

РЕАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ КАК ОСНОВНАЯ ПРЕДПОСЫЛКА В УЧЕНИИ В. Н. ЛОССКОГО О *ТЕОЗИСЕ*

Евгений Зайцев

Вступление

Традиционно понимание спасения Западной Церковью определялось, главным образом, юридическими категориями, такими как оправдание, искупление, примирение и т. д., в то время как Восточной Церковью спасение понималось в основном как процесс реального приближения к Богу, как реальное участие в Божестве, *теозис*. Под *теозисом* понимается онтологическая трансформация, или преобразование тварных существ, ставшее возможным благодаря воплощению Сына Божия и действию Святого Духа. В данной статье делается попытка проанализировать реальность различия Божественной сущности и энергии как основной предпосылки в учении В. Н. Лосского о *теозисе*.

Хотя Лосский в своих трудах напрямую не обращается к рассматриваемой проблеме *теозиса*, все написанное им вращается вокруг *теозиса* как основной темы христианского богословия. Фактически само богословие для Лосского – это лишь средство достижения соединения с Богом, или обожения¹. Богословие не является самоцелью для Лосского, и поэтому *теозис*, как он считает, не следует рассматривать как одну из доктрин христианской Церкви, или даже вообще как доктрину. Для него *теозис* – это наивысшая цель, это «вселенское завершение», это «мистическое ядро», которое во все века являлось предметом неустанной заботы Церкви и которое Церковь отстаивала в своей борьбе против гностиков, ариан, несториан, учения Апполинария, монофизитов и иконоборцев². Лосский отчетливо показывает, что, противостоя всем ересям, Церковь

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. М.: СЭИ, 1991, с. 10.

² Там же, с. 11.

была движима одним желанием – спасти для человека реальность *теозиса*. То же самое можно было бы сказать и о самом Лосском, который, обращаясь к различным темам православного богословия, старается утвердить и защитить возможности, модус и способы единения человека с Богом. Со всей серьезностью Лосский воспринимает выражение апостола Петра «стать причастниками Божеского естества» (2 Петр. 1:4), утверждая, что «после таких слов не остается никакого сомнения в возможности реального соединения с Богом»³. «Было бы наивно и нечестиво, – продолжает Лосский, – видеть здесь только фигуральное выражение, метафору»⁴. В то же время Лосский признает, что эти слова противоречат многим свидетельствам Священного Писания и преданиям отцов, указывающим на абсолютную несообщаемость Божественного существа, на «совершенную неприступность Божественной природы»⁵. И поэтому вполне резонно задать вопрос: если участие в Божественном естестве, о котором говорит апостол Петр, реально, то какова природа этого участия? В каком отношении мы можем входить в единение с Богом?

Отвечая на этот вопрос, Лосский категорически отрицает всякую возможность для человека участвовать в Божественной сущности, равно как и в одной из трех Божественных ипостасей⁶. В то же время, продолжает Лосский, «обещание Бога о причастности Божеского естества не может быть иллюзией, мы призваны к тому, чтобы приобщиться Божественной природе»⁷. Следовательно, рассуждает Лосский, мы призваны исповедовать «некое неизреченное различение» в Боге, различение, которое позволяло бы нам говорить о совершенной недоступности Бога, с одной стороны, и о доступности Его – с другой. Т. е. речь идет о различии в Боге сущности, или природы, неприступной, непознаваемой, несообщаемой и энергии, или Божественных действий, в которых Бог действует во вне Себя, проявляя, сообщая, отдавая. Одним словом, Лосский говорит как бы о двух модусах Божественного бытия: о собственно *теологии* (Бог в Себе) и об *икономии* (Бог в Его отношении к тварному)⁸. Причем присутствие Бога в энергиях так же реально, как и реально Его сущностное пребывание⁹.

Реальное различение Божественной сущности и энергии не является посягательством на Божественную простоту, в чем в свое время обвиняли Григория Паламу, приписывая ему привнесение элемента сложности в концепцию Единого

³ Там же, с. 53.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 53, 54.

⁶ Там же, с. 55.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 64.

⁹ Там же, с. 60.

го Бога. Отдавая дань Григорию Паламе как ведущему апологету этого различения в 14 веке, Лосский в то же время заявляет, что Григорий Палама этого учения не создавал. Различение Божественной сущности и энергии, утверждает он, хотя и «выраженное с меньшей догматической четкостью», можно найти у большинства греческих отцов вплоть до первых веков существования Церкви¹⁰.

Таким образом, различение Божественной сущности и энергии – исходная предпосылка для утверждения Лосским реальности *теозиса*. Именно это различение позволяет сохранить реальное, не метафорическое значение слов апостола Петра. Соединение с Богом, утверждает Лосский, есть соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству, без того чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным¹¹.

