

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФАКУЛЬТЕТ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

КАФЕДРА ТЕОЛОГИИ

Допущена к защите

Заведующий кафедрой «Теологии»

_____ /Малков П. Ю./

подпись

Дата _____

Аттестационная работа

**Понятия: «воля», «свобода», «ипостась» в богословии
В. Лосского и протоиерея Г. Флоровского**

Автор:

_____ /Гаврилин А.П./

Подпись

Дата _____

Научный руководитель:

Заведующий кафедрой «Теология», кандидат богословия, доцент

_____ /Малков Петр Юрьевич/

Подпись

Дата _____

Москва

2012 год

Тема аттестационной работы:

**ПОНЯТИЯ: «ВОЛЯ», «СВОБОДА», «ИПОСТАСЬ» В БОГОСЛОВИИ
В. ЛОССКОГО И ПРОТОИЕРЕЯ Г. ФЛОРОВСКОГО**

ВВЕДЕНИЕ	2
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЯ: «ВОЛЯ», «СВОБОДА», «ИПОСТАСЬ» В БОГОСЛОВИИ В. ЛОССКОГО	5
1.1. Единство и различие Божественных Ипостасей. Проблема Filioque.....	5
1.2. Воплощение.....	11
1.2.1. <i>Две природы и одна Ипостась</i>	11
1.2.2. <i>Две воли, два действия и свобода</i>	13
1.3. Свобода и самоопределение человека.....	16
1.3.1. <i>Личность, природа и свобода человека</i>	16
1.3.2. <i>Свобода, «Богообразность» и самоопределение человека</i>	17
1.4. Воля и свобода; единство и различие человеческих ипостасей.....	21
Выводы по главе 1.....	28
ГЛАВА 2. ПОНЯТИЯ: «ВОЛЯ», «СВОБОДА», «ИПОСТАСЬ» В БОГОСЛОВИИ ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКОГО	30
2.1. Воля и свобода в отношении Бога к миру.....	30
2.2. Ипостась, сущность и формирование богословской терминологии.....	33
2.3. Ипостась, воля, свобода и домостроительство Воплощения.....	39
2.3.1. <i>Ипостась</i>	39
2.3.2. <i>Воля и свобода</i>	45
2.4. Воля человека, тайна и «Закон человеческой свободы».....	49
Выводы по главе 2.....	54
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	56
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	63

Введение

Актуальность данной работы состоит в раскрытии содержания понятий «воля», «свобода», «ипостась», их связей с другими богословскими понятиями в различных разделах православного вероучения, а также в выявлении сотериологического значения данных понятий в богословии прот. Г. Флоровского и В. Лосского. Актуальность работы заключается также и в том, что подобного рода исследования, связанные с понятием «личность», затрагивают вопросы «личной уникальности», подчеркивают особое значение этого понятия, давшего человечеству возможность осознать, благодаря христианскому учению, бесконечную значимость личного бытия. Кроме того, результаты работы могут определить направления дальнейших исследований, связанных с этими понятиями по трудам данных авторов.

Своеобразие работы заключается в проведении систематического исследования трудов протоиерея Георгия Васильевича Флоровского и Владимира Николаевича Лосского, в раскрытии содержания таких важнейших понятий, как «ипостась», «воля», «свобода» и сопоставления взглядов этих выдающихся богословов XX столетия на исследуемые понятия.

Следует заметить, что труды многих авторов, направленные на изучение проблематики, связанной с понятиями, «ипостась», «воля», «свобода» и другими терминами, носят, в основном, самостоятельный авторский характер. Некоторые из известных публикаций и связанных с этим направлением богословских исследований, представляют собой, как правило, исследования, посвященные богословию или одного из авторов, или одному из понятий, например, «ипостась», синонимически связанному с понятием «личность», в целом ряде богословских и философских трудов различных авторов.

Среди работ, посвященных о. Г. Флоровскому следует назвать книгу «Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ». Это книга о

творческом и жизненном пути о. Георгия, первая часть которой, «Жизнеописание отца Георгия», написана Эндрю Блейном. Вторая и третья части книги написаны американскими историками Марком Раевым и Джорджем Уильямсом и посвящены анализу трудов о. Георгия по историю русской интеллигенции и православному богословию. Книга содержит также исчерпывающую библиографию и краткое описание трудов о. Георгия.

К трудам, посвященным В. Н. Лосскому, следует отнести докторскую диссертацию архиепископа Кентерберийского Роузена Уильямса «Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика».

Следует отметить, что данные труды посвящены жизнеописанию и богословскому наследию прот. Г. Флоровского и В. Н. Лосского в целом. Особенности, связанные с данными понятиями специально не рассмотрены, а только затронуты авторами этих работ.

К своеобразию аттестационной работы следует отнести также и то, что исследования, касающиеся данных понятий, проводились только по трудам прот. Г. Флоровского и В. Лосского.

Для целей аттестационной работы использовались следующие богословские труды.

Две монографии прот. Георгия Флоровского: «Восточные отцы IV века» и «Византийские отцы V – VIII веков», изданные Белорусским Экзархатом в 2006 г. В этих работах автор излагает основные проблемы, связанные с историей формирования богословской терминологии, Вселенскими соборами, а также особенности, связанные с ходом богословской мысли и главными препятствиями, встававшими на ее пути. Эти монографии содержат также описание богословия конкретных отцов и учителей Церкви, особенности формирования аскетической традиции, что дает представление о непреходящем значении церковного Предания. По некоторым вопросам прот. Георгий высказывает также и собственное мнение.

Сборник статей прот. Георгия «Догмат и история», издательства Свято-Владимирского братства в 1998 г., содержит семнадцать статей, часть из которых, использованы для целей аттестационной работы. Это работы разных лет и различной тематики, поэтому нами рассматривались только те работы, содержание которых соответствовало направлению наших исследований.

Некоторые статьи прот. Георгия содержатся в журнале «Путь», выходившем в Париже. Это орган русской религиозной мысли, издававшийся в Париже с 1925 по 1940 гг. Нами рассматривалась из этого журнала статья «Метафизические предпосылки утопизма».

Для целей данной работы был использован также Интернет-ресурс Одинцовского благочиния и Интернет-ресурс ПСТБИ.

Богословские труды В. Лосского, использованные для исследования указанных понятий – это сборник статей под названием «Богословие и Боговидение», изданный Свято-владимирским братством в 2006 г. Он содержит статьи разных лет и различной богословской направленности. Кроме того, нами использованы также основные труды В. Лосского – «Догматическое богословие» и «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», изданные в 2006 г. издательством имени святителя Льва, папы Римского.

Целью данной работы является исследование и сопоставление взглядов прот. Г. Флоровского и В. Н. Лосского на понятия «воля», «свобода», «ипостась», а также получение представления о наличии в богословии каждого из авторов целостного учения о личности (а также о воле и свободе), и определить его сотериологическое значение.

Задачи, поставленные нами, состоят в изучении содержания данных понятий, в исследовании соотношений и взаимосвязей этих понятий между собой и с другими богословскими понятиями в различных разделах православного богословия.

Основная часть работы состоит из двух глав. Первая глава целиком относится к богословию В. Н. Лосского, его особенностям, и заканчивается промежуточными выводами по этой главе. Вторая глава касается богословия прот. Г. Флоровского и также заканчивается промежуточными выводами. Главы содержат по четыре параграфа каждая, и примерно равнозначны по объему. Такое расположение глав и параграфов, на наш взгляд, позволяет изложить некоторые положения православного вероучения в определенной последовательности: от Святой Троицы – к проблемам человеческого спасения, что дает возможность сопоставить взгляды прот. Георгия Флоровского и В. Лосского на исследуемые понятия.

1. ПОНЯТИЯ: «ВОЛЯ», «СВОБОДА», «ИПОСТАСЬ» В БОГОСЛОВИИ В. ЛОССКОГО

1.1. Единство и различие Божественных Ипостасей. Проблема Filioque

Владимир Николаевич Лосский, касаясь вопросов триадологии, предупреждает о необходимости апофатического подхода ко всем определениям, относящимся к внутритроичной жизни. Он подчеркивает, что Троица превышает всякое понятие природы и личности, и никакие положительные определения в полной мере к Святой Троице неприложимы. Вместе с тем, он обращает внимание на то, что христианский апофатизм требует введения определенной терминологии для того, чтобы выразить в Божестве единство и различие, чтобы не уклониться ни в языческое троебожие, ни в «унитаризм савеллианства».¹

Обращаясь к вопросу богословской терминологии, В. Лосский говорит о проблемах, которые, с одной стороны препятствовали согласию в выражении единства и различия Божественных Лиц, с другой стороны, -

¹ Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский. В.Н. Богословие. М.: Изд. имени святителя Льва, папы Римского, 2009. С. 68.

способствовали формированию этой же терминологии, необходимой для понимания новой реальности, открывшейся человечеству в Воплощении. Так, например, в IV веке существовала «арианская» проблема, смысл которой сводился к отрицанию единосущия Сына, как Ипостаси, с Отцом. Была также ересь Евномия, по лжеучению которого сущность Отца никому не передается. Он, по утверждению Евномия, «бытийствует по собственной Своей достаточности», и «бесконечно единственный», что делает невозможным тройственность Ипостасей. Эти проблемы были связаны, прежде всего, с тем, что в IV веке невозможно было выразить одновременно единство и различие, одновременность в Боге монады и триады.

Как отмечает автор, используя термины то философские, то повседневные, отцы IV века смогли так преобразовать их смысл, что придали им способность для обозначения новой реальности, которую открыло христианство.² Процесс преобразования языка потребовал не только времени, но значительных богословских и человеческих усилий.

Главная проблема была связана с отсутствием терминов, способных передать различие и единство Божественных Лиц. Как отмечает Владимир Николаевич, слово *ουσία* (ουσία), выбранное отцами для обозначения понятия природы, □ было термином философским, но в обыденном употреблении этот термин мог означать также и другие понятия – «имущество», или «владение». Производное от «уσία» - «ομοουσιος» позволяло передать смысл, содержание которого заключалось в «тождестве сущности», при котором два различных Лица соединены, но, также, и без взаимного поглощения в этом единстве.

К особенностям греческой мысли следует отнести тот факт, что «античная философия не знала понятия личности».³ Это проявлялось в отсутствии в лексиконе того времени термина, соответствующего понятию «личность». Как отмечает В. Лосский, «латинское *persona* и греческое

² Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский. В.Н. Богословие. М.: Изд. имени святителя Льва, папы Римского, 2009. С. 372.

³ Там же, С. 376.

простоты обозначали ограничительный, обманчивый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума».⁴ Термин ипостась, (υποστασις) в обиходном употреблении, а именно эта сфера применения и была у этого термина, обозначал просто «существование». Кроме того, термины «усия» и «ипостась» относились к сфере бытия и часто употреблялись в качестве синонимов.

В. Лосский подчеркивает, что богословы IV века смогли не только придать этим терминам новый смысл, способный передать тождество сущности и, одновременно, «необратимое различие» Божественных Лиц, но и внести в понятие «ипостась» именно тот смысл, который утверждал «тайну другого», что было чуждо античной мысли, не знавшей «тайны личного бытия» (эту же мысль высказывает прот. Г. Флоровский в труде, посвященном Восточным отцам IV века).

Как отмечает В. Лосский, подлинная новизна богословской мысли и терминологии заключалась теперь в возможности разграничить смыслы личного и индивидуального, смешивание которых не позволяло, в понимании Святой Троицы, пойти дальше «абстрактной идеи Божества». Это связано с тем, что смысл, вложенный отцами в понятие «ипостась» никаким образом не смешивался с понятием «индивидуум».

Индивидуум «принадлежит виду», точнее, как отмечает В. Лосский, он «делит» природу, которой сам же и принадлежит, то есть, не отделим от нее. Это, скорее обозначение атомизированной природы, обособленной в некое неделимом далее объеме, оторванном от общей сущности. Можно сказать, что это «осколок» природы, которая «остается всегда одной и той же без подлинного различия».⁵

Ипостаси, в отличие от индивидуумов, «бесконечно едины и бесконечно различны». Ипостась обладает природой, но не разбивает ее, чтобы владеть «своей» частью. Природа, как отмечает автор, остается

⁴ Там же, С. 373.

⁵ Там же, С. 376.

неразделенной, поэтому Ипостаси владеют ей во всей полноте и при этом не сливаются в «безличном единообразии», а раскрываются навстречу другим в своем «безусловном различии».

В. Лосский показывает направление богословской мысли того времени и отмечает, что для различения Лиц можно использовать только свойственную каждой из них ипостасную особенность, которая не могла бы быть отнесена к другим Лицам. И делать это можно только строго апофатически, что означает отрицание; а именно: указание на то, «что Отец – не Сын и не Дух Святой, что Сын – не Отец и не Дух, что Святой Дух – не Отец и не Сын».⁶ При этом свт. Григорий Богослов, как отмечает В. Лосский, отклонял попытки определения модуса происхождения Лиц Святой Троицы. Он предупреждал о том, что за подсматривание тайн Божиих, можно стать «пораженным безумием».

Таким образом, для различения трех Ипостасей в тринитарном богословии достаточным стало различие Их по происхождению: нерождаемость, рождение и исхождение. Это, как отмечает автор, приводит нашу мысль к единому Источнику Сына и Святого Духа – к Источнику Божества.⁷ Вместе с тем, западные богословы не были удовлетворены миссией Святого Духа в мире «через посредничество Сына», и пытались установить связь еще и между Святым Духом и Сыном. Этой связью стала связь по происхождению, а именно, исхождение Святого Духа от двух Лиц – от Отца и Сына (**Filioque**). Такое «дополнение» стало результатом общей тенденции западного богословия, которое видело изложение тринитарного догмата в направлении: от единой природы – к Лицам, в то время как греческие богословы шли путем противоположным – к единой природе, от трех Лиц.⁸

В. Лосский отмечает, что возможностью для описания изведения Святого Духа от Отца и Сына в богословии Западной Церкви стало

⁶ Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия... С. 74.

⁷ Там же, с. 75.

