

КРЫТЫЙ КРЕСТ

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

В

А В А Н Г А Р Д Е

ВИТАЛИЙ
АВЕРЬЯНОВ

Виталий Владимирович Аверьянов

Крытый крест.

Традиционализм в авангарде

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=21532876

Крытый крест. Традиционализм в авангарде. / Аверьянов Виталий:

Книжный мир; Москва; 2015

ISBN 978-5-8041-0772-8

Аннотация

В яркой, многогранной книге современного философа Виталия Аверьянова поднимаются темы в области метафизики, историософии, истории идей, реконструируется мировоззрение поэтов и мыслителей, оказывающих огромное влияние на происходящие сейчас культурные процессы. В книге сочетаются разные жанры: от концептуальных исследований до литературной критики, очерков и афористических «замет» (с которых автор начинал свой творческий путь). Здесь впервые собраны воедино работы Аверьянова о таких «трудных» для понимания персонах русской традиции как выдающийся богослов В.Н. Лосский, крупнейший мыслитель В.В. Розанов, гениальный поэт В.В. Хлебников и др. Также представлены полемические работы автора, в частности с Г. Джемалем, В. Малявиным, апологетами «альтернативной истории». Книга должна вызвать

живой интерес у гуманитарной интеллигенции, будет полезна для преподавателей и студентов, изучающих философию, богословие, литературу, культурологию и политологию.

Содержание

Часть I	5
Крытый крест[1]	5
1. Мистериальный смысл креста.	8
Человеческая перспектива Божественного	
2. Философские уклонения около	15
богочеловеческого реализма	
3. Покров таинства Единосуцна	27
Очерки о Владимире Лосском	39
1. Рыцарь священного предания[8]	39
2. Мистика Традиции у В.Н. Лосского[18]	47
3. О главном труде Владимира Лосского	68
(Лосский и Мейстер Экхарт)[51]	
4. пневматологический парадокс и	77
«научная истина» (лосский и викентий	
лиринский)	
Конец ознакомительного фрагмента.	83

Виталий Аверьянов

Крытый крест.

Традиционализм

в авангарде

*Автор и издатель благодарят действующий при
Изборском клубе аналитический центр «КОПЬЕ
ПЕРЕСВЕТА» за поддержку при осуществлении
данного издания*

Часть I

Парадоксы традиции

Крытый крест¹

(К философии

богочеловеческой культуры)

Крест Христов глубоко врезался в сознание христианских народов, он придал особую интенсивность духовному пере-

¹ Работа опубликована в альманахе «Волшебная гора», VI, 1997.

живанию земной жизни. Однако всякая христианская культура на земле вынуждена существовать в условиях длительности и текучести собственного «я», а, следовательно, она должна вырабатывать особую систему самозащиты и самосохранения. При той интенсивности земной жизни, которую Евангелие сообщило принявшим его народам и общностям, риск высвободить энергию не в том направлении, которое предзадавалось, риск утратить сознание этапности становления индивидуальной и коллективной личности был неизбежен. Поэтому подражательным двойником христианской духовной ориентации изначально явилась ориентация антихристианская. Отталкиваясь от законов и порядков культуры богочеловеческой, внутри нее зарождалась культура сатаночеловеческая. И чем слабее, чем натянутее была связь между периферией богочеловеческой культуры и ее литургическим ядром, тем крепче внедрялась между ними альтернативная, антитрадиционалистская ориентация.

Запад стремительно бежал из своего средневековья в эту сатаночеловеческую альтернативу. Запад радостно прощался с немилой ему средневековой державностью и дисциплиной духа. Единственной настоящей культурой средневековья, культурой богочеловеческой можно считать лишь Византию, которая во времени и в своей судьбе совпала со средневековой эрой и по существу приняла на себя весь груз этой эры. Византийский литургизм остался недоступен Риму, хотя римское христианство по всем аспектам было сыновним

по отношению к греко-восточному образу веры. Здесь во многом и причина искажения облика Византии в современной науке. К сожалению, мы, православные, зачастую видим эту великую эпоху и эту удивительную общность через чуждые ей западные окуляры. Рим был не корнем и даже не сердцем христианства, а одной из его поздно созревающих голов, холодных и чуждых бытийным источникам богочеловеческого духа. Значение Рима для христианства объясняется его имперской ролью. Его значение в христианстве, по большому счету, исчерпывается этой же односторонней ролью.

Мы твердо сознаем, что византийская историческая общность не только обеспечила расцвет древних православных патриархатов, не только явилась главным источником христианского просвещения народов (в том числе западноевропейских и самого Рима), но и сумела передать дух богочеловеческой культуры новой органической общности – великорусскому народу и государству. Значение Москвы, самого молодого православного патриархата, значение этого венца ортодоксальной веры для христианства объясняется его синтетической ролью. Сама формула «Третий Рим» в ее эзотерическом прочтении указывает не на количественное повторение имперской роли, а на возведение этой роли в новую, третью степень, степень подлинной кафоличности.

1. Мистериальный смысл креста. Человеческая перспектива Божественного

Человек – распавшееся, развалившееся на тысячи мелких разнонаправленных потоков целое. Человек – тело расхлябанное, развинченное и распущенное. И чтобы связать это многообразие в тугую связку, чтобы сохранить это целое и придать ему внутреннюю силу и внешнюю правду, нужно овладеть своими частями, совладать со своими частными проявлениями – где это возможно, с помощью ума, а где-то усилием воли, где возможно через чутье, а где-то напором всей страсти своего существа, где возможно путем проникновения в смысл языка, а где-то в переживании состояний собственного духа. Это путь личных откровений, прозрений в свою сверхличную сущность. Но есть и обратный путь, все эти малые пути в себе от противного объединяющий – это путь отдания себя под покров Покровителей, тех сил небесных, которые призваны хранить человека и сообщать ему силу к сосредоточению и собиранию себя. Путь откровения (принцип полярностей креста) и путь доверия к хранителям (принцип покрова) суть одна дорога утверждения Промысла в конкретности земной судьбы².

² В этой статье впервые дается описание ряда аспектов философии дуализма

Мистерия Креста символически вбирает в себя опыт взаимоотношения тварного и божественного, в конечном счете, она входит в онтологическую структуру мира как основная система его координат. В частности, Крест воспроизводит принцип мистической шкалы восхождения к полному и чистому объему реальности, к его первоначальной всеобнимающей полноте. Если вертикаль при этом означает направление мистического перехода в глубину иного состояния бытия, то горизонталь дает магическое направление воздействующих друг на друга жизненных начал конкретного состояния бытия. Смысл вертикали – в переходе из сферы судьбы, из данного круга бытия на путь промысла и провиденциального откровения. Смысл горизонтали – в сопряжении основных жизненных начал данного круга бытия, конкретного его личностного или безличного состояния, определенного этапа мистического становления, в достижении полноты *судьбывания* вопреки его узкому объему и вопреки недостаточности кругозора для откровения истины божьих судеб.

Являясь пленниками данных состояний своего духа, будучи ограниченными той горизонталью, которая описывает предел и «потолок» нашей земной судьбы, мы, тем не менее, можем научиться искусству сочетания и собирания всех начал и аспектов собственной жизни, научиться синтезу сво-

откровения и покровя. См. также в настоящем издании цикл «Воцерковление сердца» и «Мистические заметы» 1998 года.

их личностных состояний. Это необходимо для того, чтобы высшие точки судьбы соответствовали тому бытийному уровню, которого мы удостоились, чтобы мера Откровения мировых тайн не превышала меру Покрова, то есть нашей веры в Бога и нашего доверия к хранителям и покровителям. С другой стороны, это означает требование равновесия разумной, волевой и чувственно-интуитивной стихий в человеке, или же головной, сердечной и брюшной (половые и питательные силы) его составляющих. Крест оказывается символом точного и не подлежащего колебаниям равновесия, точной взаимосвязи верха и низа, всех полюсов и граней – равновесия и взаимосвязи, необходимых для непрекращающегося восхождения. Утрачивая верное вертикальное направление, мы утрачиваем и горизонтальное равновесие; не замечая перекоса на горизонтали своей судьбы, мы теряем и верную ориентацию верха и низа. Человек, позволивший овладеть собой собственной головной стихии, впадает в состояние бесплодной рефлексии, при перевесе чувственно-интуитивного начала он погружается в состояние страсти, особо опасными всегда считались болезни воли, искажающие верную перспективу воли Божьей, упускающие из виду истины Провидения и неизбежно влекущие на путь уклонения от идеала восхождения. И если существо, созданное по образу и подобию Божию, утратило способность преодолевать временные колебания собственного духа, то оно утрачивает и способность к «духовному прямохождению»,

вырождается и опускается на четвереньки.

Символизм Креста раскрывает человеческую перспективу божественного, поскольку именно человеку досталась в удел динамическая позиция на бытийной шкале. Статус человека позволяет реализовать максимум состояний духа в амплитуде от абсолютного небытия до онтологического Абсолюта. Поэтому человека можно назвать самым многоплановым, самым многослойным существом в творении, динамически отождествляющимся со многими точками на вертикали Креста. Находясь в конкретном состоянии бытия, человек остается центром Креста, сосредоточенным на пересечении осей и сопряжении полярностей. Пафос восхождения к Богу возможен, только если он исповедуется личностью, переживающей разные состояния, ощущающей силу собственного ничтожества (тяжесть своей смерти и пустоты) и в то же время ощущающей притягательную силу первоначального корня своего бытия.

Каждое судьбывание, каждое личностное состояние, каждый этап в мистерии жизни можно назвать случайным – не потому, что он никак не проецируется на вертикаль Промысла, а потому, что он в полном смысле этого слова является случаем, то есть чем-то случившимся, произошедшим и пережитым на самом деле. Каждая тварь в творении своеобразна и неповторима именно потому, что она собирает в себе конкретное сочетание случаев и состояний и представляет из себя их персональный результат. Ценности богоче-

ловеческой культуры потому не могут совпадать с ценностями культуры гуманистической, что в следовании персональной комбинации переживаемых духом состояний на поверку не оказывается ничего общеобязательного, хотя данная личность и не может противоречить необходимому порядку вещей. Восходит ли личность к Богу, или нисходит к небытию, она ничего не меняет в самой системе координат; как бы не искажался и не извращался личный крест падающей личности и цивилизации, это не может повлиять на объективную крестную истину мироздания. Личность в гуманизме всегда зафиксирована на определенном личностном состоянии (в лучшем случае, на высшем состоянии в данной судьбе). Однако путь восхождения не есть путь внутрь личности (личностного состояния), это скорее путь внутрь жизни, в глубину таинства жизни, это путь по вертикали Промысла, а не по замкнутому кругу роковой ограниченности. «Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека», – пишет богослов В.Н. Лосский³.

Каковы же этапы, проходимые творением на пути восхождения? Итак, в центре бытийной вертикали находится человек в его земном послерайском состоянии. Согласно позитивистски ориентированному сознанию, человек промежу-

³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Мистическое богословие. – М., 1991. – С. 98

точен как срединная ступень в иерархии жизни – он находится между тонко-духовным, ангелическим миром и миром животного-растительного царства. На еще более низкой ступени находится «неорганическое» царство минералов и естественных природных стихий. Вместе с тем такая постановка вопроса не учитывает условность и относительность явленного (феноменального) и сущностного (ноуменального) бытия. Безотносительны лишь предельные состояния мира – Божество, центр бытийного разворачивания, которому соответствует высшая точка Креста (Тайна Жизни) и состояние ничто, отсутствия бытия, представляющее собой последний предел и последнюю окружность бытия, край жизненной сферы, нижнюю точку Креста (Тайна Смерти). Все то, что является нам на шкале между двумя этими пределами, обманчиво и неустойчиво. Под видом ангела может явиться агрессивный призрак ничто, а в облике камня может скрываться духовная сущность. Подлинным критерием восхождения по бытийной шкале следует считать лишь усиление духовной памяти, возрастание степени духовной сожизни со всем творением, увеличение объема и кругозора пережитых состояний. Еще более существенный признак восхождения – регулярность и неподдельность его духовных плодов, постоянное и неуклонное плодоношение личности как в делах ее веры, так и во внешних событиях ее судьбы.