Хотя учение Лосского о *теозисе* кажется логически обоснованным и убедительным, по крайней мере четыре вопроса заслуживают прояснения. Во-первых, действительно ли идея различения Божественной сущности и энергии имеет серьезную поддержку в святоотеческой традиции? Вопрос этот тесно связан со следующим: является ли это различение действительно онтологическим, реальным, или речь идет все-таки о гносеологическом различении? Другими словами, действительно ли существует реальное различие между несообщаемой и невыразимой сущностью Бога и Его энергийным самовыражением, или речь идет все-таки о различении на уровне человеческого сознания, способного постичь Бога лишь отчасти? Далее. Какое место занимают Божественные ипостаси в этой схеме сущность/энергия? И если они определяют Божественную сущность, не устраняет ли схема сущность/энергия для человека возможность прямого контакта с Личностями Божества? И, наконец, насколько соответствует концепция Бога, выраженная Лосским в категориях сущности и энергии, экзистенциальному языку библейского повествования?

Анализируя и оценивая идею *теозиса* в трудах Лосского, мы старались избегать противопоставления ее сотериологической позиции Западной Церкви. Методологически было бы неверно оценивать богословскую систему Восточной Церкви критериями, используемыми Западной Церковью, и наоборот. Поэтому наша основная задача – показать изнутри, насколько логически последовательной и завершенной является позиция Лосского.

¹⁰ Там же, с. 56.

¹¹ Там же, с. 67–68.

Проблема с преданием

Утверждение о том, что традиция реального различения Божественной сущности и энергий уходит корнями к ранним отцам Церкви, является само собой разумеющимся для многих православных богословов¹². Хотя довольно-таки трудно примирить ярко выраженную антипаламитскую позицию многих епископов, современников Григория Паламы, с упомянутым выше утверждением¹³.

Конечно же, каппадокийские отцы Церкви, а позже и Максим Исповедник писали о Божественной сущности, непостижимой самой по себе, и о Божественных энергиях, окружающих сущность¹⁴, но вопрос не в том, проводили ли те же каппадокийские отцы различие между сущностью и энергией или нет. Скорее всего они это делали. Вопрос в том, означало ли это различие для них то же самое, что оно означало для Григория Паламы и для Лосского, т. е. говорили ли и ранние отцы Церкви о реальном, онтологическом различии. Отвечая на этот вопрос, следует признать, что многие исследователи сомневаются в надежности утверждения о преемственности традиции, что касается реального различения Божественной сущности и энергии. Так, например, известный византолог *Endre von Ivanka* убежден, что реальное различие между Божественной сущностью и энергиями противоречит всей богословской мысли греческих отцов Церкви. Более того, он считает, что паламитизм есть не что иное, как возврат к платонической идее участия тварных существ в последовательных уровнях Бо-

¹² Так, например, G. Patacsi отстаивает идею, что по отношению к учению о Божественных энергиях «существует историческая преемственность и доктринальное соответствие между богословием отцов Церкви и богословием Григория Паламы». Patacsi G. «Palamism Before Palamas», *Eastern Churches Review* 9 (1977), 64. Мейендорфф утверждает, что сущностно-энергетическое различие основано на халкедонском, пост-халкедонском и максимианском понимании спасения. John Meyendorff. *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1987), 210, 211. Thomas Anastos доказывает, что учение о *теозисе* вращается вокруг понятий *сущность, энергии и ипостаси* и всей логики использования их в единой схеме, выработанной еще предшественниками Паламы; Палама лишь придал этой схеме радикальность. Thomas Anastos. «Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God», *Greek Orthodox Theological Review* 38 (1993), 335–349. См. также Florovsky G. «St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers», in *Collected Works*, 1:105–120 (Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1972); Timothy Ware. «God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction», *Eastern Churches Review* 7 (1975), 129. Mandzaridis тем не менее считает, что хотя Церковь и приняла это различие еще с самого начала, оно не было выражено ясно и определено. Mantzaridis G. «Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas», *Eastern Churches Review* 9 (1977), 15.

¹³ См. Вениаминов В. «О жизни и богословском наследии св. Григория Паламы, Архиепископа Фессалоникского», *Журнал Московской Патриархии* 4 (1985), с. 75.

¹⁴ См., например, Basil, *Letters* 234 in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 8:327; Gregory of Nyssa. *Against Eunomius*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 5:12. Тем не менее в полемических трудах каппадокийских отцов, написанных против Юнония, сущностно-энергетическое различие не имеет того значения, которое оно имеет в «теозийной» структуре Паламы.

¹⁵ Endre von Ivanka. «Palamismus und Vätertradition», in *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964), 425–443.