⁸ Там же, с. 76.

следствием особого отношения западного богословия к значению именно единства Их природы. Святой Дух при этом связывает Отца и Сына, усиливая природное единство двух первых Лиц. Таким образом, на первое место в отношении Божественных Лиц выходят именно их взаимоотношения, в ущерб ипостасным свойствам. То есть, Лицо для латинского богословия, прежде всего – модус природы. Для греческого, как отмечает В. Лосский, природа является содержанием Лица.

В. Лосский подчеркивает глубокую разницу в аспектах двух учений о Святой Троице. Западное изложение тринитарного догмата, делая Отца и Сына общими для определения Их единства как начала и источника для исхождения Святого Духа, ставит общее над личностным, обезличивая тем самым сами Ипостаси. Первые два Лица смешиваются в акте изведения Святого Духа, а Святой Дух становится еще и связью между Отцом и Сыном.⁹

Владимир Николаевич обращает внимание также и на изменение отношения к личному Богу со стороны человека при таком понимании Святой Троицы. Оно перестает быть, по его мнению, обращением к Троице, а становится, скорее, уклонением от Нее. На первый план при таком отношении выдвигается личность Христа, как носителя Божественной сущности.

Такое отношение к Богу неприемлемо для Восточной Церкви. Конечная цель духовной жизни, как подчеркивает В. Лосский, не в созерцании Божественной сущности, а - в соучастии в Божественной жизни Пресвятой Троицы. Христоцентричность христианской жизни, хоть и является для Запада в некотором роде «якорем спасения», но уклонение от Святой Троицы, есть, по его мнению, путь безысходный, путь, ведущий к безумию, к разрыву человеческого существа и к духовной смерти.¹⁰

⁹ Там же, с. 84.

¹⁰ Там же, с. 88.

Троичный догмат с формулой, определяющей исхождение Святого Духа «и от Сына» выражает искаженное понимание строя Божественной жизни и таит в себе опасность искаженного понимания личности, как образа Божия. Такой вывод можно сделать из следующих замечаний Владимира Николаевича Лосского.

Ссылаясь на свт. Григория Паламу, он говорит о том, что «личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это - основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо «христианство есть некое подражание природе Божией»¹¹. Вместе с тем, если для Запада «название «Лицо» означает отношение», как говорил Фома Аквинский¹², то, по аналогии, и в человеческом обществе отношения «разнообразят» человеческую природу. Это означает, что на первое место выходит индивидуальность, замкнутая на своей природе, присваивающая себе волю и овладевающая свободой, а значит, и - личностью. Как следствие, - смешение ипостаси и сущности, и полная «свобода» в реализации деформированной грехопадением человеческой природы, и подчиненной этой природе, воли.

Поэтому становятся понятными слова отца Павла Флоренского, которые приводит Владимир Николаевич Лосский: о «безысходности», о «безумии» и о «духовной смерти», а также о том, что «Между Троицей и адом - нет никакого иного выбора».¹³

¹¹ Там же, с. 161.

¹² Там же, с. 78.

¹³ Там же, с. 88.

1.2. Воплощение

1.2.1. Две природы и одна Ипостась

Как отмечает Владимир Николаевич Лосский, из Халкидонского догмата следует, что мы можем утверждать единосущие Христа Отцу по Божеству, и единосущие нам по человечеству. Такое утверждение возможно именно потому, что, различая Личность, или Ипостась Сына и Его природу (или сущность), мы исповедуем «Личность которая не из двух природ (εκ δύο φύσιν), но в двух природах (εν δύο φύσεσιν)».¹⁴ Здесь В. Лосский отмечает также, что человечество Христа не имело никакой иной ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия. Вместе с тем, Его «человеческая природность» была «индивидуальной субстанцией», то есть, - из разумной души и тела, как и сущность других субстанций, или человеческих природ, которые называются «личностями», или «ипостасями». Автор подчеркивает, что нельзя допускать мысли о какой-либо природе, или человеческой сущности, которая предсуществовала бы воплощению Слова, а потом «вошла» в эту Ипостась. Поэтому, термин «ипостасная связь» применять не следует, лучше говорить о единстве Лица, или Ипостаси Сына Божия.

Кроме того, чтобы не впасть в заблуждение Нестория, и не разделять ипостасное единство на два различных «личностных существа», необходимо категорически исключить наличие человеческой ипостаси во Христе, а, следовательно, и «ипостась воспринятой человеческой природы нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи».¹⁵ Вместе с тем, человек, перечисленный вместе с другими человеческими

¹⁴ Лосский. В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский. В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 296.

¹⁵ Там же, с. 297.

индивидуумами в переписи, был именно Бог, но Он не был «личностью» человеческой.

Из сказанного следует, что мы также должны различать и в человеческих существах личность (ипостась) и природу (индивидуальную субстанцию). Это возможно только, если не отходить от утверждения отцов о том, что «личность есть свобода по отношению к природе».¹⁶ В. Лосский дает понятию «личность» такое апофатическое определение: «Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым»». ¹⁷ Это значит, что о личности, следует говорить как не «о чем-то отличном, об «иной природе», но только как о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, эту природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает (фр. extasie)...»». ¹⁸

Различие личности и природы заключается в понимании абсолютной личностной неповторимости, в отличие от индивидуальности, которая представляет собой сочетание индивидуальных качеств, каждое из которых, так или иначе, присутствует во всех людях. Личность – «совершенно другое», личное нельзя определить, его можно только «уловить» при личном общении. Аналогией этого общения, как указывает В. Лосский может быть взаимное общение Ипостасей Святой Троицы, «в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов». ¹⁹

¹⁶ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 377.

¹⁷ Там же, с. 299.

¹⁸ Там же, с. 300.

¹⁹ Там же, с. 377.

1.2.2. Две воли, два действия и свобода

В главе «Две энергии, две воли», в труде «Догматическое богословие», В. Лосский разъясняет основное содержание ереси монофелитства и смысл православного отношения к проблеме двух природ и двух волей во Христе.

Монофелитство, как отмечает В. Лосский, исходило из предположения о том, что Ипостась определяется волей. Преп. Максим Исповедник, на разъяснения которого ссылается В. Лосский, излагая свое учение, исходил из признанного в триадологии утверждения о единой природе и единой воле Лиц Святой Троицы. Из этого следует, что справедливым будет утверждение о том, что воля связана не с понятием Лица, а с понятием природы. В противном случае у трех Лиц должна быть не одна, а «три воли».²⁰

По отношению к человеку преп. Максим подмечает различие, которое относится к «двум категориям волений». Это, во-первых – природные устремления к тому, что соответствует человеческой природе в силу природной необходимости («природная сила»). Во-вторых – воля, присущая личности, или «воля суждения», воля выбора. Это - воля выбора, или «личный суд», которым судится воля природная. Волей выбора воля природная может быть принята, отвергнута, направлена или очищена. Иными словами, - посредством личной воли осуществляется выбор, обязанность которого лежит на человеке вследствие греха.²¹

В. Лосский отмечает, что преп. Максим указывает на то, что природная воля во Христе не была повреждена грехом и, следовательно, являлась проявлением незатуманенного сознания, которое в своем естественном состоянии устремлено к Богу, знает добро и стремится к нему. В греховном состоянии природа тяготеет к противоположному, к «противоприродному», и всегда нуждается в выборе и несвободна от него.

Таким образом, во Христе две природные воли сосуществовали без необходимости выбора. Его личность не была личностью человеческой, но

²⁰ Там же, с. 482.

²¹ Там же, с. 483.

Ипостасью Божественной. Следовательно, между двумя природными волями никакого конфликта быть не могло. Выбор Христа, как отмечает В. Лосский, был сделан раз и навсегда. Это был «выбор безусловного послушания воле Отца», или выбор кенозиса. И в этом тождестве человеческой воли Христа (которая есть Его собственная воля), воле Отца, заключается вся тайна нашего спасения, подчеркивает автор.²²

В. Лосский раскрывает смысл понятия «истощания», в котором, по словам свт. Кирилла Иерусалимского, заключается тайна нашего спасения. Отречение от Своей собственно воли «не есть определение или действие, но **как бы само бытие Лиц Святой Троицы**, имеющих только одну волю, присущую общей природе».²³ Это означает, что единосущие Христа с Отцом (как и со Святым Духом) предполагает единую для всех Трех Лиц волю. Это обусловлено «некоторыми естественными законами обладания той же волей и тем же могуществом».²⁴ Поскольку воля, по учению преп. Максима Исповедника, есть отношение к другому, то и волю Божественных лиц можно рассматривать только по отношению Бога к иному, к - тварному миру. Понятие воли во внутритроичные отношения вводить недопустимо. Поэтому, единая воля во Христе была единой волей всей Святой Троицы: волей Отца, как источника воли, Сына, как послушания, а Святого Духа, - как исполнение. Как разъясняет В. Лосский, словами свт. Кирилла Иерусалимского, Отец показывает Свою волю не так, как свои действия для исполнения, написанные как бы на таблице, при этом Отец не учит Сына тому, чего Сын не знает, «но отображая Себя Самого полностью в природе Порожденного и показывая в Нем все, что Ему свойственно, таким образом, чтобы Сын познавал из того, что есть Он Сам то, что есть Его Родитель».²⁵

В. Лосский определяет «кенозис» как модус бытия в тварном мире Второго Лица Святой Троицы – Сына, в котором осуществляется общая для всех Трех воля, источник которой есть Отец. Две воли в двух природах

²² Там же, с. 484.

²³ Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия... С. 187.

²⁴ Там же, с. 188.

²⁵ Там же, с. 188.

Христа различны, но изволяющий их – один, Христос, и изволяет Он их в соответствии с каждой из природ. Обе природы соединены в ипостасном единстве, поэтому, и «предмет воления» един. И, как отмечает В. Лосский, обе воли соединены, но воля человеческая свободно подчиняется воле Божией.

Автор подчеркивает обязательность выбора, свойственного человеку, но не свойственного Христу, так как свобода воли человеческой («гноми») не была присуща Ему потому, что у Него не было необходимости выбирать, ограничивая Себя этой необходимостью, присущей человеческой воле. Если Он хотел по-человечески, то Его Божественной Личности не было необходимости выбирать. Божественная Воля «позволяла воле человеческой изволять, полностью проявлять то, что свойственно человеку».²⁶

Две естественные, природные воли не могли прийти в противоборство и столкновение. Воля Божия, как отмечает В. Лосский, всегда «предшествовала» воле человеческой, и Его человеческие потребности не противоречили Воле Божественной, но подчинение это происходило **свободно**, в отличие от человека, всегда несвободного и зависимого от своего выбора.

Как уже отмечалось, монофелитское искаженное понимание наличия двух волей во Христе (точнее, - непонимание) связано с приписыванием воли Ипостаси. То есть, - с неразличением личности (ипостаси) и природы (сущности). Наше обыденное представление приписывает волю индивидууму, не умея различать индивидуум, который «присваивает себе волю, чтобы удержать «эго»», от личности, то есть то, что личность, которая природой не определяется, свободна по отношению к ней, а значит, свободна и по отношению к воле.

²⁶ Там же, с. 191.

1.3. Свобода и самоопределение человека

1.3.1. Личность, природа и свобода человека

В труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», в главе «Образ и подобие», Владимир Николаевич рассматривает вопрос о соотношении природы и ипостаси, и, в связи с этим, вопрос о необходимости различения в человеке таких понятий, как личность и индивидуум (индивидуальность).

Он указывает на то, что люди обладают общей для всех природой, в то время как человеческие личности являются носителями этой природы, общей для всех. При этом понятия «личность» и «ипостась», в отношении человека, используются им в качестве синонимов. Кроме того, он обращает внимание на определенные трудности, связанные с тем, что мы «не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении».²⁷ Это связано с тем, что в нашем привычном понимании понятия личность и индивид воспринимаются нами как понятия абсолютно тождественные, в то время как личность и индивид имеют, скорее, значения прямо противоположные. В. Лосский отмечает различие между индивидуумом и личностью: первое понятие означает смешение личности с элементами общей природы, а второе – означает то, что от природы отлично.²⁸

Синонимичность, а точнее, - смешение смыслов этих понятий связано также с тем, что мы сами находимся в состоянии, в котором не можем отделить личное от индивидуальных свойств, смешивая тем самым личное и природное, что, в свою очередь, делает человека наименее личностным. Поскольку в природе человека нет ничего того, что делает его «им самим», то и индивидуальные свойства, применяемые нами для того, чтобы охарактеризовать какую-либо личность, на самом деле не могут быть использованы как «совершенно личные». В. Лосский обращает внимание на

²⁷ Там же, с. 157.

²⁸ Там же, с. 158.

то, что в аскетической литературе такое смешение личности и природы обозначается особым термином «самость».

Автор подчеркивает, что значительные трудности возникают при необходимости не только различения личности и природы, но и препятствуют определенному пониманию того, что воля относится именно к природе, а не к личности. Это опять же, связано с привычным для человека восприятием свободной воли, как необходимым условием ее личностной свободы. Вместе с тем, поскольку личность своей природой не определяется, она свободна и от своей природы, а значит и воля, как функция природы (а это – антропологическое следствие из христологического догмата), должна быть отнесена не к личности, а к индивидуальности. Иными словами, реализовать образ Божий, свойственный каждому человеку можно только в свободном отказе от собственной воли, «от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу – свободу личности».²⁹ Чтобы стать свободным, надо отказаться от собственной свободы. Никакого противоречия не будет, если учесть, что воля – функция природы, а человеческая ипостась (личность) своей природой не определяется, и от своей природы свободна.

1.3.2. Свобода, «Богообразность» и самоопределение человека

В. Лосский, обращаясь к учению Леонтия Византийского (VI в.), отмечает особый термин, введенный этим богословом для обозначения природы, заключенной в личности. Этот термин – «воипостазированная», означает природу, содержащуюся в ипостаси или в личности. По учению Леонтия, «всякая природа содержится в чьей-либо ипостаси и не может иметь иного существования».³⁰ Автор обращает внимание на то, что использование термина «ипостась», как синонимического понятию «личности», не означает разделения общей природы, или ее дробление. Такое

²⁹ Там же, с. 159.

