушили монархизм Отца. Если Сын зачат единственно от Отца, то третья ипостась выпадает из этого отношения; а если Святой Дух исходит от Отца и Сына, то оба, Отец и Сын, «сливаются для исхождения». Что является ещё более удручающим, так это тот факт, что «антиномия триединства скомпрометирована», поскольку ипостаси помещаются после того, как определена их природа. (Lossky 2005, стр. 54)

Лосский отмечает в этой связи, что оба, и Святой Августин, и Святой Кирилл Александрийский до него смогли провидеть признание церковными патриархами единой причины Сына и Святого Духа – Отца – первого через сыновство, второго через исхождение, так что «патриархи не счи-

тали Сына причиной Святого Духа». Намерением греков было выделить мысль, что «Святой Дух был послан Сыном, что Он единосущен Сыну и не отличается от Него в Божественности». (Lossky 2005, стр. 53) Лосский с ясностью показывает, что «филиоке» была принята теологами Запада гораздо позднее, на Втором Консилиуме в Лионе 1274 года. (Lossky 2005, стр. 54)

После Троицы невозможно ожидать четвёртой ипостаси или иного единения святых с Богом, поскольку есть лишь три ипостаси Божественной природы, утверждает Лосский. Все остальные именуется обожествлёнными, но Бог «сокрыт» в Своей абсолютной возвышенной природе. Для преодоления противоположности этой возвышенной монады по отношению к самой себе и необходима Троица Божественных Ипостасей вместе с вознесением энергетической Славы, манифестирующей Бога. Такое преодоление сущности, утверждает Лосский, есть истинное таинство Святого Духа. (Lossky 2005, стр. 63) Только те становятся причастными Богу – без того, чтобы стать новыми ипостасями Троицы – кто принял Бога в Его откровении Троицы.

Говоря о природе и сущности, замечает Лосский, следует иметь ввиду, что эти два термина сосуществуют, в некотором смысле. «Сущность»/эссенция используется для спекулятивных целей при создании концепций, в эпистемологическом смысле, тогда как под «природой» следует понимать онтологический феномен Троицы. (Lossky 2005, стр.

63) С четвёртого века термины «сила»/δυνάμεις (Греч.) и «энергия»/ενέργεια (Греч.) понимались идентично при их употреблении в богословии, однако к четырнадцатому веку «энергия»/ενέργεια (Греч.) становится догматическим определением. В сегодняшнем использовании термин «благодать» может казаться более приемлемым чем «энергия», поскольку термин «энергия» приобрёл значения в современной коннотации, которые делают этот термин также мало подходящим для использования в богословии как и термин «персона».

В философии Аристотеля потенция стоит в оппозиции к акту. Святой Фома без сомнения использовал оппозицию Аристотеля, когда он описывал Бога как «сосуществующий чистый акт». Однако делая это, оспаривает Лосский, Святой Фома «подавляет антиномию сущность-энергия», поскольку недостаточно описать Бога одними энергиями, – они есть манифестация того, что Бог есть в Своей реальности, в Своей сущности. (Lossky 2005, стр. 63) Для Лосского, говорить о «чистом акте» значит навязать теологии метафизическую философию. Сущность не противостоит энергии, но является её антиномией, которая описывает Бога как всеобщую сущность и всеобщую Благодать.

Как обобщение богословия Владимира Лосского, следует выделить следующие моменты его догматики. Для Владимира Лосского, Божественное Откровение преодолевает огра-

ничения языка. Это Откровение становится доступным человеку через крещение, поскольку именно во время крещения «вера как онтологическое причастие» становится реальностью. При крещении равновесие между эпистемологией и онтологией становится возможным благодаря тому, что происходит перемещение в существовании новоявленного христианина. Богословие доступно, согласно Лосскому, только для крещёных христиан, изнутри христианства, потому что Откровение Троицы Бога есть мистический творческий акт.

В следующей Главе понятие Троицы Владимира Лосского подвергается сравнительному анализу с доктриной Роберта В. Йенсона, которую тот составил на основе как западных, так и восточных концепций. Такой сравнительный анализ послужит лучшему пониманию основных позиций Лосского относительно Троицы.

