ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ ОРГАНИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ СПАСЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Рассматривается история формирования органической теории искупления в православной сотериологии в перспективе взаимодействия отечественного богословия с русской религиозной мыслью. Исследование акцентировано на выяснении отдельных элементов в богословской системе В.Н. Лосского, которые сложились под влиянием окружавших его личностей и концепций, в частности, под влиянием Л.П. Карсавина и прот. С.Н. Булгакова, как представителей философии всеединства.

Ключевые слова: органическая теория искупления; В.Н. Лосский; богословие; философия всеединства; сотериология; история философии.

Введение

Православное богословие тесно связано с философией: античная мысль в свое время была донором богословской терминологии и топосов мысли, философия Возрождения и Нового времени по-своему развернули богословскую проблематику, современная аналитическая традиция произвела аналитическую теологию. Будет разумно предположить, что и русская религиозная мысль повлияла на становление отечественной теологии. Так, например, одной из значимых для становления отечественного богословия XX в. школ мысли была немецкая философия, вдохновение идеями которой можно проследить в трудах многих авторов, имеющих прямое отношение и к современной православной теологии¹. К этому влиянию можно отнести учение о нравственности, особенно актуальное в конце XIX в., которое нашло выражение в сотериологических построениях православного богословия под названием «нравственная теория искупления», немного позже, при влиянии отечественной философской мысли, в теологическом пространстве появилась «органическая теория искупления».

Выяснение истории и содержания теорий искупления имеет большое значение для понимания христианства, поскольку сотериология – это одна из центральных составляющих православного богословия, которая имеет отношение к каждому христианину. Кроме того, исследование органической теории позволит прояснить и ряд вопросов, относящихся к философии, а именно вопросы трансляции идей, взаимовлияния школ и становления богословско-философского дискурса. Иными словами, такое исследование позволит осветить тропы, которыми обеспечивается становление богословско-философского дискурса.

На данный момент одной из самых распространенных точек зрения на православную сотериологию является деление учения об искуплении на три теории: юридическую, нравственную и органическую. При этом именно органическая теория зачастую рассматривается как святоотеческая, т.е. наиболее аутентичная в православном богословии, тогда как нравственная теория заслуживает внимания лишь в отношении своей критики юридической теории, а последняя якобы оказывается схоластическим проектом и результатом «латинского пленения» православного богословия. Такая

перспектива отражена в уже почти классическом учебнике прот. Олега Давыденкова «Догматическое богословие» [1. С. 402–413].

Вместе с тем наличие в православной теологии целых трех теорий искупления кажется абсурдным, такое положение как будто свидетельствует о том, что за все время существования церковного вероучения так и не было определено наверняка, как же именно спасается человек – а это один из ключевых вопросов в христианстве. На наш взгляд, учение о спасении никогда не разделялось на три теории до XX в. и само произошедшее разделение, как мы надеемся показать, связано с влиянием на отечественное богословие западной философии, мистики и теологии, что и привело к ломке богословской парадигмы.

Несмотря на серьезный недостаток работ по изучению православной сотериологии последних двух веков, в отечественной науке все же существует небольшое количество книг по исследуемому нами вопросу. Наиболее известной среди последних является «Догмат искупления в русской богословской науке» прот. Петра Гнедича. В этой книге отец Петр, хотя и не скрывает своих симпатий в пользу органической теории, пишет следующее: «автор (кн. Е.Н. Трубецкой. – *Прим. авт.*) не богослов, а философ, и в его взглядах отражается влияние идей Вл. Соловьева и других мыслителей (Федорова, Достоевского), и рассуждения его об искуплении не были догматическим трактатом. Но почти всего его идеи совпадают с идеями современного богословия... Так русское богословие и русская религиозная мысль соединяются в стремлении к уразумению основного христианского догмата и искании смысла жизни» [2. С. 281].

Тесная связь с философией (и с философией всеединства) в разработке сотериологических проектов таким образом замечается, но по прошествии времени оказывается так и не изучена должным образом. Начало этому исследованию мы и постараемся положить в нашей работе.

Органическая сотериология и патристика

Прежде всего следует сказать о том, какое отношение к ортодоксальной догматике имеет новая сотериология – это позволит указать на богословское новаторство и подчеркнуть места, где теория наиболее конфликтует с теологической традицией академического

православия. Эта конфликтность и будет сигнификантом модернизации догматических положений, значимых для исследования.