жественного бытия¹⁵. *Joost van Rossum* в своей диссертации, посвященной взаимоотношению паламизма с предшествующей традицией, справедливо утверждает, что богословие каппадокийцев не могло вести даже к допущению реального различия между Божественной сущностью и энергиями, поскольку исторический контекст, в котором писались труды каппадокийских отцов, исключал само существование проблемы взаимоотношений между Божественной сущностью и энергиями¹⁶. Что касается доникейских отцов, утверждает *Leonidas Contos*, онтологическое различие между сущностью и энергией в Боге было еще более немислимым, поскольку Сам Сын Божий, воплощенный *Logos*, часто представлялся как сила, или энергия Отца¹⁷. *Rowan Williams*, один из крупнейших специалистов по теологии Лосского, анализируя терминологию, используемую Лосским, главным образом «сущность» и «энергия» в их историческом контексте, приходит к выводу, что «широко распространенное представление (которое Лосский в значительной степени популяризовал) о том, что паламитское различие, как метафизическая схема, уходит корнями к каппадокийским отцам, совершенно ошибочно»¹⁸. Сам факт, что учение о реальном различии Божественной сущности и энергии официально было принято и разработано только на Константинопольских Соборах 1341-го и 1351 годов, может служить ясным доказательством того, что это различие не играло для каппадокийцев и других отцов Церкви той определяющей роли, какую оно играло для Паламы или для Лосского в контексте их учения о *теозисе*. Создается впечатление, что Лосский в попытке неопатристического синтеза стремится истолковать ранних отцов в свете более поздней традиции, главным образом паламизма, убеждая читателя в том, что на протяжении более чем тысячелетия (от каппадокийских отцов до Григория Паламы) отсутствовала всякая эволюция в понимании *теозиса* и его исходных

¹⁶ Joost van Rossum. «Palamism and Church Tradition: Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship with Thomistic Thought», Ph. D. dissertation, Fordham University, 1985, 178.

¹⁷ Leonidas Contos. «Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation», *Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967), 285. См. также I. Trethowan. «Lossky on Mystical Theology», *Downside Review* 92 (Fall, 1974), 243.

¹⁸ Williams Rowan G. «The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique», D. Phil. Thesis, Oxford University, 1975, 174.

¹⁹ Jean Daniélou, например, убежден, что утверждение строгого различия между Божественной сущностью и энергиями в контексте учения о *теозисе* относится к более позднему времени. См. Jean S. J. Daniélou. «Introduction», to *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs* by M. Lot-Borodine (Paris: Editions du Cerf, 1970), 15. E. Von Ivánka подчеркивает, что строгое различие между Божественной сущностью и энергиями паламитского образца в трудах каппадокийских отцов исключается по той причине, что очень часто и об энергиях говорится как о непостижимых и недоступных для человека. См. E. Von Ivánka. «Palamismus und Vätertradition», 425–443.

предпосылок¹⁹.

Проблема с онтологией

Как уже было замечено, Лосский утверждает реальное (онтологическое) различие Божественной сущности и энергии, для того чтобы показать реальность *теозиса*. Если речь идет, скажем, только о гносеологическом различении (т. е. различении на уровне нашего ограниченного сознания), обожение сводится в конечном счете лишь к метафоре. Однако, анализируя философский аппарат, используемый Лосским, равно как и Григорием Паламой, в защиту реальности *теозиса*, мы сталкиваемся с определенными трудностями²⁰. Трудности эти связаны с несколько неосторожным и, может быть, подчас не совсем оправданным использованием элементов греческой философии, чуждых библейскому мышлению. Речь идет прежде всего об использовании таких понятий, как «сущность» и «энергия».

В классической философии эти понятия вмещали в себя самые различные смысловые оттенки. Для Платона, например, сущность (*ousia*) означала конкретное существо или конкретную вещь, за пределами которых находился мир идей или форм. Другими словами, Платон как бы утверждал два уровня бытия: один – уровень конкретных вещей, уровень «чувственного», другой – уровень идей, уровень «разумного». Хотя сущность и энергия могут быть идентифицированы на уровне конкретных вещей, в платоновской онтологии ярко выражен элемент запредельности²¹.

Аристотель отходит от дуалистической онтологии Платона. Энергия, согласно Аристотелю, означает категории или форму той или иной вещи или сущности. И хотя мы логически различаем их, фактически сущность и энергия неотрывны друг от друга²². В реальности – это одно и то же. За пределами сущности для Аристотеля ничего нет.

Если же говорить о неоплатонизме, оказавшем бесспорно серьезное влияние на патристику, мы опять возвращаемся к иерархии мира, в которой видимый мир представляет собой лишь отблеск эманации «мировой души», над которой в свою очередь возвышается дух (*nous*), или фактически сущность, а еще выше – «первосущность», или «единое».

²⁰ В свое время еще Jugie выступил с критикой онтологического различения в Боге, утверждая, что если между сущностью и энергиями существует реальное различие, и если и то, и другое есть Бог, то мы имеем дело с двумя богами. См. Jugie M. «Palamas Grégoire» and «Palamite (Controverse)», Dictionnaire de Théologie Catholique, edited by Vacant A. Et al. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1932, 11 (2): 1777–1818.