³⁰ Там же, с. 160.

«дробление» природы на множество человеческих индивидов произошло вследствие грехопадения. В. Лосский отмечает также, что иного существования человечества мы не знаем, так как сами принадлежим к этому поколению, появившемуся после грехопадения. Человек может быть представлен в двух аспектах: в качестве одного из множества индивидов, как «части целого», носящего часть человеческой природы (индивидуальная природа), и личности, не как части целого, а как содержащей в себе все и являющейся «существованием природы».

В. Лосский делает вывод о том, что, свободно отказываясь от «своего содержимого», «переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем».³¹ В таком «личностном» образе бытия В. Лосский видит образ Святой Троицы, где Божественные Ипостаси не дробят Божественную природу. «Поэтому – не три Бога, но один Бог», - подчеркивает он, указывая на то, что различие между личностями и природой в человеческой жизни «воспроизводят строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом».³² Таким образом, именно в личности, как образе бытия содержится человеческая «Богообразность». В личностном (а не просто – в индивидуальном) бытии реализуется образ Божий и «стяжается Его подобие», а Его подобие «есть совершенство природы, общее всем людям».³³

Согласно В. Лосскому, образ Божий в человеке неразрушим. Человек, как существо личностное, а именно это определяет в нем то, что он – образ Божий, остается личностью и в грехопадении, несмотря, даже, на то, что этот образ становится сильно «замутненным». Затемнение образа происходит оттого, что личность человека, так или иначе, полностью от своей природы, содержащейся в ней, неотделима. Его природа ограничивает личность в силу

³¹ Там же, с. 161.

³² Там же, с. 161

³³ Там же, с. 162.

природного несовершенства, связанного с ее поврежденностью грехопадением.

Как отмечает В. Лосский, если воля принадлежит природе и является ее свойством, то свобода принадлежит личности, поскольку человек «личностен». Личностным существом человек остается и тогда, когда исполняет волю Божию, когда уподобляется Ему в своей природе, то есть, свободно обладает своей природой, и, соответственно, волей. Можно сказать, что человек, как личность, свободно определяет способ существования своей природы. Выражается это в свободном самоопределении, то есть в свободном хотении и действии.

Как уже отмечалось, по учению преп. Максима Исповедника, - в человеке две воли. Одна – «естественная сила», действующая в соответствие с природной необходимостью, другая – воля «выбирающая», воля, свойственная личности. Если одна воля стремится к добру в силу естественного, природного стремления к нему, то воля «выбирающая» может действовать как в согласии с волей природной, так и вопреки ей, в силу «свободного выбора» (γνωμη). Этот выбор свидетельствует, своей необходимостью в нем, о нашей несвободе, о нашей зависимости от него. Природная воля, поврежденная грехом, чаще стремится к противоположному, вместо того, чтобы стремиться к Богу в силу естественной потребности стремления к Свету и Жизни. Воля выбирающая, постоянно выбирая между добром и злом, может, как следовать за противоположными устремлениями природной воли, так и противостоять ей, увлекая всего человека в противоположном от бездны греха направлении, к «перемене ума», к Богу. Вместе с тем, именно эту возможность выбора мы и называем «свободой воли», которая, на самом деле, как подмечает В. Лосский, является нерешительностью в восхождении к добру.³⁴ Но, даже втягиваясь в греховную бездну по неумению выбирать и склонности уступать побуждениям поврежденной природы, человек остается свободным

³⁴ Там же, с. 164.

в своей возможности обращения к Богу на любой стадии нравственного угасания.

В. Лосский отмечает, что по учению преп. Максима Исповедника, человеческая личность была призвана к соединению с Богом «являясь в единстве и тождестве стяжанием благодати». Это означает, что в «единстве и тождестве», относящемся к человеческой ипостаси, человек должен стать «богом по благодати», соединив в себе, в своей ипостаси природу тварную и нетварную, стать «тварным богом». Это возможно при взаимодействии двух волей: обожающей воли Божией, сообщающейся благодатью Святого Духа, и воли человеческой, свободно подчиняющейся воле Божественной в приятии благодати и отдачи «своей природы для полного благодатного проникновения».³⁵

Излагая учение отцов о свободном самоопределении, В. Лосский говорит о чуждом для Восточной Церкви учении о благодати, «надбавляющейся к человеческой природе» (*gratia supererogatoria*), характерном для латинского богословия. Согласно учению Восточной Церкви, человеческая природа устремлялась к Богу посредством своей воли, которая, по выражению Диадокха Фотикийского, есть «действенная сила разумной природы», как замечает В. Лосский. Это означает, что, отказываясь признать свою свободную волю причиной происхождения зла, люди также отказываются и от возможности освобождения от него, приписывая его происхождение внешним причинам, а свою волю – подверженной внешнему воздействию.

Как подчеркивает В. Лосский, падение человека и повреждение его природы (и воли) стало следствием его свободного самоопределения по отношению к воле Божией. Первоначальное иерархическое состояние человеческой природы нарушается, что приводит к распаду человеческого естества и смерти, как конечной стадии распада человеческой природы. Кроме этого «физического» понятия грехопадения, в Восточной Церкви есть

³⁵ Там же, с. 166.

и «нравственный», личный аспект греха. Так как человек не только природа, но и личность, то за греховным самоопределением следует падение и наказание. Смерть при этом является положенным Богом «пределом греху».

Таким образом, причиной грехопадения человека, как подчеркивает В. Лосский, стало не лишение его благодати, а свободный выбор человека. Следствием же греховного самоопределения стало лишение благодати, а также повреждение человеческой природы, ее распад и смерть.³⁶

1.4. Воля и свобода; единство и различие человеческих ипостасей

Владимир Николаевич Лосский, подчеркивая значение каждой человеческой ипостаси, обращает внимание на то, что ипостась – не «часть целого», не атом, дробящий человеческую природу. Каждая из них, по его мнению, представляет собой «целое». Именно эту особенность он отмечает в главе «Два аспекта Церкви», в работе «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». Он также обращает внимание на то, что человек по своей природе является «одним из членов Тела Христова», и вместе с тем, как личность, он это целое содержит в себе.³⁷

При этом единство Тела относится к природе, а полнота Духа относится к каждой человеческой ипостаси. Кроме того, о человеческом единстве в Теле Христовом нельзя говорить как о коллективе из человеческих индивидов, мыслить можно только о человеческих личностях, достигающих совершенства в единстве природы, основой которого стало Воплощение, а утверждением личностной множественности – Пятидесятница.

Автор, обращая внимание на вопрос различения человеческих личностей и человеческой природы, называет это «таинственным различием», которое впервые открылось в учении Православной Церкви о

³⁶ Там же, с. 172.

³⁷ Там же, с. 225.

Святой Троице, в троичном догмате. И это не удивительно, так как «Церковь есть образ Пресвятой Троицы», - отмечает он, приводя в подтверждении своей мысли высказывание свт. Григорий Нисского о том, что «христианство есть подражание Божественной природе».³⁸

В. Лосский говорит о Церкви, как о «средоточии вселенной», призывающей всех людей. Он, ссылаясь при этом на преп. Максима Исповедника, называет Церковь «макроантропосом», соединяющей всех людей - «микрокосмов», с Богом. Церковь, как отмечает В. Лосский, имеет свою природу, Ипостасью которой является Сам Христос. В Церкви мы соединяем свою природу с природой Христа и, одновременно, со всеми другими членами Церкви через Таинство Тела и Крови. Таким образом, наша природа через Таинства соединяется с природой Божественной в Ипостаси Сына.³⁹

В. Лосский подчеркивает одну особенность, условие этого соединения. Человеческие ипостаси должны стать «двуприродными». Содержание этого понятия, согласно В. Лосскому, заключается в соединении природы тварной «с полнотой благодати нетварной, с Божеством, которое Святой Дух сообщает, присваивает каждому члену Тела Христова».⁴⁰ При этом Церковь – не только единоприродный организм, единая природа в Ипостаси Христа, но множество человеческих ипостасей, соединенных в Таинстве Тела и Крови. Она также представляет собой множество человеческих ипостасей, соединенных в благодати Святого Духа. Как отмечает В. Лосский, это «новая множественность» объединяет то, что стало результатом греховной раздробленности человеческой природы на множество человеческих индивидов. Соединенные в Святом Духе, личности разделяются потом «в личностях святых, восприявших обожающий огонь Святого Духа».⁴¹

Утверждения «личности», как подчеркивает В. Лосский, не следует добиваться, так как это утверждение приводит только к

³⁸ Там же, с. 227.

³⁹ Там же, с. 235.

⁴⁰ Там же, с. 235.

⁴¹ Там же, с. 236.

«раскалыванию природы», к «частному существованию», противоположному делу Христову. Собственная «личность» актуализируется не в утверждении себя, а только в отказе от своей природы, в отдаче самого себя, что и является содержанием понятия «совершенство личности». Это, по его мнению, и означает – собирать со Христом (Мф. 12:30). «Расточать», нужно также, со Христом, отказываясь от самого себя, от своей природы. Природа, от которой необходимо отказаться, по утверждению автора, есть природа общая, то есть не наша, а приобретенная драгоценной Кровью Иисуса Христа. В. Лосский говорит о том, что «тварная благодать – наша,⁴² она подается нам Духом Святым».⁴³

Таким образом, создается «множественность», но эта множественность представляет личное участие в соединении, посредством собственной воли каждой личности, соединенной (или, - «сообразованной») с волей Божией, «в пребывающем в нас Духе Святом». Это, прежде всего, относится к сознательному, волевому участию в таинствах, которые делают нас способными к соединению человеческих личностей с Богом. Если Таинства, согласно В. Лосскому, относятся к «объективной стороне нашего единства», то волевое, личное участие относится к субъективной стороне, и полностью зависят от нас самих.⁴⁴

Автор подчеркивает, что единство нашей природы в Церкви, возглавляемой Христом, не означает вовлечения человеческих личностей в «бессознательный процесс обожения», уничтожающего личную свободу и сами личности в обезличенном единстве. Объединяющая благодать - не физическая «объединительная сила». Кроме того, она сама имеет ипостасное начало, но начало отличное от Сына. Источником благодати является Дух Святой, от Отца исходящий, и сообщающий себя каждому человеку. Вместе

⁴² Здесь, вероятно, необходимо учесть, что под «тварной благодатью» В. Лосский подразумевает не учение латинского богословия о «тварной» благодати, чуждое Церкви Православной, а о «тварной», в том смысле, что она **воспринята и усвоена тварью** по действию Духа Святого, поэтому, и стала «тварной» как «собственность» твари на правах «дара» Духа Святого (А. Г.).

⁴³ Там же, с. 236.

⁴⁴ Там же, с. 237.

с тем, для того, чтобы тварные ипостаси смогли стать «двуприродными», соединенными своею тварной природой с природой нетварной, недостаточно «полноты божественного наследия», раскрываемой перед каждым человеком Святым Духом. К соединению с Богом можно взойти, только осуществив в себе соединение своей собственной воли и Духа Святого.⁴⁵

По словам В. Лосского, все что можно говорить (утверждать или отрицать) по отношению ко Христу, может быть отнесено и к Церкви. Это следует из его вывода о Церкви, как об организме богочеловеческом, в двух природах, соединенных в Ипостаси Сына, имеющем две воли и два различных и нераздельных действия. Вместе с тем, эта христологическая структура связана с необходимостью действия Святого Духа, в проявлении которого, по словам В. Лосского, заключается «аспект становления» Церкви.⁴⁶

Как отмечает В. Лосский, в связи с искаженным пониманием христологического догмата, могут «ожить» и христологические ереси, но только уже в экклезиологии. Так, например, «экклезиологическое несторианство», разделявшее Христа, в экклезиологии проявляет себя, рассекая единую Церковь на две различные сущности – небесную, невидимую («единственно истинную и абсолютную») и земную (или земные), «несовершенные и относительные, блуждающие в потемках и представляющие собой человеческие сообщества, пытающиеся в меру своих возможностей приблизиться к трансцендентному совершенству».⁴⁷

Так называемое «экклезиологическое монофизитство» представляет собой попытку увидеть в Церкви только «Божественное бытие». При таком подходе значение человеческой свободы сводится к ее полному умалению. Как следствие, нет места и «синергизму», соработничеству человека с Богом. Как отмечает В. Лосский, эти экклезиологические ереси появились в течение XVII века. Первая связана с восточным протестантизмом Кирилла Лукариса

⁴⁵ Там же, с. 239.

⁴⁶ Там же, с. 241.

⁴⁷ Там же, с. 241.

(Константинопольский патриархат. Вторая проявилась в виде старообрядческого раскола на Руси.

Об «экклезиологическом монофелитстве» автор говорит как о явлении, исключающем значение церковной икономии по отношению к миру.

Заблуждение, соответствующее ереси Аполлинария, отрицавшего человеческий ум в человечестве Христа, соответствует, в экклезиологическом аспекте, отрицанию полноты «в догматическом учительстве Церкви». При таком еретическом подходе, истина на Соборах открывается как бы механически, машинально, независимо от присутствующих.⁴⁸

Необходимо подчеркнуть, что «согласование двух волей» в Церкви может иметь так называемый «объективный характер», даже в действиях священнослужителей, не стяжавших лично благодать Духа Святого. Это относится к Таинствам, действенность которых заключается во власти, сообщаемой им в Таинстве священства. Здесь, правда, может проявиться и несогласованность обеих волей, если, например, действия епископа противоречат соборному духу Церкви. То есть, даже в этом случае человеческая свобода сохраняется в полной мере, независимо от воли Божией. Это «объективное присутствие благодати» В. Лосский связывает с христологическим аспектом, раскрывая его содержание в двуприродном единстве мистического Тела, Главой которого является Христос.