Именованная теория «органической» закрепилась в богословии благодаря «Догматическому богословию» прот. Олега Давыденкова. Последний называет ее так из-за свойства православных богословов говорить не в юридических, но скорее в органических, т.е. «в категориях природы» [1. С. 412], хотя само слово «органический», по иронии судьбы, более характерно для философии Шеллинга, а не для патристики.

Кристаллизация теории произошла в трудах богословов В.Н. Лосского и прот. Г.В. Флоровского, для которых было одинаково характерно стремление освободиться от схоластического пленения и переосмыслить православное богословие своего времени, что явилось важными причинами появления органического богословия. На наш взгляд, важнейшую роль в богословском оформлении органической теории сыграл В.Н. Лосский, в связи с чем именно его труды и составляют главный предмет нашего рассмотрения.

В.Н. Лосский предполагает, что Иисус Христос именуется Спасителем не только благодаря своей искупительной жертве, принесенной на кресте, но и по причине восприятия человеческой природы в свою ипостась и тем самым ее исцеления и спасения. Акцент, таким образом, переносится с искупительной жертвы на воплощение и всю жизнь Спасителя – от воплощения до вознесения, поскольку каждый акт жизни Иисуса Христа имел сoterиологическое значение, очищая, освящая, вознося человеческую природу.

При этом Лосский не только критикует юридический подход и терминологию, но и сам в качестве одного из методологических принципов построения учения о спасении использует апофатизм. Для нас особенно важно подчеркнуть, что в органической теории воспринятая природа понимается как общая и единая для всех ипостасей, поскольку спасение такой природы ведет к спасению всех ее носителей, т.е. всех людей вообще: «Человечество Христа составляет начаток новой твари – через Его человечество некая сила жизни вводится в космос, чтобы его воскресить и преобразить в окончательном уничтожении смерти. После воплощения и воскресения смерть ослаблена, она уже не абсолютна. Все теперь устремляется к ἀποκατάστασις τῶν πάντων, т.е. к всецелостному восстановлению всего, что разрушено смертью, к осиянию всего космоса славой Божией, которая уже ныне становится всем во всем (τὰ πάντα ἐν πᾶσι)» [3. С. 541] и т.п.

На наш взгляд, органическая сoterиология не только противоречит юридической теории, но и творениям многих авторитетных святых отцов (не смотря на девиз неопатристики «вперед к отцам!») и обилие святоотеческих цитат в трудах этой школы, что, в частности, выражается в приписывании отцам таких концепций, которые им не принадлежали, и тенденциозном прочтении их писаний. У нас нет возможности здесь приводить подробный анализ трудов богословской школы русской эмиграции XX в. (мы говорим здесь прежде всего о так называемой Парижской богословской школе). На данный момент нам известны лишь редкие материалы по теме, в которых отражена

критика богословия В.Н. Лосского, например статья «Владимир Лосский: очерк догматического богословия» за авторством К.Г. Шахбазяна, В.В. Крымова, М.А. Шахбазяна [4], а также книга Роуэна Уильямса «Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика» [5], в которой богословие Лосского подвергается критическому анализу. Отметим, что небольшое количество работ связано с относительной новизной и потому слабой изученностью богословия русских эмигрантов.

Здесь мы укажем лишь на цитату авторитетного богослова прп. Иоанна Дамаскина, который описывает один из принципиальных для органической теории вопросов – каким образом Иисус Христос воспринял человеческую природу в своем воплощении: «Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется природой, усматриваемой в роде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой в неделимом существе. Итак, Бог Слово, воплотившись, **не воспринял природы** ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), **ни усматриваемой в роде (ибо Он не воспринял всех ипостасей)**, но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную виду (ведь Он принял начаток нашего смешения), но не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала неделимым существом и тогда уже была Им воспринята, – но осуществившуюся в Его ипостаси» [6. С. 255–256].

Таким образом, Иисус Христос воспринял такую природу, которая находится особо в каждой ипостаси (осуществившуюся в его ипостаси), но не такую, которая является единой для всех ипостасей, «ибо Он не воспринял всех ипостасей».

