

ДИПЛОМНАЯ РАБОТА

По теме:

АНТРОПОЛОГИЯ В. Н. ЛОССКОГО

Выполнила: Кирильчук О.В.; Руководитель: кандидат богословия, доцент, протоиерей Владимир Башкиров;
Рецензент: кандидат богословия, ст. преп. иерей Александр Болонников; Минск 2002.

Введение

Задача всякой антропологии - дать возможно более полный ответ на все те вопросы, которые встают в связи с человеком, как явлением духовного мира и как частью видимой природы. Широко распространено мнение, что в христианстве нет чётко разработанного учения о человеке[1]. Действительно, специальных трактатов о человеке в христианском богословии очень мало. Но если богословие возможно лишь потому, что Бог действует на человека, то всё богословие не может не быть наукой о человеке. Христианство невозможно мыслить без учения о человеке, ибо основной догмат этой религии - Боговоплощение: Бог стал человеком! Антропология в Христианстве неотделима от космологии, сотериологии, мариологии, экклезиологии и, конечно, христологии. Каждый догмат говорит о человеке, даже догмат иконопочитания и догмат о Божественных энергиях. Другое дело, нужно различать два раздела в антропологии: "смысловой", темой которого является путь человека от сотворения его Богом до возвращения его к своему Создателю, и "структурный", изучающий строение человека[2].

Вот относительно этого второго раздела и создаётся впечатление "не разработанности" христианской антропологии, отсутствия чёткой терминологии и т.д. Но причина этому не в невнимании к вопросу, а в невозможности осмыслить "соединение несоединимого", "духа" и "материи", души и тела. Принципиальная неразрешимость "загадки о человеке" заключена в самом содержании христианского учения о человеке. Христианское понимание личности как не сводимости к человеческой природе[3], одновременно и требует самопознания ("Вникай в себя". 1 Тим. 4.16), и не допускает его окончательности. Личность неопределима по определению. "Легче узнать небо, чем самого себя", - признаёт св. Григорий Нисский[4]. Как бы гармонично не развивалась личность человека, она не может не испытывать враждебное отношение к себе со стороны безличного мира[5]. Поэтому конечный смысл человека не может быть постигнут в пределах этого мира, в течение земной его жизни.

И всё же именно в христианстве загадка о человеке решается. "Небо" и

“земля” соединяются, Бог становится человеком, человек призывается стать богом. Только в Иисусе Христе, в Себе Самом соединившем “дух” и “материю”, примилившем Святого Бога и грешного человека – спасение и подлинное основание каждой человеческой личности.

Особенно важно знание христианской антропологии в современном мире, глубоко отошедшем от христианства. Никогда ещё так не открывалась внутренняя неустроенность человека, его неумение овладеть тайной духовного устройства, как в наше время. Современная научная и философская мысль усердно занимается “загадкой человека”. Но вся эта огромная литература не может подняться до той высоты в понимании человека, которую мы находим в христианстве и особенно в восточном православном богословии.

Указанные обстоятельства явились побудительной причиной, привлекавшей наше внимание к данной теме. У В.Н. Лосского нет специальных трудов, посвящённых антропологии. Однако эта тема не осталась обойдённой в общем цикле его богословских рассуждений о догматическом и мистическом богословии. В своей работе мы пользовались следующими источниками: фундаментальным трудом В.Н.Лосского “Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие”, представляющим собой едва ли не единственное изложение православного богословия, лишённое схоластической сухости. Так же использовался вышедший в 2000 г. сборник “Богословие и боговидение”, в который вошли три книги – “По образу и подобию”, “Боговидение”, “Спор о Софии”. Это издание – лучшее среди всех прежних публикаций богословских работ В.Н. Лосского.

И, конечно, мы бы не смогли обойтись в нашей работе без трактатов Григория Нисского “Об устройении человека” и Немезия Эмесского “О природе человека”, ярко иллюстрирующих отношение христианского богословия к теме человека. Хотя мы нигде не будем напрямую цитировать эти сочинения, считаем, что любой исследователь, занимающийся вопросами антропологии, должен предварительно ознакомиться с этими первыми попытками осмыслить человеческое устройство.

Конкретно изучению богословия В.Н.Лосского посвящены диссертация Н.Медведева “Бог и человек по богословию В.Н.Лосского”, вышедшая в Риме в 1979 г. и труд А.В.Ведерникова “Владимир Лосский и его богословие”.

Известно, что протоп. В. Зеньковский в последние годы своей жизни работал над философской трилогией “Основы христианской философии”. Успели выйти два тома: “Христианское учение о познании” и “Христианское учение о мире”. Завершению третьего тома, посвящённого вопросам христианской антропологии, помешала смерть о.Василия. Но всё же существует его небольшой труд “Принципы православной антропологии”, использованный в работе.

В.И.Несмелову, заслуженному профессору Казанской ДА, принадлежит первая попытка создать систему православной антропологии. О его жизни имеются крайне скудные сведения, в отечественной богословской науке антропология В. Несмелова остаётся практически неизученной. Его исследованиями "Наука о человеке" и "Догматическая система св. Григория Нисского" мы так же пользовались в ходе работы.

Написанная около полувека назад, книга архим. Киприана (Керна) "Антропология св. Григория Паламы" поражает современного читателя продуманной чёткостью своих формулировок, высочайшей культурой богословского и исторического мышления.. Эта работа даёт связный обзор развития всей святоотеческой антропологии – в настоящее время единственной на русском языке.

Книги о.Г.Флоровского "Восточные отцы IV века" и "Восточные отцы V-VIII веков" - замечательное введение в святоотеческую мысль с православной точки зрения. От древних отцов о.Г.Флоровский воспринял нормы и критерии суждения, а обращаясь к истории русского Православия в книге "Пути русского богословия", он прилагает эти нормы к живой реальности, к опыту той культуры, к которой он сам принадлежал и к которой принадлежим все мы.

Введением в богословие св.отцов также является книга известного православного богослова протоп.И.Мейендорфа "Введение в святоотеческое богословие". В своей работе мы также использовали его труд "Иисус Христос в восточном православном богословии", посвящённый вопросу о соединении божественной и человеческой природ в одной ипостаси Господа Иисуса Христа, и монографию "Византийское богословие", представляющую собой синтез византийской христианской мысли.

Задачу настоящей работы мы видим в том, чтобы из общего цикла богословских рассуждений В.Н.Лосского выделить все интересующие нас определения антропологического характера, систематизировать их и выяснить, в каких пунктах рассматриваемый автор полностью сходен с учением св.отцов, а где он проявляет оригинальность.

Эту работу облегчит краткий обзор истории развития христианской антропологии, ибо антропологию одного богослова невозможно изучать вне контекста всей церковной истории развития науки о человеке. Также мы сочли возможным предварить наше исследование общей оценкой богословия В.Н.Лосского, включающей описание той ситуации, в которой он жил и работал, и отношением к нему современных богословов. Это поможет понять своеобразие как всего богословия В.Н.Лосского, так и входящих в него вопросов антропологии.

Актуальность данной работы выражается в том, что до настоящего времени существует немного исследовательских трудов, касающихся богословия В.Н.Лосского. В настоящем сочинении сделана попытка рассмотреть только

небольшую часть наследия одного из самых видных богословов 20-го века.

1. Христианская антропология.

1.1 Библейская антропология.

Самооткровение Бога своему творению открыто в Быт. 22, где Бог, открывая Сам Себя, раскрывает человеку его высшее призвание. этому созвучен основополагающий принцип библейской антропологии: собственно бытие человека не раскрывается, если рассматривать только человека "самого по себе", не принимая во внимание его отношение к Богу. "Человеческое бытие – это в глубочайшем смысле бытие перед Богом (*esse coram Deo*). А если учесть, что Божественная жертва была направлена на все человечество – это совместное бытие перед Богом (*coesso cum aliis coram*)".[6]

Ситуация человека мыслится в Библии крайне противоречивой. Изначально человек есть носитель "образа" Бога и поэтому сам есть "тварный" Бог: "Я сказал: вы боги" (Пс. 81, И. 10, 34.). однако грехопадение всё меняет. Образ Божий искажается. На смену Адаму, соединённому с Творцом общением с Ним, приходит Адам, который бежит от самого себя, убегая от Бога. Человек оказывается разомкнутым как в направлении божественных возможностей, так и бесовских внушений, расщепляющих волю. Возникает мучительное раздвоение внутри человеческого Я и эсхатологическая жажда преодолеть его. Апостол Павел в "Послании к Римлянам" описывает человеческое Я, отданное во власть греха и пребывающее без Духа. Человек чувствует себя растерянным: "я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю" (Рим. 7.14). Сохраняя в глубине души влечение к Закону Божию, человеку кажется, что он бесповоротно идёт к смерти. Но это не так, ибо всякая живая вера может освободить грешника от рабства греху. А до этого исповедания веры грешник остаётся в состоянии отчуждения. Устами ап. Павла он призывает спасителя тем воплем, который звучит на протяжении всего Ветхого Завета: "Бедный я человек ! Кто избавит меня от сего тела смерти ?" (Рим. 7.24). Этим воплем грешник заканчивает свой путь: отказавшись принять жизнь и убедившись, что ему не удалось овладеть ею собственными силами, он обращается в конце концов к Тому, от Кого приходит благодать. Именно в критическом состоянии полной утраты уверенности в своих силах вступает в действие "благодать": "сила Божия в немощи совершается" (2 Кор. 12, 7).

Всё человечество в ходе мировой истории в Библии обобщается в двух категориях: грешника и нового человека. В этих категориях актуализируется два образа: Адама и Отрока Ягве. Подлинный образ человека, следовательно, не Адам, а Иисус Христос. Таким образом, библейская антропология носит христоцентричный характер. Адам обретает смысл своего бытия только в Иисусе Христе, Сыне Божиим,

Который воочеловечился "дабы нам получить усыновление" (Гал. 4.4).

Но только одно спасение человека от греха не является конечной целью прихода Христа в мир. Боговоплощение создаёт предпосылку для "обожения" человека: "дабы вы ... соделались причастниками Божественного естества" (2 Пет.1.4). Обожение не "по естеству", но "по благодати". Существование искупленного, спасённого человека мыслится как бы открытым вертикально, в направлении Бога, поэтому трансцендентные возможности человека непредставимы: "Мы теперь дети Божии, но ещё не открылось, что будем" (1 Ин. 3.2).

Таким образом, нетрудно заключить, что "смысловая" антропология в Библии носит экзистенциальный характер.

"Структурная" антропология в Библии не менее оригинальна и самостоятельна. В отличие от античной схемы идеалистической антропологии, противопоставляющей дух и тело, идею и материю, библейская схема человеческого существования исходит из полярности благодати и греха. Подлинное размежевание проходит не между материальной и нематериальной субстанциями в человеке, а между "духовным человеком", у которого тело также "духовно", и "плотским человеком", в котором и дух отмечен внушаемостью плоти. Преодоление "плоти" - не высвобождение духа из плена телесности, но одухотворение самого тела.