Глава Седьмая: Сравнительный анализ представления Троицы Владимиром Лосским и Робертом В. Йенсоном

Впечатляющий труд Роберта В. Йенсона в двух томах, «Системная теология» [*Systematic theology*], представляет замечательную попытку сформулировать христианские догматические вопросы в современном стиле, толкуя восточную традицию патриархов церкви и в то же время современных православных богословов, таких как Владимир Лосский; с другой стороны интерпретируя западную схоластическую традицию и современную религиозную философию Запада. Том Первый его «Системной Теологии», озаглавленный «Триединый бог» [*The Triune God*], представляет собой попытку охватить тему Троицы и сконструировать собственную концепцию. Эта концепция отличается от доктрины Троицы Лосского в довольно значительной степени, по правде сказать, она отличается от любой христианской доктрины Троицы. В своей интерпретации отцов церкви Йенсон прибегает к диалектическому историзму Гегеля и метафизическому деструктивизму схоластики Святого Августина. (Hunsinger 2002, стр. 200) Йенсон не единственный тео-

лог, пытающийся обдумать христианскую догматику в современных терминах, но «он совершил это более радикально чем Панненберг, более строго чем Мольтман, и более основательно чем Юнгель или Ранер», замечает Хансингер. (Hunsinger 2002, стр. 200)

Начать знакомство с теологией Йенсона следует с его понимания теозиса, обожествления. Намерение Йенсона в построении своей теологии составляет поиск экуменически удовлетворительной точки зрения на роль Святого Духа в установлении христианской церкви. Западная экклезиология испытывала нехватку объяснения Святого Духа, в особенности в период до Второго Собора Ватикана, если верить Йенсону, и в поиске более надёжной альтернативы он обращается к православным богословам двадцатого века: Владимиру Лосскому, Никосу Ниссиотису, Оливеру Клементу, Джону Зизиуласу. (Henry 2016, стр. 88)

В своей ранней работе «Некрещённый бог» [*Unbaptized God*] Йенсон принимает православное понимание «общество созидающей работы» Святого Духа, «работы, состоящей в формировании институтов общей жизни» в качестве «Святой Традиции». (Henry 2016, стр. 90) В модели Йенсона Бог являет себя только в цели/*τέλος* (Греч.) акта созидания: метафизическая реальность Бога есть «эсхатологическая реальность», не только по отношению к нам, созданным существам, но и по отношению к Нему, Богу. (Jenson 1997a, стр.

Йенсон определяет Бога как существующего «извечно во времени, поскольку источник и цель наличествуют и асимметричны в Боге, поскольку во-первых, Он есть будущее для Себя, а уже потом прошлое и настоящее для Себя». (Jenson 1997a, стр. 217) Существование Бога становится у Йенсона телеологическим: как Бог, так и создания стремятся к одной цели/*τέλος* (Греч.), хотя и «метафизически различными путями». (Hunsinger 2002, стр. 183) Йенсон помещает Бога солидно во времени не только в смысле теологическом, но для него Троица наполняет время тем, что Йенсон именует «идентификация»: «три идентификации, что есть происхождение времени, цель времени, и то, что лежит внутри времени и что составляет время; эти три идентификации ограничивают время и наполняют время и становятся доступными лишь посредством времени». (Jenson 1997a, стр. 222)

Сила Сына лежит в Его смерти как предназначенного свершения. Сила Отца выражается в предназначении и зачатии, но не далее. Лишь сила Святого Духа пребывает в бесконечности, потому что Он предназначен быть «Силой будущего Самого Бога и нашего будущего». (Jenson 1997a, стр. 160) Святой Дух в понимании Йенсона становится метафизическим носителем Божественности, отмечает Хунсингер. (Hunsinger 2002, стр. 193) Такое видение Троицы отличается значительно от представления о Троице Лосского, насколько оно раскрыто в предыдущих главах.

Хотя эсхатология является главной темой «Системной теологии» Йенсона, само понятие эсхатологии не сходится с экуменическим формулированием эсхатологии по многим пунктам, замечает Боурон. В версии Йенсона, эсхатологическое предание непредсказуемо не только для нас, существ мироздания, но и для самого Бога. После того, как Отец возлагает на Святого Духа Его миссию, это становится задачей Святого Духа, осуществить эсхатологическое будущее, которое остаётся неизвестным даже для Отца, объясняет Боурон.

Йенсон хотел бы видеть себя возрожденцем и защитником традиционной теологии Троицы на Западе, но в его комбинировании эсхатологии с пневматологией кроется парадокс, делает открытие Боурон. Тогда как экуменическое видение ипостасей Троицы устанавливает единосущность Божественных Ипостасей, находящихся в обоюдном и извечном обмене любви и знания, в трактовке Йенсона Святой Дух отделяется от двух иных ипостасей «для завершения истории спасения». (Bowron 2015, стр. 3)

В интерпретации Лосского, Святой Дух пребывает в тричном отношении непрерывно, и функция Святого Духа определяется Лосским как привнесение людям несозданной Благодати через жизнь церкви с тем, чтобы мы смогли причаститься Божественной жизни Троицы. В эсхатологии Йенсона обожествление есть судьба спасённых, делает вывод Боурон. Приведение в жизнь этого обожествления Йенсон видит в комбинировании восточной богословской мысли с за-

падной.