Помимо расхождений со святоотеческой традицией, органическая теория создает много проблем в сoterиологии, поскольку, если мы предположим, что Христос воспринял единую природу, то это будет означать спасение всех носителей этой природы, а значит нет нужды ни в чем, кроме обладания такой природой (что, разумеется, не является выбором человека): ни в Церкви, ни в таинствах, ни в вере. Конечно, существуют разные попытки очерчивания выхода из этой ситуации, в которые мы не можем вдаваться подробно, поскольку указываем здесь лишь на то, что органическая теория не является, как о ней принято говорить, наследием святоотеческого богословия, но возникла в определенный момент истории, под влиянием определенных философских течений, к описанию которых мы и переходим.

Философские предпосылки органической сoterиологии

Возникновение органической теории не в последнюю очередь связано с новым взглядом на историю русского богословия, которое в определенный момент времени якобы переживало «латинское пленение». Одним из первых об этом пишет Ю. Самарин в своей дис-

сертации, посвященной Феофану Прокоповичу и Стефану Яворскому². Славянофилы вообще привыкли относиться к современной им богословской школе критически, виня ее в схоластицизме и рационализме, это выразилось, например, в известной характеристике, данной Хомяковым митр. Макарию, который якобы «провонял схоластикой» [7. С. 181]. Сами славянофилы не имели систематического богословского образования, а их труды, во время своего выхода, вызывали серьезную церковную критику, главным образом по причине недостаточной богословской компетентности. Несмотря на это они оказали заметное влияние на последующее духовное образование, так что к началу XX в. Хомяков может быть назван одним из отцов и вдохновителей отечественного богословия этого времени.

Такому положению дел способствовало множество факторов, одним из важнейших является новый способ богословствования славянофилов, воспитанный на немецком идеализме и романтизме, которые все более проникали в интеллектуальное пространство академий и семинарий. Традиционные для романтизма и немецкого идеализма нелюбовь к схоластике и поиск органичного и нативного нашли свое выражение в русском богословии в виде критики латинского пленения, а соответственно, и в поиске «оригинального» православного богословия. В конечном итоге все это выразилось в концепции неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского, которая заключалась в перепрочитывании отцов, с целью обнаружения оригинального православного богословия, а не того, что прошло сквозь фильтр схоластицизма и латинства.

Итак, теория искупления, представленная в традиционном академическом богословии, стала клеймиться как латинская и юридическая, а на ее место пришли другие построения, известные как «нравственная» и «органическая» теории, представляющие собой опыт следующего поколения богословов.

Органическая сотериология в контексте философии всеединства

Богословие и философия начала XX в. исходят из общего историко-культурного контекста, а сами творцы новых интеллигентных систем оказываются связаны между собой не только идеями, но и биографией. Очевидно, что ни богословие, ни философия не возникают сами собой на пустом месте, почему и идеи органической теории в сотериологии должны быть обнаружены где-либо ранее (хотя бы и в ином виде). Как мы уже отметили, этим «где-либо» было не только (и не столько) святоотеческое наследие, но современная авторы культуры и философия.

Имена В.Н. Лосского и Г.В. Флоровского тесно связаны с другими философами своего времени: это о. С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский и др., многие идеи которых были вдохновлены В.С. Соловьевым. Уже по одним фамилиям мы можем указать на философию всеединства как школу, которая была средой для брожения и роста интересующих нас идей.

Основателем и главным идеологом всеединства был В.С. Соловьев. Его философия черпает вдохновение из многих источников, среди которых, как правило, выделяют немецкую идеалистическую философию, духовную мистику, гностические писания, платонизм³. В немалой степени благодаря Владимиру Сергеевичу в русской духовной культуре произошло воскресение платонизма и софиологии, так что известные богословствующие софиологи – Булгаков, Флоренский, Карсавин – во многом обязаны своей проблематике этому русскому философу.

Тема Софии, как правило, рассматривается в качестве рубежа, по обе стороны от которого расставляют отечественных богословов: в лагерь софиологов записывают прот. С. Булгакова, свящ. П. Флоренского, Л. Карсавина и других, а в лагерь их противников относят В. Лосского, Г. Флоровского и, например, Серафима Соболева. Тем не менее, если свт. Серафим был действительно в «другом лагере», то В. Лосский и прот. Г. Флоровский не только полемизировали, но и помногу беседовали и учились у софиологов, так что вопросы, поднятые софиологами, никуда не ушли, но перешли в религиозную философию своих оппонентов, за отнятием лишь их софиологического решения.