Свобода восходящей личности состоит не в возможности индивидуального выбора тех или иных состояний, но в со-

гласованности со сверхличным отбором состояний, образующих путь личности в Духе Святом. Свобода выбора между горизонтальными началами (лево-правая, магическая ориентация) есть свобода не восходящей, а падающей, то есть находящейся в состоянии «свободного падения» личности, восхождение же предполагает поэтапное синтезирование полярных горизонтальных начал в их вертикальном направлении. Это можно представить себе как их неуклонное сужение к точке, более высокой, чем нынешняя позиция на шкале бытия, в пределе это и есть совпадение полярных начал в центре мироздания, в верхней точке Креста, в Тайне Жизни. Поэтому, если брать Крест не в его статическом, отвлеченном символизме, а в свете динамического принципа, мы могли бы условно соединить дополнительными линиями три его оконечности (правую и левую с верхней). Это дало бы известные очертания «крытого» креста на великорусском погосте, очертания крыши над крестовиной, применяемой для сообщения ей дополнительной прочности и защиты ее от осадков. Крытый Крест представляет собою соединение идей духовной мистерии и домашнего крова, храма и мира, идею державы, то есть удержания всех частных сил и стремлений на пути к коренному началу их происхождения. Такое соединение и удержание и представляет собою символическую форму богочеловеческой культуры.

Русский традиционализм лишь тогда вступает в период настоящего самосознания, когда он уже отказывается от ни-

гилистической критики сатаночеловеческой культуры, отказывается от критицизма как главного способа влиять на действительность и обращается к положительному утверждению своей веры, реальному созиданию богочеловеческой культуры. Если искать соответствующие способы воздействия на мир в прошлых временах, то наиболее близким предлагаемому методу такого созидания культуры окажется опыт догматического творчества, опыт обнаружения истины не через односторонность критицизма, но через форму живого догмата. Можно плевать на прокаженную культуру Блудницы и плакать на реках Вавилонских. Достойнее же утверждать свой ориентирующий столп, собирать и поднимать свой крест, сила которого должна рассеять все наваждения.

2. Философские уклонения около богочеловеческого реализма

Принцип крытого креста, обеспечивающего прочность всей конструкции, направлен на сохранение точного отношения вертикали к горизонтали, то есть на сохранение строгой перпендикулярности судьбы и промысла, окружности Покрова и радиуса Откровения. За всеми этими геометрическими излишествами скрывается та истина, что распад личности влечет за собой безнадежный дуализм судьбы и промысла (происходит психологическое крушение крестно-

го принципа). Крыша крытого креста соединяет его в прочное триединство верхних (жизненных) окончаний, тогда как нижнее окончание креста уходит в небытие ада и смерти.

Дуализм лево-правой ориентации, прослеживаемый во многих архаических традициях, во многих классических системах Древнего мира, может свидетельствовать о двух основных мировоззренческих состояниях: о состоянии роковой раздвоенности судьбы и промысла, зла и добра, лжи и правды и т. п., или же о свойстве сложной многополюсной системности, в которой дуализм имеет особое репрезентативное значение, но не скрывает от представителей традиции свою подчиненную внутрисистемную роль. Второе состояние и включает в себе устойчивую парадигму традиционных обществ, причем в некоторых из них дуализм левых и правых начал приобретает особую мировоззренческую остроту, в других же он растворяется в равновесном ладе нижних и верхних, центральных и периферийных начал. К примеру, при бросающемся в глаза дуализме дальневосточной традиции (инь – ян, земля – небо, корень – дух, мрак – свет, основа – сущность и т. д.) она не только располагает человека в центре своей системы (в центре нашего креста), но и определенно свидетельствует о вертикали этой системы, называя ее наиболее подходящим из имен – Дао (путь). При этом Дао парадоксально сочетает в себе принципы небытия (нижняя точка креста) и Великого Единства (его высшая точка).



В традиции Древнего Египта, напротив, мы не видим обостренного дуализма лево-правых оппозиций. Египетская мифология склонна к уравниванию богов с помощью их общего предка или потомка (третье начало сообщает полюсам родство). Более четок в Египте дуализм земной жизни и жизни загробной, однако и здесь, в конечном счете, полную картину представляет триада: смерть – посюсторонняя жизнь – потусторонняя жизнь (подчеркнем, что в нашем кресте ей в определенном аспекте соответствует триада вертикальная, а не горизонтальная). Египтяне увязывали космическую судьбу человека (фараона) с правильностью триединства его душевных состояний. «Ба» может соответствовать левой оконечности креста, «Ху» – правой его оконечности, верхней же оконечности может соответствовать «Ка», дух-двойник фараона, его жизненная сила в ином состоянии бытия. Вероятно, и сама форма пирамид связана с идеей, аналогичной нашему Покрову. Пирамида есть, собственно,

«крыша», «сень» над жизненными началами царя⁴.

Один из элементов
египетской традиции



По существу, если мы живем в крепкой и устойчивой традиции, нашему мировоззрению не присущ дуализм жизненных начал, но лишь дуализм уклонений от истины. Собственно, та история философии, которая стала основой мировоззренческого аппарата в образованных кругах европейской цивилизации, является наглядной иллюстрацией томящегося духа мудрости, мудрости, вращающейся в круге категориальной суеты (это суемудрие, если не бояться высказаться слишком резко). Но и в «сuemудрии» толк велик, если бросить на него свет от древних **ИСТОЧНИКОВ ИСТИНЫ**, от имеющих не сугубо человеческое происхождение преданий. Собственно, раннегреческая (дософистическая) философия идет еще в орбите традиционного архаического ми-

⁴ В задачи очерка не входит давать обзор основных мировых традиций, хотя крестный принцип находит свое подтверждение в индуизме, буддизме, иудаизме, а также в тех культурах, которые, по распространенному недоразумению, считаются однозначно дуалистическими в своей онтологии.

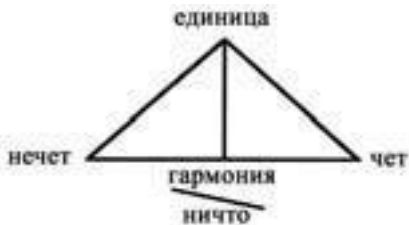
роощущения, и наиболее значительные из ее представителей несут на себе печать изначальной «синкретической» мудрости, древней целостности жизненных начал. Аристотель с его последовательным аналитизмом высокомерно отбрасывает в «Метафизике» даже самую мысль о вероятности сознания нескольких бытийных начал древними мудрецами. И если конспиративный характер учения пифагорейцев играл ему в этом на руку, то сильная синкретическая тенденция, скажем, у Гераклита оставалась для Аристотеля только поэзией и не имела права претендовать на большее. Таким образом, для Аристотеля Гераклит становится недо-философом, философом отчасти, между тем как Гераклиту система Аристотеля показалась бы недо-мудростью.



В «поэтичности» Гераклита следует угадывать синкретическую мудрость, адекватное его опыту воспроизведение традиционного знания, что, однако, невозможно зафиксировать в контексте знания анти-традиционного. Лево-правые оппозиции Гераклита призваны подчеркивать руководящий принцип онтологического **Строя**, строя как гармонии, строя

как единого огня, вечно возгорающего и вечно затухающего. При этом сами полюса (благое – дурное, прекрасное – уродливое, чистое – грязное и т. д.) оказываются сторонами мирового парадокса (раздора – согласия), выступающего либо в виде неуловимых, текучих душевных состояний, либо в виде единого Бога – в зависимости от той перспективы, в которой они рассматриваются (перспектива падения либо восхождения).

Учение пифагорейцев



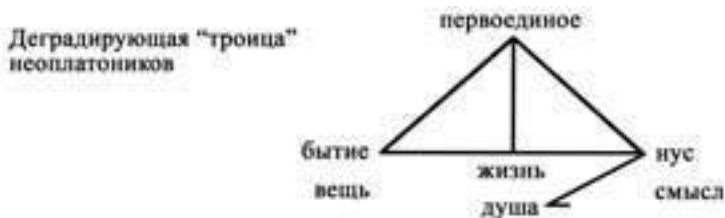
Тот разброс мнений, который существует в науке по поводу пифагорейской мудрости, опять же доказывает, что анти-традиционное мировоззрение обладает неким «иммунитетом» против чистого и ясного духа традиции. Общеизвестные лево-правые оппозиции пифагореизма исходят из **Числа** как основания, источника и корня бытия. При этом стихией, противоположной числу и присущей его миру гармонии, пифагорейцы называли пустоту (небытие). Природу частных чисел и основных полярных членений мира (тройка и двойка, нечет и чет, предельное и беспредельное) эта пустота «разграничивает».

Платон периода "Тимея"



Именно в промежутке между гераклитовским Строем и пифагорейским Числом зарождается идеалистическое учение Платона, легшее в основу анти-традиционного мировоззрения эллинистической и, позднее, новоевропейской культуры. Ранний Платон усугубляет «правый» крен гераклитовского мироощущения, стараясь представить невозможным равновесие своих оппозиций (тело – душа, страсть – разум, Афродита Пандемос – Афродита Урания). Однако постепенно Платон отказывается от дуализма явленного и должного и все больше симпатизирует учению Пифагора, рассматривавшемуся в Греции как хранилище и проводник тайных знаний Египта и мистериальных культов Востока. Принцип единой **Меры** зрелого Платона возвращает его от интеллектуального эксперимента обратно, к необходимости более близкого изначальному синкретизму мифологического, мифопоэтического подтверждения истины. Развита в «Тимее» мифологическая система помещает в центре мира сердце (мировую душу, космос), тогда как на полюсах мира оказыва-

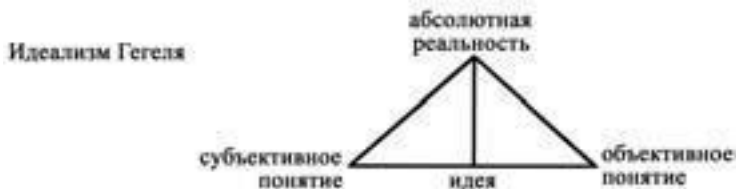
ются Демиург-отец и мать-Ананке, Ум и материя, голова и чрево, правое (звездное) вращение мира и его левое (планетное) вращение. Вместе с тем перекося горизонтали у Платона настолько существен, что в поздних трудах он создает специальный миф о «космическом перевороте», то есть этапе деградации космоса, наступающем после того, как Демиург перестает вмешиваться в происходящее и мир погрязает в распрях и междоусобицах всех «левых» и «левеющих» начал жизни.



Обращает на себя внимание ярко выраженный количественный приоритет в онтологии древних греков, стремящихся ориентироваться на утраченный традиционализм. Эта тенденция нарастает в неоплатонизме, где бытие, по сути, является вторичным по отношению к принципу первоединства. Плотин не стремится исправить онтологический перекося платонизма, напротив, старается придать этой «истине» священный характер. Собственно, учение об эманациях является следствием дисбаланса жизненных начал (смысла и вещественности, устойчивого и неустойчивого, неиз-

менного и движения, тамошнего и здешнего). Космос Плотина оказывается разделенным на множество ступеней, с каждой из которых можно подниматься и восходить к чистому Нусу как пределу откровения, а можно с треском проваливаться на нижние этажи мира.

По расхожей точке зрения, категориальный аппарат Плотина оказал решающее влияние на отцов Церкви при формировании христианской доктрины. Забегая несколько вперед, отмечу, что система абстрактных триад Плотина построена так, что его «прото-троица» (Первоединое, Ум, душа) описывает собою нисходящую, убывающую траекторию, не только не соответствующую традиционному тринитаризму, не только не подготавливающую содержательный пафос православной догматики, но и делающую его прямо невозможным, несовместимым с учением неоплатонизма.