В любом из своих многообразных аспектов выражается весь человек. Он - и душа, поскольку его одушевляет дух жизни. Он - и плоть, поскольку бременен. Он - и дух, ибо это означает открытость Богу. Он - тело, ибо оно выражает его во вне. Только у ап. Павла можно встретить особое отношение к теме состава человека, но всеми исследователями признается неясность в антропологической терминологии его Посланий[7] ...

Особую значимость в определении человека имеет "сердце" - слово, встречающееся в Ветхом Завете 851 раз. Это понятие включает в себя не только чувства, но и воспоминания, мысли, намерения, решения. Оно означает "внутреннюю" сущность человека. "Это гипостатический центр человека, место, где в глубинах целостного бытия человек принимает благодать Божию"[8].

1.2 Святоотеческая антропология.

Святоотеческое учение о человеке вырабатывалось на протяжении всей истории развития богословской мысли.

Все произведения мужей апостольских, как увещательные послания, обращены к человеку. Кроме того, они уже рассматривают отдельно такие

специально антропологические темы, как "образ Божий", всеобщее воскресение, прославление тела.

Период апологетов представляет большой интерес для историка антропологии. Иудейству и докетизму апологеты противопоставляют твёрдую веру в Божественность Спасителя и истинность Его вочеловечения. Античной философии противопоставляется убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека. Гностицизму апологеты дают отпор учением о единстве человеческого рода, о достоинстве человека, о ценности плоти. "В писаниях этого периода ясно звучит вера в светлое будущее человека, которое у св. Иринея выразится в определённое исповедание обожения человека"[9]. особой заслугой апологетов нужно признать их ожесточённую борьбу с фатализмом античного мира. К этому периоду истории христианской письменности относится творчество Тертуллиана. Он является автором первых трактатов, полностью посвящённых антропологической проблеме: "De censu animae", "De testimonio animae", "De anima", "De resurrectione carnis" (только три последних сохранились). В них рассматриваются вопросы о природе души, о происхождении души, о назначении человека. Тертуллиан считает, что душа есть "тело", имеет невидимое тело (здесь нужно помнить, что для Тертуллиана и "Бог есть тело"). Эта тема будет в XIX веке предметом богословской полемики между свят. Феофаном (Говоровым) и свят. Игнатием (Брянчаниновым).

Учение о человеке у александрийских богословов развивалось под сильным влиянием антропологии Филона, сумевшего совместить в своём творчестве элементы платонизма с ветхозаветным библейским мировоззрением.

Климента Александрийского можно смело назвать первым христианским гуманистом. Если идея обожения человека была ясно высказана уже св. Иринеем, но в несколько более общих выражениях, то Клименту принадлежит первенство в употреблении самого термина "обожение", а точнее: "обоготворение" (deopoiein).

Значительный интерес по своей смелости и глубине представляет наследие Оригена. Но в его учении о человеке очень много неясности и неточности. Причина этому, по мнению многих исследователей, в особых свойствах его ума, направленных на самые тёмные и неразрешимые вопросы, решаемые с помощью диалектической хитрости и фантазии. "Он больше создавал в своём уме воображаемого человека, чем наблюдал реально существующее в природе"[10]. В одном из самых сложных вопросов христианской антропологии, - о происхождении души, - Ориген высказал мнение, впоследствии осуждённое Церковью: о предсуществовании души.

"Золотой век" святоотеческой письменности - эпоха тринитарных и христологических споров. Однако и учение о Троице, и учение о природе Иисуса Христа формулируется именно в категориях нового, христианского

понимания человека. Христианское понимание личности, изменившее в корне отношение к человеку, начинает выкристаллизовываться именно в эту эпоху. Отстаивание св. Афанасием Великим полноты Божества в Иисусе Христе основывается на опытном переживании обожения человеческой природы. Различение понятий "Природы" (oúsia) и "Лица" (upostasis) – богословский подвиг отцов-каппадокийцев, значение которого для антропологии трудно переоценить.

Особое место в истории науки о человеке занимает св. Григорий Нисский. Его перу принадлежит самый концептуальный в святоотеческом богословии трактат по антропологии: "Об устройении человека". Наиболее оригинален св. Григорий в учении о "двух творениях" человека: "всеобщем" и "конкретном". Под первым творением св. Григорий понимает творение всего человечества, обозначенного именем Адам, под вторым – деление на два пола: мужской и женский. Исследователи считают, что под первым творением не нужно понимать создание некоего всечеловека или всеединого человека. "Создано было человечество во всей полноте и объёме, но так как сразу был создан и весь мир, что, однако, совсем не предполагает эмпирической осуществлённости всего сразу"[11].

В христологических спорах определяются два крайних подхода в антропологии, связанные с разными богословскими школами (Александрийская и Антиохийская): "антропологического минимализма", уничижавшего человека, гнушавшегося им (Апполинарий Лаодикийский), и "антропологического максимализма", превозносившего человеческий героизм (Диодор, Феодор Мопсуэтский, Несторий). Православная антропология в лице св. Кирилла Александрийского, Немезия Эмесского, Феодорита Кирского, Василия Селевкийского, Леонтия Византийского, Афанасия Синаита, идёт "средним путём", свободным от обеих крайностей. Этот Путь, Истина и Жизнь – Иисус Христос.

Удивительный подход к проблеме человека созревает в пустынях и монашеских келиях. Это антропология аскетов и мистиков: преп. Макария Египетского, преп. Исаака Сирина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова. Острое чувство повреждённости человеческой природы грехом сочетается с непередаваемым личным опытом просветления лучами Фаворского света, небесной радости и красоты. Подобной антропологии не знала история науки о человеке раньше и не понимает её теперь.

Интереснейшее явление в истории христианской антропологии представляет Немезий, еп. Эмесский. В своём труде "О природе человека" он решает многие вопросы антропологии на почве современной ему экспериментальной физиологии и психологии, гносеологии и аскетики. Диапазон тем, раскрываемых в этом труде, простирается от проблем свободы воли, Божественного Промысла до вопросов дыхания и кровообращения. Немезий – писатель особого типа, не встречающегося более в патристической литературе. Это больше христианский психофизиолог и психолог-систематик.

С именем св. Иоанна Дамаскина связана первая попытка синтеза всего святоотеческого вероучения. Суммируя антропологию отцов и церковных писателей, Дамаскин старается чётко определить все понятия православной науки о человеке. Именно у него дано окончательное разграничение "образа" и "подобия" Божия в человеке: "выражение по образу обозначает разумное и одарённое свободной волей; а выражение по подобию означает подобие через добродетель, насколько это возможно"[12]. Нужно отметить факт зависимости св. Иоанна Дамаскина от Немезия Эмесского. По многим вопросам антропологии Дамаскин в "Точном изложении православной веры" просто переписывает целые главы из трактата Немезия "О природе человека".

На синтезе св. Иоанна Дамаскина святоотеческая антропология не закончилась. В XIV веке происходит невероятный всплеск интереса к проблеме человека, выразившийся в движении исихазма и знаменитой полемике св. Григория Паламы с Варлаамом Калабрийцем. На этом примере можно легко увидеть, как казалось бы такой отвлечённо-богословский вопрос "о нетварных Божественных Энергиях" напрямую связан с образом понимания человека, как и все богословские вопросы в христианстве.

Есть некоторое различие в подходах к человеку между восточной и западной патристикой. Если на Востоке акцент в антропологии делается на факте соединения двух природ, Божественной и человеческой в Лице Иисуса Христа, то на Западе большее внимание уделяется проблеме изначальной ущербности человеческой воли, которая не может найти себя и обрести цельность без вмешательства благодати Божией. Восток всегда лучше чувствует освящение мира, происшедшее в результате Боговоплощения. Тема "обожения" является здесь основной в понимании цели человеческой жизни. Западную же антропологию можно назвать "психологической". Обе антропологии не противоречат друг другу, однако показательным является факт не признания Западом учения св. Григория Паламы и исихастов (антропология протестантизма отдалается ещё дальше от православного учения об "обожении"; основной акцент в понимании спасения в протестантизме делается на евангельском обетовании "обновления жизни", возможное благодаря "усыновлению" Богу-Отцу через Сына Божия).

Главным авторитетом в области антропологии на Западе является блаженный Августин. Епископ Иппонийский прямо использует метод применения антропологических аналогий в своей знаменитой психологической теории Троичности. Тринитарное, субстанциональное и деятельностное, единство лиц Троицы, по Августину, - это божественный и недостижимый образец внутриличностного равновесия в человеке памяти, интеллекта и воли.

Августину принадлежит право первенства в введении нового термина, определившего всю дальнейшую историю развития человеческой мысли.

Этот термин – Persona, то есть “личность”. “...Терминологическое нововведение Августина, т.е. введение категорий личности и абсолютной личности, знаменовало собой не только осуществление сдвигов в истории человеческой мысли, но и появление новых мучительных и основных для средневековья вопросов, связанных с самосознанием человеческого “я”. Именно поэтому Августина часто называют “первым современным человеком”[13].

Не ставя себе задачи проследить параллели в учении о человеке у свв. отцов с последующими мыслителями, всё же нетрудно и из такого беглого обзора истории развития антропологии сделать тот вывод, что святые отцы в учении о человеке предвосхитили все положения дальнейшей философии, включая современную философию, психологию, социологию. Даже возникновение тех учений, которые в корне противоречат христианству легко объясняется с помощью святоотеческого наследия, в том смысле, что отцы предостерегают от всех возможных ошибочных направлений в понимании человека.

2. Богословие В. Н. Лосского.

В послереволюционный период Русская Православная Церковь оказалась в очень сложной ситуации. Налицо был отход от религии социально-активной и образованной части верующих, к тому же в результате массовой эмиграции за рубежом оказались многие видные священнослужители и наиболее подготовленная в вероисповедном отношении часть мирян. Массовые репрессии, обрушившиеся на духовенство в 20 – 30 гг. XX в., практически исключили богословское творчество из духовной жизни.

Однако долгое отсутствие богословского творчества в Советском Союзе не означало, что оно прервалось в русском православии. В 20 – 50 гг. центр русской богословской мысли перемещается за рубеж, и прежде всего в Париж, где начинают активно заявлять о себе С.Н.Булгаков, В.Н.Лосский, Г.В.Флоровский, В.В.Зеньковский, А.В.Карташев, архим. Киприан (Керн) и многие другие. За границей, в условиях инославного окружения и на фоне тех радикальных изменений, которые происходили в Советской России, с особой остротой встал вопрос о “верности православному церковному преданию”[14].

При ответе на него все соглашались, что надо обратиться к указанию ап. Павла, призывающего: “Итак, братия, стойте и держите предание, которым вы научены” (2 Фес. 2, 15). Но сразу возникает проблема, что значит “держитесь предания” ?