²¹ Платоновская идея «за пределами сущности» приобрела позднее особое значение в мистической традиции Восточной церкви благодаря влиянию псевдо дионисия.

²² Более важным для Аристотеля является различие между силой (*dunamis*) и энергией (*energeia*), где сила означает потенциальность или возможность, а энергия – актуализацию этой возможности, или действительность.

Вот в таком сложном контексте отцы Церкви заговорили о Божественной сущности. И хотя Афанасий и другие отцы Никейского периода вряд ли использовали понятие *ousia* в каком-то философском значении, говоря о единосущности Сына Отцу²³, тем не менее понятие это довольно-таки быстро приобрело определенный философский смысл в трудах каппадокийских отцов и последующих отцов Церкви, означая примерно то же, что Аристотель подразумевал под *deutera ousia*²⁴. В то же самое время в мистической христианской традиции наметилась тенденция говорить о Боге в явно неоплатонической манере, утверждая запредельность Божественной сущности. Эта тенденция достигла определенной кульминации в Ареопагитиках, где постоянно подчеркивается «сверхсущность» Бога. Это же имеет место и в трудах Григория Паламы.

Та же двусмысленность и неопределенность прослеживается и в использовании понятия «энергия», которое, скажем, для Аристотеля означало просто «действительность», а для неоплатоников, в частности для Прокла, являлось третьим звеном в триаде *ousia*, *dunamis* и *energeia*²⁵. Следует сказать, что в эллинистическом мире существовала давняя традиция говорить о Боге или богах, присутствующих в этом мире *en dunamei*, и познаваемых посредством *dunameis*²⁶. При отсутствии четко очерченных определений можно было говорить об энергиях в смысле определенных действий или проявлений.

Видимо, в этом нетехническом смысле каппадокийские отцы, отдавая должное Филону Александрийскому, использовали понятие энергии, совершенно не имея в виду строгое онтологическое различие Божественной сущности и энергии паламитского образца. Если говорить в общем, позиция каппадокийских отцов сводилась к следующему: человек не может знать Божественную сущность так, как Бог знает ее. Все, что мы знаем о Боге, касается лишь Его проявлений в этом мире. Этот простой подход выливался в чисто гносеологическую схему и не был отягощен проблемой «причастия Божескому естеству»²⁷. Проблема же Лосского, как и Паламы до него, в том, что ради утверждения реальности *теозиса* он превращает сущностно-энер-

²³ См., например, Stead C. C. «The Significance of the 'Homoousios'», in *Studia Patristica*, ed. F. L. Cross, vol. 3, part 1, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 78 (Berlin: Akademie-Verlag, 1961), 397–412.

²⁴ Williams. «The Theology of Lossky», 171.

²⁵ Armstrong A. M. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 314.

²⁶ Филон Александрийский использует подобный язык, чтобы подчеркнуть абсолютную трансцендентность Бога. Все, что мы видим и знаем в этом мире, есть лишь отдаленный эффект Божественных *dunameis*. См. Philo. *On the Unchangeableness of God* 78, in *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, trans., by C. D. Yonge (Hendrickson, 1993).

²⁷ Скорее всего, ответственность за утверждение различия паламитского образца лежит на Дионисии, сочетавшем в своем учении христианскую доктрину с элементами космологии Прокла.

гидное различие, используемое каппадокийскими отцами чисто в гносеологическом смысле, в онтологическое различие на уровне Самого Бога. Использование с этой целью философской терминологии, несущей различные смысловые нагрузки, серьезно ослабляет позицию Лосского. Симпатии Лосского к Паламе, определяющего «непостижимость» как свойство, присущее Божественной сущности, весьма озадачивают. Лосский как бы отказывается признать тот факт, что непостижимость Бога – это свойство нашего слабого, ограниченного сознания. *Trethowan* считает, что, вместо того чтобы в попытке объяснить Божественную непостижимость и недостижимость онтологически различать сущность и энергию, следовало бы просто различать наше знание о Боге, которое всегда ограничено, от Самого Бога. «Существуют, – пишет он, – не две различные части в Боге, а два различных участника в союзе благодати, Бог и мы»²⁸. Эти два участника вступают во вполне реальные отношения в истории спасения, описанной в Св. Писании и выраженной в категориях завета. В этом смысле можно было бы определять *теозис* как отождествление человеческой воли с волей Божией, единение с Богом в союзе любви и послушания. Конечно же, Лосский вряд ли бы согласился с таким пониманием *теозиса*, хотя в своей позиции по этому вопросу он выходит за пределы слишком узкого, подчас буквалистского и даже материалистического понимания выражения «причастия Божескому естеству».

