

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук, профессор

Православная антропология В. Н. Лосского: аспекты духовного преображения

Учение о человеке являлось неотъемлемой частью богословской системы такого яркого православного богослова, как В. Н. Лосский. Антропология В. Н. Лосского не останавливает свой пристальный взгляд только на внутреннем уровне человеческой личности. Для понимания специфики христианской антропологии Лосский обращается и к внешней контуре личности, к её «алло-уровню», в котором презентуется «био-динамическая ткань живого движения и действия» (В. П. Зинченко)¹. Выход христианской личности к внешнему миру, характер взаимоотношений личности и реальности определён рядом особенностей, которые кардинально влияют как на саму личность, так и на внешний мир. Прежде всего для личности христианина внешний мир — это Божественный мир, требующий от личности соответствующего состояния. «Душа, преуспевающая в духовной жизни, — настаивает Лосский, — не знает больше восхищения, но знает постоянный опыт Божественной реальности, в которой она живёт»². Неизбывное нахождение в Божественной реальности, осознание соприсутствия с Божественным формирует характер отношений личности и внешнего мира. На внешнем контуре личности активизируется особое предназначение христианина по преображению реальности: «На пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преображён благодатью»³. Алло-уровень личности пронизан результативностью, здесь сконцентрированы и явлены все скрыто-внутренние процессы, происходящие на личностном ауто-уровне, — прежде всего единство и целостность, отражённые в космическом «собирании», активация любви как основной ресурс единства мира и личности, открытость благодати и проведение благодати в реальность.

При этом Лосский не презентует жёсткую опосредованность личности внешними реалиями; личность, по Лосскому, не определяема эмпирикой классовости, монетарности, отчуждённости, тревожности... — точ-

¹ Подробнее см.: *Зинченко В. П.* Миры сознания и структура сознания // «Вопросы психологии». — 1991. — № 2. — С. 15–36.

² *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. — С. 275.

³ Там же. — С. 195.

нее, не определима исключительно внешними детерминантами. «Лосский, — как отмечает Р. Уильямс, — ещё более, чем Флоровский, озабочен борьбой с детерминизмом с позиций персонализма. Оба они поставили себе целью объяснить, как отдельная личность может подлинно жить жизнью сообщества, проходя свой собственный путь свободного развития»⁴. Сопоставление Лосского и Флоровского в контексте отношения личности к внешней реальности показательны, ведь поиск оптимальной результативности внешнего слоя личности не только одним Лосским показывает остроту и важность проблемы отношений христианской личности с реальностью. Христианин в своём внешнем контуре не детерминирован реальностью, но и не вырывается из неё, христианин являет собой высветляющий, просветляющий ореол слияния догматично-канонического мировидения и экзистенциально-личностного миропроживания. Для Лосского человек-христианин — это не столько «стояние в просвете бытия» (М. Хайдеггер)⁵, сколько сам свет, просветляющий через христианскую догматику бытие.

Развивая концепцию своего учителя, О. Клеман подчёркивал «оптичность» антропологии Лосского: «Одна из главных заслуг Владимира Лосского состоит в том, что он высветил в этой области экзистенциальное измерение догмата; он поистине выстроил православную антропологию со строгостью, позволяющей пролить свет на интуиции отцов Церкви: не секрет, что эти интуиции порой приблизительны и затронуты интеллектуализмом»⁶. Просветление догмата экзистенциальной человечностью, выявление тех потенциалов христианской догматики, которые могли оптимально преобразить реальность, органичное внесение догмата во внешний контур христианской личности как средства преобразования эмпирической действительности — всё это взаимосвязанные процедуры, включаемые Лосским в своё представление о человеке.

Просветлённый и просветляющий человек, открытый реальности и Божественной благодати, человек, который своей многогранной открытостью преобразует мир, становится для Лосского антропологической целью. При этом сложность взаимоотношений человека, на своём внешнем контуре, с реальностью усиливается Лосским за счёт активации мистического аспекта — например, темой присутствия ангелов в реальности, осмыслением места ангелов в реальности. Соположенность антро-

⁴ Уильямс Р. Богословие Лосского: изложение и критика. — Киев: «Дух і літера», 2009. — С. 68.