При решении этой проблемы выявились два подхода, отнюдь не новые для церковного богословия. В первом случае Предание понимается как

“хранилище веры”, т.е. утверждается его неподвижный и неизменный характер. Во втором случае оно понимается “как живущее и развивающееся в истории”. Оно как бы “переводится на язык разных её эпох”. Большинство известных русских богословов, оказавшихся в эмиграции, ориентировались на понимание традиции не как “вечно застывшей формы”, а как динамично развивающейся христианской мысли.

В.Н.Лосский считал, что богословский консерватизм отделяет церковь от жизни мира, превращая её в “мумифицированный, мертвенный организм”. Он так же выступал за богословское творчество, которое должно поднять “уровень церковного сознания, пришедшего в упадок”, и в новых условиях внешнего мира нести “свет вечной христианской истины”[15]. Как и для Отцов Церкви, богословие для В.Н.Лосского было “делом жизни, духовным подвигом, творческим разрешением жизненных задач”[16].

Мнение В.Н.Лосского о взаимной поддержке и связи духовного опыта и богословия напоминает нам о том “странном разрыве между богословием и благочестием, между богословской учёностью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью”, который, по мысли о.Г. Флоровского, был наиболее болезненным явлением в истории русского богословия[17]. Прописанное им средство от болезни “разрыва”: восстановление в богословии патристического метода и стиля.

В своём богословии В.Н.Лосский следует духовным прозрениям св. отцов. Тенденция умалить значение святоотеческих творений, как якобы устаревших, не отвечающих запросам времени, была для него совершенно чуждой, как вытекающая из претензий современной мысли истолковать христианство по своему, приспособляя его к ограниченному человеческому разумению. Для него св. отцы и учителя Церкви были и остаются выразителями её кафолического сознания и опыта – и не только для своего времени. Богословие В.Н.Лосского – не система теоретических положений и логических доказательств истинности церковного учения и не кодекс предписаний авторитетного учительства Церкви, а опытное богословие, за словами которого ясно чувствуется присутствие духовных реальностей, ими выражаемых.

В годы русской церковной смуты, когда значительная часть русской эмиграции, осевшей во Франции, уклонилась, по чисто мирским мотивам, в церковный раскол, В.Н.Лосский остался в лоне русской Матери-Церкви, как того требовали канонические правила и его твердое убеждение в том, что Церковь должна свидетельствовать о полноте Истины там, где она находится, не притязая на нормальные условия. Однако, его верность Матери-Церкви не может находиться в противоречии с любовью к Франции, которая, как он думал, может стать очагом возрождения христианского Запада в духе Православия.

Митрополит Антоний (Мельников) писал, что большой успех В.Н.Лосского объясняется тем, что, родившись в России и здесь получив христианское воспитание и начальное образование он завершил его эмиграции в

совершенно иных условиях, среди инославных. Глубоко осознанное восприятие Православия в недрах Русской Церкви В.Н.Лосский пронес через всю жизнь, одновременно научившись уважать и ценить инославные христианские традиции. Но он никогда не изменял чистоте православного богословия.[18]

Главную свою задачу В.Н.Лосский видел в свидетельстве о католической Истине Православия перед западным миром. Это свидетельство продолжается и теперь через его труды, поражающие не столько огромной эрудицией, свойственной и другим христ. мыслителям, сколько силой внутренней достоверности. Недаром его католический друг Луи Буайе написал в своей мемориальной статье о нём, что "великолепное исследование мистического богословия Восточной Церкви не только обогатило представление западных людей о православной мистике, но, в конце концов, сделало гораздо больше для взаимопонимания, чем любой лёгкий иренизм"[19].

По словам прот. Иоанна Мейендорфа, Владимир Лосский сумел "показать Западу, что Православие не историческая форма восточного Христианства, а непреходящая и католическая истина"[20].

3. Антропология В. Н. Лосского

3.1 Богословское понятие человеческой личности

Учение Церкви о сотворении человека по образу Божию являет подлинную глубину и значение человеческого существования, в то же время раскрывая его как бытие личное.

Ни греческая философия, ни отцы раннехристианской Церкви не затрагивали вопрос о сущности личности. Но "тем не менее, христианская антропология" существует, - пишет В.Н.Лосский,- как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и нет сомнений в том, что это учение о человеке лично, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека "по Своему образу и подобию" ?[21]

В Древней Греции слово "προσωπον", которое теперь означает "личность", имело значение "маска", которую одевают актеры для игры на сцене. Целая история предшествовала преращению "маски" в "личность". "Долгим путем слово,использовавшееся в значении "маски" шло к значению не просто чего-то, что кем-то одевается, но что делает кого-то человеческим существом"[22].

В.Н.Лосский замечает, что на языке богословов – и восточных и западных – термин “человеческая личность” совпадает с термином “человеческий индивидуум”. “То, что мы обычно называем “личности”, “личное”, – говорит он, – обозначает скорее “индивиды”, “индивидуальное”[23]. Мы привыкли считать эти два выражения почти синонимами и одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. В.Н.Лосский не останавливается на этом утверждении и пытается обнаружить другое понимание личности, которое не может быть тождественно понятию “индивид” и которое, хотя не зафиксировано само по себе каким либо строгим термином, тем не менее присутствует во всех богословских верованиях, относящихся к человеку.

Следует заметить, что вопрос о тварной личности возник в процессе выработки точной терминологии Троичного богословия. Тот факт, что человек создан по образу и подобию Божию приводит к мысли о возможном перенесении каких-либо свойств Божиих на человека и обратно. Здесь, естественно, возникает возражение о безграничной разнице между Личностью Божественной и тварной. В самом деле, что может быть общего между Богом и тварью? И всё-таки общее есть, потому что Творцом твари является Бог. Больше того, по словам св. Григория Паламы, “о человеке состоялся Предвечный Совет Св. Троицы, и рукою Божией и по образу Божию был он создан”[24]. Поэтому, говоря о тварной личности, нельзя считать аналогию её с Личностью Божественной только “поэтической концепцией”. Если человек имеет возможность познать не только видимый мир, но и сущности Божественные, даже если они даны ему только в Откровении, значит можно серьёзно говорить о человеческом богоподобии. Всё это и дало право Н.А.Бердяеву сказать, что “сознание Бога, как личности, предшествовало сознанию человека, как личности”[25]. Т.е., другими словами, можно было бы сказать, что Божественное Откровение о Личном Боге явилось ещё и Откровением о человеке личностном. Но восприятие этого Откровения стало возможным только в связи с Боговоплощением. Во Христе был показан миру идеальный человек, где образ не только дан, но выявлен от рождения.

В силу известных причин учение о Лицах Святой Троицы было разработано в Древней Церкви чрезвычайно подробно. Святые отцы первого Вселенского Собора не только в обозначении Лиц Святой Троицы “предпочли термину *proswnon* термин *ipostasis*”, но, по выражению Н.А. Бердяева, “... должны были делать очень субтильное различие между *ipostasis* и *jusiç*”[26]. Это различие изложено в статье В.Н. Лосского “Богословское понятие человеческой личности”. Собственно говоря, вся его статья посвящена этой проблеме: с точки зрения богословия показать несводимость личности к своей собственной природе.

Прежде всего В.Н.Лосский пытается уяснить “субтильную” разницу, которую отцы Церкви находили между двумя синонимами: *ousia* и *ipostasiç*, потому что именно это различие позволило сказать Григорию

Богослову: "Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын"[27]. Несмотря на то, что он видит абсолютную синонимичность этих двух терминов, он всё-таки настаивает и на их несводимости. И это понятно ! В этом заключается решение, найденное отцами Церкви в их борьбе с арианской ересью. Например, по св. Иоанну Дамаскину: "у слова "ипостась" - два значения. Иногда оно просто значит существование (*υπαρχις*), и в этом случае "усия" и "ипостась" суть понятия однозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: "природы" (*juseiς*) или "ипостаси". Иногда же слово это обозначает то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции (*thn kat auto kai idiasuston uparxin*). В этом смысле это слово значит индивидуум (*to atomon*), который численно отличен от всякого иного, например, Пётр, Павел, некоторая лошадь"[28]. Т.е. мы видим, что св.отцы, применявшие эти категории, ясно осознавали, что используют их образа бытия Бога "сверсущего" и неопишемого, восходя через определения к неопределимой реальности личного Бога Откровения. Понятия были взяты из прежнего концептуального обращения, превращены в условные знаки, для того чтобы отметить "сверсущностные различия": абсолютную тождественность и абсолютную различимость, "несводимость" ипостаси к сущности, без противопоставления их как различных реальностей.

После того, как В.Н.Лосский показал нетождественность понятий "ипостась" и "индивидуум" в отношении к Лицам Пресвятой Троицы, он переходит к разбору проблемы личности тварной, т.е. человеческой. Прежде всего здесь встаёт вопрос: можно ли категории, относящиеся к Троическому богословию, переносить в христианскую антропологию и в какой степени ? Вопрос этот уже рассматривался нами выше, и поэтому здесь отметим только, что он имеет двоякую сложность. Так как человек сотворён по образу и подобию Божию, то можно сказать, что, по крайней мере, этот вопрос уместен, но то, что между Творцом и тварью лежит пропасть, не даёт права на моментальный ответ. При ближайшем рассмотрении становится понятным, что проблема эта может решаться только через призму Боговоплощения Господа нашего Иисуса Христа. И именно таким способом пытается решить этот вопрос В.Н.Лосский.

Он обращается к христологической проблеме, рассмотрение которой вынуждает его признать, что здесь ипостась воспринятого Господом в Себя человечества нельзя свести к человеческой субстанции. В.Н.Лосский приходит к этому убеждению на основании того факта, что "природа, или человеческая субстанция, принятая на Себя Словом, в Деве Марии зачинается как именно эта природа, или частная субстанция, лишь с момента воплощения, т.е. в единстве Лица, или Ипостаси Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что "человечество Христа, по которому Он стал "единосущным" нам, никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия"[29]. Конечно, нельзя забывать, что Господь наш Иисус Христос был совершенным человеком, т.е. имел "индивидуальную субстанцию Своей человеческой природы". Халкидонский догмат, о чём и упоминает В.Н.Лосский, констатирует этот

факт достаточно чётко, напоминая об истинной человечности Христа (εκ υιουχς λογικηV και ονματοV). Но тогда здесь появляется опасность впасть в несторианскую ересь, и поэтому В.Н.Лосский вынужден уточнить, что по Халкидонскому догмату Божественное Лицо соделалось единосущным тварным лицом, т.е. Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в Ипостась, или личность человеческую.

Таким образом, мы ещё раз приходим к убеждению, что во Христе – одна Личность и “Халкидонское определение не результат, но основание союза между Богом и человеком в Иисусе Христе...”. [30] А отсюда, обратившись снова к статье В.Н.Лосского, мы получим убедительный вывод, что “отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет в то же время означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию” [31].

Итак, мы подошли к тому вопросу, который уже задавался в начале рассуждения. Вопрос о сущности этой “субтильной разницы” между ипостасью и индивидуумом. До сих пор нам удалось только уяснить, что также и в тварной субстанции эти две категории не тождественны, хотя и являются синонимами. В.Н.Лосский задаётся вопросом: “Не есть ли она (личность) высшее качество индивидуума, качество его совершенства, как существа сотворённого по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности?”