Так, поднятые Соловьевым проблемы переходят в труды философов всеединства, а после находят свое решение в творениях Лосского и Флоровского: это освобождение богословия от схоластического разума, актуализация теологии и приспособление к современным нуждам, обращение к древней философии и богословию в поисках новых прочтений, восприятие славянофильского наследия, акцентирование на борьбе с западной «секулярной» мыслью, принципиальное указывание на Бога как личностное существо⁴, интерес к немецким мистикам⁵, пристальное внимание к экклезиологии и т.п.⁶

Сюда же (к широкому философскому контексту) отнесем и лозунг неопатристики «Вперед к отцам!». Исходное намерение возвращения к вере отцов, хотя и стало известным как лозунг неопатристического синтеза, возникло еще в прошлом веке благодаря произведениям Хомякова, так что Е.Н. Трубецкой вспоминает о «возвращении к отцам» как об одном из принципов философии всеединства [10. С. 19]. Важным для Трубецкого был поиск концепций всеединства в мировой философии и особенно в учениях античной философии и раннего христианства – это намерение воплотилось впоследствии в разных концепциях, среди которых наиболее значимой для нас является философия Карсавина, учителя В.Н. Лосского, и прот. С. Булгакова, частного собеседника последнего.

Однако перейдем к самой органической теории и, в частности, к тому влиянию, которое оказали на ее формирование вышеупомянутые философы. Поскольку суть органической теории сводится к тому, каким образом была воспринята общая природа, и критике юризмизма, то именно эти элементы мы и постараемся обнаружить.

Начнем с Льва Карсавина⁷. Об учительстве Карсавина сообщает проф. Н.К. Гаврюшин: «Влияние Карсавина на молодого Лосского в период между 1919 и

1922 гг. можно считать определяющим. Карсавин способствовал выработке историософских, политических и нравственно-психологических установок своего одаренного студента, и именно он, в самых общих чертах, поставил перед ним ту научно-богословскую проблему, над которой В.Н. Лосский трудился до последних дней жизни» [11. С. 541].

Одна из исходных точек философии Льва Карсавина – учение о Боге как совершенной личности⁸. Для методологии этого русского философа характерен спуск от божественной личности как образа к человеческим личностям, это наследует и В. Лосский. Божественная личность в философии Льва Карсавина ставится в центр всего, так что никто в полной мере, кроме Бога, не является личностью, но стремится к этому, почему и перспективой рассмотрения человека оказывается взгляд на него как на недоличность, которая актуализируется в Боге и Богом: «Наше сознающее себя бытие не что иное, как одна из индивидуализации (моментов) высшей всеединой личности, индивидуализирующейся, кроме меня, и во всех других инобытных мне личностях, существах и вещах, которые когда-либо и кем-либо воспринимались, будут и могут восприниматься» [13] и т.п., таким образом беря за модель человеческой личности божественную личность, что делает и Лосский⁹. В то же время для святоотеческой методологии характерно обратное – человеческий антропологический инструментариум берется за модель для описания божественной реальности: так, святитель Григорий Богослов указывает, что «соразмеряясь со своим понятием, и Божие назвали мы именами, взятыми из самих себя» (цит. по: [4]), а свт. Василий Великий в письме к свт. Григорию Нисскому пишет следующее: «<...> какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное на божественные догматы; и не погрешись» (цит. по: [4]).

Более важным является представление об общем и едином для всех начале, которое мы встречаем у Карсавина: «"Человек" существует всецело сразу во всех индивидуумах и в каждом из них, и вне его индивидуального нет. "Человек" – всеединая человеческая личность. И только с этой, возносящей нас над ограниченностью нашего бытия оговоркою можно аналогизировать индивидуально-личное бытие ипостасному, индивидуальную личность – Ипостаси» [13].

«Несовершенное человечество является системой своих личностей (§ 52), каждая из которых (культура, народ, семья и т.д.) по-своему его индивидуализует, сама индивидуализуясь системно и в порядке иерархического умаления вплоть до конкретных индивидуумов, как условно-последних, т.е. последних «quoad pos», личностей. Это человечество мыслит, чувствует, волит; и мышление, чувствование, воление суть всеединые его акты» [13].