Обогащенная христианским опытом новоевропейская философия преодолела неосознаваемые самими греками односторонне понятые истины их преданий (Западу в этом помог один из самых решительных зачинателей философского антитрадиционализма Аристотель). Новоевропейский ан-

титрадиционализм постепенно выработал собственную альтернативу христианской патристике, причем эта альтернатива носила характер деградирующего отклонения от средневекового традиционализма. В наиболее ясном виде учение о саморазвитии духовной реальности было сформулировано Гегелем, который констатировал «снятие» противоположности субъективно-мыслимого и объективно-мыслимого в идее. Система триад Гегеля несомненно апеллировала, на бессознательном уровне, к традиционному триединству, знакомому каждому европейцу по Символу веры. Согласно Гегелю, противоречие субъекта и объекта, полагания и полярного ему противопоставления диалектически является «мотором» духа, движущегося к конкретизации, истине и полноте. Однако, тезис об историческом «развитии» духа остался недоказуемым, поскольку смена одного духовно-интеллектуального состояния другим, смена одной цивилизации другой цивилизацией даже в изложении самого Гегеля выглядит весьма двусмысленной. Имитация становления единой мировой Традиции на основе прошлого опыта у Гегеля весьма натянута и неестественна, местами же она просто вопиет о своей извращенности. В иерархии состояний бытия, как она построена у Гегеля, в лучшем случае немало «перевертышей». В худшем же случае вся эта иерархия оказывается одной из конструкций, в которой возможная подлинная Традиция мирового духа поставлена с ног на голову. Да и сама механическая зеркальность самосознаний наводит

на мысль, что немецкий классик, защищая свою общность и свою культуру, страдал явной близорукостью в вопросах различения духов. Переосмысливая Гегеля, можно сказать, что европейское противоречие субъекта и объекта действительно явилось «мотором» духа, «заводной машиной» духа, движущегося к отвлеченности, обману и пустоте, а вовсе не к абсолютной реальности. Сам дух оказался не тот, именно дух-то и подменили⁵.

Разорванность и асимметрия полюсов в идеализме классической Греции, эллинизма и новоевропейской философии оправдывается лишь тем, что этот идеализм удобен в качестве метода отслеживания мысли (гносеологически продуктивен на определенном этапе философствования). Однако в жизненном реализме традиционного мировоззрения полярные начала даются сразу, в их единстве.

Целостность горизонтальной развернутости полюсов, развернутости точек основания и акматических точек развития не подвергается сомнению (гносеология оказывается частной составляющей онтологии).

⁵ Р. Генон в «Символике креста» раскрывает символизм этой подмены в контексте библейской мифологии: «Природа Древа познания добра и зла двойственна, о чем говорит само его имя, ибо в нем соединены два термина, которые, воистину, не дополняют друг друга, а друг другу противоположны, и можно сказать, что *raison d'être* данных понятий как таковой в этом противопоставлении заключен, ибо, будь оно преодолено и снято, не может даже возникнуть самого вопроса о добре и зле. О Древе жизни подобного сказать нельзя...» Иными словами, дух преодоления двойственности познания подменяется духом усугубления грехопадения.

Хайдеггер периода
"Истока художественного
творения"



На рубеже XX века европейская философия начинает сознавать антитрадиционный характер Прогресса и Реформации, однако она ничего не может противопоставить разъедающей нигилистической реакции на идеалистический рационализм классической европейской философии. Поиск твердого реалистического основания уводит целый ряд философов к традиционным культурам Востока. Другие указывают на необходимость возврата к доплатоновскому мировоззренческому архаизму. Однако философский поиск жизненного реализма мог бы увенчаться успехом только при неколебимом отказе от внутреннего духа и смысла протестантской и еретической цивилизации, от духа эмансипации и всесмешительного космополитизма, от бытия вне и без всякого предания. В противном случае европеец способен породить только более или менее остроумную эклектическую систему свидетельствуя тем самым о бытийном упадке своей цивилизации.

3. Покров таинства Единосущна

Радуйся, Бога неместимаго вместилище.

Радуйся, честного таинства двери.

Радуйся, неверных сумнительное слышание.

Радуйся, верных известная похвало.

Радуйся, колеснице пресвятая Суцгаго на херувимех.

Радуйся, селение преславное Суцгаго на серафимех.

Радуйся, противная в тожде собравшая.

Радуйся, девство и рождество сочетавшая.

(Акафист Пресвятой Богородице)

В одной из самых великих книг философского рационализма, платоновском «Пармениде» была описана с помощью отвлеченных членений основная типология разумно улавливаемых состояний бытия (абсолютное полагание Единого и Многого, их относительное полагание, их относительное отрицание, наконец, их абсолютное отрицание). Представляется, что Платон, возможно, и не демонстрирует здесь высокую степень собственного самосознания, однако, во всяком случае, он демонстрирует необычайную дисциплину ума, которая была вознаграждена уникальным в истории философии результатом. Дело в том, что первое из описанных состояний в целом соответствует апофатическому методу богословствования, второе же – методу катафатическому, оба

этих состояния и метода связаны с реальными задачами духовного восхождения и богопознания. В нашем контексте 1 тип состояний (апофатизм в изолированности друг от друга Единого и Многого) совпадает с путем твари в согласии с принципом Покрова, 2 тип (катафатизм в синтезе Единого и Многого) утверждается с помощью принципа Откровения истины. Что касается двух других состояний бытия, описанных в «Пармениде», то они, напротив, неотрывны от духовной деградации и утраты богочеловеческой связи. 3 тип (относительное отрицание) представляет собою жизнь в состоянии хаоса и дурной бесконечности, состоянии гераклитовской текучести, в котором все определенное становится всем иным, а все данное превращается во все, что угодно. Наконец, 4 тип (абсолютное отрицание) приводит, собственно, к полной утрате бытия, к отрицательному самосознанию, к «ничто, которое ничтожит».

1 тип (апофатизм) представляет собою скрытый смысл и сокровенный источник богочеловеческой культуры. 2 тип (катафатизм) обнаруживает ее реальную феноменологию, ее конкретную установку в преображении жизни. 3 тип (онтологический релятивизм) в свою очередь раскрывает феномен сатаночеловеческой культуры, культуры анти-традиции и свободного выбора, культуры страсти и суемудрия. 4 тип (онтологический нигилизм) составляет сущность сатаночеловеческой культуры, оформляет вместилище для того духа, который направляет ее длящееся существование. Если 1

путь указывает на крепкое стояние в истине, близость твари к верхним точкам на шкале бытийных состояний, то 4 путь означает близость к самой низкой точке этой шкалы, к подножию Креста Господня. Если 2 путь заключается в постепенном сочетании бытийных полярностей на горизонтали Креста, в постепенном откровении то одних, то других аспектов жизни и мерном подъеме по шкале состояний, то 3 путь сводится к борьбе и колебаниям полярностей, к поэтапному распаду и расторжению их связи, их единого смысла, воплощенного в той точке вертикали, которую покидает тварь, увлеченная собственным падением и крушением своего креста. Да не посчитают люди благоразумные за бесплодную игру ума, если 1 пути я уподоблю на православном Кресте верхнюю горизонтальную планку, то есть табличку с надписью «Царь Иудейский», 2 пути – большую горизонталь Креста, 3 пути – косую перекладину и, наконец, 4 – подземную, скрытую часть Креста, последний «предел» распада жизни, который в христианской традиции изображается в виде человеческого черепа и косточек под ним (останков ветхого Адама).

Итак, тварь, согласно крестному принципу, включена в систему мистической квадратуры, однако типология состояний, конечно же, не исчерпывает всей уникальности и всего многообразия конкретных личностных состояний, каждое из которых представляет собою циклическое единство внутри данного уровня бытия, то есть на данной горизонта-

ли крестного пути. Всякий путник на этом пути осуществляет себя именно в более или менее интенсивном переживании этих циклических единств, этих ситуаций судьбы, которые, как будто, более не повторяются. Однако же здесь налицо совпадение бытийного и душевного аспектов, поскольку личностные состояния обладают не только психологическим, но и онтологическим статусом, они суть не только взаимоотношения компонентов данного уровня мироздания, но и событие, сожизнь (на что указывает и сама этимология слова «со-стояние», то есть «стояние вместе с»). Каждый человек воспринимает пережитые состояния как встречи с миром, как свидания с вещами и явлениями – в земной жизни эти циклические единства **повторяются** в памяти, а память обладает опять же не только психологическим статусом. Поэтому не будет ошибкой сказать, что каждое конкретное состояние бытия не убывает вместе с уходящими вещами и явлениями, оно не может никуда деться от пережившего его путника крестного пути и остается подлинно **реальным** во всех своих бесконечных подробностях и во всем своем неисчерпаемом значении. На этом основано понимание твари как символического сущего – ибо все многообразное и зыбкое творение получает через состояния, включающие его в себя, особый смысл и особое существование, далеко не совпадающее с абстрактно-плоским существованием образа, отображенного, скажем, на сетчатке глаза.

Человеческая память потому и ограничена и «несовер-

шенна», что она функциональна и принадлежит душевной стихии. Связь двух планов памяти, двух разных объемов реальности указывает на таинственную связь души (личностного пути) со Святым Духом. Подобно тому как душа у Немесия Эмесского пребывает в «умопостигаемых местах», человеческая память не утрачивает, а приобретает в Духе Святом все пережитые состояния, обнаруживает все малые и наималейшие состояния со всем богатством их материального и предметного содержания в новом, широком и всеобъемлющем плане бытия. Вот почему так дороги бывают нам земные вещи (символы и талисманы пережитых состояний), дороги не душевной, а духовной дороговизной, радуют нас именно духовной радостью. Мы находим потерянное. В этой радости душа предвосхищает свое полное Воскресение в Памяти Духа, свое подлинное «состояние», к которому она поднимается в крестном пути. Иллюзией оказывается не сам внешний мир и не состояния как таковые, иллюзорен лишь узкий и временной, то есть смятый течением времени, характер этих состояний.

Высшим личностным состоянием, на которое и ориентируется всякая подлинная форма богочеловеческой культуры, является состояние «обожения». Согласно св. Максиму Исповеднику, в обожении осуществляется «исполнение» творения, человек как будто стяжает в себе все тварное естество и поднимает его до высот богочеловеческой природы. В обожении человека спасается вся тварь, соединяется весь мир,

преодолевается половое разделение. Половое же разделение в твари, как бы серьезно ни относились мы к его непосредственному отражению в нашей человеческой жизни, носит все же гораздо более общий, универсальный и более глубокий метафизический характер – принцип пола и есть тот самый принцип дуализма, полярности (у св. Максима – вещество и слово, земля и небо), который не столько «снимается», сколько заполняется, «исполняется» благодатью традиционного триединства жизненных начал.



Учение об обожении, согласно принципу триединства, противопоставляет мертвой, причинно-следственной проекции твари (творение – освящение его в Святом Духе) живую, триадную проекцию Божества (бытие, рождение, исхождение во внутритриипостасном символизме или: царство, сила, слава – в символизме божественных проявлений). В отношении твари эта триадная проекция выражается в связи данного существа с каждой из ипостасей Бога – связи сотворения, связи спасения и связи освящения – полностью раскрываемой именно в христианскую эру. Однако преодоление ду-

ализма, «исполнение» половых, полярных расчлененностей мира объясняется совсем не только откровением этой связи с божественным естеством. Напротив, принцип откровения сам по себе не может обеспечить твари подъем к высшим состояниям на вертикали мироздания. Всякое откровение духовных тайн обусловлено тем или иным перевесом одного из полярных начал на символической горизонтали Креста, то есть тем или иным торжеством принципа дуализма, половинности. Откровение вообще половинно. На каждом этапе, проходя через новые откровения тайн и, следовательно, через новые соблазны и опасности крестного пути, тварное существо достигает какого-то подобия обожения, того момента (не столько временного, сколько бытийного момента), когда она ощущает себя в результате усвоения откровений более «обоженной», более одухотворенной, чем раньше. В этот момент тварь ощущает себя под Покровом Божиим и находится в абсолютном согласии с собой и со своим состоянием бытия. В обожении она оказывается уже в состоянии «один на один» с Богом, в состоянии непосредственного соседства с Пресвятой Троицей. Это есть высший мистический аспект крестного восхождения. Но даже и в этом состоянии тварное существо не созерцает Тайну Божества, а находится под ее покровом, в Божественном Мраке, в атмосфере Божественного Ничто. Покров служит венцом всякому откровению и вера в высшего Покровителя заключает собою любое, даже самое тайное, знание.