Йенсон отмечает с одобрением описание Григорием Паламой обожествления спасённых как освещения несозидаемым светом, тогда как Святой Фома Аквинский отмечен Йенсоном за его описание способности спасённых созерцать Бога, «видеть Бога напрямую», благодаря обожествлению, которое воссоздаёт их блаженное видение. (Jenson 1997b, стр. 342–344) Боурон находит эти наблюдения Йенсона противоречивыми.

Хотя Лосский тоже отмечает обожествление как окончательную ступень эсхатологического будущего человечества, но он в то же время настаивает на недоступности Троицы для людей даже в их обожествлении. Для Лосского обожествление возможно исключительно благодаря вмешательству несозидаемой Благодати, которая есть избыток троичной любви, доступный людям через Святого Духа. Обожествление начинается для Лосского в церкви, и трансформация людей завершится в последние дни бытия.

Главным результатом эсхатологии Йенсона Боурон называет созданную временность, которая сливается воедино с временностью Троицы. Результатом такого слияния является тот эффект, что прошлое перестаёт быть неизменным, угроза будущего – смерть – будет побеждена, неконтрольность настоящего будет стабилизирована. (Jenson 1997b, стр. 345–346) С этого момента, замечает Боурон, концепция Йенсона начинает показывать свои странности. Созидание

«полного Христа»/ *totus Christus* (Лам.) состоит для Йенсона в завершении воскресения Христа как события происходящего, и это завершение несёт в себе непредсказуемость для самого Христа.

Боурон остерегает читателя о том, что Йенсон приближается опасно близко к модализму, когда описывает Христа сначала как представленного неузнанным и непризнанным в истории своего народа в Ветхозаветном повествовании, затем описывает Христа как биологическое Новозаветное воплощение, затем как пребывающим в лоне церкви, и, наконец, как *totus Christus* (Лам.) эсхатологического свершения коллективного существования с самим Христом как главой и источником «идентификации».

Боурон наблюдает общие черты эсхатологической трансформации людей и самого Христа и задаёт себе вопрос, в какой мере Христос Йенсона был предсущей реальностью, – ведь Йенсон отрицает любое объяснение происхождения ипостасей Троицы вместе с непознаваемостью Бога, что именно и является у Лосского объяснением природы Троицы.

В отношении того, насколько правомерно для экуменической церкви установление «филиоке», Йенсон выражает согласие с той точкой зрения, которая стоит на том, что «западной церкви не следовало единоначально привносить эту фразу в текст, который представляет экуменически догмати-

зированное правило веры». (Jenson, 1997a, стр. 149) Генри также подтверждает, что это мнение разделяется многими, и существующий консенсус относительно «действительной практики церкви вернувшейся к согласию о первоначальном тексте правила веры» отмечает огромное достижение в современной экуменической теологии. (Henry 2016, стр. 288)

Однако не следует думать, что с этим признанием Йенсон решает гармонизировать соответственно теологический смысл доктрины: также и Генри не считает, что консенсус Никеи теологически ошибочен, или что концепция Йенсона о Божественной Жизни не имеет смысла. Йенсон настаивает на том, что «филиоке также имеет смысл и этого не следует отрицать», что вполне понятно, поскольку он рассматривает проблему с точки зрения диалектики Гегеля. Йенсон формулирует свой аргумент на основе Библейского повествования, которое сообщает нам о пришествии Святого Духа, являющегося от обоих, Отца и Сына. Он упоминает описание Святого Духа как посланного «через» Сына, «от» Сына, или как «Сыновнего». Генри оспаривает эту линию аргументов, приводя цитату из Иоанна Богослова 15:26: «Когда же придёт Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне»/*Ὁταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.* (Греч.), что укрепляет позицию восточной церкви и Владимира Лос-

ского. (Henry 2016, стр. 289) Лосский сам делает сноску к этому тексту, когда он обсуждает основу/*αρχή* (Греч.) Отца. (Lossky 2017, стр. 45) Тем не менее, для Йенсона «то, что Святой Дух часто полагается на Сына в экономическом развёртывании событий Евангелия, делает необходимым [...] признание филиоке имманентно в некотором роде».

Йенсон отталкивается от Библейского повествования и приходит к теологическим размышлениям в пользу «филиоке» и на этот раз он находит поддержку у Святого Фомы. (Henry 2016, стр. 290) Интерпретация Йенсоном Троицы Святого Фомы включает в себе различие идентификаций Троицы исключительно на основе их отношений, что, в свою очередь, возможно лишь через оппозицию «взаимно исключаящего» существования. (Jenson, 1997a, стр. 151) Йенсон остаётся верен западной традиции мышления в этом, отмечает Генри и замечает вместе с тем, что такой подход создаёт проблему различения разницы между Святым Духом и Сыном, если они оба имеют «одинаковое отношение к Отцу». Это затруднение отмечено и Лосским, оно также становится ясно и самому Йенсону. (Jenson, 1997a, стр. 291) Йенсон находит, что Святой Фома с его «внутренне-Божественными отношениями» становится слишком схематичным и эта схематичность не отражает во всей полноте отношения, данные в откровении Библейского повествования.