Говоря о высшем качестве индивидуума, В.Н.Лосский исходит из тряхотомической антропологической структуры, т.е. различения духа, души и тела. Но дух имеет несколько другое наименование, которое очень трудно передать на русском языке. Здесь имеется в виду греческое слово “*νοηV*”, которое В.Н.Лосский считает возможным передать как “человеческий разум”. Это, собственно, и есть высшая способность в человеке. Для св. Григория Нисского *νοηV* - это не только “человеческий разум”, но ещё и место пребывания свободы. Но разум и свобода – это также и те два качества, которые для очень многих являются тем, что есть в человеке по образу Божию. “Мы действительно можем найти в особенности у отцов IVв., и в частности у св. Григория Нисского, развёрнутое учение о “*νοηV*” как о местопребывании свободы (*autexousia*), способности определять себя из самого себя, что и придаёт человеку отличающую его способность: быть сотворённым по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством” [32].

По В.Н.Лосскому, человек, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего “характера” -наименее “личен”. Он утверждает себя как индивид, противопоставляющий свою природу природам других как своё “я” - и это есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином “*αυτοθηV*”, “*ἰλιθια*”, или, по-русски,

“самость”, причём истинный смысл этого термина слово “эгоизм” не передаёт.

Но личность может быть личностью в подлинном смысле лишь в той мере, в какой у неё нет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других: т.е. когда она имеет природу, общую с другими. В противном случае перед нами будут индивидуумы, разделяющие природу между собой. В реальности падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, присваивая каждый себе часть природы, которую моя воля противопоставляет всему тому, что не есть “я”. С этой точки зрения то, что мы обычно называем личностью, является индивидуумом, т.е. только частью общей природы.

Многие наши проявления не являются непосредственной активностью “я”, а характеризуются “данностью” их нашему “я” в результате грехопадения. Самой характерной чертой этих проявлений является их стихийное стремление к наслаждению, чувственным удовольствиям. Человек действует по естественным импульсам, он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, социальной средой. Человеческая же личность может самоосуществиться только в отказе от того, что нас определяет и порабощает естественной необходимостью. В этом – основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной воли, чтобы обрести свободу личности.

Если вернуться к бытию человека до грехопадения, мы увидим, что взятая от Адама Ева, новая человеческая личность, дополняла природу Адама, была той же природой, той же плотью. После грехопадения две первые человеческие личности стали двумя отдельными природами. В результате грехопадения человеческая природа раздробляется на множество индивидов. Теперь человека можно рассматривать с двух сторон: как индивид – он часть целого, но как личность – он не “часть”, он сам в себе всё содержит.

Личность, утверждающая себя как индивид и ограничивающая себя рамками своей частной природы не осуществляет себя в полноте – она оскудевает. Только личность, сознательно стремящаяся к богоподобию, к “уподоблению Богу в добродетели, насколько это возможно для человека”[33], реализует себя как личность. Ибо от личности ожидается осуществление того, что было изложено о человеке в Предвечном Совете, но не дано ему в готовом виде, а только идеально указано и вложено в его существо. “Ибо человек по рождению уже потенциально личность, но он должен актуализировать этот принцип силой Христа. В единстве с Богом он становится личностью”. [34] О том же говорится в Православной Энциклопедии в разделе “Человек-личность”: “Личность не “выводится” из природы, она невторична по отношению к ней, не есть особенность, формирующая индивид (“природу с особенностями”)”. [35]

Зададимся вопросом, можно ли определить местопробывание личности? В.Лосский считает, что ум (νοῦς), как наиболее личностная часть человека, начало его сознания и свободы, наибольшим образом соответствует его личности. Именно он – местопробывание личности. Надо заметить, что в словоупотреблении ап. Павла (Рим.7,23) “ум” обозначает не только интеллект и разум, но и мнение, чувство, приближаясь в этом отношении к совести. Ум здесь очень приближается к пониманию “дух”. “И человек, - пишет В.Лосский,- должен жить духом, всё человеческое существо должно стать духовным, приобрести “подобие” Богу”[36]. Сердце же является средоточием человеческой природы, всей её деятельности. Единение ума с сердцем, нахождение гармоничного соотношения между сердцем и умом помогает строить человеческую личность, приводит человека к Богу, ибо путь соединения с Богом – не бессознательный процесс. Таким образом каждая человеческая личность соединяется с Богом тем образом, который свойственен ей одной. “Ибо, по-видимому, - пишет В.Лосский,- существует столько же союзов с Богом, сколько и человеческих личностей, поскольку каждая из них предполагает уникальное, абсолютно неповторимое отношение с Божеством, и на небе возможно столько же явлений святости, сколько было, есть и будет личных судеб на земле”[37].

Поскольку человек – личность, сотворённая по образу Божию, он обладает свободно своей природой. По примеру св. Максима Исповедника В.Лосский различает “естественную волю”, свойственную природе и “волю выбирающую”, свойственную личности.

Как тварное существо человек не только “добр” по природе, но и обладает динамической способностью общения с Богом и богоуподобления, в этом состоит его естественная воля. Но в человеке есть также и способность выбирать, свободная воля, которая выбирает, а иногда может восставать против Бога. Это – гномическая воля, являющаяся функцией личности. Природа хочет и действует, личность – выбирает, она обладает способностью принимать или не принимать то, что хочет природа.

Выбор, приведший Адама ко греху, был совершён на уровне личности, личной свободы, а не на уровне природы. Св. Максим Исповедник всегда утверждал, что природа остаётся неповреждённой, невзирая на грех. А непосредственным следствием греха явилось своего рода осквернение произволом естественной воли, которая до падения могла желать только добра. Теперь действует гномическая воля, которая, не зная истинного добра, выбирает, колеблется и причиняет боль, ибо решение её принимается вслепую; это есть “род желания, направленного к тому, что представляется ей относительно добрым”[38]. Гномическая воля внутренне связана с человеческой личностью: грех всегда является личностным актом, который не разрушает природу как таковую. “Грех не в природе, а скорее в свободном выборе”, - говорит преп. Иоанн Дамаскин[39].

Тяжесть выбора усугубляется тем, что познавать и желать личность может только по своей несовершенной природе, урезанной и искажённой грехом. Таким образом личность втягивается в бездну, разрывается противоречивыми желаниями, оставаясь в то же время свободной в своём выборе, свободной снова обратиться к Богу.

В связи с этим В.Лосский приводит учение св. Григория Нисского, в котором говорится, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять[40]. Отсюда В.Н.Лосский выводит утверждение, что то, что соответствует в нас образу Божию, и есть наша личность. Ибо быть по образу Божию, утверждают в своём конечном анализе св.Отцы, значит быть существом личным, т.е. пребывать вне всякой обусловленности, в возможности освободиться от своей природы. Не для того, чтобы её уничтожить, а чтобы преобразить её в Боге. Пытаясь дать определение человеческой личности, В.Лосский говорит, что тайна человеческой личности, то, что делает её абсолютно единственной, незаменимой, не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии, формулируемом словами. "И мы, - пишет он, - в конце концов понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его "им самим" - неопределимо, т.к. в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и неподобной"[41].

Исходя из всего этого, В.Н.Лосский формулирует понятие личности следующим образом: "Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не "нечто несводимое" или "нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может быть здесь речи о чём-то отличном, об "иной природе", но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы"[42].

Подводя итог, следует вспомнить, что понятие личности формировалось в процессе утверждения догмата о Св. Троице. Рассмотрев учение о личности в антропологии В.Н.Лосского мы убеждаемся, что различие между личностью и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом.

Человеческая личность, созданная по образу Божественной личности, не часть существа человеческого, подобно тому, как Лица Св. Троицы не части Существа Божественного. Первый человек, содержащий в себе всю совокупность человеческой природы, был также единственной личностью. Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всему человечеству, ко "всечеловеку". Поэтому в роде Адама умножение личностей, каждой из которых присущ образ Божий, не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям.

3.2 Богословие Образа и Подобия

Тема “Образа Божия” в Ветхом Завете часто решается в зависимости от того или иного богословского направления исследователя. Однако и здесь решающее значение имеет связь богослова с Преданием Церкви, ибо только “традиционный” взгляд на данный вопрос может выработать правильное направление в исследовании. В.Н.Лосский пишет: “Можно сказать, что как восточный, так и западный богослов католической традиции, верный основным линиям святоотеческой мысли, тему образа в его двойном аспекте (образ – принцип Божественного проявления и образ – основа особой связи человека с Богом) несомненно относит к самой “сущности христианского учения””[43].

Первое указание на то, что человек создаётся “по образу и подобию Божию” мы находим в первой главе книги Бытие (26-27). На первый взгляд это всего лишь характеристика, с помощью которой человека хотят выделить из среды прочих тварей. В.Н.Лосский считает, что еврейские термины *selem* и *demut* с приставками *ve* и *ke*, что значит “по образу Нашему как и по подобию Нашему”, не имеют смысла греческого перевода “*καὶ εἰκὼνα ἡμῶν, καὶ ὁμοιωδὴν ἡμῶν*”[44]. Еврейский текст объясняется, как направленный против египетского культа звероподобных богов. Кроме того, в Библии действительно есть запрещения изображать Бога и подобным человеку и подобным животному (Втор. 4,12, 15-18). “Это предписание, находящееся среди десяти заповедей (Втор. 27, 15; Исх. 20, 4; Втор. 4, 9-28) и применявшееся в течение веков с большею или меньшею строгостью, представляет собою факт легко обосновываемый, когда речь идёт о ложных богах (идолах), но более трудно объяснимый, когда это касается изображения Ягве. Свящ. писатели, привыкшие к антропоморфизмам, реагируют в основном не против доступных чувствам изображений, а против идолопоклоннической магии (волшебство) и посягательств на трансцендентность Бога”[45]. Поэтому представляется исключительно важным определить точный смысл, который священный автор сообщает этому выражению.

Так же и сравнение с другими восточными религиями не может принести удовлетворительный результат. Конечно, исходя из научной точки зрения можно, кажется, утверждать, что существует вероятность мифического происхождения выражения книги Бытия. Однако слишком различные мифы и теории существовали в культурном окружении Израиля (ассиро-вавилонские, египетские и т.д.), в которых какой-либо человек или все люди описываются как образы Божии, и нельзя установить точную зависимость Библейского понятия от одного из известных нам мифов.

Небезынтересно остановиться на толковании этого текста со стороны некоторых протестантских учёных. Имеется в виду уже упоминавшееся мнение о том, что этот еврейский текст направлен против культа звероподобных богов, распространённого в Египте. Такое толкование

текста (Быт. 1, 26-27) основано не только на действительном распространении культа звероподобных богов в еврейском окружении, совпадающем по времени с написанием книги Бытия, но также на сравнительной характеристике с текстом Быт. 2, 20. "И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему". Таким образом, данное толкование должно быть признано вполне логичным. По мнению В.Н.Лосского, "если текст этот направлен, как предполагают некоторые, против египетского культа звероподобных богов, тогда выражение "по образу" имеет главным образом негативное значение: у животных нет ничего Божественного, так как один только человек создан "по образу" Бога. Некоторые также отмечают, что выражение "как и по подобию Нашему" ещё больше сужает положительное содержание "по образу Нашему": человек – только по образу: у него лишь некоторое отдалённое сходство с Господом благодаря месту, которое он занимает среди земных тварей"[46].