В. Лосский обращает внимание на то, что в Священном Писании союз Христа и Церкви изображается в виде таинственного союза Жениха и Невесты. Это означает, что Невеста – личность, отличающаяся от личности Жениха, но связанная с Ним в теснейшем единстве. Таким образом, правомерен вопрос, задаваемый Владимиром Николаевичем: «Какова собственная ипостась Церкви?». Ипостась Церкви ипостасью Святого Духа быть не может, так как Он не сообщает Церкви Своей Ипостаси в личном сошествии. Его Ипостась, как отмечает В. Лосский, остается неявленной,

⁴⁸ Там же, с. 242.

сокрытой, и как бы отождествленной с человеческими личностями. Таким образом, Святой Дух «не содержит в Себе человеческие ипостаси, как Христос содержит в Себе человеческую природу», Он в отдельности отдает Себя каждой человеческой личности.⁴⁹ Автор приводит мнение отцов, которые, в толковании на Песнь Песней, видели в Невесте не только Церковь, но и каждую человеческую личность, соединяющуюся с Богом.

В. Лосский обращает внимание на отсутствие у Церкви тварной ипостаси. Однако, если утверждать, что «ни одна человеческая личность не достигла еще совершенного соединения с Богом», то следствием этого, в отношении Церкви, может стать и отвержение одной из ее «сокровенных тайн, ее мистическое средоточие».⁵⁰ Эта тайна – тайна личности Пресвятой Богородицы, давшей Свое человечество Богу, ставшему человеком.

В. Лосский подчеркивает, что слова Пресвятой Девы: **«Се, Раба Господня, да будет Мне по слову Твоему»** (Лк. 1: 38), совершают то, что требовалось Богу после грехопадения от человеческой свободы. Только после этих слов Пресвятой Девы «может осуществиться дело Искупления, совершить которое способно одно лишь Воплощенное Слово Божие».⁵¹ Без Ее свободной воли и веры Домостроительство Божие в отношении Искупления человечества и возможности его исцеления было бы неосуществимо.

Автор отмечает, что, в отличие от римо-католического догмата о непорочном зачатии, Православная Церковь не признает исключительного привилегированного положения Пресвятой Девы по отношению ко всему падшему человечеству, которое делает Ее уже искупленной, прежде всех, ради будущих «заслуг» Ее Сына.

Можно предположить, что такое «догматическое» отношение к Пресвятой Деве со стороны римо-католического богословия, умаляет Ее чистоту и святость, так как не придает особого значения Ее свободной воле,

⁴⁹ Там же, с. 251.

⁵⁰ Там же, с. 251.

⁵¹ Лосский. В.Н. Всесвятая // Лосский. В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 328.

делая Ее чистой и святой даже «как бы и до Ее зачатия». Исключительное призвание Богородицы заключается не в отделении Ее от всего падшего человечества, оно обусловлено тем, что «грех никогда не смог осуществиться в Ее личности; пагубное наследие греха было не властно над Ее праведной волей».⁵² Как подчеркивает автор, вершину святости Пресвятая Дева сможет достичь лишь впоследствии, через Своего Сына, в Его Церкви. Он также отмечает, что состояние обожения не было достигнуто Ей вследствие Ее исключительной связи с Богочеловеком. В. Лосский особо подчеркивает, что здесь, в земной жизни, после свершившегося факта Богоматеринства и Вознесения Господня, единственная степень святости, которая может соответствовать отношению между Богородицей и Ее Сыном, это – только «всцелая святость Церкви». Таким образом, именно Богоматерь, и только Она, в Своей личности, может «воспринять всю полноту благодати», которая «может быть достоянием Церкви».⁵³

Необходимо подчеркнуть, что становление Христианской Церкви свершилось не только Воплощением, в нетварной Личности Сына Божия, но и в тварной личности Его Матери. В. Лосский, приводя слова свт. Григория Паламы, говорит о Воплощении: «Рядом с нетварной Божественной Ипостасью стоит обоженная человеческая ипостась».⁵⁴ В этой тайне, в этом таинственном единстве произошло «историческое становление Церкви и мира», и даже такой предел единства двух ипостасей не стал причиной для стирания ипостасного различия между ипостасью Пресвятой Богородицы и Богом. Кроме того, это «предельное единство» не отменило Ее участия в получении вместе с другими апостолами в День Пятидесятницы того дара, «которого Ей недоставало, чтобы возрасть «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13)».⁵⁵

Поэтому Владимир Николаевич указывает на значение пневматологического аспекта, не умаляя при этом значения аспекта

⁵² Там же, с. 330.

⁵³ Там же, с. 333.

⁵⁴ Там же, с. 334.

⁵⁵ Там же, с. 332.

христологического. Если «дело Сына» относится к общей для всех человеческой природе, очищенной и искупленной Им, то «дело Духа» относится к каждой человеческой ипостаси. Именно Святой Дух сообщает каждой человеческой личности «полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соратника...Бога, личного свидетеля Истины».⁵⁶

Выводы по главе 1

Мы рассмотрели понятия «воля», «свобода», «ипостась» и некоторые особенности, связанные с их использованием Владимиром Николаевичем Лосским в своих богословских сочинениях. Исследуемые понятия рассматривались применительно к различным разделам православного вероучения. Это, прежде всего – триадология, христология и экклезиология. Эти термины были рассмотрены как в их соотношениях между собой, так и в соотношении с другими богословскими понятиями. Мы также попытались выявить их сотериологическое значение. Необходимо подчеркнуть, что особенности, связанные с применением этих понятий, относятся к особенностям богословских взглядов В. Лосского в целом.

Говоря о богословии В. Лосского, прежде всего, следует сказать о его апофатичности, особенно в отношении троичного догмата, а также в определениях, касающихся человеческой личности.

Следует отметить, что для богословия В. Лосского характерно подчеркнутое отношение к различению личности (ипостаси) и индивидуальности, из чего следует четкое и ясное различие ипостаси и сущности, что, в свою очередь определяет различие автором таких понятий, как «воля» и «свобода». Отношение к такому различению обосновывается не просто необходимостью, связанной с этим различием

⁵⁶ Лосский. В.Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский. В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 554.

(воли и свободы), без которого невозможно говорить и о тайнах, ведущих к нашему спасению, но и недопустимостью лишения человека личностной уникальности, как одного из путей, ведущих к нашему «возрастанию» до предельного отсечения личности от своей природы. Тождество понятий ипостаси и личности при этом допустимо, по мнению В. Лосского, только если речь идет о духовных существах.⁵⁷

Значение личного самоопределения связано в богословии В. Лосского с понятиями «воля» и «свобода». В этом он также основывается на различении личности и индивидуальности, и относит понятие «воля» к природе, а понятие «свобода» - к личности. Значение «внешней благодати» он считает не только заблуждением, но и препятствием в личном самоопределении, зависящим только от решения ипостасной свободы, никак ни с чем, и ни с кем не связанной, даже с «разумной силой души», умеющей стремиться к добру в силу естественной, природной потребности.

Следует также отметить, что в экклезиологии В. Лосский особое значение придает пневматологическому аспекту, не умаляя при этом значения аспекта христологического. Если «дело Сына» означает, по его мнению, «становление Церкви», то «дело Святого Духа» заключается в утверждении Церкви на земле. И происходит это личным образом, смысл и содержание которого заключается в Его личном присутствии в Таинствах и Его личном участии в жизни Церкви не как «внешней силы», а как благодати, поданной каждому, и присвоенной каждым человеком, каждой личностью в силу его личного и, соответственно, свободного к этому восприятию волевого устремлению. Действие Святого Духа при этом выражается не в умалении человеческой свободы и воли, а в синергийном сознательном участии каждого человека в деле своего личного обожения. Личностное присутствие, или участие каждого человека в Церкви определяется В. Лосским как личное участие в личностном многообразии. И только в этом участии, по мнению В. Лосского, возможен «расцвет личностей», но, без

⁵⁷ Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия...С. 160.

участия в единстве природы, такое участие превратилось бы в общество «взаимно угнетающих друг друга индивидуумов».⁵⁸

2. ПОНЯТИЯ: «ВОЛЯ», «СВОБОДА», «ИПОСТАСЬ» В БОГОСЛОВИИ ПРОТ. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

2.1. Воля и свобода в отношении Бога к миру

Внутрибожественная жизнь есть непостижимая тайна, и эта тайна, по мнению прот. Георгия, в нашем представлении о Святой Троице, должна быть четко отграничена от Божественного домостроительства. Ипостасные свойства Божественных Лиц должны быть определяемы только по отношению Их между собой, вне всякого отношения к тварному миру. Автор, ссылаясь на преп. Максима Исповедника, говорит о недопустимости внесения понятия «воля» во внутрибожественную жизнь Святой Троицы. Кроме того, по отношению к внутритроичной жизни необходимо исключить любые рассуждения о космологических мотивах, а также любое отношение Бога к тварному бытию. При этом, как он отмечает, такое исповедание несколько не умаляет отношение Бога, именно как Троичного в Лицах, к твари.⁵⁹

Этот мир сотворен Волею Божией, он, также, мог бы и не существовать. Так подчеркивает прот. Георгий абсолютную свободу Бога по отношению к тварному миру. Воля Бога «внемирна», это означает, что причина и основание мира находится вне его пределов, то есть, - в Боге. Кроме того, эта тварная «внебожественная действительность» сотворена «из ничего» и существует по Его воле, как «вторая, иносущная Ему природа».⁶⁰

Как отмечает прот. Георгий, ссылаясь на блж. Августина, в мире нет ничего, что могло бы относиться к Святой Троице, кроме того, что этот мир

⁵⁸ Там же, с. 555.

⁵⁹ Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 141.

⁶⁰ Там же, с.

сотворен Ей. Четкое различие между творением и Божественным рождением заключается в том, что рождение совершается «из сущности» и «по природе». Рождение – акт природы, в то время как творение есть деяние Божией воли. Это действие, совершаемое Богом «не из сущности», - «из ничего». Кроме того, творению предшествует хотение, и этим определяется абсолютная свобода Бога по отношению к акту творения. Вместе с тем, сотворенность мира предполагает его самостоятельность и субстанциальность, а также полное неподобие Богу, или его «иносущие».⁶¹

Тварная свобода, как отмечает прот. Георгий раскрывает «действительность и субстанциальность тварной природы».⁶² Сама же тварная свобода, кроме того, что предполагает наличие двух равно возможных путей: к Богу и от Бога, предполагает еще и необходимость такого выбора. О свободе тварного мира прот. Георгий говорит в богословской статье «Метафизические предпосылки утопизма: «Если бы мир был вечен и самобытен, если бы он был «необходим», он был бы безысходно замкнут, был бы насквозь предопределен, был бы миром смерти, был бы повинен оброку нескончаемых рождений и смертей. В том радость веля и избавление, что мир — тварь, что есть «Сотворивый и Создавший человека», Творец небу и земли, видимым же всем и невидимым».⁶³ Этим подчеркивается необходимость собственного усилия и подвига для возрастания и соединения с Богом. Вместе с тем, как отмечает прот. Георгий, этим обстоятельством нисколько не умаляется значение «древнего закона человеческой свободы», а только подчеркивается значение той задачи, которая была перед человеком поставлена – призвание к причастию Его божественной жизни по благодати.

Таким образом, отметим: в творении не было никакой необходимости. Мир сотворен по бесконечной благодати и милости Божией. Творение не «дополняет» полноту Божественного бытия, то есть, если мир невозможен

⁶¹ Там же, с. 114.

⁶² Там же, с. 114.

⁶³ Флоровский Г.В., прот. Метафизические предпосылки утопизма // Путь, 1926, № 4. С. 21 - 40 // Путь. Орган русской религиозной мысли. №№ 1 – 6. Переизд. М.: Информ-Прогресс, 1992, Вып. 1., С. 420.

без Бога, то в обратном порядке сказать никак нельзя. Прот. Георгий употребляет выражение «Божественная автаркия», то есть абсолютная самодостаточность Бога («вседовольство Божие») и Его абсолютная свобода по отношению к творению мира.⁶⁴

Из сказанного следует, что необходимо различать божественную волю и Его природу. Кроме того, воля Божия – это, прежде всего, общая, единая воля нераздельной и единосущной Пресвятой Троицы, которая ничем не понуждается и ничем не предопределяется, а «творение — акт Божественной воли, которая едина и тождественна для всех трех Лиц Единого Бога».⁶⁵

Необходимо сказать об учении свт. Григория Паламы, которое, по словам прот. Георгия, защищает реальность христианского опыта. В учение о божественных энергиях свт. Григорий исходит из различия сущности и благодати. При этом, такое различие «есть действительное различие, но не разделение, между сущностью Божией и действием».⁶⁶ Особое внимание следует обратить на то, что Божественная сущность абсолютно несообщима твари. Это различие («но не разделение») необходимо для того, чтобы не смешивать рождение и творение. Если энергии Бога не отличаются от Божественной сущности, то, соответственно, и «акт творения, присущий воле, ничем не будет отличаться от рождения и исхождения».⁶⁷ В этом случае и тварь ничем не отличается от Рожденного.

Необходимо подчеркнуть, что в учении свт. Григория Паламы подобного «неразличения» нет. Все его учение построено на действиях Личного Бога, а сущность Божия, согласно его учению, – абсолютно несообщима человеку. Источником обожения человека, при таком понимании, является Божия благодать, а не Божественная сущность.

Учение свт. Григория «О Божественных энергиях», сформированное и утвержденное Церковью в XIV веке, открывает возможность для понимания

⁶⁴ Флоровский Г., прот. Тварь и тварность. С. 123.

⁶⁵ Флоровский Г., прот. Понятие Творения у святителя Афанасия // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 96.

⁶⁶ Флоровский Г., прот. Тварь и тварность. С. 137.

⁶⁷ Флоровский Г., прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 391.

того, что спасение – это не только прощение, но подлинное обновление человека, достижимое здесь, а не в будущем веке.

Иными словами, учение свт. Григория Паламы не только вносит определенность в различение Божественной сущности и Божественной воли, но и позволяет понять смысл и значение «сверхприродного задания», поставленного Богом над естеством твари, - «задание свободного и в свободе утвержденного причастия и общения с Богом».⁶⁸

2.2. Ипостась, сущность и формирование богословской терминологии

Прот. Георгий Флоровский, в своем труде «Восточные отцы IV в.», излагает особенности святоотеческого богословия, связанного с формированием троической терминологии, основные богословские проблемы того времени, а также этапы и способы решения этих проблем отцами Церкви.