Йенсон видит во взгляде Лосского на Троицу позицию, антагонистическую позиции Святого Фомы. Генри присо-

единяется к Йенсону в представлении Владимира Лосского как бескомпромиссного обвинителя латинской теологии в вопросе о «филиоке». Согласно Лосскому, это затуманивает католические Троичные концепции, не давая видеть истинную картину, и это мнение Лосский разделяет с православной церковью.

Оба теолога, и Генри, и Йенсон, делают свои выводы относительно богословия Лосского исключительно на основе прочтения его «По образу и подобию Божию», оставляя другие тексты Лосского без комментариев. Между тем, в его «Мистическом богословии...» он описывает два взгляда на разницу между Западом и Востоком, один из которых, одностороннюю критику противоположного мнения, он отрицает и принимает вместо этого иной взгляд, объяснения различий с точки зрения богословия Востока, которому он и следует и эта позиция описана в данной книге. В свою очередь, в «Догматическом богословии...» Лосский выражает критику западной философии и западной теологии, но эта критика служит для объяснения богословских последствий принятия «филиоке», что также обсуждалось выше.

Йенсон указывает как на главную проблему аргументации Лосского, а с ним и православного богословия, на потерю понятия личности, «безличностность», поскольку, по его мнению, «они пытаются раскопать более глубокий смысл, сокрытый за Божественными Ипостасями». В случае Лосского, Йенсон считает, что тот принимает «Божественные Ипоста-

си как аксиому», как «данное в Божественном откровении». В защиту Лосского следует упомянуть, что эти Божественные Ипостаси даны в Никео-Константинопольском Символе веры и признаны как истинные экуменическим христианским сообществом. В своём описании Йенсон представляет Божественные Ипостаси как триединые отношения, которые «чисто даны в христианском Откровении» как «личностные различия и сущностная сингулярность». (Jenson, 1997а, стр. 151) Признавая убедительность аргументации Востока, Йенсон всё же не удовлетворён этой аргументацией, поскольку, как Йенсон утверждает, с помещением Отца в качестве источника/αρχή (Греч.) восточная церковь приветствует субординационизм.

Согласно Йенсону, именно «филиоке» позволяет избежать этого, потому что исхождение от Бога становится общей способностью обоих, Отца и Сына. На этот аргумент следует ответить, что таким образом Сын превозносится, в то время как Святой Дух становится подчинённым. Йенсон не принимает аргумент Лосского против субординационизма, когда тот представляет Отца источником и основой/αρχή (Греч.). Он толкует использование Лосским терминов «исхождение» и «происхождение» как неадекватных Божественной реальности, которые «чужды всему существующему». (Jenson, 1997а, стр. 151) Такое объяснение не имеет для Йенсона никакого смысла, поскольку оно не описывает никакого действия, даже в качестве апофатической логики.

(Jenson, 1997a, стр. 152)

Принимая за отправную точку своей доктрины Троицы Библейское повествование, Йенсон не видит смысла в Критике Лосским западного учения о Троице. (Jenson, 1997a, стр. 152) То, что Йенсон предлагает вместо обоих, западной и восточной позиций, это его собственная концепция Божественных «времён». Он перерабатывает разделение восточным богословием (Григорием Паламой) между «сущностями» и «энергиями» и истолковывает их как личностные и ипостасные. Такое понимание позволяет ему представить ипостасный, а не сущностный подход к Божественной эсхатологии, поскольку в таком понимании разделение между сущностями и энергиями помещается в контексте Библейского повествования. (Henry 2016, стр. 294)

Интерпретация Йенсоном богословия Григория Паламы отличается радикально от понимания патриарха Лосским: для последнего, Григорий Палама представляет Божественные энергии несозидаемыми. Следует отметить, что после своей критики восточной позиции за её «монархизм», приписываемый Отцу, Йенсон не находит иного выхода как прикнудить к восточному пониманию Отца как источника/αρχή (Греч.) Божественного существа как такового, или онтологически, как он оправдывает этот компромисс. (Jenson, 1997a, стр. 159)

Йенсон описывает сущность Святого Духа как «чистую данность, отличную от Сына или Отца». (Jenson, 1997a, стр.