Разрыв между теологией и икономией

Как было отмечено во вступлении, Лосский проводит различие между *теологией*, или «богословием» в собственном смысле слова, определяя его как учение о Божественном существе в самом себе, и *икономией*, сферой внешних проявлений Бога в Его отношении к тварному. Это различие позволяет нам говорить о *теозисе* в двух аспектах: аспекте «богословском», собственно говоря, и «икономическом». Фактически *теология* есть сфера сущности, в то время, как *икономия* определяет энергийную сферу. Хотя разделение это логически оправдано в свете различия между Божественной сущностью и энергиями, тем не менее оно создает определенную проблему для учения о *теозисе*.

Лосский, следуя святоотеческой традиции, утверждает трехипостасное существование Божественной сущности – как Отца, Сына и Святого Духа. Это не значит, что три Личности Божества имеют общую сущность; прежде всего это означает, что три ипостаси Божества и составляют Божественную сущность. Другими словами, Божественная сущность не есть нечто, существующее за пределами

²⁸ Trethowan I. «Lossky on Mystical Theology», 244, 245.

Личностей Божества, она тождественна Божественным ипостасям²⁹. Но поскольку Божественные ипостаси принадлежат к непостижимой, неприступной и несообщаемой сущности Бога, и в общение с тварным миром они входят посредством энергий, не лично, возникает своего рода разрыв между «теологией» и «икономией», разрыв, углубляемый Лосским постулированием определенной сферы Божества (представленной Божественными ипостасями), совершенно недоступной для тварных существ. И хотя энергии, по выражению Леонтия Иерусалимского, «воипостазированы» (т. е. выражают то, что представляют собой Личности Божества), тем не менее подобный разрыв отдаляет Отца, Сына и Святого Духа от «икономии» спасения. В результате служение Личностей Божества, в особенности Сына и Святого Духа, отодвигается на задний план, поскольку мистический союз с Богом осуществляется в данном случае посредством обезличенных Божественных энергий. Более того, подобный подход создает определенный риск смешения понятий *энергии* и *ипостаси*, с чем мы собственно и встречаемся в патристической литературе, замечая, что многие отцы Церкви не делали строгого различия между энергиями и ипостасями Сына и Святого Духа³⁰. Лосский вполне сознает этот риск, когда, комментируя высказывание Иринея «Невидимое Сына – есть Отец, а видимое Отца – есть Сын»³¹, пишет: «Сын, являющий сокровенную природу Отца, почти отождествляется здесь с энергиями, являющими Божество»³². Точно так же и Василий Великий, заявляя: «Сын являет в Себе всего Отца, как воссиявший от всей Его славы»³³, как бы «подчеркивает энергетический характер (слава, сияние) явления Отца через Сына»³⁴. Нам кажется, что и сам Лосский не уверен до конца, где же разместить энергии в своей триипостасной схеме, приписывая им в конечном счете нечто среднее между имманентной и икономической Троицей. «Энергии, – пишет он, – занимают как бы среднее место: с одной стороны они принадлежат области собственно богословия, как вечные и неотделимые от Святой Троицы силы, существующие независимо от акта сотворения мира; но, с другой стороны, они относятся также к области икономии, ибо Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях...»³⁵. В любом

²⁹ Именно на этой позиции в понимании Бога стоят многие современные православные богословы. См., например, Christos Yannaras. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 27; John Zizioulas. «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», in *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwöbel, 44-60 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).

³⁰ Наиболее яркие примеры смешения понятий «ипостась» и «энергии» можно найти в статье Paul Negrut. «Orthodox Soteriology: Theosis», *Churchman* 109 (1995): 168, n. 77.

³¹ Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900, с. 331.

³² Лосский. *Очерк Мистического богословия*, с. 65.

³³ Василий Великий. *Творения*, часть 3, с. 73.

³⁴ Лосский. *Очерк Мистического Богословия*, с. 65.

³⁵ Там же, с. 64.

случае, различие Божественной сущности и энергии, понимаемое онтологически, исключает отождествление Божественных ипостасей с энергиями. И поскольку Божественные Личности принадлежат к сфере неприступной и несообщаемой сущности Бога, они вряд ли могут входить в прямое общение с тварным миром. Спрашивается, какова же тогда сотериологическая функция Отца, Сына и Св. Духа? Могут ли ипостаси иметь какое-то реальное отношение к этому миру, если они принадлежат к области сущности, определяемой однозначно как лежащей за пределами всяческого сотериологического контакта? Недостаток реальной связи между Божественными Личностями и «икономией» спасения, как результат строгого различения между собственно «теологией» и «икономией», ведет, в конечном счете, к признанию сотериологической бездейственности Святой Троицы³⁶. Именно здесь и заключается, по мнению D. Wendebourg, фундаментальное различие между системой Григория Паламы, к которой тяготеет Лосский, и классическим святоотеческим учением о Троице. Она пишет: «Различие в Боге, которое в контексте четвертого столетия позволяло людям понимать Божии действия и Его откровение в мире как действие и откровение Его Самого сокровенного, сущностного бытия, в учении Паламы превознесено было выше всякой связи Его с миром и историей, оказавшись законченными в самом себе»³⁷.