«Ипостась – суть индивидуального бытия и само индивидуальное существо, существованием или бытийностью своею связанное с другими ипостасями в одно и единое бытие, в одну и ту же усию» (цит. по: [4]).

Хотя в вышеприведенных цитатах и заметна терминологическая неопределенность, но ясно, что все это складывается в одно намерение – увязать все ипостаси

в единство, которое определяет бытие людей сотериологически, через причастие Богу или обожение. На наш взгляд, такой мотив является важнейшим и в сотериологическом построении В.Н. Лосского, хотя и заметно более близкого к святоотеческой терминологии и учению.

Среди других моментов, воспринятых от Л. Карсавина В. Лосским, можно указать и на противопоставление личности и природы, и на пристальное внимание к истории, прочитываемой историософски и как истории идей прежде всего. Отсюда, например, Владимир Николаевич мог воспринять перспективу оценки западного богословия как единого процесса отпадения от веры отцов и акцент на филиокве как выразителе духа латинства и ключевом моменте в конфронтации католичества и православия.

Однако Владимир Лосский испытал и влияние прот. С.Н. Булгакова, так что, по словам К.М. Антонова, «ряд наиболее значимых тем и концептов богословия Лосского заимствуется им... в первую очередь – из работ Булгакова» [14. С. 95]. Последний мыслит искупление схожим с органистами образом: общая природа человека, существующая как единая для всех людей, подобно корню древа, исцеляется и обоживается в вочеловечении Иисуса Христа: «Церковь есть дело боговоплощения Христова, она есть само это боговоплощение, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение (θέωσις) как следствие соединения обоих естеств во Христе. Но в то же время дело воцерковления человечества в Тело Христово еще не совершилось силою одного боговоплощения и даже Воскресения: "лучше для вас, чтобы Я пошел" (к Отцу Моему) (Ин 16, 7)» [15. С. 7]; «Человек, созданный по образу Божию, чрез осуществление в себе богоподобия, предназначенный к обожению, отклонился от этого пути. Но сам Бог, давший образ Свой, сделался человеком, родившись от Духа Святого и Девы Марии, миновав плотское зачатие во грехе, и чрез то соединил в Своей ипостаси божеское и человеческое естество. Он стал человеком Иисусом, имеющим Свою индивидуальность, но в человеческом естестве Он принял всю человечность, будучи новым Адамом, всечеловеком, и все дела Его имеют всечеловеческое значение» [15. С. 147]; «спасителем человечества мог явиться только человек, и притом в онтологическом своем естестве резюмирующий в себе всю природу человека, иначе говоря, перво-Адам, самый корень человеческого древа» [16. С. 259].

У прот. С. Булгакова мы находим и особенный акцент на необходимости в полном соучастии Спасителя в каждом моменте человеческой жизни как сотериологически важной установке: «Христос стал человеком, чтобы сделаться новым Адамом. Ему надо было приобщиться ветхого Адама, пройти путь земной жизни и разделить ее тяготы и последнюю судьбу. Но для этой цели недостаточно было усвоения лишь отдельных сторон человечества, надо было принять его всецело, в наибольшей полноте и силе, со всеми страданиями, мукой богооставленности и смерти. И лишь тогда, приняв в себя всего Адама, сделавшись поистине человеком, приняв все искушения и сам будучи искушен всем, мог Христос сделаться новым Адамом» [16.

С. 259]. В то время как для святоотеческого богословия характерно выделение на фоне жизни спасителя Его крестной смерти и воскресения¹⁰, сторонники органической теории указывают на несправедливость такого акцентирования и, наоборот, предлагают рассматривать всю жизнь спасителя как подвиг искупления человека.

Тем не менее на примере прот. С.Н. Булгакова можно указать на то, что чем сильнее был интерес автора к святоотеческому богословию, тем дальше от философии Соловьева он уходил, это справедливо и для В.Н. Лосского, который почти не обнаруживает в своем творчестве видимых следов философии всеединства.

Основные мотивы в рассуждениях Карсавина и Булгакова, как нетрудно догадаться, в большей или меньшей степени были почерпнуты у В.С. Соловьева. Для последнего тема субстанции и ипостаси тоже была чрезвычайно важна, как и тема противостояния Востока и Запада, нового опыта богословствования и всеединства в Боге¹¹.