Однако контекст Быт. 5, 1-3 не даёт право так узко понимать это выражение. Как Бог сотворил человека по подобию Своему, так и Адам рождает сына по подобию и по образу своему. Это сравнение даёт возможность для положительного понимания рассматриваемого текста. Вполне допустимо, что вдохновенный автор книги Бытие поместил это выражение в текст Священного Писания, чтобы ещё раз напомнить своим соплеменникам о том, что человек ничего общего не имеет с другими тварями. Кроме того, если это выражение направлено против культа звероподобных богов, естественно вытекает вывод, что Божий облик не имеет ничего общего со звероподобным видом и, может быть, даже можно сказать больше: Он похож на человека.

Однако антропоморфичность Божьего облика не всеми принимается. Так, в Словаре Библейского Богословия мы находим следующее суждение: "... человек – Образ не какого-либо бога, которого самого представляют себе по образу человека, но Бога до такой степени трансцендентного, что запрещается изображать Его; притязать на это звание Образа Божия может только человек, в чём и заключается его высшее достоинство"[47]. Это согласуется со святоотеческим толкованием образа Божия в человеке, по которому то, что "по образу", относится только к духовной стороне человеческой природы. Однако существует и противоположное мнение. "Мысль, что человек носит образ Божий, содержит в себе, как своё основание, и обратную мысль, именно, что человечность свойственна образу Божию"[48].

Несмотря на всё это, очень многие протестантские богословы, основываясь на прекрасном знании ветхозаветной лексики, частично отвергают учение об "образе Божиим" в Библии, доказывая, что это учение в таком виде, как его представляют Православная и Католическая Церкви, отсутствует в Священном Писании и что поэтому учение святых отцов об "образе Божиим" ничем не обосновано. В.Н.Лосский приводит слова Е.Лемана: "Самый неоспоримый аргумент, говорящий против "сотворения

по образу Божию”, - это полное отсутствие этой идеи в Ветхом Завете. Будь она более распространена, ею бы часто пользовались, её бы даже использовали в многочисленных текстах, говорящих о взаимоотношениях Бога и человека. Однако ни пророки, ни псалмы, ни книга Иова, ни столь человеческое Второзаконие не говорят об этом сущностном подобии Бога и человека”[49].

Некоторые протестантские богословы, являющиеся действительно крупными специалистами древнего еврейского языка, считают, сто даже выражение 'Его еімі о ѡп (Я есть Сущий) нужно читать: “Я есть Тот, Который пребывает верным” или “Я есть Тот, Который есть”. Если это так, то в Библии не окажется вообще ничего, что могло бы говорить нам о природе Божества. Известно, что для язычников было невозможно называть трансцендентного Бога “Ты”. Больше того, они не могли называть Его даже Богом, потому что это наименование имело для них слишком большое соприкосновение с многобожием. Это было абсурдным для них, по словам В.Лосского, потому что они боялись опорочить Его безличную объективную чистоту. Поэтому, по мысли Парменида: “Для Него нет никакого имени, никакого определения (logoV) ни учения, ни ощущения, ни мнения”[50].

Эти мысли можно обнаружить также у Псевдо-Дионисия. И именно во имя этого “Бога, сведённого к категориям абстрактного иудаизма достоительно изучаемой инертной книги, наука о Библии, почитающая себя наукой богословской, отмечает богословие образа, и заявляет, что оно чуждо Откровению”.[51]

Однако остаётся фактом, что Бог Ветхого Завета, Который никак не обнаруживает своей природы, никоим образом не остаётся Богом неведомым. Он активно участвует в истории Ветхого Завета. Личный Абсолют входит в отношения с человеческими личностями. По словам современного иудаиста Мартина Бубера: “Великое деяние Израиля не в том, что он преподал единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что Он показал, что можно действительно к Нему обращаться, говорить Ему “Ты”, стоять перед Его Лицом”... “Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом”[52].

Но наиболее интересно в этом вопросе обратиться к самим текстам книги Бытия, касающимся темы образа. После внимательного рассмотрения их становится очевидным, что контекст Быт.1 говорит нам прежде всего о человеке как о вершине материального мира. Творение человека – это последний творческий акт Бога в мироздании. Разные этапы библейской космогонии показывают нам как рождаются всё более совершенные сущности, и в конце вдохновенный автор описывает творение человека, подчёркивая именно то, что как образ Божий он венчает всё творение. Также из Божественного совета, который предваряет творческий акт,

можно почувствовать некоторую подчёркнутость, особое значение, которое автор придаёт образу Божьему, воссиявшему в созданном Богом человеке (Быт. 1, 26). Кроме того, имеет смысл в этом контексте подчеркнуть то, что по словам автора второго текста о создании разумного существа (Быт. 2). Бог производит человека специальным действием: дуновение Творца указывает на особую связь между жизнью Божественной и человеком (Быт. 2, 7). Говоря о превосходстве человека над остальными тварями, можно также указать на то одиночество, которое испытал человек до создания женщины (Быт. 2, 18-20). Достоинство человека проявляется также из особого наказания за убийство, которое выводится из того факта, что человек является образом Божиим (Быт. 9,6).

Исходя из всего вышеизложенного, можно сказать, что из контекста первых глав книги Бытия видно, что образ Божий указывает на существо, способное вести диалог с Богом, т.е. входить в личностное отношение с Ним, отношение, которое включает в себя слышание призыва и соответствующий ответ на свободное обязательство. Это предполагает, в свою очередь, несомненное учреждение человеческой особенности, связанной с образом его происхождения от Бога. Как Сиф рождается по образу и подобию от Адама, так и Адам создаётся по подобию Бога (Быт. 5, 1-3).

Наконец, образ Божий обозначает особенную роль человечества по сравнению с материальным миром. Человек поставляется во вселенной как соратник и наместник Бога.

Есть одно место в Пс. 8, где автор хоть и не говорит прямо об образе, но из контекста видно, что эти слова прямо иллюстрируют то, как древний еврей, написавший этот псалом, понимает образ Божий в человеке: "...что есть человек, что Ты помнишь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и частию увенчал его. Поставил его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его" (Пс. 8, 5-7).

Всего этого вполне достаточно, чтобы не согласиться с мыслью о том, что идея об образе Божиим в человеке "полностью отсутствует в Ветхом Завете". Однако остаётся фактом и то, что смысл этого Божественного текста лишь постепенно раскрывался в истории.

Через перевод Библии на греческий язык и через греческую философскую терминологию эта тема получила новый импульс к своему развитию или, лучше сказать, раскрытию того, что уже было заложено в самих ветхозаветных текстах вдохновенными авторами.

В этом смысле объясняет появление "богословия образа" после перевода книг Ветхого Завета на греческий язык и В.Н.Лосский. Он в частности пишет: "Несомненно, что внезапное развитие темы образа, совпавшее с появлением греческого языка в религиозной еврейской литературе, не

было случайным. Но спросим себя: не отвечало ли обращение к этой новой, обогащённой философской традицией терминологии внутренней потребности самого Откровения, когда оно в последнем своём ветхозаветном этапе раскрылось в обилии света, придавшем новую окраску священным текстам иудеев? “Не случайно” еврейская диаспора, дабы сохранить живыми слова Истины, открытой Израилю, захотела выразить её в эллинистических терминах, что позволило девтероканоническим авторам перед самым появлением христианства положить начало “богословию образа”[53].

Далее В.Н.Лосский замечает, что если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека.

В большинстве случаев св.отцы относили понятие образа Божия к человеческой душе с её духовной природой и отличающими её свойствами: разумностью, нравственной свободой и бессмертием. Некоторые же из отцов Церкви, например Свят. Григорий Богослов и св.Иоанн Дамаскин, образом Божиим прямо называли душу человеческую, и, наоборот, душой – образ Божий, чем ясно высказывали убеждение, что образ Божий составляет самую природу души человеческой[54]. Свв. Иоанн Златоуст и Григорий Нисский полагали образ Божий в дарованной человеку при творении царственной власти и владычестве над всеми земнородными[55]. Ряд писателей Церкви усматривали образ Божий в способности творить. Блаж.Феодорит говорит: “Человек, по подобию сотворившего его Бога, строит дома, города, делает изображения и изваяния... Бог создаёт и из не сущего, притом без труда и мгновенно, а человеку для его творчества нужны: вещество, орудия, и размышление, и время, и труд... Но и так создавая, человек уподобляется несколько Творцу, как образ Первообразу”[56]. Те же мысли встречаем у свят.Анастасия Синаита, св.Иоанна Дамаскина. Наконец, как у св. Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворённое по Его образу, участвует в этой подобности Богу. “Наименование человек, - говорит св.Григорий Палама, - не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию”[57].

Поскольку нет возможности из самого библейского текста со всей бесспорностью определить, что именно в книгах Священного Писания подразумевается под образом Божиим в человеке, то мы видим, что “со временем церковные писатели готовы были под образом Божиим понимать совокупность духовных дарований или способностей, да и вообще в это библейское выражение вкладывали всё больший и больший объём содержания”[58].

И всё же, как замечает В.Н.Лосский, хотя библейское повествование действительно никак не уточняет того, что именно в человеке по образу Божию, но говорит о самом его сотворении как об особом акте, отличном от создания прочих существ. "Бог Сам образовал его из персти земной, Своими собственными руками, т.е., здесь В.Н.Лосский цитирует св.Иринея Лионского, - Словом и Духом, и вдунул в него дыхание жизни"[59]. Однако, сразу же уточняет В.Н. Лосский, христианское учение видит в человеке существо, призванное достигать единения с Богом, становиться богом по благодати, но никак не видит в нём Бога по самому его происхождению.

"Божие дыхание" указывает на модус сотворения человека, в силу которого дух человека тесно связан с благодатью и ею произведён, подобно тому как движение воздуха, производимое дуновением, содержит в себе это дуновение и от него неотделимо. Из этого В.Н.Лосский заключает, что сотворение по образу и подобию Божию предполагает сопричастность Божественному существу, приобщённость Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

Придти к окончательному выводу В.Н.Лосский считает возможным через учение по этому вопросу св.Григория Нисского: "Бог по природе сама Благость... Будучи таковым и предприняв по этому самому создание человеческой природы, Он не захотел проявить вполнину силы Своей благодати, даруя человеку часть Своих благ и ревниво отказывая ему сообщить остальные. Но совершенство благодати проявляется в Нём тем, что Он вызывает человека из небытия к бытию и в изобилии сообщает ему всякое благо. Список же этих благ столь длинен, что перечислить их невозможно. Вот почему все они вкратце содержатся в слове о человеке, созданном по образу Божию"[60].