Как отмечает автор, возникавшие в то время ереси и лжеучения были напрямую связаны с произвольным толкованием представлений о Св. Троице, о Сыне Божиим, о Св. Духе. Причиной этому было отсутствие соответствующей терминологии. Ереси и лжеучения, в свою очередь, послужили толчком для ее развития.

Так, например, еретические представления Ария, александрийского пресвитера, о Сыне Божиим, как о Ипостаси, сводились к отрицанию им Его единосущия с Отцом. Ипостаси, по его представлению, разделены временными промежутками, чужды друг другу и неподобны. Это, в его понимании, некий союз «трех ипостасей», трех существ, трех суволь, разъединенных по сущности, убывающих от начала во времени.⁶⁹

Следует сказать также и об учении Евномия, закрепившего учение своего учителя Аэция, начавшего проповедь «аномейства»

⁶⁸ Флоровский Г., прот. Тварь и тварность. С. 145.

⁶⁹ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. С. 7.

(«неподобничества») в 356 г. в Антиохии. По учению Евномия, Отец, как «бесконечно единственный», не имеет «общника в Божестве». Его «нерожденность» является основным и существенным определением, а потому, Его сущность никому не передается, так как невозможно разделение «простого и неизменяемого».⁷⁰

Христологическое богословие IV века столкнулось также и с лжеучением Аполлинария Лаодикийского, по (лже-) учению которого единство лица возможно только при единой природе. Неразличение природы и ипостаси в его учении приводило к утверждению о единой, но сложной и составной природе в едином Лице и Ипостаси Христа. По его утверждению, ««Из двух совершенных» не могло образоваться «совершенного единства»».⁷¹ Кроме того, Аполлинарий утверждал, что человеческий «ум» не был воспринят при Воплощении, его место заняло Слово. Тело Христа «срослось» со Словом. Христос воплотился, но не вочеловечился, Слово «перешло в новый образ существования» в «совершенном единстве личности Христа».⁷² Лжеучение Аполлинария вновь обострило необходимость определения понятий «природы», «лица» и «ипостаси». Противопоставлением его лжеучению стало православное учение отцов IV века о полноте восприятия Христом человеческой природы, о единстве двух природ в одной ипостаси.

Как отмечает прот. Георгий, термин «ипостась» (*υποστασις*) в философское словоупотребление вошел достаточно поздно, после Аристотеля. Смысл этого термина заключался в его буквальном обозначении «стоящее под». В этом значении он и применялся долгое время.

Среди смыслов и оттенков, вкладываемых в употребляемый термин «ипостась», были различные, в том числе и такие, как: «действительное», в противоположность «по видимости», - у Аристотеля; «основание» (дома, надежды), - у LXX; самостоятельность и самобытность, - у Филона. У

⁷⁰ Там же, с. 20.

⁷¹ Там же, с. 26.

⁷² Там же, с. 26.

апостола Павла, по мнению прот. Георгия, «ипостась» используется в неопределенном смысле (2 Кор. 9:4; 11:17; Евр. 11:1), в значении состава, и других, а также как *«образ ипостаси Отчей»* (Евр. 1:3:).

Прот. Георгий отмечает, что терминологическую определенность «ипостась» получает впервые в неоплатонизме. Это формы «самооткровения Единого» - у Плотина. Причем, оно не приложимо к «первому началу», поскольку Единое выше всякой сущности и ипостаси. Следует отметить, что понятия «сущность» и «ипостась» долгое время были неотграниченными друг от друга и использовались в качестве синонимов. У Плотина, например, в понятии «ипостась» содержится и момент происхождения. Вместе с тем, о «трех ипостасях» говорили также Ориген и свт. Дионисий Александрийский.

По замечанию о. Георгия, применение двух понятий «ипостась» и «сущность» без четкой смысловой их разделенности продолжалось до середины IV века, и состояло во взаимозаменяемости терминов, что приводило к их отождествлению. Отождествление понятий проявилось также и в анафематизмах Никейского Собора, и в богословии свт. Афанасия Великого.

Никейское словоупотребление утверждало «сопринадлежность Отца и Сына в тождестве неизменной и общей жизни».⁷³ «Единосущный», «из сущности», «по существу» выражало характер Божественного рождения, как внутреннего состояния Божественной жизни. Рождение и бытие из сущности (Отца) противопоставлялось арианскому творению и бытию «по хотению или воле», исключая понимание рождения, как акта, связанного «с волей или совещанием» («из хотения» или «из воли»)⁷⁴ Вместе с тем, недостатком Никейского определения было отсутствие термина для названия Божественных Лиц в Троичном единстве. Неразделенность и единосущие выражалось определеннее, чем Троичность.

⁷³ Там же, с. 17.

⁷⁴ Там же, с. 17.

Вопрос о смысле понятий «ουσία» и «υποστασις» был поставлен также на Александрийском соборе 362 года, проходившим под председательством св. Афанасия. На этом соборе было признано, «что одна и та же православная истина исповедуется и теми, кто говорит об «одной ипостаси» в смысле «единой сущности» и «тождества природы», и теми, кто учит о «трех ипостасях», но об «одном начале», с тем, чтобы выразить ведение Троицы, «не по имени только, но истинно сущей и пребывающей»⁷⁵. После Александрийского собора термины и понятия «ουσία» и «υποστασις» начинают употребляться в качестве определения общего и частного. Определения «единосущный» и «из сущности Отца» также входят в богослужебную терминологию в Церквах Лаодикии, Антиохии, Каппадокии и других областей Востока.

Прот. Георгий обращает внимание на то, что терминам «ουσία и υποστασις» соответствовал только один, при переводе их на латынь - **substantia**. Это обстоятельство стало серьезным препятствием для распространения терминов «сущность» и «ипостась» на Западе, так как перевод на латынь выражения «три ипостаси» приводил к кажущемуся тритеизму: вместо «трех лиц», получалось исповедание «трех субстанций», или «трех богов». Это неразличение, как замечает о. Георгий, выражая мысль свт. Григория Назианзина, происходило «по бедности языка» западных богословов.⁷⁶

Терминологическая неопределенность осложнялась отсутствием в древних языках слова, точно обозначающего личность. Ни греческое «πρόσωπον», обозначающее «личину», ни латинское **persona** не соответствовали требованиям богословской мысли и не способствовали согласованности между Востоком и Западом. Вероятно, это было не только по бедности языка, причина была гораздо глубже. Как замечает прот. Георгий, «античный мир не знал тайны личного бытия».⁷⁷

⁷⁵ Там же, с. 23.

⁷⁶ Там же, с. 24.

⁷⁷ Там же, с. 24.

Согласование богословского языка произошло только после отождествления св. Григорием Богословом понятия «ипостась» и «лицо». Кроме того, как отмечает прот. Георгий, терминологическая неопределенность в богословском применении понятий «ипостась» и «сущность» была устранена впоследствии Великими Каппадокийцами, придавшими «системе троического богословия законченность и гибкость».⁷⁸ Прежде всего, это относилось к различению понятий «сущность» и «ипостась», а также было связано с точным определением ипостасных признаков и свойств.

Вместе с тем, прот. Георгий обращает внимание и на то, что впоследствии, в V веке, с Каппадокийским богословием был не согласен блж. Августин.

По мнению прот. Георгия, богословские споры IV века, по внутреннему содержанию, были христологическими. Понимание Воплощения, прежде всего, как искупления, делало необходимым исповедание единосущия Сына с Отцом. Только такое понимание Воплощения было необходимым и достаточным для утверждения полноты Божества в Сыне. Иное представление о Воплощении было невозможным, и прот. Георгий говорит об этом так: «Ошибочные представления о Личности Христа, с которыми приходилось бороться древней Церкви, она сурово критиковала и отвергала именно потому, что они могли пошатнуть веру в искупление человека».⁷⁹

О последующих особенностях развития богословской мысли прот. Георгий пишет в работе «Византийские отцы V – VIII вв.».

В развитии и формировании богословской терминологии последующего периода основное внимание следует обратить на содержание христологического догмата и тех особенностей, на которые обращает внимание сам о. Георгий Флоровский.

⁷⁸ Там же, с. 19.

⁷⁹ Флоровский Г., прот. *Сиг Deus Homo? О причине Воплощения* // Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 151.

Необходимо подчеркнуть, что вероопределение, составленное отцами Халкидонского Собора 451 г. содержало в себе, как отмечает прот. Георгий, очень важные дополнения к «соглашению» 433 г. Это дополнение о исповедании «...одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, **в двух естествах** неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие естеств, но скорее сохраняется особенность каждого естества и они соединяются **во единое лицо и единую ипостась...**».⁸⁰ Прот. Георгий обращает внимание на выражение: «в двух естествах», а не «из двух естеств». И, кроме того, в оросе «прямо и решительно приравниваются выражения: «одно лицо» и «одна ипостась»».⁸¹ По мнению прот. Георгия, понятие «лицо», или «лик» (не «личность») «переносится в онтологический план».⁸² В Халкидонском определении два метафизических понятия «естество» и «ипостась» ясно и четко различаются, но не как противопоставление «общего» и «частного», или «общего» и «особенного». Здесь двойство естеств означает полноту конкретных свойств по двум природам (и в Божестве, и в человечестве), а единство ипостаси означает единство субъекта.

Кроме того, как отмечает прот. Георгий, Божество Слова признается «ипостасным центром Богочеловеческого единства», но об этом не говорится прямо, что приводит к неясности о человеческом «естестве». Это свидетельствует об отсутствии «ипостасности» человеческого естества во Христе, о «безипостасности» человеческого естества. Такая «асимметричность» Богочеловеческого единства, кроме того, что указывает на «совершенство» Христа в «человечестве», означает, также «что о Христе можно и должно говорить все, что и о каждом человеке, как человеке, кроме

⁸⁰ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V – VIII веков. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. С. 28.

⁸¹ Там же, с. 28.

⁸² Там же, с. 29.

греха», «Он не «воспринял человека», но «стал человеком».⁸³ И, вместе с тем, как подчеркивает прот. Георгий, «Он не «человек», а Бог».⁸⁴

Прот. Георгий подчеркивает, что отцы Халкидонского Собора смогли разграничить два понятия – «состав и образ бытия» через своеобразное «вычитание «ипостасности» из понятия «естества», то есть, построили «новое понятие «естества»», но комментарий к этому появился почти через сто лет, в богословии Леонтия Византийского.⁸⁵

Такая асимметрия Богочеловеческого лика указывает на возможность и необходимость называть Христа «Воплощенное Слово» и на невозможность сказать: «Богоносный человек». Вместе с тем, именно «асимметричный диофизитизм», как называет прот. Георгий парадоксальную асимметрию Богочеловеческого лика, является православной истиной. Кроме того, идея «обожения» может быть связана именно с такой асимметрией, так как «без всякого принижения человеческого достоинства» указывает на то, что человеку «предлежит сверх-человеческая цель и предел, что он должен превзойти человеческую меру или «меру естества», — в преображении, в *соединении* с Богом».⁸⁶

2.3. Ипостась, воля, свобода и домостроительство Воплощения

2.3.1. Ипостась

Как отмечает прот. Георгий, для правильного понимания смысла домостроительства Воплощения, необходимо различать все то, что относится к Воплощению и «вечное бытие Логоса в лоне Святой Троицы».⁸⁷ Это, прежде всего, относится к тому, что Христос воплотился и вошел в тварный

⁸³ Там же, с. 30.

⁸⁴ Там же, с. 30.

⁸⁵ Там же, с. 32.

⁸⁶ Флоровский Г.В., прот. К истории Эфесского Собора [Электрон. ресурс] // ПСТБИ – онлайн.
<http://www.pstbionline.orthodoxy.ru/>

⁸⁷ Флоровский Г., прот. *Сиг Deus Homo? О причине Воплощения.* С. 161.

мир таким, каким Он был предопределен к Воплощению «нашего ради спасения». Это означает, что человеческая природа, человеческое естество воспринимается в ипостасное единство со Словом, и становится собственным Ему человеческим естеством, нераздельно и неразлучно. Прот. Георгий, в согласии со святыми отцами, отмечает соприисусность этого человеческого естества в Его собственной Ипостаси.⁸⁸

В этом восприятии человеческого естества заключается весь смысл человеческого спасения. И именно это «ипостасное единство» содержит в себе возможность спасения, так как, именно «то спасается, что соединяется с Богом».⁸⁹ Это изречение свт. Григория Богослова, в котором выражена также мысль и других отцов Церкви о Искуплении (свщмч. Иринея Лионского, свт. Афанасия, святых Каппадокийцев, свт. Кирилла Александрийского, преп. Максима Исповедника), о. Георгий не раз приводит для обоснования смысла бытия человека.

Говоря о «ипостасном единстве» двух природ во Христе, прот. Георгий подчеркивает, что древние отцы использовали аналогию соединения тела и души в человеке. По его мнению, эту аналогию можно «обернуть» и отнести к человеку, сказав, что и человек - единая ипостась в двух природах, в душе и в теле. Ипостась - именно «в двух» природах, а не «из двух».⁹⁰ Это замечание определенно указывает на то, что ипостась, поскольку, не складывается из природ (или из состава природы), должна быть различима от природы, то есть, не смешиваема с ней, как это происходило с понятиями «сущность» и «ипостась» до, и во время формирования богословской терминологии.

Смысл ипостасного единства прот. Георгий разъясняет на основе учения Леонтия Византийского о воипостасности, в своем труде «Византийские Отцы V – VIII вв». Он подчеркивает, что понятие «ипостась» в богословии Леонтия Византийского определено как частное (единичное), в противоположность понятию «сущность», «естество», которое содержит

⁸⁸ Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 182.

⁸⁹ Там же, с. 182.

⁹⁰ Там же, с. 195.