Конечно, В.Н. Лосский сознательно дистанцировался от всякой светской философии в пользу святоотеческого богословия и, конечно, отрицал Софию как особую сущность, отличную от Христа, что ставит его в отношение конфронтации к значительной части трудов вышеупомянутых философов. И все же мы полагаем, что сама задача поиска единства человека и Бога, ведущая ко всеобщему искуплению, была явно или неосознанно воспринята из религиозно-философской культуры начала XX в., вместе с представлением о единой человеческой сущности, общей для всех людей, а разработка этой темы в тесном диалоге с представителями философии всеединства повлияла и на методологию работы.

Заключение

Тесное взаимодействие отечественного богословия и философии к началу XX в. вылилось в новые богословские построения, которые впоследствии закрепились в православной теологии как общепринятые.

Сюда мы относим «органическую теорию искупления», главным выразителем которой был В.Н. Лосский.

Построения Владимира Лосского обнаруживают общность с построениями философов и богословов своего времени во многих мотивах, одним из которых является поиск новой методологии богословствования, особенно в области сотериологии, что было связано с желанием освободиться от латинского пленения.

Эта новая методология заключается в перепрочитывании святых отцов с целью обнаружения в их учении настоящего, а не плененного православия, что выражается в числе прочего в новой теории искупления, где акцент с крестной жертвы переносится на всю жизнь Иисуса Христа, особенно подчеркивая момент его природного единства с каждым человеком в восприятии общей и единой для всех человеческой природы. Это учение не характерно для православия (хотя его и придерживались такие личности, как Ориген), но принимается Лосским безоговорочно, что может быть объяснено его богословским видением, которое было во многом обусловлено прот. С. Булгаковым и философом Л.П. Карсавиным. К другим тенденциям в органическом богословии, которые могут быть возведены к представителям философии всеединства, можно отнести апофатичность, стремление к органическому соединению в противовес секулярности, моделирование личности человека по образу божественной «личности», перенесение акцента с крестной жертвы на всю жизнь Спасителя.

Безусловно, В.Н. Лосский имел такие взгляды, которые зачастую резко противоречили его философскому окружению, но это не отменяет того, что многие темы и приемы новых философов и богословов могли восприниматься им некритически, что и обуславливает большинство моментов в его богословских построениях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Например, свящ. С.Н. Булгаков, свящ. П.А. Флоренский, свящ. В.Н. Зеньковский и др.

² Ю.Ф. Самарин. Стефан Яворский и Феофан Прокопович.

³ В.Ф. Лосев характеризует Соловьева следующим образом: «В философии Владимира Соловьева наблюдается органическое слияние различных элементов платонизма и неоплатонизма, патристической философии и гностицизма, философии Шеллинга и Гегеля, самобытного русского мировоззрения и русской философии, мистицизма и рационализма величайших мыслителей старого и нового времени» [8. С. 233].

⁴ На наш взгляд, такое указание на Бога как «личность» не характерно для патристики, которая не знает слова «личность» (но не лицо) и предпочитает говорить о божественных ипостасях.

⁵ Лосский, например, посвящает отдельный труд изучению Мейстера Экхарта и его отрицательного богословия (см. Владимир Николаевич Лосский. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта). Нет нужды говорить о том, что Беме, Экхарт, Силезиус были особенно интересны Соловьеву, с его подачи они тесно вошли в русскую религиозную мысль.

⁶ Ср., например, цитату из книги Е.Н. Трубецкого «Миросозерцание Соловьева»: «Противопоставляя атолизму западноевропейской культуры идеал цельности жизни, он (Соловьев. – Прим. С.С.) тем самым продолжил дело Киреевского и Хомякова, которые в борьбе с Западом предвосхитили его выводы и высказали тот же идеал» [9. С. 233].

⁷ В настоящей работе мы излагаем философские связи В. Лосского и Л. Карсавина, ориентируясь на статью «К.Г. Шахбазян, В.В. Крымов, М.А. Шахбазян. Владимир Лосский: очерк догматического богословия».

⁸ «... в основе второй интуиции человеческой личности у Карсавина лежит Откровение о Боге как истинной Личности» [12. С. 103].

⁹ Что не означает слепого копирования учения о личности, которое, конечно, у Лосского довольно сильно противоречит философии Карсавина – здесь мы лишь указываем на методологическую перспективу.