Чтобы точнее определить взаимоотношение образа и первообраза, Григорий Нисский поясняет свою мысль наглядным примером отражения солнца в куске стекла. "Когда солнечный луч падёт на малый осколок стекла, то в этом осколке отображается весь солнечный круг, - но само собою понятно, что это - не действительный круг солнца, а только малое подобие его; свойства Божества, но лишь настолько, насколько способна вместить их ограниченность человеческой природы"[61]. Т.е. черты одни и те же, что у действительного предмета, то и у образа, - но отношение между ними такое же, какое между бесконечным и конечным, потому что Бог есть абсолютный дух и в сущности, и в свойствах, - а человек ограничен и в том, и в другом отношении. Установленное здесь определение образа Божия принадлежит исключительно только св.Григорию Нисскому. Оно не было известно ни его предшественникам, ни современникам, которые решали этот вопрос преимущественно с психологической точки зрения, отыскивая параллели между свойствами Бога - с одной стороны, и силами и способностями человеческого духа - с другой. Св.Григорий в первый раз перенёс рассуждение об этом на чистую

почву метафизики, и указал образ Божий в самой природе духа, как такового. В.Н.Лосский полностью с ним соглашается: "Независимо от того или иного толкования учение св. Григория Нисского об образе, я лично считаю, что именно у него мы находим то единственное понятие образа (или выражения "по образу"), которое может ответить требованиям христианской антропологии"[62].

Что же касается вопроса различия понятий образа и подобия, то существует устойчивая патристическая традиция, восходящая к св. Иринею Лионскому, Клименту Александрийскому, Оригену и др. Например, Ориген говорит: "...Возможность совершенства дана человеку в начале через достоинство образа, совершенство же подобия он должен получить в конце сам, через исполнение дел".[63] У Максима Исповедника читаем: "Всякое разумное естество – по образу Божию, но только одни благие и мудрые – по подобию Его".[64] Но такое различие не является общим для святых Отцов. "Св. Афанасий, замечает архим. Киприан (Керн), – по-видимому, не делает различия между образом и подобием"[65]. Кирилл Александрийский не одобряет этого различия, считая оба слова имеющими одно значение[66]. В русской богословской традиции такого мнения придерживался свят. Филарет (Дроздов), который, ссылаясь на еврейский текст Библии, показывал, что понятия образа и подобия нередко являются в Священном Писании взаимозаменяемыми.[67]

У В.Н.Лосского это различие выражается так же неопределённо. Однако если учесть, что в своём богословии образа он чётко следует учению св. Григория Нисского, то эти понятия он всё же не отождествляет.

Здесь нужно принять во внимание, что термин "подобие" имеет двоякий смысл. Употребляемый в смысле обозначения сходства или соответствия, он имеет то же самое содержание, которое выражается термином "образ", – а употребляемый в собственном смысле подобия, как результата свободного разумного процесса уподобления, он имеет свой специальный смысл, совершенно отличный от смысла, выражаемого термином "образ". Человек подобен Богу в свойствах своей духовной природы, потому что он таким создан; он является подобным Богу в свойствах своей нравственной жизни, потому что он желает и достигает этого уподобления. "Но как природу не делают, а имеют, – так и подобие в свойствах природы не приобретается, а имеется. И как нравственную личность не имеют, а вырабатывают, так и подобие в нравственных свойствах не имеется, а приобретается"[68]. Первое подобие есть подобие образа, а второе – подобие в собственном смысле. Так именно разграничивает эти понятия св. Григорий Нисский, и, очевидно, В.Н.Лосский.

Мы подходим к главному моменту в учении В.Н.Лосского об образе. Вслед за Григорием Нисским он говорит, что только человеку, как созданному по образу Божию, свойственна свобода, он не обусловлен внешней необходимостью, он может самоопределяться по своему усмотрению. Но

В.Н.Лосский идёт дальше, ещё более конкретно формулирует понятие образа: "Итак, как сотворённый по образу Божию, человек является существом личностным. Он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя её своему Божественному Первообразу"[69]. Т.е. образ Божий исполняется в человек в непрестанном восхождении к Первообразу, на пути соединения с Богом, пути, на котором человек превосходит свою природную обусловленность "являя трансцендентность заложенного в нем образа Божия по отношению к своей собственной природе".[70] И здесь нужно помнить, что образ называется образом в соответственном смысле, если он подобен Первообразу; если же подражание далеко от него, то оно – что-нибудь другое, но не образ того, чему подражает. "Между этими двумя пределами, - заключает В.Н.Лосский, - человек созидает свою судьбу, шествуя по истории спасения – спасения, уже осуществлённого в уповании для каждого в воплощённом Образе Того Бога, Который возжелал по образу Своему создать человека"[71].

3.3 Учение об обожении

Учение об обожении – центральная тема византийского богословия и всего опыта христианского Востока. Именно эта тема заключает в себе характернейшие отличия, выделяющие православие в кругу духовных традиций. Утверждая для человека возможность и необходимость стать богом, изменить свою природу в божественную и бессмертную, и утверждая, что духовная жизнь христианина реально может и должна вести к достижению этой невероятной цели, учение об обожении являет собой самый дерзновенный "религиозный идеал", какой можно представить. Но при всей дерзновенности – это подлинная и многовековая вероучительная позиция православия, православное понимание судьбы человека. Только христианство смогло дать правильное освещение вопросу обожения. Живая личность Богочеловека, Его искупительная жертва, благодатные дары Духа в Церкви, и особенно евхаристическое приобщение сообщили вере человека в его загробную судьбу всю полноту истинного богопричастия.

Обожение человека—процесс сложный, продолжающийся всю человеческую жизнь. Таким же сложным был и процесс формулирования концепции обожения. Собственно, никто из александрийских и капподокийских отцов не создал специального богословского исследования на эту тему. Однако в творениях каждого из них содержится немалая доля истины об обожении.

Опорой теологии обожения всегда служил текст 2 Петр.1,4: "Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались"

причастниками Божественного естества". Это – прямая формула обожения человека, но и помимо неё, как указывает архим. Киприан (Керн), "всё учение Евангелия о богоуподоблении и богосыновстве, усыновлении раскрывается в посланиях апостольских как учение об обожении"[72]. Из св. Отцов самую раннюю формулу обожения дал св. Афанасий Александрийский: "Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом"[73].

Обожение относится ко всей полноте человека. Во всём и всецело – и по душе и по телу – сохраняя свою человеческую природу, человек столь же всецело – по своей душе и по своему телу – становится богом по благодати. В. Лосский считает, что в Церкви Бог дал нам все объективные условия, все средства для достижения этой цели. Нам же со своей стороны нужно создать необходимые субъективные условия, потому что соединение осуществляется в "синергии", в соработничестве человека с Богом. Субъективная сторона соединения человека с Богом и является путём соединения, т.е. самой христианской жизнью.

В синергии, в согласном соработничестве человеческой свободы с Божией благодатью, тварь устремляется к Богу сама, как к собственной полноте, исполнению себя, и "человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то физический и бессознательный процесс обожения, который устранял бы свободу и уничтожал самые личности"[74]. Таким образом, обращение есть постоянное свободное усилие воли, направленной к Богу. Высшую степень такого состояния знаменует собой монашество. В связи с этим В.Лосский пишет, что для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом. Для объяснения этого тезиса приводится беседа преп. Серафима Саровского с Мотовиловым. Преподобный видит истинную цель нашей христианской жизни в стяжании Духа Святого. Пост же, бдение, молитва и любая другая добродетель является только средством для достижения этой цели.

Нужны, стало быть, для достижения обожения подвижнические труды, поты и усилия. Но было бы ошибочно думать, что обожение есть награда за эти труды, что оно строго им соответствует, что обожение, как результат, прямо пропорционально затраченной подвижнической энергии. Отцы-аскеты учат как раз обратному. Хотя без подвига нельзя стяжать обоживающей нас благодати Св.Духа, но степень нашей настроенности, нашего соответствия определяется не количеством дел и подвигов, а исключительно милостью Божией.

Преп. Максим Исповедник, на которого в своих рассуждениях об обожении большей частью ссылается В.Н.Лосский, придерживается совершенно определённого взгляда на обожение христианина, как на реальное, существенное приобщение к Богу всего человеческого естества. Это причастие всей психо-физической природы человека Божеству, её просветление, прославление, преобразование. По преп. Максиму Исповеднику, начаток обожения мы получаем уже в крещении: "крещённые во Христе чрез Дух ... мы получаем первое нетление по плоти,

а последнее нетление мы воспринимаем во Христе и в Духе"[75]. Но, как это очевидно, тесней всего связано с обожением таинство Евхаристии. Обожение совершается прежде всего причащением Тела и Крови Христовых, и этот его сакраментальный и евхаристический аспект полностью признаётся и не раз подчёркивается в аскетике.

В.Н.Лосский очень отчётливо очеркивает статус обоженной твари. "Обоженные во Христе – это Его человеческая природа, воспринятая в её цельности Его божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или вернее, энергией Божественной - обожающей"[76].

Отцы неизменно подчёркивают, что обожение, соединение с богом сохраняет идентичность человеческой личности: человек не остаётся таким же, но он остаётся собою. Как пишет В.Лосский, это есть "раскрытие каждой человеческой личности, принимаемой Богом, Который обращается к каждому в отдельности"[77]

Вслед за св. Исааком Сириным В.Н.Лосский говорит о трёх этапах на пути к единению с Богом: покаяние, очищение и совершенство, т.е. изменение воли, освобождение от страстей и стяжание совершенной любви, которая является полнотой благодати. Ибо, по мысли В.Н.Лосского, покаяние – это второе возрождение после крещения, возможность вернуться к Отцу, постоянный исход из самого себя, сила, совершающая изменение нашей природы.

Особое значение в единении с Богом придаётся молитве. Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы, потому что молитва есть личное отношение человека к Богу. Соединение же должно совершаться в человеческой личности, оно должно быть личностным, т.е. сознательным и добровольным.

На вопрос, почему Бог создал человека свободным и ответственным, мы находим следующий ответ: "Именно потому, что Он хотел призвать его к величайшему дару – обожению, то есть, к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что есть Бог по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа... Эта свобода – от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совшеннейшее создание бога, шедевр Творца".[78]

Теперь мы видим, что величайшая из добродетелей, в которой совершается таинственное единение с Богом, есть плод молитвы – любовь

к Богу. "Потому что, - здесь В.Н.Лосский опять ссылается на св. Исаака Сирина, - в молитве человек встречается с Богом, он знает Его и любит Его"[79]. Любовь же к Богу безусловно связана с любовью к ближнему. Ибо "когда человек начинает в полноте ощущать любовь Божию, то в ощущении Духа начинает так же любить ближнего. В этом и заключается та любовь, о которой говорится в Писании..."[80] Эта совершенная любовь делает человека подобным Христу, ибо человек соединяется своей тварной природой со всем человечеством и соединяет в своей личности тварное, человеческий состав и обожающую благодать.