“Мистическое богословие”
св. Дионисия Ареопагита



Подлинное событие происходит на самой вертикали Креста, в сфере прямой, вертикальной связи между высшим принципом и промежуточным, суженным его воплощением, конкретным состоянием мира.

Это и есть сфера Покрова, сфера таинственной связи с высшим, где нет лицезрения Божества и нет возможности выбора между левым и правым, даже между освящением и спасением. Итак, именно в сфере Покрова, именно на вертикали Креста, а не на его левой или правой оконечностях (в сферах Откровения) восходящая тварь достигает состояния обожения, состояния нахождения «у Престола Божия», которое является единственно возможным контактом твари с отчей тайной. Именно в сфере Покрова завершается каждый этап восхождения, именно в этой сфере жизнь приобретает свои формы и очертания, позволяющие говорить о состояниях мира. По отношению к обожению всякое другое личностное состояние является умалением и ослаблением этого высшего состояния, его проявлением во фрагментарном искажающем масштабе. Недаром в христианской символатологии и мистике столь высоким статусом обладает пресвятая

Богородица («Царица Небесная», «Ключ рая»).

Тварь сама становится этим Покровом, этой средой Божества, когда в ней происходит богорождение. Символологически Богородица – это и есть тот Божественный Мрак, который окружает тайну троического единосущия.

Один из аспектов
христианской симвонологии



Как видим, символ Креста в единстве принципов откровения и покровения, катафатизма и апофатизма, экзотеризма и эзотеризма, творческого дуализма и онтологического тринитаризма не может не привести к изначальным истинам веры, ведь, согласно святителю Филарету, начало крестного таинства – в «недоступном для твари святилище триипостасного Божества». Крыша крытого Креста утверждает на двойственной земле человеческую перспективу божественного, да и вообще всякую разумную перспективу жизни и духа (ибо покров троического таинства простирается над всякой разумной тварью). «Между Троицей и адом – нет никакого выбора, – пишет В.Н. Лосский. – Это поистине вопрос крестный в полном смысле этого слова: троический догмат есть крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому никакая спе-

кулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы»⁶.

Всякое достигнутое состояние следует рассматривать не только как стартовую площадку для восхождения, но и как дарованный достигшему этого состояния удел, как уделенная ему мера благодати. От человека зависит, будет ли он во что бы то ни стало рваться в полярных разрядах бытия, ища какого-нибудь исхода из этого состояния, из этого плена, из этого распятия – или же он почувствует меру своего судьбывания, чтобы перед смертью сказать: «В руки Твои предаю дух мой». Горизонталь Креста, судьба является нам как испытание и зависит от нас. Недаром замечательный русский философ и богослов А.С. Хомяков в своей «Семирамиде» пронищательно предпочел дух Вишну и его силу (шакти) духу и силам Шивы и Брахмы – Шива порождает себе судьбу в виде грубой и роконосной «самки» Кали, Брахма получил в шакти призрачную и граничащую с небытием Сарасвати, Вишну же сопутствует верная и неразлучная подруга Лакшми⁷. Три этих типа судьбы, три имени личностных состояний бытия в индуистской мифологии перекликаются и с типологией бытия в «Пармениде», с которой начиналась данная глава. Состояние должно быть не столько плоскостью для отталкива-

⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 52.

⁷ Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. – М., 1994. – С. 258.

ния, сколько опорой для утверждения своего крестного пути, поэтому безусловный выбор апофатизма («правый» перекося Креста) в ущерб катафатизму, безусловный выбор Сарасвати в ущерб Лакшми чреват крушением в бездну. В силу ограниченности человека он должен в порывах собственного духа, проходя ступени отрицания и утверждения собственных состояний, очертить свой земной круг и достичь своего жизненного пика – не забывая, что пребывание на родине, пребывание в состоянии родины есть верный путь к Богу. Святая родина это, конечно, не географическое понятие и не страстное переживание, однако же это и не отвлеченная формула, не одурь неумеренно аскетического умствования.

Только святая родина, только пережитое как Покров собственное состояние бытия может дать сердцу человека твердую опору для восхождения, может открыть ему всю природу как согласное с ним и помогающее ему судьбывание. **Мир, понятый как материал для преодоления, погребет под собою своего разрушителя; мир, понятый как призрак, оставит в пустоте своего отрицателя; лишь мир, понятый как таинственный друг и уделенная Богом судьба, подставит плечо своему сыну, своему брату и своей судьбе.**

Поэтому достоинство горизонтальной оси Креста, достоинство «судьбы» человеческой имеет беспредельное измерение вплоть до самого совпадения с Промыслом, окончательного совпадения с вертикалью. Крест Господа нашего, Крест

Богочеловеческий и есть символ такого совпадения судьбы и провидения, Абсолюта и твари, совпадения, силы ада сокрушающего и дорогу назад, к аду преграждающего.

Очерки о Владимире Лосском

1. Рыцарь священного предания⁸

*Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое;
и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и
обитель у него сотворим (Ин. 14, 23).*

1

Выход сборника статей «Богословие и Боговидение» В. Лосского – это событие в нашем богословском книгоиздании. В одном томе собраны все те книги Лосского, которые издавались небольшими тиражами Свято-Владимирским братством в 1995–1996 годах. Сборник выстроен по духовно-тематическому принципу – в соответствии с Символом веры. Сначала идут работы, посвященные Святой Троице (апофатическая тема Лосского), затем – проблематика христологии и богословской «антропологии», работы о Богородице, пневматология, эkkлeзиология, эсхатология. Всего 17 отдельных статей и две книги – «Спор о Софии» (Париж, 1936) и «Боговидение» (Vision de Dieu, Париж, 1962).

⁸ Статья напечатана в «НГ-Религии» 29.11.2000.

Издатели не взяли на себя труд по анализу и оценке богословских воззрений Лосского, однако они включили в сборник в качестве Приложения полемическую по отношению к Лосскому статью прот. Георгия Флоровского «Христос и Его Церковь», публикуемую на русском языке впервые. «Тем самым, – пишут издатели, – нам хотелось бы... обратить внимание читателя на присутствие не совсем, может быть, удачного богословского мотива в отдельных статьях книги...» Флоровский в своей статье подвергает сомнению правомерность и оправданность такого богословского «мотива» Лосского как его акцентирование пневматологического аспекта Церкви, характер этого акцентирования.

Между тем, данный «мотив» является едва ли не самым существенным нервом богословского мировоззрения Лосского, почему я и остановлюсь на данных упреках подробнее.

2

Главная мысль статьи Флоровского «Христос и Его Церковь» – необходимость внимательно думать о последовательности в построении учения о Церкви. Что первично, что является «отправным пунктом» – символизм и реализм «Тела Христова» или же мистическое «единство в Духе Святом» – от богословского решения этого вопроса зависит и сама перспектива видения церковной жизни, «корректное построе-

ние эkkлeзиoлoгии».

Упрек Флоровского Лосскому состоит в том, что Лосский невзначай противопоставляет домостроительство двух ипостасей Троицы – Сына и Духа Святого: «Подспудно проводится мысль о том, что только в Духе Святом – не во Христе – человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание». Эта фраза Флоровского явно неудачна и скорее запутывает дело – ведь нигде у Лосского мы не встретим подобного акцента «в Духе Святом и не во Христе». Акцент явно надуманный, явно утрированная постановка вопроса.

Флоровский и сам признает, что «почти все, что говорит Лосский, приемлемо – но говорит он это так, что возникает опасность существенно исказить всю эkkлeзиoлoгическую модель». Ошибочность эта, согласно Флоровскому, может заключаться в том выводе, что «Христос не присутствует в Церкви динамически», что «христологическая структура» Церкви статична.

Не происходит ли в трактовке Флоровского некоего обратного, слишком богословски робкого, отворачивающегося от проблемы ее искажения? Ведь критикуя резкость противопоставления путей домостроительства Сына и Духа у Лосского, он на деле снимает необходимость «пневматологической» разработки темы. Ставя пневматологическое после христологического, он отнимает у пневматологии право на богословское участие в построении учения о Церкви, хотя на

словах и утверждает обратное. Нигде, ни в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви», ни в статьях, у Лосского нет действительного «противопоставления домостроительств» – это не противопоставление в собственном смысле, но **конкретизация** пневматологического аспекта Церкви. Именно за конкретизацию его и подвергают критике.

Действование Духа Утешителя, в понимании Лосского принципиально нетождественное действию Христа, интимно и первичным образом связано с осуществлением Священного Предания Церкви. В противовес горизонтальной «передаче», в противовес одному только словесному (письменному или устному) выражению истины Лосский определяет сущность этого действия как «молчание»: *В Откровении содержатся некие зоны молчания; недоступные слуху «внешних». Св. Василий Великий говорит именно в этом смысле о «преданиях»: «Та тьма, которой пользуется Священное Писание, тоже род молчания; дабы смысл учения – для пользы читающих – понимался без легкости». Это умалчивание Св. Писания от него не отделимо: оно передается Церковью вместе со словами Откровения, как само условие их восприятия*⁹. Итак, молчание, тишина тайны, тьма неведомой истины не противоречит слову Божию, а существует вместе с ним, сопутствуя ему – и обусловлено им, и обуславливает его. Дух аналогически понимается как молча-

⁹ Предание и предания, С. 523. – Здесь и далее цитируется по: Лосский В. Богословие и Боговидение. – М., 2000. – С. 513–544.

ние и дыхание, без которого само слово оказывается неживым, абстрактным, сугубо буквенным.

Христологическая структура Церкви у Лосского вовсе не статична – такое ощущение может возникнуть только потому, что Ипостась Слова, Ипостась Сына Божия мистически соответствует тварному миру, во Христе и через Христа тварь приобщается Богу. Однако приобщается она не только Христу как Второй Ипостаси. Христос, хотя и называет Себя Сыном Человеческим, не Сыночеловек, но Богочеловек – Он открывает в Себе для нас и Отца, и Духа Божия. Верно и то, что и Отец, и Дух открывают человеку Сына. Человек в Сыне узревает Троицу. С другой стороны, Троица в Сыне открывает Себя человеку – «обитель» в сердце человека, говорит Христос, «Мы сотворим», и не говорит: «Я сотворю».

3

Согласно церковному учению, в день Пятидесятницы Дух Святой сошел на апостолов в виде разделившихся языков пламени. Это было то самое «крещение Духом Святым и огнем», о котором говорилось в Евангелии. Церковь считает день Пятидесятницы днем своего рождения, соответственно в этот день берет свое начало и Священное Предание Церкви. В богословии Лосского тема Священного Предания выступает как один из главных моментов учения об икономии Святого Духа. Одновременно Священное Предание –

ключевой аспект экклезиологии Лосского.

Лосский называет Священное Предание *священной памятью тех, кто «слышит и хранит» слова Откровения*¹⁰. В статье «Кафолическое сознание» Лосский подробно останавливается на этой теме «священной памяти», памяти Церкви: *В чем состоит свидетельство Духа Святого, обращенное к человеческим личностям? Он «научит вас всему и напомним вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 21). Это «напомним вам все» относится не только к апостолам... но также ко всем христианам, ко всем членам Церкви, обладающим общей памятью, которая именуется Преданием. Память эта для всех общая и единству Тела Христа – Церкви присущая, это память Церкви или ее Предание; оно действительно и актуально в каждой отдельной личности, которой Дух Святой сообщает свою благодать*¹¹.