⁵ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 198.

⁶ Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // «Вопросы теологии». — 2019. — Т. 1. — № 2. — С. 150.

пологии с ангелологией для Лосского принципиально значима: человек, встречающий в реальности ангелов, — сопоставим с ангелами, сравниваем с ними, определяем в своём глубинном призвании реальностью ангелов.

Ангелологию Лосского необходимо рассматривать в неразрывной связи с антропологией как объяснение формы взаимоотношений человека и внешней реальности. Показательно, что, активируя тему ангелов, Лосский преимущественно — статистически-текстуальный анализ это подтверждает — обращается к мистическому опыту святых отцов, апеллирует к их мнению относительно характеристик ангелов. Внесение опыта святоотеческой ангелологии в свою богословскую систему позволяет Лосскому показать актуальность и результативность взаимоотношений человеческого и ангельского миров в контексте современного звучания, в контексте 20-го столетия. Ангелы, реально входящие в жизнь святых отцов, не утрачивают свою реалистичность и для человека 1940-х годов, ангелы реально входят в реальность, с которой вступает во взаимодействие алло-уровень личности человека.

Через ангелологию Лосский стремился прояснить антропологию, стремился уловить то, что отличает человека как человека на фоне ангельского. При этом Лосский, учитывая свой опыт спора с софиологией, старательно выверяет соотносённость человеческого и ангельского: «Лосский подхватывает тему, что человек — более по образу Божию, чем ангелы, но, в отличие от Булгакова, не делает отсюда вывод, что человек действительно превосходит ангелов. В конце концов, ангелы „проще“ и „устойчивее“ нас: они не вовлечены в сложную трагедию падения и Искушения»⁷. Как раз вовлечённость во внешнюю реальность, обращённость алло-уровня человеческой личности вовне, в мир и отличает человека от ангела. Человек «более по образу Божию» — через свою телесность, через своё участие в истории, через способность к материально-духовному преобразению мира; приближенность к образу Божию происходит не «лучше» или «хуже», чем у ангелов, но «по-другому»! Что выражено прежде всего в особой человеческой ответственности за участие в формировании картины реального мира.

Отличительным свойством алло-уровня человеческой личности, по сравнению с ангелами, становится темпоральная характеристика, сопричастность личности на внешнем уровне со временем. Темпоральный аспект личности Лосский рассматривает именно на примере сопоставления темпоральности ангелов и человека: «Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время. Эон находится в тесной

⁷ Уильям Р. Богословие Лосского: изложение и критика. — С. 124.

связи с миром ангелов. Ангелы и люди участвуют и во времени, и в зоне, но различным образом. Человек находится в условиях времени, ставшего умопостигаемым благодаря эону, тогда как ангелы познали свободный выбор времени только в момент их сотворения; это была некая мгновенная временность, из которой они вышли для эона хвалы и служения, или же бунта и ненависти»⁸. Человеческая личность на своём внешнем слое захвачена временем, ответственна перед временем и за преобразуемое время, делает само время существующим и текущим, «излучает» время своим алло-уровнем. Темпоральность, разделяющая ангелов и человека, согласно Лосскому, больше говорит о человеке и его духовной задаче: «Ангелы предстоят перед нами как умопостигаемые миры, участвующие в „устроющей“ функции, которая присуща эонической вечности»⁹. Ангельское становится целью человеческого познания в стремлении понять, постигнуть умом, каким образом человек, более чем ангелы приближённый к Божественному образу в своей личности, способен выполнить своё, собственно человеческое, призвание в преобразении реальности.

Вовлечённость человека в реальность — в её пространственно-временном воплощении — Лосский рассматривал как ещё один параметр, отличающий человека и ангелов. Ангелы, по мнению Лосского, предстают как монады, ангельское выражаемо в своём отделении от реальности: «Каждая ангельская личность — это отдельная и обособленная „природа“, единственная в своём роде, мир в себе: „Монадология Лейбница находит оправдание в ангельском мире“»¹⁰. Монадная «индивидуализация» ангелов — ответ Лосского на антропологию приватности, свойственной как томизму, так и западному атеизму. Именно в усиленной индивидуализации ангелов Лосский обнаруживал причину ангельского бунта (со всеми аллюзиями с «бунтующим человеком» А. Камю), а потому «падение Люцифера — необходимый элемент его системы»¹¹.