159) Он разрешает разницу между Сыном и Святым Духом через Божественные энергии, однако в довольно необычном виде, отмечает Генри. Йенсон признаёт, что «Святой Дух не обретает своё существование от Сына», но его очередной компромисс лежит в том, что согласно Йенсону, Святой Дух «обретает Свою энергию от Сына». (Jenson, 1997a, стр. 158–159)

Его использование различия между сущностями и энергиями – логическая цепь Паламы «сущность, энергия, триединые ипостаси» – служит ему в качестве доказательства против восточной позиции и для обвинения этой позиции в модализме, поскольку, по мнению Йенсона, такая позиция ставит себя выше Библейского повествования, комментирует Генри. Для Йенсона, Божественные энергии даны в Откровении Евангельского повествования, где мы встречаем Бога, и этот Бог через Откровение Своих Божественных энергий отличен от Бога в Своей сущности. Локализация Божественной энергии через ипостаси позволяет Йенсону оба представления Бога, замечает Генри. Таким образом, он соединяет воедино «исход Святого Духа исключительно от Отца» восточного понимания и «происхождение энергий Святого Духа, пришедших к Нему от обоих, Отца и Сына» западного утверждения.

В толковании Йенсона, наше участие в истории спасения даёт нам знание триединых ипостасей, и это знание отлично от собственной сущности Бога. Применение Божественных

энергий даёт Йенсону возможность различить Святого Духа от Сына «без необходимости полагаться на решение проблемы Святым Фомой, предлагающего исхождение Святого Духа от обоих, Отца и Сына». (Henry 2016, стр. 295)

Отказ Йенсона от парадокса как бесполезного для описания Божественных таинств вынудил его обратиться к более рациональной метафизике. Хунсингер противоречит ему, утверждая что парадокс широко признан экуменической традицией как «необходимые границы, где понимание вынуждено отступить перед намного превосходящей непознаваемостью». (Hunsinger 2002, стр. 199) Его определение «совершенного Божественного Существа, которого мы не в состоянии познать» и Чью «Божественную любовь мы не в состоянии понять» укрепляют довольно сильно позицию Владимира Лосского, строящего свою доктрину Троицы на основании апофатического мистицизма.

Йенсон находит патриархальное богословие виновным в формулировании доктрины Бога с использованием эллинской метафизики и таким образом обкрадывая Бога в Его жизненности и деятельности. Бог, в глазах Йенсона, «не есть нечто, представленное как в превосходной степени нематериальное и исключительное, но есть нечто происходящее, последовательно ощутимое действие». (Jenson, 1997a, стр. 214)

В своей версии Троицы, которую Йенсон представляет как

Каппадокийскую схему, по замечанию Боурона, Отец есть прошлое, или источник нашего спасения; Сын есть настоящее измерение этого спасения; а Святой Дух есть будущее нашего спасения, с которым Он будет завершён и достигнет совершенства. (Bowron 2015, стр. 11) Боурон утверждает, что для Йенсона Бог не имеет ни сущности, ни метафизической субстанции, – только лишь действенность. Поскольку это так, то Божественные Ипостаси являются как «последовательная направленность», что представляет для Боурона опасное приближение к модализму в теологии самого Йенсона. Боурон комментирует, что именно с целью избежать этой опасности традиционное богословие привнесло метафизику в доктрину Бога. Он аргументирует, что если Бог есть не что иное как действенность, без сущности, тогда человек не имеет ничего, по отношению к чему он мог бы принять решение соотнестись. Для Боурона, Библейские упоминания Благодати и Пребывания являются выражениями метафизики Божественного Существа и с этим человек приходит в соприкосновение, когда он приобщается к жизни Троицы Небесного Царствия. (Bowron 2015, стр. 13)

Классическое богословие Троицы описывает отношение Отец-Сын как отношение любви, послушания и благословения, Святой Дух характеризуется избыточностью их взаимной любви, напоминает Боурон, а такое описание оказывается очень близко тому, что предлагает в своём видении Троицы Владимир Лосский. Согласно Боурону, Йенсон от-

казывается от такого описания в пользу Гегельских отношений субъекта-объекта как оппозиции между Отцом и Сыном, нуждающуюся в гармонизации через Святого Духа, который разрешает это отношение объясняя их друг для друга.

Хансингер помещает Йенсона вне экуменического консенсуса, несмотря на намерение самого Йенсона быть именно в рамках этого консенсуса. Хансингер видит главную причину неудачи Йенсона в его применении диалектического историзма Гегеля для конструкции своей доктрины Троицы. Это приводит Йенсона к троебожию, по мнению Хансингера, и к созданию собственного субординационизма со Святым Духом, который обладает бесконечной властью над обоими, Отцом и Сыном. Хансингер видит неспособность Йенсона приблизиться ближе экуменического принятия Троицы в отсутствии метафизической пластичности у Йенсона и в его рационалистическом отказе от парадоксального мышления. Хансингер отмечает описание Йенсоном Бога как построенном по панентеистической схеме с трансцендентальным аспектом, который превалирует и где имманентный аспект конституируется для Йенсона временными явлениями. Именно в этом имманентном аспекте Троица актуализируется «через временное различие» Отца, Сына, и Святого Духа в истории создания мира. (Hunsinger 2002, стр. 181) Хансингер считает такую временную концепцию «метафизической актуальности» Бога безнадёжно разрушительной для экуменической доктрины Троицы. (Hunsinger 2002, стр. 182) При-

взывая манифестацию Бога к исторической временной линии Йенсон неизбежно помещает Бога посреди Собственного создания, что является острой противоположностью тому, с каким рвением Владимир Лосский настаивает на разделении Бога-Создателя и Его создания.