¹⁰ Ср., например, высказывание Иоанна Дамаскина: «Ничем иным, как Крестом Господа нашего Иисуса Христа, ниспровергнута смерть, уничтожен прародительский грех, повержен ад, даровано воскресение, дана нам сила презирать настоящее и даже саму смерть, достигнуто возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, наша природа воссела одесную Бога, мы стали чадами Божиими и наследниками. Все это достигнуто через крест» (цит. по: [17]).

¹¹ Русский философ разрабатывал тему соотношения ипостаси и природы в споре с Л.М. Лопатиным, что было связано с необходимостью найти правильное место для личности в системе этих терминов. При этом понимание сущности у Соловьева, по словам Е.Н. Трубецкого, восходит к Спинозе, так что он доказывал единство и единственность божественной сущности, что в какой-то степени является введением к русскому богословско-философскому дискурсу XX в. У Соловьева же мы находим и учение о всечеловечестве, которое соединяет с Божеством все что есть – это София, «истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с ним все, что есть» [18. С. 575].

ЛИТЕРАТУРА

1. Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие : учеб. пособие. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013.
2. Протоиерей Петр Гнедич. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 496 с. (Православное богословие).
3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. 586 с.
4. Владимир Лосский: очерк догматического богословия // Азбука.ru. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/vladimir-losskij-ocherk-dogmaticheskogo-bogoslovija/ (дата обращения: 04.12.2019).
5. Роуэн Уильямс. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / пер. с англ. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 336 с.
6. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2011. 592 с. (Серия «Духовная сокровищница»).
7. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 8. Письма. М. : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнеревъ и Ко, Лименовская ул., соб. домъ. 1904.
8. Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М. : Политиздат, 1991.
9. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М. : Медиум, 1995. Т. 1. 606 с.
10. Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. Новосибирск : Наука, 1990.
11. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
12. Чупахина Н.А. Понятие личности в философии всеединства у Л.П. Карсавина и В.Н. Лосского // Мысль. 2013. № 14. С. 102–108.
13. Карсавин Л.П. О Началах // Медиатека Предание.ru. URL: <https://predanie.ru/book/76119-o-nachalah/> (дата обращения: 05.12.2019).
14. Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития : сб. науч. ст. / сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 294 с.
15. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 560 с.
16. Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М. : Искусство, 1999. Т. 1. 298 с.
17. Иоанн Дамаскин // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/471131.html> (дата обращения: 05.12.2019).
18. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 1, 2.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 10 декабря 2020 г.

Philosophical Origins of the Organic Theory of Salvation in Orthodox Theology

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 462, 80–86.

DOI: 10.17223/15617793/462/10

Sergey E. Sizov, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: sseezov@mail.ru

Keywords: Organic Atonement Theory; Vladimir Lossky; philosophy of all-unity; theology; history of philosophy; soteriology.

The historical study of modern Orthodox theology is a very important process, which is only now finding its place in science. Orthodox dogmatic theology can only seem static, while a closer examination can reveal the processes of decomposition, change and mutation. This article analyzes the theological history of the organic atonement theory, with Vladimir Lossky as its main advocate. The appearance of several atonement theories in theology (along with the criticism of legal theory – a traditional theory peculiar to academic education) highlights the reasons leading to such an unusual state of affairs. In the author's opinion, this situation is one of the indicators for the changes in theology under the influence of new philosophical trends. The links between the organic atonement theory and philosophical research were noticed as early as in the 20th century. However, the issue has been still insufficiently explored. In connection with this, one of the objectives in this article is a thorough consideration of the way the Russian religious thought participated in the development of the 20th-century Orthodox theology. The largest school of religious philosophy at the beginning of the 20th century was the philosophy of unitarity, which was supported by many famous authors, including theologians Sergei Bulgakov, Lev Karsavin, Sergei and Evgenii Trubetskoy, Vladimir Ern, Pavel Florensky, et al. The Russian philosopher Vladimir Solovyov was the initiator of this movement. The thinkers mentioned above and the authors of "organic" theology (in particular, Lossky and Georges Florovsky) are linked not only by their biographies, but also by common themes, methodological guidelines and objects of criticism. Thus, one of the key features of the "organic" atonement theory is the idea that Jesus Christ adopted the common human nature, and it exists as real and integrated in every single human hypostasis. In the author's opinion, this viewpoint is not specific to Russian Orthodox theology before the 20th century. It was indeed inspired by the philosophy contemporary to Lossky. We can find the same ideas in the works by Karsavin and archpriest Bulgakov, whose teachings influenced Lossky's views. At the same time, Lossky tried to dissociate himself from philosophy and remain a theologian. However, the author undertakes to demonstrate that not all of his resources are in the patristic tradition. In this regard, we cannot speak about imitation. On the contrary, we discuss the unconscious adoption of some topics, images and methodological techniques by Lossky from his opponents and teachers.