В контексте ангелологии Лосского явлена и тема человеческой телесности как материализованного алло-уровня личности, причём необходимо помнить, что телесность — одна из самых ярких тем оживлённых дискуссий во Франции 1940-х годов, связанных с концептами «театра жестокости» А. Арто, «феноменологического тела» М. Мерло-Понти, «абсурдной телесности» А. Камю, «избыточной плоти» Ж.-П. Сартра, «телесного минимализма» С. Беккета, «концепции трёх тел» П. Валери и других. Лосский предлагает своё видение человеческой

⁸ Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. — С. 491.

⁹ Там же.

¹⁰ Уильямс Р. Богословие Лосского: изложение и критика. — С. 125.

¹¹ Там же.

телесности на основе ангелологии: ангелы не обладают внетелесной «интеллектуальной природой» и сохраняют некий отпечаток духовной телесности: «Лосский возражает против обоих тезисов: образ Божий не ограничен „интеллектуальной природой“, и в любом случае ангелы не чисто духовные или чисто интеллектуальные существа»¹². Следовательно, и человеческая телесность не может быть рассматриваема вне духовного контекста, телесность как внешний уровень личности человека есть признак приближённости человека к Божественному, пронизана Божественностью и требует соответствующего к себе отношения и понимания. Лосский, опираясь на мнение Григория Паламы, писал: «Человек, по мысли святого Григория Паламы, больше по образу Божию, нежели ангелы, потому что его соединённый с телом дух обладает живительной силой, которой он одушевляет своё тело и управляет им. Это — та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных, хотя они и ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы»¹³. Тело, неразрывно соединённое с духом, становится инструментарием преобразования реальности, и в своём миропреобразующем призвании оно позволяет человеку двигаться по пути приближения к встрече с Божественным.

Лосский даже подчёркивал своеобразную «конфессиональность» телесности, обращая внимание на то, что «святые Восточной Церкви никогда не имели стигматов — внешних отпечатков, уподоблявших страдающему Христу некоторых великих святых и мистиков Запада»¹⁴, но обнаруживал особое свойство просветлённой телесности у православных святых: «...с другой стороны, святые Восточной Церкви очень часто бывали преображены внутренним светом нетварной благодати и являлись осиянными, как Христос в Своём Преображении»¹⁵. Своеобразие телесной реакции на духовное призывание вряд ли могло рассматриваться Лосским как некий признак избранности тех или иных телесных проявлений в разных конфессиях, но сама возможность тела быть преображённым — будь то в стигматах, как у Франциска Ассизского, или в «лице светлее солнца», как у Серафима Саровского, — показывает признание открытости телесности духовному преображению.

Способность телесности быть духовно преображаемой позволяет выйти к теме духовного предназначения телесности, которое выражалось в особой ответственности телесности за преображение и окружающей реальности и самого тела, входящего в эту реальность. Наиболее выверенным с православной точки зрения Лосский считал аскетическое пре-

¹² Там же. — С. 126.

¹³ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — С. 199.

¹⁴ Уильямс Р. Богословие Лосского: изложение и критика. — С. 304.

¹⁵ Там же.

ображение телесности, причём это аскетизм не отрицающий, не вырезающий себя из реальности, а аскетизм деятельный, изменяющий реальность вокруг себя. Обращаясь к опыту паламизма, Лосский писал: «Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему: „Если тело, — говорит Палама, — призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь, ибо и у тела есть опытное постижение вещей Божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены“»¹⁶. Преображённое православной аскетикой тело обретает качественно иные, нежели атеистическая плотскость и абсурдная самоубийственность, параметры, включающие открытость эсхатологичности истории, вхождение тела в «будущие века», векторную обращённость к встрече с Божественным, преображение вещественного мира в духе святости и Богообращённости.