смысл «общего». Вместе с тем, для Леонтия большее значение «ипостась» несет как «самостоятельное существование». Это означает, что существуют только ипостаси. «Безипостасной природы», согласно Леонтию, быть не может.

«Ипостаси» - это «атомы», индивиды, но это еще не означает, что «природа реальна только в своих собственных индивидуализациях или ипостасях».⁹¹ Леонтий Византийский указывает на то, что существуют не только «простые», «одноприродные» ипостаси, но и сложные. В таком «воипостасировании» может осуществляться реальность двух или многих природ при сохранении единства или единичности ипостаси. Отец Георгий приводит здесь пример существования человека (из Леонтия), как ипостась из души и тела, которые обладают и определяются разными природными признаками. Это означает, что свойства души и тела не изменяются при их взаимном соединении. То есть, «воипостасность» можно считать одним из случаев соединения различных природ, соединения без слияния и без изменения их существенных свойств.

При этом сохраняется вся полнота естественных или природных свойств, а ипостась не обязательно должна быть «собственной». Иными словами, ««воипостасность» есть реальность в иной ипостаси».⁹² Прот. Георгий обращает внимание на значимость этого принципа для христологии. При этом он подчеркивает, что ипостась описывается свойствами, но не эти свойства определяют ипостась.

Таким образом, Воплощение Слова представляет Собой «тайну «в естественной видимости»».⁹³ При этом, «единая ипостась Богочеловека есть именно ипостась Слова».⁹⁴ И Божественная Ипостась, как и до Воплощения, остается «простой и неизменной», а Христос – имя Слова в Его Воплощении.

Следует сказать, что по человечеству отличие Иисуса Христа от других людей было аналогично отличию человеческих индивидуальностей между

⁹¹ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V – VIII веков. С. 154.

⁹² Там же, с. 155.

⁹³ Там же, с. 156.

⁹⁴ Там же, с. 156.

собой. Необходимо, также, подчеркнуть, что человеческое естество было воспринято Словом не в его «общности», а в его «цельности». Кроме того, Леонтий Византийский, по словам прот. Георгия «решительно отрицает» «самоипостасность» человечества Христа, как существующего самого по себе. Это бы привело к так называемому «относительному соединению», что стало бы причиной невозможности «подлинного единства ипостаси или субъекта».⁹⁵

Как отмечает прот. Георгий, о том же самом, таким же языком (Леонтия Византийского) говорил и преп. Максим Исповедник. Это касается противопоставления природы и ипостаси, которое заключается в противопоставлении именно этих понятий, как общего (природа) и конкретного (ипостась). Ипостась для преп. Максима означает «самостоятельное бытие», определяемое не только индивидуализирующими признаками, но и образом бытия и жизни (последнее для него первостепенно).⁹⁶

«**Во-ипостасность**» для преп. Максима также означает «бытие в другом и с другим», а «не-самоипостасность» не умаляет полноты природы. Как объясняет преп. Максим выражение «*Слово плоть бысть*» (Иоанн. 1:14), человеческое стало воипостасно Слову. Ипостась Слова стала ипостасью для обеих природ, соединившихся «сразу и нераздельно». В этом смысле ипостась Слова стала «как бы из простой сложной», составной. Прот. Георгий говорит о «единстве лица» (ипостаси), как о «личном центре» для обеих природ, не потерпевших никакого изменения в природных свойствах, «различных и неподобных», «Божество Его и человечество».

Как отмечает автор, преп. Максим не употреблял аналогии соединения души и тела по отношению к двум соединившимся природам, как это делал Леонтий Византийский. Он также обращает внимание на отношение преп. Максима к тому, что Бог Слово «воспринимает не отвлеченное

⁹⁵ Там же, с. 157.

⁹⁶ Там же, с. 269.

человечество», так как Он не воспринял всех ипостасей рода (поэтому нельзя сказать, что Христос «многоипостасен»). Не воспринял Он также и особую, или предсуществовавшую ипостась. Человеческая природа ипостазуется «в собственной ипостаси Слова», поэтому Христос по Своему человечеству (не смотря на то, что в Нем нет человеческой ипостаси) «подобен людям, как иным нумерическим ипостасям».⁹⁷ И, кроме того, - человек превознесен над ангелами, он выше их по причине того, что не ангельское естество было усвоено Словом в Его ипостась при Воплощении. Человеку в Евхаристии дано больше, чем ангельское причастие к Божию действию и благодати, так как Бог соединен со Святыми Тайнами по ипостаси.

Значение ипостаси, понятия «ипостасного единства» необходимо для разьяснения смысла такого значимого и, одновременно, противоестественного явления, как смерть. Для человека смерть противоестественна. Он был сотворен для бессмертия, но собственный грех человека лишил его возможности для реализации своего предназначения к бессмертию. Необходимо обратить внимание на то, что отец Георгий подразумевает под смертью. Это не просто окончание биологического существования человека. Смерть – следствие греха, но и входит она в человеческий мир через грех. Грех же – в отпадении от Бога. «И прародители умерли, как только согрешили»,⁹⁸ - отмечает автор, повторяя слова священномученика Иринея Лионского. Это, по его словам означает, что с грехом, с отдалением и отделением себя от Бога, с «самозамыканием и самоутверждением», состав человеческой природы перестает быть устойчивым к разложению.⁹⁹ Это и есть смерть. Человек возвращается в «естественное состояние», в состояние «естественного тления». Это состояние «ничтожества», состояние разложения и распада. По словам свт.

⁹⁷ Там же, с. 307.

⁹⁸ Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 191.

⁹⁹ Там же, с. 191.

Афанасия, человек становится как бы тем, из чего он был сотворен, а сотворен он был из ничего.¹⁰⁰

Значение понятия «ипостась» или «личность», при рассмотрении проблемы смерти, заключается в том, что смерть прекращает только особенное существование, то есть, индивидуальное, а не личное. Это указывает на необходимость различения личности и индивидуальности. Личность, по словам прот. Георгия, есть нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность, или особенность.¹⁰¹ Это несоизмеримое различие личности и индивидуальности и заключается в том, что личность, в отличие от индивидуальности, не умирает. Вместе с тем, умирает «целый человек». Тело, отделенное от души, не может существовать. Душа, отделенная от тела, также человека не образует. Вместе с тем, как отмечает о. Георгий, несмотря на то, что смерть поражает человеческую личность, но и в смерти человеческая ипостась не распадается, она только «надламывается».¹⁰²

Необходимо подчеркнуть, что смерть Господа на Кресте была не во всем подобной нашей, вместе с тем, это была действительная смерть. Прот. Георгий обращает внимание на то, что «неподобность» смерти Христа нашей заключалась в том, что Его смерть произошла «внутри нераздельной Ипостаси воплощенного Слова».¹⁰³ Душа и тело Богочеловека разлучились в смерти, но единая Ипостась не разделилась, ипостасное единство не нарушилось и в Его смерти.

В смерти Христа не происходило деления ипостаси. Душа и Тело Его, разлучившись в смерти «по месту», «оставались соединенными по ипостаси». Ни Его Тело, ни душа, ни на мгновение не получали каждая своей «особой» ипостаси и всегда пребывали вместе.¹⁰⁴ Это мнение преп. Иоанна Дамаскина, с которым также согласен прот. Георгий.

¹⁰⁰ Там же, с. 191.

¹⁰¹ Там же, с. 193.

¹⁰² Там же, с. 195.

¹⁰³ Там же, с. 204.

¹⁰⁴ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V – VIII веков. С. 313.

Смерть Богочеловека, как отмечает прот. Георгий, «смерть воскрешающая». Это смерть вольная, по человечеству, смерть внутри ипостаси Слова. **Именно внутри ипостаси**, а потому и для человека возможно восстановление, воссоединение человеческой природы, разделенной смертью. Но это воссоединение возможно только через воссоединение человека с Богом.¹⁰⁵

Эту же мысль о. Георгий отмечает в работе «Воскресение Жизни»: «Разумеется, это человеческая смерть, смерть «по человеческой природе», однако происходит она **внутри ипостаси Слова, Воплотившегося Слова.** А следовательно, ведет к воскресению».¹⁰⁶

О надежде на воскресение для человека он говорит также и такими словами: «Можно назвать человека «единой ипостасью в двух природах», причем не из двух природ, а именно в двух природах. Смертью эта единая ипостась раскалывается. И человека больше нет. Поэтому мы, люди, ожидаем **«искупления тела нашего»** (Рим 8:23)».¹⁰⁷

2.3.2. Воля и свобода

Раскрывая смысл и значение понятий «воля» и «свобода» в домостроительстве Воплощения, прот. Георгий обращает внимание на то, что «Божие изволение» о падшем человеке выразилось не в том, что Господь, Своим «явлением во плоти» преобразил и пересоздал поврежденный грехом мир. Это «изволение» было неким кенозисом Божественной воли, который не нарушает установленный Богом порядок и «закон человеческой свободы».¹⁰⁸ В этом «изволении», по словам прот. Георгия, проявляется не только «кенозис Божественной воли», но и «кенозис Божественной любви»,

¹⁰⁵ Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 204.

¹⁰⁶ Флоровский Г., прот. Воскресение Жизни // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 243.

¹⁰⁷ Там же, с. 239.

¹⁰⁸ Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 183.

ограничивающий Себя законом сохранения этой «тварной свободы» человека.

Говоря о Воплощении, прот. Георгий часто использует такие слова, как «изволение», «произволение», что подчеркивает Божию любовь к Своему падшему творению и придает смысловому содержанию понятия «воля» особый, личностный характер, а также указывает на свободу, с которой Божия любовь связана теснейшим образом. Как отмечает прот. Георгий, Христос, по Своему человечеству был свободен от греха и, соответственно, смерти. Его воля «седалищем греха» не была, так как воспринята была первозданная природа, не поврежденная грехопадением. Он подчеркивает, что Спаситель был абсолютно свободен по отношению к «взятию греха». Это «взятие» было «подвигом воли» Христа, так как грех не становится Его собственным грехом, а «вземлется» на Себя Им по Его собственному «свободному изволению».

Иными словами, восприятие человеческой природы, а затем, или одновременно с этим, ее испорченность и смертность, вместе с поврежденной волей, с тем, чтобы взять на Себя все, и все исцелить, не было «природной необходимостью». Это свершилось свободным изволением Божиим, свободным изволением Его человеческой любви. Из этого следует, что смерть Христа могла быть «только вольною». Она не была природной необходимостью, - единство Его Ипостаси не было повреждено, не была повреждена и связь Его души с Его телом. Вольное взятие греха также никак не влияло на непорочность Его природы и воли. И именно поэтому, как отмечает прот. Георгий, взятие греха имело спасительную силу.¹⁰⁹

Согласно преп. Максиму Исповеднику, Божественное Домостроительство заключается в том, что Христос единосущен нам по тому, что рождается от Девы. Он свободен от греха, как рожденный «не от семени». Господь стал человеком, но мог быть свободен и от смерти, как непричастный греху. Вместе с тем, Он добровольно подчиняет Себя

¹⁰⁹ Там же, с. 185.

«порядку страдания и тления» и «соизволяет и Самую смерть». В этом заключается «домостроительное изволение». Домостроительство же Божие от человеческой свободы независимо.

Преп. Максим употребляет в отношении воли термин «нетление». Это означает «нетление произволения», или «праведность жизни». Нетление воли, по словам преп. Максима, «закрепляется позже нетлением естества, т. е. воскресением».¹¹⁰ Поскольку грехопадение было «волевым актом», следствием которого стало повреждение человеческой воли, ее разобщением с волей Божией, то и ее исцеление должно было стать «восстановлением... в ее полноте, собранности, цельности и согласии с Божией волей».¹¹¹ Это и произошло в Воплощении через истинное единство по ипостаси, соединением воли человеческой с волей Божией, «органически совпадающей с нею, приемлющим ее, как свою собственную внутреннюю и интимную меру или образец».¹¹²

Существенной особенностью, характеризующей позицию прот. Георгия по отношению к воле и свободе и значению этих понятий в домостроительстве Воплощения, является его неприятие такого понимания Христовой Жертвы как «пожертвование», точнее, - только как жертвования. «Пожертвование», по его словам, не объясняет необходимость смерти, так как жертвой была вся жизнь Спасителя.¹¹³ Причем, все искушения, которые пришлось испытать Христу, Он претерпевал по Своему человечеству, как человек – силою Своей свободной воли, во всем согласной с волей Божественной. Жертва в смысле «пожертвования», предполагает, в соответствии с этой концепцией, одномоментный акт, не учитывает, также Богочеловека как Первосвященника, приносящего жертву с любовью за всех.

Прот. Георгий говорит, что «в понятиях счета и уравнивания, возмездия и удовлетворения нельзя исчерпать тайну Крестного отречения и любви. Если

¹¹⁰ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V – VIII веков. С. 268.

¹¹¹ Там же, с. 269.

¹¹² Там же, с. 269.

¹¹³ Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 187.

ипостасным соединением с Божеством бесконечно усилена значимость смерти Христовой, разве не в той же мере умножены в силе и вся Его жизнь, и все Его дела – дела не только Праведника, но Богочеловека».¹¹⁴

Концепция «заместительного удовлетворения» также не объясняет упразднение греха «карательной смертью», так как смерть сама есть «оброк греха», и присутствует только в греховном мире. Кроме того, Божие правосудие не ищет «страдания твари», а отмена самого греха - не только «прощение» подсудимого, но и избавление самого человека от греха и смерти. Иными словами, Господь Сам, по Своей воле и власти полагает душу Свою, потому, что «восхотел пострадать». И не потому, что попустил совершиться смерти над Собою, совершиться «беснованию греха и неправды», а потому, что Сам «изволил», как отмечает прот. Георгий.¹¹⁵

Говоря о Воплощении, нельзя не обратить внимание на слова о. Георгия о Пресвятой Богородице. Он отмечает, что учение об ипостасном единстве должно включать в себя и концепцию Богоматеринства, которую некоторые богословы или обходят, или уклоняются в отвлеченные размышления «о конечном и бесконечном, о вечном и временном».¹¹⁶ Или неверно понимают истину католической веры.