Конечно же, Лосский однозначно не согласился бы с тем, что различие между «теологией» и «икономией» (неизбежное для утверждения реальности *теозиса*) ведет к поражению тринитарной теологии. Тем не менее итог этот неизбежен, если «теология» и «икономия» онтологически различны³⁸. Используя онтологический язык в своем понимании Бога, Лосский пытается придать значимость идеи *теозиса*, но подобный подход, как нам кажется, вступает в определенное противоречие с Богом откровения, представленного на страницах

³⁶ Ряд современных православных богословов сознают эту проблему. Так, например, Timidis подчеркивает: «Бог, не желающий быть с нами, Бог, посылающий нам как альтернативу Свои силы и энергии, противоречит всему смыслу Христова воплощения». Timidis E. «God's Immutability and Communicability», in *Theological Dialogue Between Orthodox and Reformed Churches*, ed. Thomas F. Torrance (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 46.

³⁷ Wendebourg D. «From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology», in *Studia Patristica*, ed. Elizabeth A. Livingstone, vol. 17, part 1, 196. Oxford, England: Pergamon Press, 1982.

³⁸ Следует сказать, что отношение между «теологией» и «икономией» остаются неопределенными и в западной богословии, хотя отмечается почти единодушное признание того, что имманентная и икономическая Троица должны рассматриваться как существенно связанные между собой. См. Christoph Schwöbel, «Introduction», in *Trinitarian Theology Today*, ed. C. Schwöbel (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 7. Carl Rahner, например, выразил свою позицию в следующем утверждении: «Имманентная Троица есть икономическая Троица, а икономическая Троица есть имманентная». См. Carl Rahner. *The Trinity*, transl. J. Donceel (London: Burns and Oates, 1979), 27. Это вовсе не значит, что Бог как бы исчерпан в Своем откровении к нам; не означает это и того, что мы точно знаем, что есть Бог в Своей сокровенной сущности, когда говорим о Троице. Это означает прежде всего то, что Бог существенно не отличается от Троичного Бога, явленного нам в Откровении.

Священного Писания.

Бог откровения

Вполне очевидно, что учение о *теозисе*, основанное на сущностно-энергийном различении, представляет собой пример библейско-классического синтеза, в котором метафизические категории греческой философии переплелись с «личностно-драматическими» категориями библейского повествования³⁹. И какие бы аргументы ни использовались в защиту правомерности использования таких понятий, как «сущность» и «энергия», риск определенной неясности, в связи с безличностным характером этих понятий, останется всегда. Поэтому в попытке осмысления процесса спасения нам все же следует придерживаться более личностных и более знакомых выражений, представленных в Священном Писании.

Хотя библейская доктрина о Боге в определенной степени неопределенна, т. е. на основании только библейского текста подчас невозможно решить, говорится ли о Боге буквально или фигурально, тем не менее ясно одно: Бог один есть Творец всего сущего; Бог вступает с Авраамом и его потомками в определенные отношения; Бог через пророков показывает человеку путь справедливости и милосердия; Бог осуждает зло и желает, чтобы все люди признали Его силу и славу. Дальнейшие спекуляции относительно природы Божества, Его силы, мудрости, благодати в Библии совершенно отсутствуют⁴⁰. Бог Священного Писания – это Бог динамичный, Бог отвечающий, Бог сопереживающий, Бог, Который творит и созидает, активно вплетая человеческие решения в Свои планы. Фактически все, что мы можем сказать о Боге, основано на религиозном опыте пророков, который и отражает отношение Бога к человеку в конкретной исторической среде. И *Abraham Heschel* прав, когда пишет, что «пророки воспринимали Бога скорее на уровне Божиих слов и действий, нежели чем на уровне Его природы. Содержанием пророческой вести является не тайна Божественной сущности, а тайна Его отношения к человеку»⁴¹. Этот ветхозаветный взгляд на Бога как на Существо личное и динамичное, активно вовлеченное в Свое творение, получает дальнейшее развитие в Новом Завете, в котором утверждается идея, прослеживающаяся фактически уже в Ветхом Завете, о том, что Бог, вступая в отношения с человеком, не просто выступает в роли внешнего волевого агента, направляя исторический процесс к определенной цели, но Он лично входит в этот про-

³⁹ Bloesch Donald G. *God the Almighty: The Power, Wisdom, Holiness, Love* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 205.

⁴⁰ В этом смысле, считает, например, *Ward K.* библейская мысль является, по сути своей, практической, а ее теоретическое содержание остается главным образом на уровне образов и сравнений. См. *Ward Keith. Religion and Creation* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 16.