Относительно идентификации Святого Духа Йенсон пишет: «Святой Дух находит своё Я в Сыне так же как Сын есть Полный Христос/*totus Christus* (Лам.), так же как Сын содержит и содержим в Его обществе. И Сам Святой Дух находится у цели Божественного пути». (Jenson, 1997а, стр. 160–161) Боурон находит такое описание близким пониманию Лосским пневматологии и эсхатологии: «Потому как Святой Дух есть суверенное помазание, покоящееся на Христе и всех христианах, призванных царствовать вместе с Ним в грядущем веке. Тогда эта Божественная Ипостась, неведомая сейчас, не имеющая формы в иных ипостасях, явит Себя в обожествлённых личностях: тогда множество святых станет Его формой». (Lossky 2005, стр. 173) Боурон приходит на этом основании к выводу, что для Йенсона, как Отец находит своё Эго в Сыне, так Святой Дух найдёт со временем своё Эго в обожествлённых, которые составляют общего Христа. В видении Йенсона, история человеческого спасения неотделима от экономии Троицы и люди неизбежно повлияют на имманентную жизнь Бога. Результат этого, согласно Йенсону, лежит в том, что эсхатологическая форма Идентификаций Троицы зависит от этого. (Bowron 2015, стр. 56)

Но даже если Боурон и находит сходства в описании Святого Духа у Лосского и Йенсона, сама функция Святого Духа у Йенсона намного отлична от того, что Лосский понимает под обожествлением: для Лосского, причастие преданных христиан к Божественной жизни начинается уже при крещении и продолжается в сообществе церковного прихода со Святым Духом, дарующего несозданную Благодать здесь и сейчас через причастие. Этот аспект христианской жизни совершенно игнорирован у Йенсона.

Боурон именуется Йенсона пионером и пособником возрождения теологии Троицы в двадцатом столетии, однако он находит у Йенсона некоторые критические несогласия, которые невозможно оставить без внимания. (Bowron 2015, стр. 117) Среди таких несогласий Боурон выделяет различие Йенсоном Библейского Бога от равнодушного Бога греческих метафизиков и его настойчивое примыкание к изменчивому и страдающему Богу Ранера; фокусирование Йенсона на экономии Троицы за счёт понятия Её имманентности.

Боурон выносит предположение, что если бы Йенсон мог изменить своё мнение относительно метафизических объяснений Божественной природы и оставить свою популяризацию повествовательной теологии, то его эсхатологическое видение могло бы стать приемлемым как вызывающая «теология футуризма» несущая в себе отголоски православия. (Bowron 2015, стр. 118) В той же форме, как она преподносится Йенсоном, его теология далека от приемлемости с пра-

вославием.

В глазах Хансингера, Йенсон теряет герменевтический горизонт, отказываясь от несложности Бога. Хотя несложность Троицы находит своё выражение по-разному у Святого Августина и Каппадокийских патриархов, ни одно из этих объяснений не удовлетворяет Йенсона. Однако именно эта идея несложности Бога и избавила как западную, так и восточную теологию от метафизической зависимости догмата Троицы от созданного мира и соответственно от субординационизма и троебожия, замечает Хансингер. (Hunsinger 2002, стр. 189) Хансингер прямо обвиняет Йенсона в неверном толковании Каппадокийских патриархов относительно их утверждений о сущности/οὐσία (Греч.) Божественных Ипостасей Троицы: для Йенсона, «единство Божественности есть не более как вопрос об обоюдном действии». (Hunsinger 2002, стр. 190)

В понимании Хансингером экуменической позиции, недостаточно того, что Йенсон метафизически возносит дискретные Божественные Ипостаси «от их временной отчуждённости к надвременному единству». (Hunsinger 2002, стр. 190) Приводя в заслугу Йенсону его признание того, что «Отец, Сын, и Святой Дух есть полностью и взаимно единосущны» (Jenson, 1997a, стр. 116), Хансингер с разочарованием признаёт, что это утверждение остаётся у Йенсона лишь утверждением, лишённым доказательств.

Результатом сравнительного анализа догматов Троицы у

Йенсона и Лосского могут служить следующие замечания: Непознаваемость Бога в Его сущности и Его манифестация в мироздании через три ипостаси являются позициями догмата Троицы для Владимира Лосского и православного богословия. Именно независимость Бога от Его создания свидетельствует о Его Божественности, согласно Лосскому. Привязывать Бога к временной линии и помещать Его в эсхатологическом будущем с результатом, неизвестным Самому Богу, что предлагает Роберт В. Йенсон, – значит локализовать Бога в Его Собственном мироздании и ставить Его в зависимость от этого мироздания.