Привычное представление о Священном Предании как о некоем атрибуте социального целого Церкви связано с недооценкой «пневматологического» аспекта Церкви, говорит Лосский. В католическом богословии «перекос» в отношении домостроительства второй и третьей ипостаси Бога был формальным выражением недостаточности западного духовного опыта в понимании мистических предпосылок Церкви. На деле вертикальное измерение предания связано именно с личным духовным совершенствованием, спасени-

¹⁰ Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 174.

¹¹ Там же. С. 169.

ем и обожением каждой тварной индивидуальности, предназначенной для теофании. Человек – это то существо, которое было сотворено, *чтобы обрести всю свою полноту в единении с Богом*¹². В единстве общей природы личности не являются ее частями; но каждая представляет собой некое целое, завершающее свое совершенство в единении с Богом¹³. Каждая личность соединяется с Богом тем образом, который одной ей свойствен. Единство очищенной природы воссоздано и «возглавлено» Христом; множественность личностей утверждается Духом Святым, Который сообщает Себя каждому члену Тела Христова¹⁴. Недостаток интуиции «пневматологического» аспекта домостроительства Божия, упущение истины об икономии Духа Святого оказывается одной из главных причин искажения первоначального церковного представления о Священном Предании.

Таким образом, христологическая трактовка смысла Церкви без тщательной и конкретной пневматологической трактовки оказывается недостаточной – Лосский строит свою экклезиологию исходя из перспективы «обожения» твари. Церковь для Лосского обретает свой полный и совершенный смысл только в свете «обожения» составляющих ее частиц – членов Тела Христова. Это то состояние Церк-

¹² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 182.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 183.

ви, которое соответствует Христу во славе. *«Где Дух Божий, там и свобода»*, – истинная свобода личностей, которые не являются слепыми членами в единстве Тела Христова, которые не уничтожаются в своем единении, но обретают свою личностную полноту; каждая становится неким «целым» в Церкви, ибо Дух Святой нисходит на каждую человеческую личность в отдельности... Человек соединяется с Богом, приспособлявая себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах самой его личности¹⁵.

Бог споспешествует человеку, трансцендентное входит в имманентное и изменяет его таким образом, чтобы оно было способно сознательно и свободно принимать в себя Бога. Трансцендентное **преобразует** имманентное для себя и в соответствие с собой, не уничтожая свободы этого имманентного. Это и есть предельное осмысление домостроительства Духа Святого, который говорил устами пророков и Деву Марию соделал способной воплотить Бога. (Заметим в скобках, что Лосский в разных своих произведениях подчеркивает особую связь между этим мистическим предназначением Богородицы и мистическим смыслом Священного Предания.)

Внутри Церкви данное соотношение благодати выражается через идею соборности – «совершенного согласия между единством и различием». Уклонение в сторону единства или в сторону различия приводит к нарушению верной пер-

¹⁵ Там же. С. 184.

спективы Священного Предания. *Соотношение в Церкви дела Христа и дела Духа Святого может представляться нам в виде антиномии: Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет. Но совершенное согласие царит в этом различии.* В предельном виде соборность и определяется как «таинственное тождество единства и множественности»¹⁶. Тайна соборного предания раскрывается в том, что будучи «модусом» и как бы живоносной системой Церкви в ее целом, оно в то же время все и целиком присутствует потенциально в каждом члене этого живого целого Церкви¹⁷.

2. Мистика Традиции у В.Н. Лосского¹⁸

В религиозной философии В.Н. Лосского, построенной как новейшая православная богословская система, тема «Священного Предания» занимает ключевое место. Лосский был вынужден вступить в полемику с многовековыми предрассудками, укоренившимися в европейской христианской культуре, и он очень удачно вел эту полемику оставаясь в рамках своей религиозной философии на позици-

¹⁶ Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 159, 160.

¹⁷ Это первый аспект пневматологического парадокса Лосского, который можно считать фундаментальным «открытием» православного богословия XX века, имеющим огромную созидательную, культуру-определяющую и житнетворческую силу.

¹⁸ Впервые напечатано в альманахе «Волшебная гора», XI, 2005.

ях канонической «церковности». Хотя Лосский и не касался проблемы культурного наследования как такового, в его концепции церковного предания содержится своеобразный подход к его внешним историко-культурным аспектам, которые могут при желании рассматриваться как своего рода аналог светской культуры. Тем не менее, основной и определяющей задачей концепции предания Лосского явилось раскрытие мистического смысла Традиции, ее «пневматологического» измерения. Поэтому в лице Лосского русская религиозная философия полностью отходит от феноменологического к метафизическому аспекту традиции и стремится обнаружить **абсолютные основания** социальной преемственности. Религиозная философия Лосского во многом уже неотличима от собственно богословия, богословский «жанр» предстает у него как наиболее адекватная и органичная форма подлинной метафизики. Такая богословская «оболочка» делала творчество Лосского менее привлекательным для историков философии, видевших в нем не столько религиозного мыслителя, сколько внутрицерковного деятеля, теолога, объясняющего смысл догматов и святоотеческих положений. Надо сказать, такой стереотипный взгляд на В.Н. Лосского утвердился у многих пишущих о нем авторов. Вместе с тем, Лосский не просто воспроизводил святоотеческие воззрения, но создавал свежую и достаточно оригинальную целостную интеллектуальную систему – делая это однако не как представители русского религиозно-философ-

ского ренессанса, а по-своему. Новое качество религиозной системы у Лосского наличествует, но оно, если можно так выразиться, проявлено не в романтической, а реалистической интеллектуальной стилистике.

Лосский касается проблемы традиции во многих своих сочинениях и по разному поводу. Целостная концепция традиции просматривается в его основополагающем систематического труда «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», вышедшем в Париже в 1944 году, излагается в статье «Предание и предания», законченной в 1952 году

Как соотносятся догматическое учение и Священное Предание. Потенциал искажения православного понимания предания в западном христианстве особенно велик, это тот вопрос, в котором непонимание между разошедшимися церквами имеет самые угрожающие размеры. В статье «Предание и предания» Лосский имеет дело с задачей «очищения» темы традиции от слишком глубоко въевшихся в эту тему предрассудков. Как говорит Лосский, термин «традиция» несколько расплывчат на богословском языке и поэтому он легко подвержен злоупотреблениям. Это привело к тому, что стало естественным говорить о «развитии» и «обогащении» предания, не заботясь о том, что это противоречит первичному ортодоксальному понятию предания¹⁹. Лосский отрицательно решает вопрос о возможности «развития» тра-

¹⁹ Предание и предания. – С. 513.

диции и для обоснования этого он сопоставляет Священное Предание с историческим богословием как эволюционирующей интеллектуальной системой, подчеркивая их несовпадение. В книге «Боговидение», вышедшей на французском языке в 1962 году и составленной на основе лекций Лосского, раскрывается концепция развития православного богословия как цепи вероучительных циклов (апологетического, тринитарного, христо логического, пневматологического и т. д.), соответствующих определенным эпохам церковной жизни. В каждом из этих догматических циклов и в каждую из вероучительных эпох богословы и учителя Церкви были склонны проставлять акценты на разных аспектах предания. Поэтому историю богословия можно охарактеризовать как последовательное раскрытие разных аспектов Священного Предания, остающегося во все века единым и неизменным²⁰. В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» [далее – «Очерк»] Лосский поясняет данное понимание цитатой из св. Марка Эфесского: «С мудрой осторожностью Божественные догматы были раскрыты сообразно временам, причем Божественная премудрость использовала для этого безумные нападки ереси»²¹. Согласно Лосскому, и в этом он приводит убедительные свидетельства святых отцов, по существу церковное понимание истины не разви-

²⁰ Паламитский синтез // Богословские труды, № 8. – М., 1972.

²¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 62

вается, но лишь изменяется соответственно времени, адаптируется к культурно-исторической ситуации. В «Предании и преданиях» Лосский пишет: *Если можно говорить о каком-либо развитии, то не в том смысле, будто понимание Откровения с каждым догматическим определением в Церкви прогрессирует или развивается... В каждый конкретный момент истории Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир... «Познавать в полноте» не значит «обладать полнотой познания». Последнее принадлежит лишь будущему веку²².*

Таким образом, Священное Предание внеисторично, тогда как догматическое богословие исторично и «ситуативно». Истина раскрывается через догматы как бы в определенных ракурсах, причем полнота этого раскрытия зависит не от самих догматов и не от суммы или системы богословских знаний, но исключительно от степени принадлежности богослова полноте предания. Учение не может заменить собою предания, потому что истина в каждой исторической ситуации раскрывается лишь «отчасти». Пытаться выразить актуальную полноту духовного разума в виде некоей доктрины свойственно гностическим ересям, тогда как православная Традиция, хранимая церковью полнота по существу своему невыразима в какой-либо внешней форме. *Догматы веры принадлежат преданию, но от этого они отнюдь*

²² Предание и предания – С. 536.

не становятся его «частями». Это – некое средство, некое разумное орудие, дающее нам возможность участвовать в Предании Церкви, некий свидетель Предания...²³ Догмат под видимостью частичного знания каждый раз снова открывает доступ к той Полноте, вне которой Богооткровенную истину нельзя ни знать, ни исповедовать²⁴. Углубление предания связано с ростом человека в Церкви, его усовершенением в святости, с возрастанием его духовной зрелости, но никак не с «коллективным прогрессом в познании тайн христианского учения». Поэтому развитие догматического учения «не есть рост самого Предания»²⁵.

В статье «Похождение Святого Духа в православном учении о Троице», входящей в книгу «По образу и подобию» (Париж, 1967), Лосский подчеркивает: *Историческое богословие могло бы превратиться в «серого кардинала» Церкви или, вернее, в ее «светского кардинала», мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризированной науки. Только если бы Предание было для Церкви не живой реальностью Откровения в Духе Святом, а чем-то иным, этот своеобразный цезарепапизм ученых, если бы им удалось навязать его Церкви, смог бы стать для нее авторитетным*²⁶. В некотором смысле, слова о «сером»

²³ Там же. С. 537.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 540.

²⁶ Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 73.

и «светском» кардинале справедливы в отношении исторического опыта западного христианства.

О расхождении церковных (конфессиональных) преданий. Историчность и ситуативность, а значит и относительность догматического учения связана с другой стороной проблемы традиции – «расхождением» преданий исторической церкви. *Отцы и учителя церкви, – говорит Лосский в «Очерке», – которые должны были в различные исторические моменты защищать и формулировать различные догматы, тем не менее, принадлежат одному и тому же преданию, ибо они – свидетели одного и того же опыта. Это предание оставалось общим для Востока и Запада до тех пор, пока Церковь ярко свидетельствовала об истинах, относящихся к воплощению. Но догматы как бы более сокровенные, как бы более таинственные... не являются уже общими для Церкви Римской и Церквей Восточных. Здесь противопоставляются друг другу два обособившихся предания. И даже то, что до известного момента было общим, ретроспективно обретает различный уклон, является теперь в ином свете, как духовные реальности различного духовного опыта*²⁷. Иными словами, историко-культурная ситуация накладывает свою печать на восприятие той «полноты», которая неизменно сохраняется в Церкви, «ракурс» созерцания истины становится самодовлеющим.

²⁷ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 179.