Тело, понимаемое Лосским в православном духе, обретает способность к осуществлению миссии по преображению реальности. Но это именно преображение, а не революционно-бунтарский переворот или телоубийственная абсурдность, аннигилирующие какую-либо «неправильную» часть реальности. Тело в своей духовной полноте переносит явленную в нём Божественность — в разных формах подачи: от прекрасного до искалеченно-израненного. Преображённое тело получает возможность формировать вокруг себя особую телесность, которую можно обозначить как «неорганическое тело» (В.С.Степин)¹⁷, презентующее экзистенцию в гармонии Божественного мироздания, в которое тело и реальность вписаны без-конфликтно, в радости и благодарении. Опыт духовно преображённой телесности противопоставлен опыту рассекающей телесности, как, например, это было представлено у А. Арто, чьи идеи, несомненно, были известны Лосскому. «Театр жестокости» А. Арто иллюстрирует страдающее тело «в себе», лишённое опыта восприятия прекрасного, не имеющее духовного горизонта страдания, а потому воплощающее телесность Вавилонской башни: тело — рассыпающееся, расчлняемое, но не «преломляемое» (Мф. 26, 26). Бездуховная телесность обрекаема на безрезультативное страдание или наслаждение, тело в лишённости духовного устремления, в исчезновении вектора к Божественной встрече приговариваемо на отделённость и от реальности и разделённость внутри самого себя. Разделённое тело в «театре жестокости» — тело страдающее без смысла, без духовной цели, это тело потерянное, оставленное, затерянное (как в «Затерянном рае»

¹⁶ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — С. 447.

¹⁷ Степин В. С. Цивилизация и культура. — СПб.: СПбГУП, 2011. — С. 20.

(«Paradise Lost») Дж. Мильтона), тело, которое никогда не может быть найдено, спасено, сотериологически обретено.

Телесность, лишённая духовности, теряет возможность возлечения, воплощённого в Телесном Христовом, утрачивает полноценную духовную сенсорику, дающую чувство сопричастности с Божественным. Постмодернистский слепо-глухо-немо-астереогностизм, погребаящий тело без надежды на воскрешение, или, с другой стороны, — гедонизм телесности, актуализированный в тезисе «радикального комфорта» (Э. Фромм), где тело презентуется как тело не-страдающее, тело-для-удовольствия, преодолеваемое ожиданием встречи с Божественным, принятием духовно наполненного страдания, пусть «тактильного, ранящего, царапающего, разъедающего, впечатывающего и оставляющего следы» (А. Филоненко)¹⁸. Духовная телесность, по Лосскому, напоминает об иной красоте Тела — страдающего и жертвующего Собою — красоте, зовущей и выводящей от сенсорной смерти к воскрешению (именно такой вектор представлен в Евангелии: «*Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет*» (1 Кор. 11, 26)). Высшим примером преображённой телесности становится преображение Тела в Евхаристии, когда человеческое тело при евхаристической встрече активизирует свои новые возможности, своё новое мироотношение. Евхаристия придаёт телу иной опыт восприятия реальности, интенционирует духовное мировосприятие в категориях преображения, когда тело становится одариваемым Телом: «*Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое*» (Мф. 26, 26); как сказано в анафоре Евхаристического канона «Тело ломимое», но в то же время всеобъединяющее: «...все делаемся единым телом Христовым и единою кровью, и членами друг друга, будучи составляющими одно тело со Христом» (Иоанн Дамаскин)¹⁹. Преодоление фрагментарной разделённости в телесности возможно в евхаристическом общении; тело, воспринимающее Тело в Его максимально близком присутствии, обретает самим своим преображённым телесным воплощением право и возможность воспеть славу Господу как главную задачу телесности. Именно так можно реконструировать представления о телесности в антропологии Лосского, стремящегося актуализировать духовные возможности тела по преображению внешней реальности.

¹⁸ Филоненко А. «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Ханса Ульриха Гумбрехта и его академические расширения. [Электронный ресурс]. // Сайт Центра святого Клементя. — URL: http://www.clement.kiev.ua/sites/default/files/Filonenko_Prilststviye_Gumbrecht.pdf (дата обращения: 20.02.2021).

¹⁹ *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. — Кн. 4. — Гл. 13. О святых и чистых Таинствах Господних. — СПб. 1894. — С. 225.