Заключение

Для многих западных теологов «Мистическое богословие...» вместе с «По образу и подобию...» Владимира Лосского по-настоящему открыли глаза на православное богословие. Лосскому удалось сформулировать православную доктрину в понятиях и терминах, понятных западным исследователям, вместе с тем с успехом выражая позицию восточной церкви в отношении теологических сложностей, связанных с «филиоке» проблемой. Как это можно было бы сказать о многих теологах его времени, богословие Владимира Лосского получило своё развитие благодаря влияниям, которые он испытывал как при исследовании греческого патриархального апофатического мистицизма, так и от соприкосновения с современным развитием восточной и западной богословской, философской, и духовной мысли. Его позиции подвергались критике, иногда справедливой, за излишнее схематизирование доктрины Троицы и за порой слишком резкую оценку своих собратьев богословов, но, как показывают его поздние работы, со временем Лосскому удалось достичь более зрелого и уравновешенного отношения к концепциям других богословов, что подтверждают его переосмысленная оценка работ о. Сергея Булгакова и Святого Фомы Аквинского среди прочих. Исследование Владимира Лосского «Отрицающей теологии познания Бога Мейсте-

ром Экхартом» свидетельствуют о необычайном уровне эрудиции и глубочайшего знания относительно патриархального наследия и вполне заслуживают быть переведёнными с французского языка во всей его полноте.

Хотя Барнс прослеживает формирование мнения об упадке доктрины Троицы в западной теологии, выраженного и у Лосского, и у Ранера, к описанию этого упадка ди Реноном, необходимо отметить, что анализ Лосским богословских усложнений, связанных с проблемой «филиоке», указывают на более глубокие корни увядания доктрины Троицы: обратно к тринадцатому веку, когда «филиоке» становится официальной позицией латинской церкви, что приводит к замене троичной логики и взаимности, описанной греческими патриархами, дуалистическим противоречием между Отцом и Сыном. Сосредотачивая фокус своего богословия на апофатическом подходе к догмату Троицы, Владимир Лосский призывает западного читателя к исследованию в направлении того, какое мнение об этом подходе имеют такие важные западные писатели как Святой Августин, представляющий непоколебимый авторитет для Римской католической церкви, и Мартин Лютер, положивший основу протестантской теологии. Как это подтверждается изысканиями, затронутыми в данной книге, такие исследования могут привести к непредвиденным выводам, что указывает на возможность, а порой и на необходимость переосмысления экуме-

нического консенсуса в вопросе догмата Троицы как современной теологической концепции.

Представляется ли возможным ответить на вопрос, насколько ближе или глубже рассуждения и полемика, представленные в этой книге, позволяют нам проникнуть в фундаментальное таинство христианской веры, таинство Божественной жизни Троицы и причастие к ней человека? В результате этих рассуждений становится очевидным, что понятие возвышенности и имманентности Бога в том виде, как оно трактуется западной теологией и религиозной философией, отрицается Лосским как неудовлетворяющее его ожиданиям. Он видит несопоставимые точки отправления для богословия и для философии: Христианское богословие начинается во Христе, тот же Христос является для него и точкой прибытия. Философия же начинается с обозрения природы, рефлектирующей в формулировании идеи, после чего философ перемещается к генерализации и формулированию теории или концепции. Тогда как философ сооружает интеллектуальную концепцию Бога для Его объяснения, богослов принимает Откровение Бога как оно есть, и признаёт, что не может знать о Боге ничего, что лежит вне этого Откровения. Образ Бога, создаваемый философом в его разуме, есть не что иное как отражение человеческой мысли, – идол, созданный человеком. Это не есть истинный образ, оспаривает Лосский, необходим прыжок веры для того, чтобы быть в

состоянии представить себе Бога, так чтобы живой Бог смог явиться из философского отражения во всей Своей реальности.

Если для философской традиции Платона Бог есть «принцип всего, что существует», для христианской традиции, аргументирует Лосский, существует решительный онтологический разрыв, поскольку Бог существовал бы в Своем троичном бытии и без необходимости создания мира. Оставаясь недостижимым по своей природе, Бог остаётся «в самой своей имманентности манифестации», что составляет для Лосского «поражение человеческой мысли перед недоступностью Бога». (Lossky 2005, стр. 33)

Богословие доступно исключительно крещёным христианам, согласно Лосскому, изнутри христианства, потому что Откровение Троицы Бога является мистическим творческим актом: Признание несовершенства человеческого разума должно явить возможность представить себе таинство жизни Троицы и показать верному и преданному верующему возможность причастия к этой жизни. То, что человеку необходимо для понимания Божественности Бога, – это не способность разума конструировать интеллектуальные концепции, но творческая сила веры и представления.