Именно любовь обуславливает действительно истинное состояние личности, к которому человек должен стремиться, идя на встречу с Богом. Вся конкретная человеческая жизнь должна одухотвориться любовью потому что это есть путь созидания личности, исполнения воли Божией, обожения.

Подводя итог рассуждения о пути соединения человека с Богом В.Н.Лосский говорит о том, что если уподобление Христу является конечным состоянием, то путь, по которому к этому состоянию приходят, не есть путь подражания Христу. Путь Христа был путём нисхождения к тварному, путь же тварных личностей, наоборот, должен быть путём подъёма, восхождения к Божественной природе.

Все условия, необходимые для достижения конечной цели, даны христианам в Церкви. Но соединение с Богом не есть плод какого-нибудь органического и бессознательного процесса: оно совершается в человеческих личностях Духом Святым и нашей свободой.

3.4 Диалектика пола и смерти

Человек, как свободная полнота, рождается от "размышления" Бога, как Свободной Полноты. "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их" (Быт. 1,27). Так раскрывается тайна единственного и множественного числа в Боге: как в Боге личное начало требует, чтобы единая природа выражалась в различии Лиц, так и в созданном по образу Божию человеке. "Человеческая природа, - пишет В.Н.Лосский, - не может быть обладанием монады, она требует не одиночества, а общения"[81]. эти первые стихи Бытия выводят нас на проблему пола: повеление Божие "плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею" (Быт. 1,28) устанавливает некую связь между полом и господством первой четы над космосом. Однако здесь нужно сказать о наиболее характерном пункте в антропологии св. Григория Нисского, о котором не упоминает В.Лосский. Двукратное повторение глагола "сотворил" в повествовании о творении даёт повод различать в создании человека два момента. Это два устройства: "одно уподобляемое естеству Божественному, а другое

разделяемое на разные полы"[82]. Св. Григорий считает, что Слово Божие сказав, что сотворил Бог человека, неопределённостью выражения указывает на всё человечество, "ибо твари не дано теперь имя Адам, как говорит история в последующем"[83]. Из этого Григорий Нисский делает вывод, что божественным предвидением и могуществом в первом устройении объёмлетя всё человечество, а различие на мужской и женский пол придаётся твари впоследствии.

"Райский "эрос",- пишет В.Лосский,- отличался от нашей падшей и пожирающей сексуальности, как царственное священство человека над природой отличалось от господствующего ныне взаимного пожирания"[84]. Повествование о сотворении мира выражено в категориях падшего мира, а грехопадение исказило даже сам смысл слов. Жизнь пола, то размножение, которое Бог повелевает и благословляет, в нашей вселенной неминуемо связано с разлукой и смертью. Образ существования Адама и Евы до грехопадения исключал половые отношения как таковые, которые есть следствие греха. Если бы человек пребывал в своей первозданной невинности, то Бог предусмотрел бы для него иной способ самовоспроизведения.

Однако если в раю всё же существовал биологический пол, то не был ли он в этих первозданных условиях как бы ослаблением в человеке образа Божия вследствие наличия животного начала, предполагающего размножение и смерть? Не явилось ли уже в раю сотворение женщины, вызвавшее то биологическое условие, которое неразрывно связано с конечностью бытия, угрозой для потенциального бессмертия человека? Эта негативная сторона разделения на два пола привносит как бы некую уязвимость и падение становится с этого момента неизбежным.

В ответ на эти вопросы В.Лосский приводит часто встречающийся в патристике взгляд на происхождение полов. Падение Адама было не только его личной катастрофой, но всего человечества. Средство, выбранное Богом для того, чтобы сохранить человека в сотворённом мире, состояло в даровании ему способа самовоспроизведения. Разделение полов и создание женщины рассматривается как проявление милости Божией. Предвидя, что человек не справится со своей задачей, Бог даёт ему "помощника" (Быт. 2,18). "Помощницей она ему должна быть в том, чтобы род человеческий и после преступления преемственно сохранился посредством рождения..."[85].

В.Н.Лосский делает вывод, что половая поляризация давала человеческой природе защиту, не налагая на неё никакого принуждения. Так дают спасательный круг путешествующему по водам, отчего он вовсе не обязан бросаться за борт. Только в падшем состоянии, когда расплатой за грех становится смерть, возможное становится необходимым.

Здесь вступает в силу толкование "кожаных риз", которыми Бог одел человека после грехопадения. "Ризы" - это наша страдательность и смертность. Человек вовлекается в водоворот природного тления. Тление же человека яснее всего сказывается в его греховном рождении, - от семени, т.е. "от похоти человеческой и от сладострастия"[86]. именно через это греховное рождение тление естества распространяется в мире. Для некоторых Отцов "рождение" есть некий синоним первородного греха. Объективно, грех есть безысходность страсти - роковой круг: от сладостного рождения до тленной смерти. Здесь нужно подчеркнуть, что нечисто сластолюбие и вожделение, а не рождение человека в мир, в самом рождении нет ничего нечистого.

"Таким образом,- считает В.Н.Лосский,- образуется некий новый космос, который защищается от конечности полом, и так устанавливается закон рождений и смертей. Всё живое начинает умирать одновременно с началом жизни, и всё протяжении жизни сопровождается ростом смертного изнеможения, доколе оно окончательно не побеждает жизнь"[87].

Попытаемся подробнее рассмотреть эту мысль. После падения наслаждение предшествует естественному рождению всех людей, и никто не был естественно свободным от страстного порождения, происходящего от этого наслаждения. Все по природе должны отдать свою дань страданию, конец которого - смерть. Перводанная человеческая природа не была сотворена ни для наслаждения, ни для страдания посредством чувств. Когда же человек обратился к чувственным удовольствиям, он неизбежно стал причастным страданию, предполагающему смерть. Сама Божественная Премудрость предусмотрела это справедливое средство, чтобы дух человека понял своё безумие: поиск чувственных удовольствий влечёт за собой разрушение человеческой природы. То, что противно естеству, не способно существовать и смерть полагает ему предел. Для повреждённой природы страдание есть предостережение от соблазна считать чувственные удовольствия естественными для человека, смерть же есть освобождение и милость. Для христианского Востока чувственное удовольствие в большей или в меньшей степени отождествляется с половым влечением и как таковое показывает, что в человеческом естестве подверглось повреждению с момента грехопадения.

Некоторые Отцы не считают, что способ размножения сам по себе греховен и что, следовательно, женщина может быть лишь орудием тления[88]. Наоборот, сохранение человечества, ставшее возможным благодаря разделению полов, является милостью провидящего Бога, позволяющего человеческой природе частично преодолеть последствия греха своего прародителя, преодолеть смертность если не индивидуально, то, по крайней мере, на уровне рода и стать орудием в истории спасения. Ибо от женщины должен был родиться Господь.

Рождаясь от Девы, Христос упраздняет Своим рождением разделение человеческой природы на мужскую и женскую. Ссылаясь на св. Максима

Исповедника, В.Н.Лосский говорит, что человечество Христа обладало бессмертием природы Адама до грехопадения, но Христос добровольно подчинил его условиям нашей падшей природы.[89] Он воспринял, таким образом, всю человеческую реальность, какой она стала после падения: воспринял природу, подлежащую страданиям и смерти. Однако Христос не имел деторождающей и производительной силы, "ибо свойства божественных ипостасей неизменяемы и невозможно, чтобы Отец или Дух сделали Сынами". С другой стороны, ипостась может соединиться только с другой ипостасью той же природы, но нет другой ипостаси, которая была бы сразу Сыном Божиим и Сыном Человеческим. Ничто в воспринятой природе не может противопоставляться божественному существованию Ипостаси, отсюда и невозможность предполагать во Христе "деторождающую" энергию. Плоть же Господа, ипостасно соединённая с Богом-Словом, хотя и не утратила свойственной природе смертности, однако по причине ипостасного соединения с Богом-Словом соделалась животворящею.

Рассмотрение проблемы пола и смерти хотелось бы завершить рассуждением, которое объединяет В.Н.Лосского со свв. Григорием Нисским и Максимом Исповедником. Новая тварь во Христе, Втором Адаме, приоткрывает перед нами глубинный смысл разделения на мужской и женский пол: мариология, любовь Христа и Церкви и таинство брака проливают свет на полноту, возникающую с сотворением женщины. Но полноту эту мы видим лишь отчасти, разве только в единственной личности Пресвятой Девы, потому что мы продолжаем пребывать в падшем состоянии, и для исполнения нашего человеческого призвания от нас требуется не только восславляющее человека целомудрие брака, но также – а может быть и прежде всего – возвышающее его целомудрие монашества.

Заключение

Жизнь и развитие одного человека и историческое развитие всего человечества как бы совпадают в своей целенаправленности. Так же как человек принадлежит всему человечеству, христианин принадлежит Церкви. И так же как христианин, став членом Тела Христова, несёт в себе Его полноту, так и человеческая личность, являясь только частью всего человечества, несёт в себе полноту самоценности. С того момента, когда личность становится несводимой к своей собственной природе, она оказывается ответственной за своё будущее развитие. Выход из материальной природы к несводимости и окончательная детерминация в Любви Божией, т.е. "обожение", являются двумя пограничными пунктами, альфой и омегой в процессе творения человека и его свободного избрания собственного предназначения. Центральной фигурой в этом творческом

акте является Христос Бог, по образу Которого и сотворён человек. Образ Божий в человеке, в Божественном деле его спасения имеет огромное, если не подавляющее, значение, ибо образ этот человек мог опознать во Христе – своём Боге и Спасителе. Как бы ни опускался низко человек в своей греховности, Образ Божий всегда сохраняет для него надежду на обращение и спасение.

Понятие личности глубоко связано не только с понятием Образа Божия в человеке, но и с любовью как некоторым состоянием личности. Состоянием, которое характеризуется погруженностью в Боге. Но поскольку Образ Божий, как и нахождение в любви Божией, достигается постепенно, сущностью личности оказывается процесс нравственного совершенствования. Человек уже рождается личностью, но в то же время окончательное олицетворение завершается только в Боге. Личность есть всегда и сразу образ и подобие, т.е. всегда есть нечто существующее и вместе с тем только долженствующее существовать. Мы суть личность и вместе с тем лишь должны стать личностью. Бог один является в полном и абсолютном смысле личностью, ибо сущность личности состоит в том, что она является первоисточником и конечной целью всех своих актов. Но это можно утверждать только об Абсолютном, поэтому мы являемся лишь образом и подобием личности; являемся личностью, которая лишь отображает истинную личность и всё же должна быть признана тоже личностью. Укоренённость тварной личности в Боге определяет в конце концов и всю сложность и все споры, связанные с определением сущности личности. Необходимо признать, что тварная личность, созданная по Образу непознаваемого Бога, остаётся загадкой даже для самой себя. "Она есть неопределимая "вещь сама по себе", которая однако же постоянно принимает живое участие в явлениях действительного мира".