Так, например, римо-католический догмат о непорочном зачатии содержит неверное понятие первородного греха, который уничтожен только на Кресте, и никак не освобождает от него Богородицу, награждая Ее «привилегией Богоматеринства».

Автор отмечает, что в Воплощении открывается не только Божие всемогущество и любовь, являющиеся проявлением Его свободы, но это еще и обращение к человеческой свободе. Человек, по мнению о. Георгия, не может остаться пассивным орудием в этом таинстве, поскольку Воплощение предполагает соединение двух природ. В личности Пресвятой Девы было представлено все человечество, а в Ее волеизъявлении – изъявление всего

¹¹⁴ Там же, с. 188.

¹¹⁵ Там же, с. 187.

¹¹⁶ Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 168.

человеческого рода на призыв Божественной любви. И изъявление это было покорным и радостным.¹¹⁷ Свобода Приснодевы, как истинная свобода, по мнению о. Георгия, не предполагала инициативы, потому, что была проявлением истинной свободной любви, поклонения, смирения, послушания и доверия.

В связи с римо-католическим догматом о Непорочном Зачатии Девы Марии, о. Георгий говорит о том, что в ветхозаветном, неискупленном мире никакой свободы от первородного греха быть не могло. Возможна лишь «личная праведность», «личная чистота» в неискупленном мире, но там, где это «Искупление совершается».¹¹⁸ Поэтому и Пресвятая Дева не превратилась в инструмент, не получила награду за «заслуги» или «аванс» праведности. Это принятие Божественного дара в подлинной свободе, в подлинной любви, смирении, послушании, доверии и поклонении.

Как отмечает прот. Георгий, внутренний опыт Богоматери сокрыт от нас, это «тайна личности Пресвятой Девы».¹¹⁹ В отношении Марии Церковь избегает догматических определений, здесь предпочтительней язык антиномичных образов и метафор, язык молитвенной поэзии.¹²⁰

2.4. Воля человека, тайна и «Закон человеческой свободы»

Говоря об исцелении человека, прот. Георгий обращает внимание на необходимость различения исцеления естества и воли. Исцеление естества, человеческой природы происходит «неким «насилием благодати»».¹²¹ И это происходит во Христе во всей полноте, происходит исцеление естества от неполноты и смертности. Это относится ко всем людям без исключения. Что

¹¹⁷ Там же, с. 174.

¹¹⁸ Там же, с. 174.

¹¹⁹ Там же, с. 176.

¹²⁰ Так, например, поется на богослужении: «Недугующее исцелил еси наше естество Владыко, скорейшую из Девы сию соединив цельбу, Твое пречистое Слово Божество. Часть моя еси Господи, и наследие желанное, соединивый мя из Девы, Слове, Ипостаси Твоей, плотию быв Ипостась» (Октоих. Глас 3, из 4-й песни канона, «в неделю утра»).

¹²¹ Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 218.

касается исцеления воли, то здесь о. Георгий делает акцент на невозможности насильственного ее исцеления: «Воля человека исцеляется только в подвиге и в свободе».¹²² Личное и свободное соединение со Христом означает для о. Георгия личное и свободное признание веры, личное и свободное отвержение себя (умирание со Христом).

Он отмечает, что «закон человеческой свободы», установленный Богом при творении человека нарушен самим же человеком. От этого закон не перестал действовать, только вернуться к его исполнению во всей его полноте сам человек уже не может, он всегда несвободен. Восстановление человеческого существования произойдет обязательно, человек будет восстановлен, при условии обращения к Богу в подвиге и свободе. В этом восстановлении, как отмечает прот. Георгий и заключается **тайна** «свободы человеческой».¹²³

Состояние человеческой свободы после грехопадения о. Георгий называет «трагедией человеческой свободы».¹²⁴ На это он обращает внимание в работе «Воскресение жизни». Здесь же о. Георгий, делает ссылку на преподобного Максима Исповедника и подчеркивает, что существует воля, упорно стоящая на своем, то есть, упрямая, не желающая отвернуться от зла и стремиться к добру. Это означает, что даже «всеобщее Исцеление» бессильно в изменении такой воли. Конечно, не потому, что здесь заканчивается всемогущество Божие, а только в силу «закона человеческой свободы». Он так говорит об этом: «Бог никогда не совершит насилия над человеком, а значит, причастие Богу нельзя навязать упряму».¹²⁵

Следует подчеркнуть, что некоторые так называемые «эллинские заблуждения» относительно того, что грех - это просто неведение, и человек, в конечном итоге не может не быть просвещенным Правдой Божией, приводили к выводу о всеобщем обращении. Так, например, считал, по

¹²² Там же, с. 218.

¹²³ Там же, с. 220.

¹²⁴ Флоровский Г., прот. Воскресение жизни // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 247.

¹²⁵ Там же, с. 248.

замечанию о. Георгия, свт. Григорий Нисский. Такой вывод был возможен при непризнании самодовлеющего достоинства за способностью рассуждающего, умозаклюющего познания, и призвания человека к Богообщению.¹²⁶

По мнению свт. Григория, до грехопадения человек был свободен от скотоподобия. Образ Божий в человеке выражался, прежде всего, в свободе. Наличие человеческой свободы есть необходимое условие наличия, также и разума. Свободное влечение к благу (свободное «призвание к Богообщению»), есть, по определению свт. Григория любовь. Там, где нет любви, нет и образа Божия в человеке.

Понятия «воля» и «свобода» в богословии свт. Григория тесно связаны с понятием зла. Зло, по его мысли, не имеет никакого основания в Божией воле. Зло противоположно «сущему Богу» и, вместе с тем, не ипостасно: «Зла нет; оно не есть, но только случается, бывает».¹²⁷ Источник зла, по определению свт. Григория – в удалении от добра, в «изломе воли». Вся парадоксальность присутствия зла в мире – в повреждении человеческого естества, связанного с отпадением от Бога. При этом само отпадение стало возможным только в результате свободного произволения, вне которого «нет никакого самобытного зла».¹²⁸

По учению свт. Григория, первому человеку была поставлена некая «динамичная задача», не выполненная им. Эта задача заключалась в постижении различия между добром и злом. Стремление же к добру было врожденной способностью человека, а воздействие на его свободную волю произошло посредством обмана. Святитель Григорий обращает внимание на то, что исцеление человека невозможно «естественными силами». Невозможно оно также и без его свободного участия в собственном исцелении.

¹²⁶ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. С. 179, 200.

¹²⁷ Там же, с. 179, 235.

¹²⁸ Там же, с. 206.

Исцеление человеческой воли возможно только ее свободным поворотом через веру, которая в свободных движениях души должна отозваться на призыв благодати. Как уже отмечалось, по учению свт. Григория, воля определяется разумом. Разум же не может противиться истине (Божественному Откровению). Видение истины, таким образом, определяет свободное обращение человеческой воли к Богу. Этот момент, по утверждению о. Георгия, является основным в содержании эсхатологического богословия свт. Григория, что можно определить, как недооценку человеческой воли. Это также объясняет его убежденность в «неустойчивости зла» из-за невозможности человеческой воли упорствовать в ясном видении истины.

Преп. Максим, в учении о двух волях, напротив, допускал отсутствие воли к добру. Иными словами, даже распознав добро, человек может сознательно ему противиться, и ему, как существу противящемуся, «Вечная жизнь» навязана не будет.¹²⁹ Иными словами, свобода воли не является достаточным условием обращения к Богу и личного спасения, и, в отличие от мнения, что воля движется разумом (как считал свт. Григорий Нисский), она, как подчеркивает о. Георгий, должна быть «изнутри движима любовью» к Богу.¹³⁰

Прот. Георгий обращает внимание на еще одно существенное положение (или «различение») в учении преп. Максима. Это касается его утверждения об умалении свободы, связанного с необходимостью выбора. Так называемая **«свобода выбора»** совсем не является обязательным условием свободы. Истинная свобода ничем не принуждается к выбору, не колеблется в нем. Выбор предполагает «раздвоение и неясность, т.е. неполноту и нетвердость воли».¹³¹ Человеческая воля Христа – «внутренне едина» и «внутренне согласуется с волей Божества», поэтому во Христе не было «противоборства природных волей». Не было и поглощения воли

¹²⁹ Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 249.

¹³⁰ Там же, с. 247.

¹³¹ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V – VIII веков. С. 275.

человеческой волею Божией. Как отмечает преп. Максим, человеческая воля Христа была «активной, действенной и свободной».¹³²

По мысли преп. Максима, выбирает только воля, поврежденная грехопадением, сложенная из множества личных желаний и несоизмеримых влечений. Прот. Георгий подчеркивает мысль преподобного о том, что совершенство и чистота воли заключается в ее простоте, цельности и «единовидности», а реализация этой простоты и цельности может быть только через принятие «первотворческой воли Божией», через свободное обращение к Богу: «Да будет воля Твоя!». Это же есть и «высшая мера свободы», ее «высшая действительность».

Преп. Максим утверждает, что наше Спасение не было бы действительным, если бы через ипостасное единство не была воспринята и исцелена человеческая воля. Все без исключения человеческое было преображено, и более всего, это сказалось в «совершенной свободе» Христа, в том числе и в свободном принятии «немощей и уничижения», как в «акте свободного подчинения».¹³³

Таким образом, на основании учения отцов о человеческой воле и свободе, выраженного прот. Георгием, можно сказать, что в общение со злом человек вступил свободным движением воли, что повлекло примешивание к нашему естеству некой «отравы порока». Исцеление естества следует отличать от исцеления воли. Если исцеление естества происходит внешним, благодатным воздействием, то исцеление воли возможно только свободным, волевым усилием человека, его свободным подвигом воли, движимой любовью к Богу, который Сам, лично ждет такого обращения, лично от каждого. Кроме того, для очищения от этой скверны, человеку необходимо умереть, чтобы воскреснуть в первоначальном виде. На этом закончится «трагедия человеческой свободы». И это, по словам прот. Георгия, будет

¹³² Там же, с. 275.

¹³³ Там же, с. 276.

таинственное и непостижимое «воскресение осуждения» (Ин. 5:29) для всех».¹³⁴

Выводы по главе 2

Нами рассмотрены взгляды прот. Георгия Флоровского на понятия: воля, свобода и ипостась в некоторых разделах православного богословия. Это, прежде всего, касается историко-догматического аспекта, где прот. Георгий излагает основные проблемы, связанные с богословской терминологией и особенностями ее становления. Кроме того, рассмотрены не только указанные понятия, но и некоторые понятия, которые соотносятся с рассмотренными нами, в связи с необходимостью их использования для раскрытия содержания некоторых аспектов православного вероучения. Это, например, богословское понятие «сущность», которое необходимо четко отличать от понятия «ипостась». Этому различению догматы (и не только догматы) обязаны своим существованием наравне с понятиями, исследованными нами.

Следует отметить, что рассмотренные понятия имеют значение не только как ключевые для изложения содержания православного вероучения. С их помощью можно выразить личное отношение к некоторым положениям вероучения (там, где это возможно без нарушения его основных положений), выразить отношения к искажениям, если это необходимо в полемических целях, а также определить значение иных понятий, с которыми данные понятия имеют соотношения, что мы и видим в богословии прот. Георгия Флоровского.

Так, например, прот. Георгий подчеркивает значение Халкидонского догмата не только в смысле общепринятого, но и акцентирует внимание на значении ипостасного единства и смерти, которая происходит внутри Ипостаси Христа. Если о человечестве Христа можно мыслить как о любом

¹³⁴ Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 247.

другом человеке, кроме греха, то и человеческая ипостась «неразложима» в смерти, а значит и воскресение будет возможным для каждого человека.

Понятие «ипостась» в приложении к человеку имеет для прот. Георгия основополагающее значение для определения «богообразности», так как, по его мнению, именно «личностное начало есть «образ Божий».¹³⁵

Кроме того, именно личность является носителем свободы, а свобода, по мнению прот. Г. Флоровского, есть «первая черта богоподобия».¹³⁶ Значение свободы выражено прот. Георгием в понятии «Закон человеческой свободы», в действии которого реализуется человеческое богоподобие, посредством воли, исцеленной Воплощением.

К особенностям богословия прот. Георгия следует отнести также его отношение к Церкви, в которой таинственно присутствует Вознесшийся Христос. Это связано с его предпочтением «христоцентрической модели» Церкви и критикой позиции В. Лосского, отдававшего предпочтение «пневматологическому аспекту», что, по мнению прот. Г. Флоровского, представляет Церковь некой «застывшей структурой». В работе «Церковь, Ее природа и задача» отец Георгий отмечает: «Христиане объединены не только друг с другом, но они прежде всего едины во Христе и только это приобщение ко Христу дает возможность человеческой общине быть в Нем. Центром единства является Господь, и сила, осуществляющая и производящая это единство, есть Дух Святой».¹³⁷ В этом прот. Георгий видит умаление значения «Христа Воплотившегося», «нас ради человек и нашего ради спасения»¹³⁸. В модели, предложенной В. Лосским, по мнению прот. Георгия не остается места для личного общения со Христом.¹³⁹

¹³⁵ Флоровский Г.В., прот. Ночная тьма [Электрон. ресурс] // ПСТБИ – онлайн.
<http://www.pstbionline.orthodoxy.ru/>

¹³⁶ Флоровский Г.В., прот. Духовные размышления [Электрон. ресурс] // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. <http://odinblago.ru/>.

¹³⁷ Флоровский Г.В., прот. Церковь: Ее природа и задача [Электрон. ресурс] // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. <http://odinblago.ru/>.

¹³⁸ Флоровский Г. Христос и Его Церковь // Лосский. В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 611.

¹³⁹ Там же, с. 612.

Следует обратить внимание на то, что прот. Георгий не дает понятию «личность» никакого определения, но подчеркивает бесконечное отличие этого понятия от понятия «индивидуальность». Именно личность, а не индивидуальность способна откликнуться на призыв Бога. Индивидуальность поработана страстями, и на личную встречу с Богом не способна, потому, что не способна услышать Его голос. На свободный подвиг способна только личность, свободная в своем выборе. Свободный, творческий подвиг в богословии прот. Георгия означает исполнение человеком своего предназначения, которое не выполнил Адам.

