

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1903—1958) — русский философ и богослов. Сын И.О. Лосского.

Учился в Петроградском (с 1920) и Пражском университетах, Сорбонне (закончил в 1927 и получил ученую степень по медиевистике). В 1922 в составе семьи отца выслан из Советской России (на знаменитом «философском пароходе»). С 1924 — в Париже. В юрисдикционных конфликтах русской эмиграции остался верен Московской патриархии. В 1939 получил французское гражданство. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» Л. (1944) признан классическим трудом, излагающим основные идеи восточно-христианской патристики и богословия в целом. Публикуемые Л. в течение жизни статьи по философской и богословской проблематике были собраны в посмертно изданных сборниках и курсах лекций «

Боговидение» (1962), «Догматическое богословие» (1964—1965), «По образу и подобию Божию» (1967). Согласно концепции Л., специфика восточно-христианского мистического богословия может быть выражена понятием «обожения». В отличие от классической восточной мистики, растворяющей самотождественность личности в Абсолюте (мокша в буддизме и индуизме, феномен «таухид» в суфизме и т.п.), и от классической западной мистики, сохраняющей дистанцию между человеком и Богом в акте откровения (принципиальная несочетаемость нетварного с тварным в католичестве), православная мистика есть «мистика обожения». Человек, по Л., соединяясь с

Богом, не растворяется в Абсолюте, но сохраняет свою личность в преображенном виде, становится «богом по благодати». Однако Бог не сводится к своим «энергиям», т.е. к дарованной в откровении благодати, — он свободен по отношению к ним и потому личен.

По оценке Л., православное богословие фундировано специфичной по отношению к католической теологии трактовкой Троицы: если для Запада характерна интенция «рассмотрения Сущности раньше Лиц», с чем связаны «мистика безличного божества» (например, у Экхарта) и «безличная объектная теология» (в схоластике), то в православном богословии, по Л., Троица предстает как «изначальный факт абсолютной реальности», в рамках которой ипостаси, не имея «своего» («личные признаки Лиц» есть лишь условные знаки их различия), тем не менее являются абсолютно уникальными. Творение мира, по Л., есть свободное, не вызванное никакой необходимостью действие воли Бога (ср. креационный волюнтаризм Иоанна Дунса Скота): «Ничто, из которого мир»,

есть указание на небожественность мира, его принципиальную новизну по отношению к Богу. Бог, по Л., творит личные существа, наделенные свободой воли.

В этом есть риск, ибо свобода включает в себя возможность отказа от Творца. Но «тот, кто не идет на риск, не любит; ... личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам». В этом контексте Бог сознательно ставит себя в положение бессилия перед созданной им свободой: он подобен «нищему, просящему подаяния любви у дверей души и никогда не дерзающему их взломать». Применительно к онтологии, по Л., понятия типа «чистая природа» есть «метафизические фикции», ибо фиксируют незавершенное (необоженное) состояние бытия. По Л., каждая вещь обладает «логосом» (идеей) как «модусом причастия Божественным энергиям» (ср. платоновский мир идей и Софию в русской софиологии). Божественное целеполагание мира предполагает глобальный космический процесс его обожения: «мир должен стать вместилищем нетварной благодати». В общем контексте концепции Л. зло мыслится принципиально не онтологически — как личностная позиция «бунта против Бога» и стремления к иллюзорным целям, а грехопадение — как катастрофическая мутация человека и космоса.

Смертность, по Л., «отрезвляет человека»: смерть есть «помеха беспечному пребыванию в противоположном положении».

Нереализованность миссии Адама в обожении мира задает миссию Христа, который «принимает на себя миссию Адама». Согласно Л., в особой трактовке христологии также может быть усмотрена специфика православной традиции: если религии Востока ориентированы на презумпцию иллюзорности мирового бытия, а гуманистическая культура Запада рефлексивно замыкает «человеческое» на самом себе, то православная христология сохраняет ценность «человеческого», обогащая его «нетварным». Образ Божий в человеке есть «личность как свобода» (ср.: Христос как «свободный человек, воодушевляющий других быть свободными» (Ван Бурен) в протестантской этике). Человек открыт Божественному, Бог — встречно — открыт «человеческому», что позволяет Л. определить свою антропологию как «открытую» (ср. с принципом «открытой антропологии» К. Ранера).

Путь обожения для личности лежит, по Л., через аскетику как «борьбу за любовь» в качестве финальной цели человечества — восстановления и превосхождения исходного «райского единства». В этой связи человеческая любовь определяется Л. как «страстное стремление любящих к

Абсолютному», которое в «самой фатальности своего поражения таит

щемящую тоску по раю". Любовь задает отношение между Я и Другими, семантически изоморфное отношению Ликов Троицы ("личность совершается в отдаче себя"), — однако, восстановление человеческой природы через отказ от себя в отношениях любви предполагает дальнейшее вертикальное восхождение, обеспечивающее достижение человеком полноты совершенства личности во взаимопроникновении человеческой и Божественной природы. По Л., "Церковь есть среда, в которой осуществляется соединение человека с Богом" как свободное сотрудничество (синергия) Божественного воления и воли человека — "благодати Духа и человеческой свободы" (ср. с противопоставлением воли и благодати в Западной теологии). Л. является одним из наиболее известных на

Западе представителей православного богословия (наряду с И. Мейендорфом и Флоровским). По оценке Жильсона, "тайна Л." состояла в том, "чтобы быть среди нас самым воплощением христианского духа". Объективно творчество Л. в контексте западной культурной традиции может быть рассмотрено как феномен продуктивного диалога в контексте "Восток — Запад". Несмотря на то, что исходно произведения Л. были адресованы западному читателю, сегодня они становятся значимым явлением восточнославянской философской культуры.

В.А. Бодяко, М.А. Можейко