⁴¹ Heschel Abraham J. *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1962), 484.

цесс, разделяя с человеком Свою спасительную любовь.

Подобное личностное и динамическое понимание Бога не может быть выражено в метафизических категориях греческой философии. Фактически онтологический взгляд на Бога вряд ли способствует прояснению тайны Божества. Бог должен восприниматься нами не в абстрактных концепциях сущности и энергии, а в Его Самооткровении, явленном в истории спасения. В Священном Писании нет дихотомии (как в греческой философии) между сущностью, подразумевающей вечную и неизменную природу той или иной вещи, и существованием, предполагающим материальность, случайность и временность. Сущность и существование (используя язык Фомы Аквинского) в Боге едины. Бог откровения выше этих двух философских категорий. Поскольку авторы Священного Писания не руководствовались онтологическими предпосылками, нигде в Библии Бог не предстает как метафизическое существо. И потому онтологическое различие между Божественной сущностью (Бог в Себе) и энергиями (Бог для нас), в конечном счете, не соответствует общему характеру библейского откровения.

Заключение

В данной статье была сделана попытка проанализировать идею реального различения в Боге сущности и энергии как основной предпосылки в учении Лосского о *теозисе*. Несмотря на отмеченные выше слабые места в идее онтологического различения, доктрина о *теозисе* между тем лишена многих изъянов так называемого юридического подхода ко спасению, свойственного сотериологии Западной Церкви.

Прежде всего, если говорить о положительных сторонах учения Лосского, следует отметить его более сбалансированную позицию по вопросу о Троице, в частности, по вопросу о Личности Святого Духа. В «филиоквистской» традиции Западной Церкви Дух Святой обычно понимается как унифицирующий (объединяющий) принцип, как союз любви между Отцом и Сыном. Фактически Дух Святой умален до положения энергии в паламитском понимании. Подобное отождествление Святого Духа с силой или энергией ведет в конечном счете к субординационизму, т. е. к идее подчинения Святого Духа Отцу и Сыну. Учение же об онтологическом различении Божественной сущности и энергии позволяет избежать этого подводного камня, поскольку энергии мыслятся как проявление или дары Духа. Этот акцент на пневматологии делает все богословие Лосского более сбалансированным по сравнению с теологией Западной Церкви, которая зачастую слишком христоцентрична. Фактически сотериологию Лосского можно было бы рассматривать как своего рода синтез между христологией и пневматологией.

Другим положительным моментом в позиции Лосского является понимание им спасения как процесса трансформации личности, процесса, в котором серьезное внимание уделяется идее освящения. В традиционной протестантской сотериологии этим элементом обычно пренебрегают⁴². Для Лютеровской традиции, например, характерно разделять понятия оправдания и освящения, дабы избежать смешения веры и дел. Подобное мышление, считает Лосский, создает определенный разрыв между служением Христа, источником дара благодати, и жизнью самого верующего. Это ведет, в свою очередь, к пренебрежительному отношению к заповедям Божиим, и к определенной пассивности в духовной жизни⁴³. И, поскольку для Лосского надежда спасения заключает в себе нечто большее, чем просто знакомство с решением Божиего суда – «не виновен» (спасение есть скорее причастие к Божескому естеству, участие в жизни Пресвятой Троицы), разделения между оправданием и освящением существовать просто не может. Спасение и христианская жизнь мыслятся вместе как продолжающийся процесс преобразования всего человеческого естества благодатью Божией.

И, наконец, если спасение понимается как общение и причастие, тогда естественно и неизбежно мы вынуждены говорить об определенном участии в спасении самого человека, о его свободном отклике на Божию любовь. *Теозис* не выражается односторонним действием Бога. *Теозис* – это всегда взаимодействие, это всегда, как говорили отцы Восточной Церкви, *синергия*. Подобный подход к спасению, учитывающий фактор свободного человеческого отклика, представляется в свете библейского откровения более сбалансированным, чем, скажем, сотериологический детерминизм Западной протестантской традиции. В связи с этим хотелось бы отметить, что у адвентистской сотериологии (уэслианско-арминианской по своей ориентации), подчеркивающей неизменно важность освящения и духовно-нравственного преобразования, достигаемого через свободное и активное сотрудничество с Божией благодатью уже в этой жизни, гораздо больше

⁴² В традиционной протестантской сотериологии всегда отмечалась внутренняя напряженность между идеей оправдания по вере, как имеющей эсхатологическое значение, и необходимостью в освящении. Ivan T. Blazen, известный исследователь Нового Завета, представляющий адвентистскую традицию, справедливо замечает, что все попытки примирить идеи оправдания и освящения зачастую принимали «форму умаления или отрицания одного или другого». Blazen Ivan T. «Justification and Judgement», *Review and Herald*, 21 July, 1983, 4.