Такое расхождение означало и неодинаковость путей приобщения к церковной «полноте» и не могло не привести к изменению самого представления о традиции. Решающим и поворотным пунктом истории, в котором проблема традиции вошла в поле светской философской мысли, следует считать эпоху Реформации. *Полемисты контрреформации*, – говорит Лосский в «Предании и преданиях», – *заняли ту же позицию, что их противники – протестанты, молчаливо признав в Предании реальность, отличную от Писания. Вместо того чтобы быть самой hypothesis священных книг, глубинной связью, идущей от пронизывающего их живого дыхания и превращающего букву в «единое тело Истины», Предание оказалось чем-то добавленным, чем-то внешним по отношению к Писанию*²⁸. Из контекста богословской системы Лосского следует, что такая постановка вопроса была по существу исторически случайной, представляла собой частный соблазн, разросшийся до размеров всемирно-исторической антиномии. Для исконного ортодоксального мироощущения очевидно *первенство Предания перед Писанием*, так как *устная передача апостольской проповеди предшествовала ее письменному утверждению в каноне Нового Завета*²⁹. Книги Священного Писания были бесспорно важнейшей, но все-таки **частью** канонического наследия Древней Церкви. По сути дела протестанты подменили мистическую

²⁸ Предание и предания. – С. 514.

²⁹ Там же. С. 515.

глубину Священного Предания той частью канонического наследия, которая, в отличие от законченного корпуса текстов Нового Завета, не была зафиксирована. Отсюда возникло неоправданное противопоставление Священного Предания и Священного Писания, которое у святых отцов Древней Церкви было лишь оперативным различием составляющих единого органического целого. Впрочем, эта «подмена» произошла в западном религиозном сознании гораздо раньше. Лосский видит свою задачу в том, чтобы указать современному западному сознанию на те искажения и извращения церковной истины, которые были связаны с утратой верной перспективы в понимании Священного Предания.

Негативное описание Традиции. Уже в 1936 году молодой богослов из братства свт. Фотия Владимир Лосский стремился к мистическому истолкованию проблемы церковного предания. В работе «Спор о Софии» он определял предание как *таинственный ток ведения тайны, неизсякаемый в Церкви и сообщаемый Духом Святым ее членам*³⁰. В этой еще очень неопределенной трактовке уже просматриваются контуры будущего учения о предании. Но для того, чтобы развить эту свою изначальную интуицию предания как мистического аспекта церковной жизни, Лосскому необходимо было пройти через «апофатическое» осмысление проблемы.

Чтобы «очистить» понятие традиции от искажающих истолкований, Лосский построил в статье «Предание и преда-

³⁰ Лосский В. Спор о Софии. – Париж, 1936. – С. 18.

ния» своего рода «негативную» концепцию, исключаящую все то, что могло стать проекцией Священного Предания в историко-культурную плоскость. Лосский отсеивает все те расширительные понимания предания, которые могут привести к аберрации основного внеисторического его смысла. Поэтому он последовательно отказывает в праве называться преданиям всем этим эмпирическим выражениям церковной традиции. Предание не есть сумма церковных источников (хотя совокупность литературных памятников в известном смысле называется преданием), предание не сводится к устной проповеди (хотя в оперативном смысле именно это и называли преданием святые отцы), предание вообще не есть словесное, символическое, семиотическое обнаружение богооткровенных истин (хотя понятно, что предание объективно усматривается только там, где оно названо и обозначено). *Проекция качественного понятия Предания в количественную область «преданий» больше затемняет, нежели раскрывает истинный характер*

*Предания, не зависмый от каких бы то ни было определений*³¹. Согласно Лосскому, предание оказывается тем трудным идеалом, который в полной мере выдержать языческой культуре оказывается не по силам. «Языческая», историческая, сугубо человеческая культура не понимает *того Предания, в котором Бог открывает Себя Церкви и с ней говорит. Поэтому Церковь... всегда будет бороться с учениями,*

³¹ Предание и предания. – С. 515.

которые, восставая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих³².

Лосский отрицает все эмпирически-проективные моменты предания не по существу их (они очень часто являются органическими составляющими церковной культуры), но постольку, поскольку они находятся на «горизонтальной линии» внешнего выражения истины. Освобождая Предание от всего, что могло стать его проекцией в плане горизонтальном, чтобы дойти до предела нашего анализа, нам надо было войти в другое измерение³³. Это другое измерение церковной жизни, которое как бы «огораживается» малыми преданиями и образными воплощениями Священного Предания, Лосский отождествляет с таинствами. Предания, или упомянутые святым Василием Великим незаписанные тайны Церкви стоят на грани собственно «Предания» и приоткрывают лишь некоторый его стороны. Действительно, речь идет об участии в тайне, которая дается Откровением, если вы посвящены в нее через таинства... И здесь горизонтальная линия «преданий», полученных из уст Спасителя и переданных апостолами и их преемниками, скрещивается с вертикальной линией Предания, с сообщением Духа

³² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 28.

³³ Предание и предания. – С. 526.

Святого³⁴. Горизонтальная традиция, традиция-передача в «мистериальный» момент совпадает с вертикальной традицией; домостроительство

Слова (Сына Божия) усвершенсается сочетанием с домостроительством Святого Духа (Утешителя). Действование Духа Утешителя, в понимании Лосского принципиально нетождественное действию Христа, интимно и первичным образом связано с осуществлением Священного Предания Церкви. В противовес горизонтальной «передаче», в противовес одному только словесному (письменному или устному) выражению истины Лосский определяет сущность этого действования как «молчание».

Положительная традиция как приспособление душ к восприятию истины («динамический консерватизм»).

Традиция у Лосского как бы «о двух концах», она содержит в себе два встречных взора – того, кто воспринимает откровение и Того, Кто сообщает Себя и свою благодать воспринимающему. Двойственность Традиции не случайна, а субстанциальна, заложена в самом существе дела. Момент передачи и момент восприятия в Духе Святом *друг от друга не отделимы; отсюда и внутренняя нерасторжимость самого термина «предание», который одновременно относится и к горизонтальной и к вертикальной линии Истины, об-*

³⁴ Там же, С. 520–521.

ладаемой Церковью³⁵. Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами; если все это – различные способы выразить Истину, то Священное Предание – единственный способ воспринимать Истину. <...> Итак; мы можем дать точное определение Предания, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ей свете; а не естественном свете человеческого разума³⁶. В данном определении у Лосского присутствуют обе стороны – и сторона «сообщающая» (жизнь Духа Святого), и сторона восприимлющая (частицы Тела Христова, его члены), однако, акцент здесь проставлен на первой стороне. В целом у Лосского предание предстает именно как единство двух встречных потоков, как «синергия» Божественного и человеческого. Это «вертикальное преемство» – преемство тварью Бога и божественных энергий. Священное Предание есть не Бог, не энергии и не человек, но само место и условие их встречи, сама приспособленность творения к такой встрече с трансцендентным ему началом.

Как говорит Лосский в статье «Всесвятая», Священное Предание дает понимание *не только того, что надлежит принимать, но также – и что главнее, – того, как следу-*

³⁵ Там же, С. 527.

³⁶ Там же, С. 525.

*ет принимать и хранить услышанное*³⁷. Тем не менее, Священное Предание не может быть гарантировано и обеспечено никакими внешними человеческими усилиями, но всегда осуществляется при участии благодати Божией через таинства и посвящения. Поэтому церковное творчество культурных форм представляет собой череду непрерывных усилий и непрестанное «обновление». Предание осуществляется в истории как **«динамический консерватизм»** – *иначе Церковь хранила бы одни лишь мертвые тексты*³⁸. Автором предания является Божественный Первоисточник, почему проблемы исторической точности, «авторского права» и другие черты «критического метода» секулярной науки оказываются для Церкви не столь важными и достаточно условными. Задача Церкви – сохранять подлинные выражения откровений Истины, а не по-человечески точного оформления откровений. Хотя догматические определения достаточно жестко фиксируются, тем не менее, богословское предание не перестает разрастаться и модифицироваться в соответствии с духовными потребностями века. Догматическое творчество на Вселенских Соборах переплавляло новые, кажущиеся нетрадиционными формулы в словесные выражения истины. Это происходило, по словам Лосского, *в горниле Духа Святого и свободном сознании тех, кто судит через Предание, не соблазняясь никакой привыч-*

³⁷ Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 174.

³⁸ Предание и предания. – С. 530.

ной формулой, никакой естественной склонностью плоти и крови... Динамизм священного предания не допускает никакого окостенения ни в привычных проявлениях благочестия, ни в догматических выражениях, которые обычно повторяются механически³⁹. Сведение церковной жизни к автоматическому воспроизведению прежних форм означает утрату мистической перспективы Священного Предания. Можно сказать, что **динамический консерватизм есть тот идеал культурного наследования, который выдвинул Лосский, ни на миг не отвлекаясь при этом от темы церковной традиции**⁴⁰.

В статье «О третьем свойстве Церкви» Лосский указывает на существенное тождество со Священным Преданием принципа соборности, который он называет «качеством христианской истины». На глубинном мистическом уровне Священное Предание и соборность как будто совпадают, но если в понятии предания на первом месте стоит аспект «по-

³⁹ Там же. С. 534

⁴⁰ У автора этой статьи в его философском и публицистическом творчестве термин «динамический консерватизм» получает дальнейшее развитие и более широкое применение. Тем не менее, несмотря на это «расширение» контекста, в понятии «динамический консерватизм» удерживается сокровенная, интимная доминанта: в начале традиции заложен постоянно возобновляемый мистический родник, который ни в коем случае не смешивается с внешними воздействиями среды, с «новациями» и «переворотами», вторгающимися в поле естественного консерватизма как носители внешней динамики. Динамический консерватизм является принципиально ритмозадающим, а не отвечающим, самодостаточным, а не зависимым от какой-то чуждой динамики.

черпания» из источника откровения, то в понятии соборности раскрывается аспект диалектичности церковной истины, диалектики ее оформления. *Соборность – свойственный Церкви способ познания истины, способ, благодаря которому эта истина становится достоверной для всей Церкви... Соборность – это не абстрактный универсализм доктрины, предписанный иерархией, а живое Предание, хранимое всегда, повсюду и всеми*⁴¹. Диалектика соборности описывается Лосским как «совершенное согласие между единством и различием»⁴².

Предание-Память есть не навязанное каждому «сверхсознание» некоей «коллективной личности», подчеркивает Лосский, но «самосвобода», свобода от индивидуальных ограничений, свобода от той «ситуации» и того «ракурса», которые не всегда способны воплотить в себе, но могут и заслонить одну и единую истину, единую полноту церковного разумения. Свобода в соборности, свобода в предании не противоречит «тождеству опыта» этих свободных членов церкви. Догматическое предание восходит к преданию мистическому, богословский опыт восходит к опыту мистическому; множественность догматов и богословских вопросов (интеллектуальное, поверхностное измерение богопознания) не противоречит их единству в тождестве церковного опыта (мистическому измерению, полноте богопозна-

⁴¹ Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – С. 157.

⁴² Там же. С. 160.

ния). Лосский пишет в «Очерке»: *В силу кафоличности христианского предания опыт отдельных лиц и общий опыт Церкви тождественны... Быть в предании – значит опытно участвовать в открытых тайнах Церкви. Предание догматическое – это вехи, установленные Церковью на пути к познанию Бога, тогда как предание мистическое есть обретенный опыт тайн веры*⁴³. Православное догматическое предание совершенно однородно, несмотря на богатство и много-различие его опыта, несмотря на разнообразие охватываемых им эпох и культур. Оно – единая духовная семья, в которой мы легко узнаем родственность ее членов, хотя они и удалены друг от друга и во времени и в пространстве⁴⁴. Соборное предание не может по природе своей не вмещаться в каждую подлинно входящую в Церковь индивидуальность, хотя полнота осуществления его остается потенциальной. Отсутствие же тождества опыта между Церковью в целом и ее членами может означать только одно: утрату преданием качества соборности, а следовательно и утрату религиозной общностью самого Священного Предания как полноты истины. Отсюда исчезновение духовной мистики (мистического богословия) и как бы компенсация этого исчезновения возникновением на Западе индивидуалистического «мистицизма». *Нужно было произойти какому-то рассе-*

⁴³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 178.

⁴⁴ Там же. С. 178.

*чению между личным опытом и личной верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами*⁴⁵. Мистический индивидуализм западной духовности, считает Лосский, чужд духу Восточной Церкви.