Библиография

Первичные источники

Lossky, Vladimir (1973); *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*; Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Lossky 1973)

Лосский, Владимир (2003); *Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*; Богословские труды, Москва; Том 38 2003, стр. 147–236; Том 39 2004, стр. 79–98; Том 40 2005, стр. 31–46; Том 41 2007, стр. 85-132. В тексте упоминается как (Лосский 2003)

Lossky, Vladimir (2001); *In the image and likeness of God*; St. Vladimir's Seminary Press, New York. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Lossky 2001)

Lossky, Vladimir (2005); *The mystical theology of the Eastern Church*; James Clarke & Co, Cambridge

Lossky, Vladimir (2017); *Dogmatic Theology. Creation, God's Image in Man, & the Redeeming Work of the Trinity*; St. Vladimir's Seminary Press, New York. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Lossky 2005)

Вторичные источники

Ables, Travis E (2012); “The Decline and Fall of the West? Debates about the Trinity in Contemporary Christian Theology”; *Religion Compass*, Bind 6, Journal 3, Pp. 163–173 Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Ables 2012)

Alfsvåg, Knut (2004); ”Impassibility and revelation: On the relation between immanence and economy in Orthodox and Lutheran thought”; *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, Bind 68, Journal 2, Pp. 169–183. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Ables 2012)

Allchin, A. M (1995); ”Vladimir Lossky: The Witness of an Orthodox Theologian”; *Theology*, Bind 72, Journal 587, Pp. 203–209

Bowron, Hugh (2015); *The Surprise Ending: An Aspect of the Eschatology and Pneumatology of Robert W. Jenson*; University of Otago, Thesis. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Allchin 1995)

Casewell, Debora L. (2016); ”A Critical Account of the Place of Divine Relations in the Theology of Vladimir Lossky”; *New Blackfriars*, DOI: 10.1111/nbfr.12177

Henry, James Daryn (2016); *The Freedom of God: A Study in the Pneumatology of Robert Jenson*; Boston College Electronic

Dissertation, <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:107101>. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Casewell 2016)

Coman, Viorel (2020). *Vladimir Lossky's Involvement in the Dieu Vivant Circle and its Ecumenical Journal*, Research Foundation – Flanders, KU Leuven, Belgium, *Irish Theological Quarterly* 2020, Vol. 85(1) pp 45–83 DOI: 10.1777/002114001989211. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Coman 2020).

Hunsinger, George (2002); “Robert Jensen's Systematic Theology: A review essay”; *Scottish Journal of Theology*, Bind 55, Journal 2, p. 161. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Hunsinger 2002)

Jenson, Robert W. (1997a); *Systematic Theology, Volume 1, The Triune God*; Oxford University Press. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Jenson 1997a)

Jenson, Robert W. (1997b); *Systematic Theology, Volume 2, The Works of God*; Oxford University Press. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Jenson 1997b)

Gallaher, Brandon (2013). *The 'Sophiological' Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism*. *Scottish Journal of Theology*, 66, pp 278–298 doi:10.1017/S0036930613000136. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Gallaher 2013)

Lossky, Nicholas (1999); “Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky”; *The Ecumenical Review*, Bind 51, Journal 3, Pp. 288–293. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Lossky 1999)

Nichols, Aidan OP (2017); *Mystical Theologian. The Work of Vladimir Lossky*; Leominster, UK: Gracewing. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Nichols 2017)

Robinson, Peter M. B. (1999); *Towards a Definition of Persons and Relations: With Particular Reference to the Rational Ontology of John Zizioulas*; King's College, London, Dissertation. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Robinson 1999)

Whapham, Theodore James (2010). *Pannenberg on Divine Personhood*, St Thomas University, Florida, Irish Theological Quarterly 75(4) pp 1–15 DOI: 10.1177/0021140010377737. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Whapham 2010).

Williams, Rowan (1975); *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: exposition and critique*; University of Oxford. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Williams 1975)

Williams, Rowan (1994); “Eastern Orthodox Theology” in *The Modern Theologians* ed. David F. Ford; University of Cambridge. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Williams 1994)

Zaitsev, Eugene (1998); *Analysis and Evaluation of Vladimir Lossky's Doctrine of Theosis*; Andrew's University, Dissertations, Paper 171. Перевод цитат автора. В тексте упоминается как (Zaitsev 1998)

Медведев, Николай (1989/2012); *Бог и человек по бого-*

словию Лосского; Понтификальный грегорианский университет богословский факультет, Рим. В тексте упоминается как (Медведев 2012)

Митрополит Минский и Слуцкий Филарет (2003); «*Владимир Лосский – богослов от Бога*»; Журнал Московской Патриархии, № 12. В тексте упоминается как (Филарет 2003)