⁴³ Некоторые лютеранские богословы признают эту проблему. G. Forde, например, считает, что юридические категории не должны преобладать в богословии Лютеранской церкви. Наше понимание спасения должно быть сбалансировано за счет использования и других библейских образов, описывающих спасение человека. Forde Gerhard O. *Justification by Faith – A Matter of Death and Life* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 3, 4. См. также Aden Ross. «Justification and Sanctification: A Conversation Between Lutheranism and Orthodoxy», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 87-109; Bakken Kenneth L. «Holy Spirit and Theosis: Toward a Lutheran Theology of Healing», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 409-423.

точек соприкосновения с православным пониманием спасения, чем с традиционным протестантизмом с его идеями ограниченного искупления, жесткого детерминизма и т. д.

В заключение следует сказать, что обе сотериологические позиции – *теозис* в Восточной Церкви и юридическая теория искупления Западной Церкви – не должны рассматриваться как взаимоисключающие пути понимания спасительного Божьего плана в истории. Обе позиции заслуживают равного внимания в диалоге между Восточной и Западной Церквами, помогая выявить целый ряд объединяющих положений и способствуя достижению взаимопонимания и согласия.

Библиография

- Вениаминов В. «О жизни и богословском наследии св. Григория Паламы, Архиепископа Фессалоникийского». *Журнал Московской Патриархии* 4 (1985): 72-76.
- Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие*. Москва, СЭИ, 1991.
- Aden Ross. «Justification and Sanctification: A Conversation Between Lutheranism and Orthodoxy», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 87–109.
- Anastos Thomas. «Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God», *Greek Orthodox Theological Review* 38 (1993): 335–349.
- Armstrong A. M. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Bakken Kenneth L. «Holy Spirit and Theosis: Toward a Lutheran Theology of Healing» *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 409-423.
- Blazen Ivan T. «Justification and Judgement». *Review and Herald*, 21 July 1983, 4-6.
- Bloesch Donald G. *God the Almighty: The Power, Wisdom, Holiness, Love*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.
- Contos Leonidas. «Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation» *Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967): 283-294.
- Daniélou Jean S. J. «Introduction» to *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs* by M. Lot-Borodine. Paris: Editions du Cerf, 1970.
- Florovsky George. «St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers» In *Collected Works*, 1:105-120. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1972.

- Forde Gerhard O. *Justification by Faith—A Matter of Death and Life*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Heschel Abraham J. *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1962.
- Jugie M. «Palamas Grégoire» and «Palamite (Controverse)». *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Edited by A. Vacant et al. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1932. 11 (2): 1735-1818.
- Mantzariadis Georgios I. «Tradition and Renewal in the Theology of St. Gregory Palamas». *Eastern Churches Review* 9 (1977): 1-18.
- Meyendorff John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Negrut Paul. «Orthodox Soteriology: Theosis». *Churchman* 109 (1995): 154-170.
- Patacsi G. «Palamism Before Palamas». *Eastern Churches Review* 9 (1977): 64-71.
- Philo of Alexandria. *On the Unchangeableness of God*, in *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Translated by C. D. Yonge. Hendrickson, 1993.
- Rahner Carl. *The Trinity*. Translated J. Donceel. London: Burns and Oates, 1979.
- Schwöbel Christoph. «Introduction» In *Trinitarian Theology Today*, ed. C. Schwöbel, 1-30. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.
- Stead C. C. «The Significance of the 'Homoousios'», in *Studia Patristica*, vol 3, part 1, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 78, ed. F. L. Cross, 397-412. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.
- Timidis E. «God's Immutability and Communicability». In *Theological Dialogue Between Orthodox and Reformed Churches*, ed. Thomas F. Torrance, 23-49. Edinburgh: Scottish Academic Press,

1985.
Trethowan Iltyd. «Irrationality in Theology and the Palamite Distinction». *Eastern Churches Review* 9 (1977): 19-26.
«Lossky on Mystical Theology». *Downside Review* 92 (Fall 1974): 239-247.
Van Rossum Joost. «Palamism and Church Tradition: Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship with Thomistic Thought». Ph.D. dissertation, Fordham University, 1985.
Von Ivánka Endre. «Palamismus und Vätertradition». In *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 425-443. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964.
Ward Keith. *Religion and Creation*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
Ware Timothy. «God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction». *Eastern Churches Review* 7 (1975): 125-136.
Wendebourg D. «From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology». In *Studia Patristica*, ed. Elizabeth A. Livingstone, vol. 17, part 1, 194-197. Oxford, England: Pergamon Press, 1982.
Williams Rowan G. «The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique». D. Phil. Thesis, Oxford University, 1975.
Yannaras Christos. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
Zizioulas John. «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution». In *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwöbel, 44-60. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.