Концепция традиции как часть учения о домостроительстве Святого Духа. Одним из лейтмотивов религиозной философии Лосского является тема церковной «метанойи», того «умоизменения» каждого верующего, которое необходимо для начала его полноценного участия в таинственной жизни Церкви. Не приспособление церковных норм к состоянию своего сознания, к своему времени и историко-культурной специфике, но изменение своего ума и приспособление сердца для принятия церковного опыта есть, согласно Лосскому, единственная возможность, единственный «шанс» войти в Предание и устоять в нем. В этом смысле не члены Церкви хранят Священное Предание, но предание «хранит» их в качестве подлинных членов Церкви. Благодать Святого Духа усовершенствует свободу этих членов, человеческих ипостасей.

Священное Предание в том мистическом, «пневматологическом» понимании, которое раскрывает в своих произведениях Лосский, оказывается не столько социальной, сколько **духовно-индивидуальной** категорией. Это соборное пре-

⁴⁵ Там же. С. 19.

дание осуществляется внутри человеческой личности и оказывается как бы личным «очагом» теофании, соответствующим такому же «очагу» в Церкви как органическом целом Божественного Тела. Мистически православные узнаются не по догматическим критериям (каково, например, исповедание Символа веры), но по «запечатлению на каждом природе Церкви», осуществляемому в таинствах. Священное Предание образуется и совершается в личности верующего как результат его участия в таинственной жизни Церкви. Только так можно объяснить следующее определение Лосского: *Предание по сущности своей не есть содержание Откровения, но единственный модус его принятия, та сообщаемая Духом Святым возможность, которая и дает Церкви способность дознавать отношение воплощенного Слова к Отцу, также как познавать тайны Божественного домостроительства*⁴⁶. Священное Предание, – добавляет Лосский, – *есть способность судить в свете Духа Святого*⁴⁷. В заключение своей статьи «Предание и предания» Лосский вновь возвращается к теме объективных «преданий», горизонтальной проекции мистического света Священного Предания и говорит о том, что каждое из этих малых, проективных церковных «преданий» *выражает присущими ему образами ту же богооткровенную реальность. Хотя христианское откровение, – продолжает Лосский, – трансцендентно и для*

⁴⁶ Предание и предания. – С. 529.

⁴⁷ Там же.

разума, и для чувств, оно ни того, ни другого не исключает: наоборот, оно и разум, и чувства преобразует в свете Духа Святого, в том Предании, которое есть единственный модус восприятия Богооткровенной Истины⁴⁸. Иными словами, как уже говорилось в предыдущем очерке, трансцендентное **преобразует** имманентное в соответствие с собой. Таким образом, Священное Предание оказывается главным инструментом домостроительства Божия, тем осуществлением в Церкви и в каждой церковной личности зачатком обожения, который не может быть сформирован ни индивидуальным, ни социальным усилием, но только в слиянии усилий индивидуума, церковного целого и божественной благодати. Священное Предание можно символизировать как специально осуществленную в Церкви среду, тварное вместилище, пригодное для теофании. С этим связано одно из ключевых обетований Нового завета: **«Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим»** (Ин. 14, 23). Поэтому скрытый пафос Священного Предания – Сам являющийся Бог. Он – предание сокровенное в предании явном и «проповеданном на кровлях». Он – тайна, сокрытая в учении Церкви, хотя и сообщающая ему уверенность, внутреннюю достоверность, жизнь, тепло, свет, присущие христианской истине⁴⁹.

⁴⁸ Там же. С. 544

⁴⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догмати-

Однако, чрезвычайно важно здесь и то убеждение Лосского, что трансцендентное преобразует имманентное не единообразно, но в соответствии с самобытными свойствами этого имманентного (Святой Дух именно различает личности, говорит разными языками, родными для разных людей). Впрочем, это представляет собой не столько удивительный факт щедрого чуда и как будто излишества, сколько некую тайну «пневматологического» домостроительства, непонятную для человеческого разума. Дух Святой, говорит Лосский, подает нам благодать изнутри, проявляясь в самой нашей личности. *Эта благодать не уничтожает свободы, ибо она не объединительная сила, исходящая от Сына, Ипостасной Главы нашей природы. Благодать имеет иное ипостасное начало, иной, независимый от Сына, Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца*⁵⁰.

В теологической метафизике Лосского учение о Священном Предании поднимается на такую высоту, что соединяется уже с учением о свободе. Предание, то, что дано человеку «извне», вдруг оборачивается его собственной внутренней свободой, раскрывается как его собственная самобытность.

ческое богословие. – М., 1991. – С. 180.

⁵⁰ Там же. С. 139.

3. О главном труде Владимира Лосского (Лосский и Мейстер Экхарт)⁵¹

«Богословские труды» начали публикацию перевода одного из важнейших произведений В.Н. Лосского, его, по выражению С. Хоружего, «главной работы на темы западной мысли»⁵². По свидетельству епископа Василия (Кривошеина), Лосский задумывал этот труд как начало масштабного сопоставления немецкой мистики XIV века с современным ей афонским исихазмом: в ходе такого сопоставления должна была проявиться многоплановая близость двух этих типов мистической философии.

Сама по себе подобная постановка задачи свидетельствует о нетривиальном подходе Лосского к Экхарту как главе немецкой школы мистиков XIV в. Лосский усмотрел в Экхартe и положенной им традиции мистического богопознания тенденцию, ведущую прочь от схоластики к духу Дионисия Ареопагита (здесь и далее называем его без приставки «псевдо-» в угоду православной традиции – **В.А.**) и паламитской школе греческого богословия. Это тем более знаменательно, что в литературе об Экхартe долгое время доми-

⁵¹ Впервые напечатано в альманахе «Волшебная гора», XI, 2005.

⁵² *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (гл. 1–3) / Пер. Г.И. Вдовиной. // Богословские труды, сборники 38 и 39. – М., 2003, 2004.

нировали споры на тему «пантеизм или трансцендентальный теизм», «томизм или неоплатонизм» и т. п. Резко расширяя контекст религиозно-философского творчества доминиканского магистра, Лосский тем самым выводит его в общехристианский философско-богословский простор.

В настоящий момент напечатаны три первые главы работы Лосского: «Имя неименуемое», «Имя всеименуемое», «Я есмь Сущий». В 4-й, еще не опубликованной главе работы, Лосский покажет решительное сближение Экхарта с Дионисием и соответственно отдаление его от Фомы Аквинского в том, что касается истолкования апофатического богопознания (апофаза не восхождения, а противопоставления, апофаза парадокса). В трех же первых главах Лосский сконцентрировался на нюансах апофатического и катафатического методов теологии в их экхартовском исполнении и наглядно показал черты уникальности и специфики немецкого духовного писателя. Эта уникальность выявляется в сопоставлении Экхарта со всеми его великими «партнерами», с которыми он вступает в собеседование на страницах своих трактатов и проповедей. В первую очередь это блаженный Августин, св. Иоанн Златоуст, св. Дионисий Ареопагит. Лосский показывает, как в различных аспектах своего богословия Экхарт выстраивает самостоятельную линию, время от времени не соглашаясь с признанными авторитетами. Так, например, в отношении бл. Августина это проявляется в трактовке мистического интростаза (не озарение через соприкоснове-

ние разума с богом-Истиной, как это выглядит у Августина, но погружение в интимное пространство «внутреннего человека», ориентация на область транс-психического, на поиск сокровенного Бога в глубинной основе личного сознания). В вопросе о «Едином» Экхартявно полемизирует с Дионисием и отходит от его концепции ближе к неоплатоникам: Единое выступает у него как иерархически высшее по отношению к Благу божественное имя, символизирующее мощь разума, который достигает ступени соединения всех атрибутов. Лосский не устает отмечать многочисленные отсылки Экхарта к Фоме Аквинату, что, тем не менее, лишь подчеркивает несходство их мировоззрений вопреки западной традиции «томистского» прочтения Экхарта (O. Karrer, Denifle, G. Thery).

Апофатическое богопознание у тюрингского доминиканца направлено на проникновение в область *«внутреннейшего человека – преепространнейшего, ибо он велик без величины»*. Одним из поразительных качеств Экхарта является связность той диалектики, которая складывается у него на уровнях микрокосма и макрокосма, а также стройность пропорций, который выстраиваются от внутрибожественной жизни (жизни Троицы) к происхождению творения.

Одной из издержек этого напряженного созерцания «таинственных соответствий» стало учение Экхарта о тождестве двух актов: внутрибожественного рождения Бога-Сына и сотворения мира. *«Одно и то же речение изводит Слово и*

творит мир. Бог творит в Начале, т. е. в Себе Самом... Однажды сказал Бог и дважды слышал я это (Пс. 61, 12)». Сотворение мира выступает в этом учении как эхо троичного сотворчества, как своеобразное экранирование сокровенного в откровенном, экранирование внутрибожественных тайн во внешних эманациях. Именно это учение послужило одним из главных поводов к обвинению в ереси и было осуждено папой уже после смерти Мейстера Экхарта.

Одной из главных загадок экхартовской мистики остается связанный с этим отмеченным только что параллелизмом трансцендентных и тварных структур духовной реальности его двууровневый онтологизм. Ряд исследователей (как, например, Альберт Штекль) на полном серьезе приписывали Экхарту наследование пантеистическому учению каббалистов и Эриугены. Однако при ближайшем рассмотрении (и это можно отчетливо увидеть у Лосского) от мнимого «пантеизма» немецкого мыслителя не остается и следа.

Позволю себе небольшое отступление. Как это ни удивительно, противоречия между средневековыми формулами теизма и пантеизма основываются, похоже, на путанице в терминах, произошедшей при истолковании одних и тех же источников. Многозначность понятия «ничто» спровоцировала многих толкователей Ареопагита смешать различные значения термина, что привело к диковинным результатам. Так, в ряде каббалистических толкований ареопагитическое понимание Божественного Ничто (ничто как «не-

ничто») превращается в непостижимое небытие, в котором надо мыслить Бога в его самобытии – отсюда следует интерпретация «сотворения мира ex nihilo» как эманации из божественного «ничто». Если извращение терминологии продолжить, то от этой пантеистической формулы можно прийти и к «черной магии», обожествляющей «ничто-пустоту». Однако ни этот экстравагантный ход мысли, ни пантеизм Эриугены, для которого не существует никакого метафизического ничто-небытия (то есть ничто как отсутствия бытия), не имеет сколько-нибудь тесного отношения к мировоззрению Экхарта. Одним из патетических мотивов у Экхарта является как раз собирание и сосредоточение души, которая как бы отворачивается от внешнего и видимого мира, создает в себе ауру небытия, безобразного, бесчувственного пространства, не с тем чтобы «обожествить» природу, как это делают пантеисты, но, напротив, «изничтожить» ее пред лицом Сверхсущего.

Тварный мир выступает у Экхарта как внешний отзвук «безмолвного слова», пребывающего в Отчем Уме; однако же, мир сотворен ex nihilo, и всем сотворенным вещам даровано «бытие после небытия». Таким образом, Экхарт говорит одновременно о двух отличных друг от друга разновидностях бытия: о чем-то вроде сверх-бытия (бытие-в-Боге) и просто-бытия (существование тварных вещей). Экхарт признает, что сами имена Бытия и Блага, усваиваемые Богу в катафатическом богословии, представляют собой обозна-

чения не сущности Бога, а Его исхождений, Его являющей, производящей силы. И тем не менее это не мешает Экхарту рассматривать Бытие (Esse) как метафизический корень божественного существа. Тварное бытие предстает у Экхарта как «средний термин» между Богом и ничто, поэтому мистик призван «освободить» свою душу от всех следов «ничто», последовательно сосредотачивает ее в той сокровенной точке, которой она соприкасается с первым термином – противоположностью небытия, Божественным Бытием.