Мы действительно не знаем, что такое быть совершенной личностью, какой хочет её видеть Бог. Нам указан только путь к Небесному Отцу, Который был причиной нашего начала и является завершающим Творцом нашего жизненного пути, целенаправленного развития всей Вселенной. Сущность личности нужно искать в любви, но чтобы рассчитывать на Божественную Любовь в будущей жизни, человек должен любить уже здесь, на земле.

В человеке Образ Божий проявляется прежде всего как возможность богоуподобления, как прирождённое стремление к цели, которая формируется из нашего представления о Боге. Важно только помнить, что определяющее значение в формировании нашего представления о Боге имеет Божественное Откровение.

И богословские размышления В.Н.Лосского на тему антропологии ещё раз убеждают нас в этом. Раскрытие им понятий личности, природы, индивида, пути к обожению, пола, смерти вдохновляет нас на живое и непосредственное восприятие образа Божия в человеке как подлинной и действенной реальности. Труды В.Н.Лосского помогают нам научиться богословствовать из живого церковного опыта, проникнуть в дух тех

формул и идей, которыми живёт Церковь, питаюсь от церковного предания, живого в прошлом, живого и в настоящем. Мы увидели, что В.Н.Лосский во всех своих рассуждениях опирается на богословское наследие св.отцов. Оригинальность же его богословия заключается в синтезе теоретических положений и молитвенного богомыслия, лишённом схоластической сухости, за словами которого открывается присутствие духовных реальностей, им выражаемых

Список используемых источников

1. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М., 1995. – 382с.
2. Булгаков С., Икона и иконопочитание. – М.,1996.–157с.
3. Ведерников А.В. Вл.Лосский и его богословие //Богословские труды. 1972, № 8.
4. Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – Клин, 2000. – 126с.
5. Григорий Нисский. Об устройении человека.–СПб.,2000 – 220с.
6. Давыденков О., свящ. Догматическое богословие.– М.,1997.– ч.3. – 192с.
7. Деликостопулос А. Вера православная. Православная догматика для современного человека.–Левкося, 1993. – 184с.
8. Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и в “Мыслях” Паскаля // Страницы. 1996, №1.
9. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1998. – 464с.
10. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М.,1996. – 449с.
11. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. – М., 1994. – 383с.
12. Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М., 1992. – т.8. – 620с.
13. Лосский В.Н. Богословие и боговидение. – М.,2000. – 628с.
14. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.,1991.–287с.

15. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. – М., 1993. – т.1. – 598с.
16. Медведев Н. Бог и человек по богословию В.Н.Лосского. – Рим,1979. – 174с.
17. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – М.,1992. – 357с.
18. Мейендорф И., проп. Византийское богословие. – Мн., 2001. – 334с.
19. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.,2000. – 316с.
20. Немезий Эмесский. О природе человека. – М., 1998. – 461с.
21. Несмелов В.И. Догматическая система св. Григория Нисского. – СПб., 2000. – 635с.
22. Несмелов В.И. Наука о человеке. – СПб., 2000. – 438с.
23. Пантелеймон И. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. – Сергиев Пасад, 1914. – 14с.
24. Православная Энциклопедия. – М., 2001. – т.2. – 750с.
25. Русская религиозная антропология. Антропология: в 2т./Ред.-сост. Н.К.Гаврюшин. – М.,1997. – 478с.
26. Творения преп.Максима Исповедника. – М.,1993. –кн.1.–352с.
27. Ориген. О началах. – СПб.,2000. – 380с.
28. Сергиевский Н., свящ. Восточная антропология отцов и учителей Церкви. Кандид. Соч. Ленинград, 1983. – 210с.
29. Словарь Библейского богословия. – К.,1998. – 1287с.
30. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. – М., 1996. – 336с.
31. Флоровский Г.В., прот. Восточные отцы IV века. – Париж, 1990. – 239с.
32. Флоровский Г.В., прот. Восточные отцы V-VII веков.-Париж, 1990. – 259с.

33. Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. –Париж, 1983. – 599с.
34. Шапошников Л.Е. Философия и догматическое богословие в России: Историко-аналитические очерки. – СПб., 1998. – 126с.
35. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М., 1998. – 351с.
36. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992. – 229с.
37. Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos. The person in the Orthodox Tradition. – Levadia, 1999. – 349p.
38. Lexikon fur theologie und Kirche. – Freiburg,Basel,Rom,Wien. – 1993. – Bd.1. – 1406s.
39. Mantzaridis I.Georgios. The deification of man. –Crestwood,New york,1984. – 136p.
40. On the person of Christ. The christology of emperor Justinian. – Crestwood,New York,1991. – 203p.

[1] "... Учение о человеке, как таковое, никогда не было предметом специальной догматической разработки в соборной жизни Церкви". Киприан (Керн) архим. Тема о человеке и современность. Русская религиозная антропология.- М., 1997. Т.2, стр. 417; "... Главной задачей святоотеческого богословия была разработка основных догматов, темы же антропологии св.отцы касались лишь попутно". Зеньковский В. Принципы православной антропологии. Там же, стр. 431.

[2] Свящ. Н. Сергиевский первый раздел антропологии называет "эволюционным". (Сергиевский Н. "Восточная антропология отцов и учителей Церкви. Кандид. Соч.- Ленинград. 1983, стр. 117); И. Пантелеимон делит христианскую антропологию на "формальную" и "материальную". (Пантелеимон И. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина.- Сергиев Посад, 1914, стр.5).

[3] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.- М., 2000, стр.299.

[4] Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология свят. Григория Паламы.- М. 1996, стр.156.

[5] Несмелов В. Наука о человеке.,.-СПб.,2000, т.I ,стр.230.

- [6] Antropologie // Lexikon für Theologie und Kirche.- Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1993.-bd.1.-s.730.
- [7] Медведев Н.Д. Бог и человек по богословию В.Н.Лосского.- Рим, 1979, стр.38.
- [8] Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и в "Мыслях" Паскаля.//Страницы. 1996, № 1, стр. 34.
- [9] Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.- М., 1996, стр. 87.
- [10] Там же, стр. 112.
- [11] Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века.- Париж, 1990, стр. 160.
- [12] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.- М., 1998, стр.151.
- [13] Лосев А.Ф. История античной эстетики.- М., 1992, т.8., стр. 85-86.
- [14] Шапошников Л.Е. Философия и догматическое богословие в России.- СПб., 1998. стр.81.
- [15] Там же, стр. 101.
- [16] Ведерников А.В. В.Лосский и его богословие. //БТ. № 8, 1972. стр.228.
- [17] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия.-Париж, 1983, стр.502.
- [18] //БТ №8, 1972. Стр.5.
- [19] Ведерников А.В. Там же. Стр.230.
- [20] Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.,-М.1991. стр.7
- [21] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.- М., 2000, стр.290.
- [22] Hiertheos, metr. of Nafpaktos. The person in the Orthodox Tradition.- Levadia, 1999, p.86.
- [23] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.- М., 1991, стр.92.
- [24] Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.- М.,1996, стр.324.

- [25] Бердяев Н. Царство духа и царство кесаря.-М.,1995, стр.19.
- [26] Там же.стр.19.
- [27] Лосский В.Н.Богословие и боговидение.-М., 2000. стр.291.
- [28] Там же. Стр.292.
- [29] Там же, стр.296.
- [30] On the person of Christ. The christologie of emperor Justinian.-Crestwood, New York, 1991.-p.9.
- [31] Лосский В.Н. Там же, стр.297.
- [32] Там же, стр.298.
- [33] Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.-М.,1996, стр.241.
- [34] Hiertheos, metr. of Nafpaktos. The person in the Orthodox Tradition.-Levadia, 1999, p.112.
- [35] Православная Энциклопедия. -М.,2001.-т.2.-стр.702.
- [36] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.-М.,1999, стр.152.
- [37] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.-М.,2000,стр.284.
- [38] Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии.-М.,2000,стр. 167.
- [39] Там же, стр.181.
- [40] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.-М.,1991, стр.242.
- [41] Там же,стр. 93.
- [42] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.-М.,2000, стр.299.
- [43] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.-М.,2000, стр.304.
- [44] Там же,стр.306.
- [45] Словарь Библейского Богословия.-М.,1998, стр.695.

- [46] Лосский В.Н. Там же, стр. 305.
- [47] Словарь Библейского Богословия.-М.,1998, стр.695.
- [48] Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание.- М.,1996, стр. 71.
- [49] Лосский В.Н. Там же, стр.305.
- [50] Лосский В.Н. Там же. Стр. 309.
- [51] Там же, стр.311.
- [52] Там же, стр.308.
- [53] Лосский В.Н. Там же, стр.306.
- [54] Воронов Л., прот. Догматическое богословие.-Клин,2000, стр.27.
- [55] Макарий (Булгаков), архим. Православно-догматическое богословие.- М.,1993,-т.1, стр. 454.
- [56] Киприан (Керн), архим. Там же, стр. 355.
- [57] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.- М.,1991, стр.88.
- [58] Киприан (Керн), архим. Там же. Стр. 353.
- [59] Лосский В.Н. Там же. Стр. 89.
- [60] Там же. Стр. 90.
- [61] Несмелов В.Н. Догматическая система св.Григория Нисского.- СПб.,2000,стр.382.
- [62] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.-М.,2000,стр.318.
- [63] Ориген. О началах.-СПб.,2000,стр.289.
- [64] Творения преп.Максима Исповедника.-М.,1993.-кн.1.-стр.124.
- [65] Киприан (Керн), архим. Там же, стр.142.
- [66] Воронов Л., прот. Там же, стр. 24.
- [67] Давыденков О.,свящ. Догматическое богословие.-М.,1997, стр.86.
- [68] Несмелов В.Н. Там же, стр.384.

- [69] Лосский В.Н. Там же. Стр.91.
- [70] Православная Энциклопедия.-М.,2001,стр.701.
- [71] Лосский В.Н. Богословие и боговидение.-М.,2000.стр.319.
- [72] Киприан (Керн), архим. Там же,стр. 261.
- [73] Цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы.-М.,1998, стр. 150.
- [74] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.- М.,1991,стр.97.
- [75] Цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы.-М.,1998, стр. 154.
- [76] Лосский В.Н. Там же, стр.117.
- [77] Лосский В.Н. Там же, стр.95.
- [78] Там же, стр.242.
- [79] Лосский В.Н. Там же, стр.156.
- [80] Клеман О. Истоки.-М.,1994, стр.273.
- [81] Лосский В.Н. Там же, стр. 237.
- [82] Киприан (Керн), архим. Там же, стр.160.
- [83] Флоровский Г.В., прот. Восточные отцы 5-8 вв.-Париж, стр.160.
- [84] Лосский В.Н. Там же, стр.238.
- [85] Мейендорф И., прот. Иисус Христос в Восточном православном богословии.-М., 2000, стр.183.
- [86] Флоровский Г.В., прот. Там же, стр.220.
- [87] Лосский В.Н. Там же, стр.247.
- [88] Мейендорф И., прот. Там же, стр.159.
- [89] Лосский В.Н. Там же, стр.108.