REFERENCES

1. Davydenkov, O., archpriest. (2013) *Dogmaticheskoe bogoslovie: ucheb. posobie* [Dogmatic theology: A textbook]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University.
2. Gnedich, P., archpriest. (2007) *Dogmat iskupleniya v russkoy bogoslovskoy nauke (1893–1944)* [The Dogma of Atonement in Russian Theological Science (1893–1944)]. Moscow: Sretensky Monastery.
3. Lossky, V.N. (2012) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [The mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Translated from French by the nun Magdalina (V.A. Reshchikova). 2nd ed. Sergiev Posad: Syvato-Troitskaya Serгиеva Lavra.

4. Shakhbazyan, K.G., Krymov, V.V. & Shakhbazyan, M.A. (n.d.) *Vladimir Losskiy: ocherk dogmaticheskogo bogosloviya* [Vladimir Lossky: An outline of dogmatic theology]. [Online] Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskiy/vladimir-losskiy-ocherk-dogmaticheskogo-bogosloviya/ (Accessed: 04.12.2019).
5. Williams, R. (2009) *Bogoslovie V.N. Losskogo: izlozhenie i kritika* [The theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an exposition and critique]. Translated from English. Kyiv: DUKh I LITERA.
6. St. John Damascene. (2011) *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoy very* [An exact exposition of the Orthodox faith]. Translated from Old Greek. 4th ed. Moscow: Sretensky Monastery.
7. Khomyakov, A.S. (1904) *Polnoe sobranie sochineniy Aleksey Stepanovicha Khomyakova* [Complete Works of Alexei Stepanovich Khomyakov]. Vol. 8. Moscow: Tipo-litografiya T-va I. N. Kushnerev' i Ko, Limenovskaya ul., sob. dom'.
8. Losev, A.F. (1991) *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow: Politizdat. pp. 209–236.
9. Trubetskoy, E.N. (1995) *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva* [Vl. S. Solovyov's world outlook]. Vol. 1. Moscow: Medium.
10. Akulinin, V.N. (1990) *Filosofiya vseedinstva. Ot V.S. Solov'eva k P.A. Florenskomu* [The philosophy of all-unity. From V.S. Solovyov to P.A. Florensky]. Novosibirsk: Nauka.
11. Gavryushin, N.K. (2011) *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod Theological Seminary.
12. Chupakhina, N.A. (2013) *Ponyatie lichnosti v filosofii vseedinstva u L.P. Karsavina i V.N. Losskogo* [The concept of personality in the philosophy of all-unity in L.P. Karsavin and V.N. Lossky]. *Mysl' – Thought*. 14. pp. 102–108.
13. Karsavin, L.P. (n.d.) *O Nachalakh* [On the first principles]. [Online] Available from: <https://predanie.ru/book/76119-o-nachalah/> (Accessed: 05.12.2019).
14. Antonov, K.M. & Vaganova, N.A. (2013) *Sofiologiya i neopatristscheskiy sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiya: sb. nauch. st.* [Sophiology and neo-patristic synthesis: Theological results of philosophical development: Articles]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University.
15. Bulgakov, S.N. (2011) *Pravoslavie. Ocherki ucheniya Pravoslavnoy Tserkvi* [Orthodoxy. Essays on the teachings of the Orthodox Church]. Minsk: Izd-vo Belorusskogo Ekzarkhata.
16. Bulgakov, S. (1999) *Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading light. Contemplations and speculations]. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo.
17. Orthodox Encyclopedia. (n.d.) *Ioann Damaskin* [St. John Damascene]. [Online] Available from: <http://www.pravenc.ru/text/471131.html> (Accessed: 05.12.2019).
18. Solov'ev, V.S. (1988) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 volumes]. Moscow: Mysl'.

Received: 10 December 2020