Божественное Бытие (по сути, Сверх-Бытие) выступает по отношению к просто-бытию как неприступный мрак, «мрак Моисеев», совершенная пустота, сокровенное «небытие» и «молчание», таящиеся в глубине вещей, в их священном, алтарном нутре. Там поселяется «Спящий и сокрытый в Себе самом». Там же по принципу соответствий осуществляется и первое действие Бога – творение зарождается в непространственной и нефизической глубине сущего (в центре мирового круга). В сокровенной глубине души, как в микрокосме, может происходить таинственное переключение, «щелчок», в результате которого в нем воцаряется структура божественного макрокосма: совлекишись всего внешне-го и множественного, собравшись духом в точку глубинного «единства», человеческий дух приобщается Единому как нетленному и способен обнаружить сокровенные божественные тайны, которые не даются мистикам на пути интеллектуального и созерцательного богопознания.

Лосский справедливо указывает, что для описания этого сокровенного Сверх-бытия Экхарт прибегает к таким апокрифическим источникам как «Книга двадцати четырех философов» и некоторым другим герметическим и псевдо-герметическим текстам. В «Книге», созданной в XII в., метафорически выражается самотождественность божественного бытия как «кипение» или «горение». Лосский виртуозно истолковывает эти не вполне внятно и развернуто поданные в оригинале мотивы как «внутренний динамический покой» – действительно, именно так следовало бы истолковать данную метафору. У Плотина, указывает Лосский, аналогом данного представления выступала «прозрачность», то есть такое состояние, когда рассмотрение одних атрибутов не мешает видеть через них множество иных атрибутов, их одновременную жизнь, в конечном счете, единую и неразличенную, но в порядке человеческого разума представленную как связанные между собой отдельности.

«Бог как вновь почивший» после пути рождения Сына и исхождения Духа – это устойчивость, «парящая тишина», полнота покоя, однако же покоя, результирующего в себе живую динамику. Именно поэтому в творении «всяческих» важны все детали: каждый камень, каждое дерево и каждый ангел не случайны, не лишни, не извлекаемы безвозвратно из круга творения – и это отличает *Omnia* (всяческая) от *Nihil* (ничто). В творении реализуется полнота во множественности – ей противопоставлено ничто как противо-

положность всех и исключение каждого. Такое сопряжение смыслов, которого достигает в данном случае Лосский, выдает в нем православного мыслителя, обогащающего исследуемый материал интуициями и открытиями святых отцов христианского Востока.

В третьей из опубликованных глав перевода описывается библейское «Аз есмь Сый» как единственно верное именование Бога, обозначение его онтологического статуса. Если метафизическим свойством твари оказывается «нужда в ином», логически выраженная как зависимость субъекта от предиката (через определение, т. е. ограничение субъекта), то в самоименовании Бога (Я есмь Сущий) постулируется Его самодостаточность. Экхарт употребляет термин *anitas* (естьливость), который, по Лосскому, восходит к арабскому *anpiya* («то, что есть ли»). В Боге реализовано тождество чтойности и естьливости, поскольку само Бытие (*Esse*) Божие обусловлено его Сущностью (*Essentia*). В этом тавтологическом парадоксе происходит снятие вечного разрыва, который был запечатлен в самой природе логики тварного разума. Выход в металогическое пространство божественного бытия (сверхбытия) предстает в немецкой мистике как вхождение в сокровенное измерение «внутреннего человека».

Хотелось бы рассчитывать в дальнейшем на увлекательнейшее чтение следующих глав работы Лосского, в которых должны быть освещены вопросы, не затронутые в первых главах. К таким вопросам относятся: диалектика раз-

личных видов «ничто» в мистике Экхарта (ничто как отсутствие бытия или его недостаток, ничто как результат отрешения от чего-либо частного, то есть «ничто конкретно», ничто как «Божественный мрак», ничто как «сверхсущее небытие», ничто как «девственность души», «последняя нищета», ничто как среда божественной жизни и др.); энергичная жизнь сердцевины души (нетварной «искорки», «сокровенного», «образа и подобия Божия»); учение о Божестве как внутреннем не-личном, (доипостасном?) корне божественной природы в его отличии от Бога и от Троицы – будет любопытно отследить, как Лосский трактует это явно еретическое положение Экхарта, сводит ли он его к издержкам человеческого ракурса во взгляде на божественную реальность или проводит резче и глубже; наконец, мотив «нужды» Бога в твари, миротворении по необходимости.

Судя по первым главам, перед нами беспрецедентное исследование мировоззрения немецкого мистика, во всяком случае, на русском языке оно будет после завершения перевода наиболее полным и адекватным – впрочем, исследование Лосского едва ли не лучшее и на французском языке, о чем косвенно свидетельствует в предисловии к работе Этьен Жильсон. О самом же Лосском Жильсон говорит так: *«Знания нераздельно сочетались в нем с духовной глубиной, передававшейся окружающим, излучавшейся всей его личностью...»* Эти слова как нельзя лучше подтверждают, что богослов и мистический философ В.Н. Лосский был живым

свидетельством православной традиции в Европе и явился несомненной гордостью нашей духовной культуры XX века.

4. пневматологический парадокс и «научная истина» (лосский и викентий лиринский)

Для верного понимания пневматологического измерения традиции чрезвычайно ценным следует признать тот комплекс идей, который мы предложили назвать парадоксом Лосского. Резюмируя смысл этого парадокса, мы должны будем указать на три его существенных черты. **Во-первых, это парадокс «динамического консерватизма»**, то есть кристаллизации слоев традиции в виде исторически новых ответов на «вызовы» как внешней среды, так и на внутренние деструктивные тенденции; при этом сама традиция в ее пневматологическом измерении не меняется и не растет, меняется лишь ее опыт взаимодействия с иным, растут институции такого опыта (в каноническом, организационном и текстуальном поле традиции) и сами механизмы взаимодействия с иными культурами (в периферийном поле традиции). Здесь можно также добавить, что в этих меняющихся институциях и механизмах внешнего проявления традиция не только видит свое отражение, познает себя, воплощает свои интуиции, но и рискует, вступая на поле культурных мутаций, критики основ, поиска фундаментальных альтер-

натив.

Во-вторых, это парадокс многоединства теофании: созревание в традиции является делом каждой личности, а не коллектива, который хранит уже достигнутое, каждый путь в пневматологическое измерение уникален и своеобразен. В этом смысле традиция представляет собой не глобальный институт, но личный очаг самовозрастания – из этого следует парадоксальное многообразие и многоликость таких очагов (алтарей, вместилищ таинства, вершин познания); но в то же время это многообразие не сущностей, но скорее окон или каналов, через которые все индивидуумы встречаются, общаются с полнотой пневматологии. Множество субстанций является условием консубстанциальности (консубстанциальность была бы избыточна как категория, если бы субстанция оказалась просто единой и неразличимой).

В-третьих, это парадокс индивидуально-духовной природы традиции, который состоит в том, что пневматология, предоставляя каждому субъекту особое подспорье в его возрастании, как будто в милосердии находя к нему специальные пути, по мере этого возрастания предоставляет ему и свободу от индивидуальных ограничений, свободу от той «ситуации» и того «ракурса», который затемняет истину, свободу в связи с неизбежной неполнотой индивидуального существования; парадоксально здесь это вмещение человеческой природой в органах богообщения бесконечной перспективы собственного преображения и овладения быти-

ем (вмещение частным и конечным целого и бесконечного, личным – сверхличного, неполным – достаточного для реализации полноты).

Динамический консерватизм, многоединство теофании, индивидуально-духовная природа традиции, – все это грани **триединого пневматологического парадокса Лосского**, раскрытие которого является для нас одним из важнейших итогов развития русской религиозно-философской мысли и русской метафизики⁵³.

Под пневматологическим аспектом традиции подразумевается в первую очередь ее внутренний сакральный стержень. В православной традиции «духовный стержень» может пониматься буквально, как вертикальное измерение традиции, в котором ожидается и мыслится действие Святого Духа (именно такое, а не абстрактно-обезличенное понимание «духовности» следует признать аутентичным для христианской культуры). С другой стороны, пневматология представляет собой не только знание о Святом Духе, но и знание о духах вообще, и направлено на то, чтобы реализовать в традиции одну из ее ключевых подсистем – подсистему переда-

⁵³ Довольно близко к парадоксу Лосского подошел и Н.С. Арсеньев с его концепцией динамичной традиции как творческого духа (в работе «Из русской культурной и творческой традиции», 1959). Тринитаризм в трактовке традиции у Арсеньева уже присутствует в скрытом виде, не хватает лишь ее прямого обнаружения. Неслучайно он пытается найти третье начало в синтезе гегелевских противоположностей (как это пытались делать, пусть с другими философскими целями, представители «франкфуртской школы», в частности, Адорно).

чи критериев «различения духов»⁵⁴.

Одним из главных аргументов против философской манифестации пневматологического аспекта традиции может состоять в том, что знания духовных традиций, касающиеся мистической реальности, не поддаются верификации. В этом состоит самая существенная претензия рационализма по отношению к традиционным формам, в первую очередь к каноническим формам знания в христианской церкви – претензия, проявившаяся в учении об идолах Ф. Бэкона или в постулате И. Канта о несовершеннолетии человека, живущего в допросветительской парадигме. Своего рода резюмирующим обобщением этой претензии стал аргумент Э. Шилза о том, что в войне оригинальности с традицией первая *переносит центр тяжести творчества внутрь индивидуальности и отнимает прерогативу определять образ поведения у внешнего объективного наследия*⁵⁵.

⁵⁴ Термин «пневма» («дух») имел большое значение в учении стоиков (разумные дыхание, первоогонь, разумный дух), был ключевой категорией у гностиков (пневма как один из эонов, скрепляющих и упорядочивающих плерому), а с XVI–XVII вв. у оккультистов и эзотериков разных направлений. Что касается церковной пневматологии, то она принесла наиболее заметные плоды в учении о Духе Святом как части богословской триадологии и в общих чертах сложилась уже в первые века христианства (Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I–III вв.). – М., 2007; свящ. Георгий Завершинский. Введение в православное учение о Святом Духе. – СПб., 2003; Swete H.B. The Holy Spirit in the Ancient Church. L., 1912 и др.)

⁵⁵ Shils E. Tradition. – Comparative Studies in Society and History. – Vol. 13. № 2. April 1971, p. 143.

Однако отсутствие рационалистической верификации сциентистского типа не означает отсутствия верификации вообще. Необходимо отметить, что традиционное сознание разрабатывало свои методы верификации опыта, которые были вполне адекватны своему времени и своим культурным моделям. Пневматологическая сфера традиции, несмотря на крайнюю степень непредсказуемости и подвижности «пророческого» опыта, может иметь свои механизмы верификации и согласования разных форм и событий этого опыта. В наиболее разработанном и объективированном виде такие механизмы были предложены ев. Викентием Лиринским в его критерии истины на основе всеобщности, древности и согласия предания (его исповедании всюду, всегда, всеми). Конкретизируя этот критерий, ев. Викентий поясняет, что, в случае сомнений и разногласий, необходимо сверяться по трем главным источникам: во-первых, по деяниям Вселенских Соборов (воплощавших всеобщность), во-вторых, по преданию апостольских времен (воплощающему христианскую древность), в-третьих, по консенсусному мнению большинства наиболее авторитетных и признанных учителей Церкви (в этом – принцип согласия предания)⁵⁶. Если такого консенсуса нет или он недостаточен, то однозначное решение вопроса невозможно, и различные мнения о нем представляют собой частные богословские мнения, столкно-

⁵⁶ *Викентий Лиринский. Памятные записки Peregrina.* – М., 1999. – С. 50–51, 54–55.

вание которых мог бы разрешить лишь Вселенский Собор.

В этом подходе особо обращает на себя внимание критерий согласия, поскольку, если в двух первых критериях мы имеем дело со сложившимся, более или менее фиксированным канонем, то именно в согласии большинства учителей мы получаем подлинный и всегда актуальный формат верификации свободной стихии духовного опыта. По существу, ев. Викентий Лиринский предложил способ объективизации результатов уникального и даже мистического сознания внутри конкретной традиции через **собрание и сопоставление интроспекций**.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.