Необходимо подчеркнуть, что тема личного подвига и личной встречи с Богом проходит через все богословие прот. Георгия. В этом заключается весь смысл человеческой жизни, так как теозис невозможен без подвига свободного отречения от своей индивидуальности, без отдания всего себя Богу в свободном и сознательном волевом усилии, изнутри движимом любовью до полного совпадения своей воли с волей Божией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы провели исследование, целью которого было – охарактеризовать взгляды протоиерея Георгия Васильевича Флоровского и Владимира Николаевича Лосского на значение понятий «воля», «свобода», «ипостась». В результате проведенного исследования нами были выявлены некоторые особенности, связанные не только с этими понятиями, но и с богословскими взглядами авторов в целом.

Прежде всего, следует сказать, что в своем богословии и прот. Георгий и В. Лосский обращаются к святоотеческому наследию, придавая особое значение Преданию Церкви и богословскому творчеству ее отцов и учителей.

Единство взглядов прот. Георгия и В. Лосского следует отнести к истории формирования богословской терминологии, к основным

богословским проблемам того времени и тем смыслам, которые вкладывали отцы и учителя Церкви в богословские понятия, в том числе, и в исследуемые в данной работе.

Общее мнение по отношению к триадологическому и христологическому догмату выражено ими в мысли о том, что античный мир не знал понятия личности, не был знаком с тайной личного бытия. Это было связано с тем, что новая реальность открылась миру только в Христианстве, в Воплощении, что, в свою очередь, поставило определенные задачи перед эллинской мыслью.

Отметим, что мнения прот. Георгия и В. Лосского совпадают в том, что одной из основных проблем того времени следует считать необходимость различия ипостаси и сущности. Такое различие стало «ключевым» как для триадологического богословия, так и для христологии, а также и для других разделов православного вероучения. Это связано с необходимостью различать ипостась и сущность, волю и свободу, не только по отношению к учению о Святой Троице, но также - в антропологии, экклезиологии и сотериологии.

О вопросах сотериологии невозможно говорить без различения таких понятий как личность (ипостась) и индивидуум, что, в свою очередь связано с понятиями «воля» и «свобода». В основных положениях святоотеческого учения о воле и свободе также можно отметить отсутствие разногласий между прот. Георгием и В. Лосским. Оба автора, например, с особой значимостью подчеркивают святоотеческую мысль, что только «то спасается, что соединяется с Богом», и видят в этом соединении исцеление воли, в котором и заключается необходимое условие и тайна нашего спасения. Вместе с тем, исцеление человеческой воли невозможно без ее свободного участия в стремлении к соединению с Богом. Здесь и встает вопрос о необходимости различения личности (как «инога») и индивидуума, как носителя природных свойств, в том числе и особенностей человеческой воли, как функции природы.

Отсутствие разномыслия в богословии двух авторов необходимо отметить и в вопросах внутритроичных отношений. Здесь почти созвучно ими высказывается мысль о недопустимости введения понятия «воля» в отношения между Божественными Лицами. Воля – это всегда отношение к другому, поэтому, данное понятие можно использовать только в отношениях Бога к миру. Они также обращают внимание на отсутствие необходимости «свободного» выбора для Христа, а также то, что Его воля не могла быть «иной» волей, отличной от общей воли Пресвятой Троицы.

Следует отметить также и некоторые различия в богословии прот. Георгия и В. Лосского. Эти различия относятся к их собственным взглядам по некоторым вопросам, и не противоречат основным положениям православного вероучения.

Так, например, прот. Георгий, отмечая различие между личностью и индивидуумом, указывает на их несоизмеримое отличие. Это отличие относится, в том числе и к тому, что личность не умирает, ипостась неразложима. Смерть происходит внутри ипостаси, давая человеку, этим, надежду на воскресение. Он не дает никакого определения личности, или ипостаси, сохраняя, вероятно, каппадокийское отношение к этому понятию. В. Лосский, напротив, отходит от каппадокийского богословия, которое можно определить ответом на вопрос: ««как?»...реализует себя общая природа в конкретной ипостаси», он дает апофатическое определение ипостаси, отвечающее на вопрос «кто?».¹⁴⁰

Некоторые различия во взглядах следует отметить и в вопросах, касающихся личного участия человека в собственном спасении. Прот. Георгий, рассматривая значение человеческой воли и свободы в деле личного спасения, обращает внимание на так называемые «эллинские заблуждения», которые заключались в отношении к воле человека, умаляющем ее значение в свободном выборе. В качестве примера он приводит мнение свт. Григория

¹⁴⁰ Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? <http://do.pstgu.ru>

Нисского, считавшего, что грех – это просто неведение, и человек, просвещенный «Правдой Божией» (а непросвещенным он в конечном итоге оставаться не может), не останется необращенным и к Богу. Приводя мнение преп. Максима Исповедника, прот. Георгий подчеркивает невозможность такого обращения без собственного волевого усилия, так как, даже человек просвещенный, может действовать вопреки воле Божией, а Бог никогда не навязет Себя упряму, сохраняя право человека на свободный выбор.

В. Лосский, касаясь этого вопроса, напротив, обращает внимание на мнение Диадокха Фотикийского, утверждавшего, что воля есть «действенная сила разумной природы», и утверждает, что те, кто отвергают значение собственной воли в приобретении зла, отказываются и от возможности освобождения от него, признавая свою волю зависимой от внешних причин. Он подчеркивает способность человеческой воли естественным образом стремиться к добру.

Прот. Георгий отмечает слабость «естественного добра» для противостояния злу, поэтому человеку, оказавшемуся в духовном тупике, не выйти из этого рабства без Божией помощи: «Только Благодать Божия может вывести человека из этого тупика».¹⁴¹

Вместе с тем, абсолютная свобода человека, по мнению авторов, является главным условием для обожения и спасения. Однако, необходимо и личное свободное волевое устремление человека к Богу. Здесь опять обостряется необходимость отличия личности от индивидуальности.

Так, например, для прот. Георгия, основой живого богообщения является **личное** слышание Бога, личный отклик на Его призыв: «И не тем достигается объективизм и точность в слышании и разумении Откровения, что человек отвлекается от самого себя, обезличивает себя, сжимается в математическую точку, превращает себя в «трансцендентального субъекта». Как раз напротив. «Трансцендентальный субъект» никогда не услышит и не

¹⁴¹ Флоровский Г.В., прот. Ночная тьма [Электрон. ресурс] // ПСТБИ – онлайн.
<http://www.pstbionline.orthodoxy.ru/>

расслышит голоса Божия, Божия зова и призыва».¹⁴² Прот. Г. Флоровский подчеркивает значение личного усилия, движущей силой которого должна быть любовь ко Христу и устремленность к нему в личном и свободном подвиге.

Для В. Лосского подлинное единение с Богом происходит в полной самоотдаче себя, в самораскрытии навстречу другим личностям, подобно строю Божественной жизни Святой Троицы. Желание самоутвердиться приводит только к «частному, индивидуальному существованию, к совершению дела, противного делу Христа».¹⁴³ Отказ от самого себя, от своей природы в полной мере может произойти только в Церкви, с обязательным участием личности в единстве природы. Без этого единства такое участие превращается в общество «взаимно угнетающих друг друга индивидуумов».¹⁴⁴ Это – обязательное условие, необходимое для участия в деле сознательного соработничества с Богом, без которого невозможно и спасение.

Исследуя богословие протоиерея Георгия Флоровского и Владимира Николаевича Лосского необходимо учитывать очень важное обстоятельство. Это относится к тому, что их богословские труды были ориентированы на западную аудиторию, которая, в случае с прот. Георгием была не только православной, но в значительной мере, протестантской. В. Лосский также обращался, не только к православной аудитории, но и к аудитории римокатолической. Поэтому и разногласия, возникшие по некоторым вопросам у прот. Георгия и В. Лосского, во-первых, неизбежны, а во-вторых, имеют, скорее «сравнительно-богословский» характер. Это, прежде всего, связано не с принципиальными вопросами православного вероучения, а с теми подходами, который каждый из авторов использовал для его разъяснения.

¹⁴² Флоровский Г.В., прот. Богословские отрывки [Электрон. ресурс] // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. <http://odinblago.ru/>.

¹⁴³ Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 236.

¹⁴⁴ Лосский. В.Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский. В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 555.

Так, например, В. Лосский обращает внимание на чуждое для православия учение о надбавляемой к человеческой природе благодати (*gratia supererogatoria*), обращая внимание на значимость собственной воли, способной, как стать вместилищем зла, так и освободиться от него. В статье «Искупление о обожение» В. Лосский разъясняет смысл Искупления, которое не может быть ограничено общепринятой в латинском богословии «юридической» теорией Искупления. Здесь он также касается вопроса восстановления нашей природы во Христе, а также значения Домостроительства Святого Духа, отдельно от которого нельзя рассматривать как Воплощение, так и искупительный подвиг Христа.¹⁴⁵

В богословии прот. Георгия также прослеживается определенная «противопротестантская» направленность. Так, например, в статье «О последних вещах и последних событиях», он критикует отношение протестантского богослова Эмиля Бруннера в ряде его заблуждений. Это относится, в том числе и к идее «исторического Иисуса», человечество Которого было только «способом войти в историю», неизбежным следствием чего становится, по мнению прот. Георгия, появление докетических искажений. В работе «О смерти крестной» прот. Георгий говорит о неприемлемой для учения Восточной Церкви идеи «*satisfactio vicaria*», - «заместительного удовлетворения», изложенной Ансельмом Кентерберийским, и развитой впоследствии Лютером и Кальвином. Не случайно также одна из работ прот. Георгия названа им «*Cur Deus homo? О причине Воплощения*» (вероятно, как напоминание о трактате Ансельма).

Таким образом, мы выявили, что взгляды прот. Георгия и В. Лосского на понятия «воля», «свобода», «ипостась» имеют много общего. Это относится главным образом к основным положениям православного вероучения. Следует отметить «ключевое» значение этих понятий для богословия вообще.

¹⁴⁵ Лосский В.Н. Искупление и обожение // Лосский, В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 287.

Следует также, обратить внимание на то, что и В. Лосский и прот. Г. Флоровский, в соответствии с научными представлениями своего времени, принимали взгляды Леонтия Иерусалимского за идеи Леонтия Византийского. Смысл, вкладываемый Леонтием Византийским в понятие «воипостасное», применительно к Ипостаси Господа, заключается в том, что природы во Христе понимаются как внутреннее содержание жизни Его Ипостаси, единство в Ипостаси, «соединение без слияния».

У Леонтия Иерусалимского «воипостасное» означает не только «реально существующее», но и то, что в Его собственной (Христовой) Ипостаси существует и человеческая и Божественная природа Слова. Слово «воипостасировало» в Свою Собственную Ипостась человеческую природу, дав ей с самого начала существование именно в Ипостаси Сына Божия.¹⁴⁶

Понятия «воля», «свобода», «ипостась» возможно также, исследовать не только в их взаимосвязи между собой, но и во взаимосвязи с другими богословскими понятиями, такими, например, как: «сущность», «искупление», «истощание», «подвиг», «энергия», «зло», «обожение», «благодать» и другими, а также выявить все возможные связи этих понятий с рассмотренными в данной работе. Это могло бы позволить получить более глубокое представление о богословии прот. Георгия и В. Лосского, а также, получить, возможно, более полное представление о понятии «личность», что имеет определенное сотериологическое значение.

Необходимо особо отметить, что при всем сходстве и различии, учения прот. Георгия и В. Лосского нельзя воспринимать, как «дополняющие» одно другое. Недопустимо их также «смешивать», или «складывать». Это невозможно не только потому, что в их богословии есть существенные различия, но также и потому, что каждое из них представляет собой отдельное целое, затрагивающее многие разделы православного вероучения. Кроме того, их богословие - это отражение личного богословского опыта, который складывался в определенных условиях, что имеет определенную

¹⁴⁶ Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? <http://do.pstgu.ru>

ценность для его отдельного изучения и осмысления. Главную особенность, не дающую права говорить о каком-либо смешивании взглядов прот. Георгия и В. Лосского можно увидеть в том, что в богословии каждого из них содержится особый, очень личный призыв к подвигу и возрастанию.

При всем различии взглядов протоиерея Георгия Флоровского и Владимира Лосского на рассмотренные нами понятия, а также и на пути, предложенные ими для единения с Богом, можно с уверенностью сказать, что, на примере их богословия мы увидели один из принципов, авторство которого приписывают блаженному Августину: **«В главном – единство, во второстепенном – свобода, и во всем – любовь».**

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006.

2. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V – VIII веков. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006.

3. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998.

4. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей / Общ. ред. Вл. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000.

5. Лосский В.Н. Богословие. М.: Изд. имени святителя Льва, папы Римского, 2009.

6. Флоровский Г.В., прот. [Электрон. ресурс]// Электронная библиотека Одинцовского благочиния. <http://odinblago.ru/>

7. Флоровский Г.В., прот. [Электрон. ресурс]// ПСТБИ – онлайн. <http://www.pstbionline.orthodoxy.ru/>

8. Путь. Орган русской религиозной мысли. №№ 1 – 6. Переизд. М.: Информ-Прогресс, 1992, Вып. 1.

Литература:

1. Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995.

2. Малков П.Ю. Ипостась: личность или индивидуум? [http:// do pstgu.ru](http://do.pstgu.ru)

3. Роуэн Уильямс, архиеп. Кентенберийский. Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. Киев: Издатели: К. Сигов и Ю. Вестель, 2009.

4. С. А. Чурсанов. Лицом к лицу. М.: Изд. ПСТГУ, 2008.

5. С. А. Чурсанов. Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований // Вестник ПСТГУ. 2007. Вып. 15. С. 168 – 186; Вып. 1 (17). С. 77 – 93.

6. Филарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии. Владимир Лосский – богослов от Бога [Электрон. ресурс]// [http://www. pravmir.ru/vladimir-losskij-bogoslov-ot-boga/](http://www.pravmir.ru/vladimir-losskij-bogoslov-ot-boga/)