

Федеральное государственное учреждение высшего образования
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Крючков Тимофей Олегович

ИМЯ И ЭНЕРГИЯ В ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

5.7.2 – История философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Алексей Павлович Козырев

Москва – 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
ГЛАВА I. Религиозно-философская составляющая понимания имени как энергии	17
§ 1. А.Ф. Лосев и постановка вопроса об имени как энергии в имяславских спорах	17
§ 2. Имя как словесная энергия ума в исторической ретроспективе	25
§ 3. Имя и энергия в богословских дискуссиях второй половины XIX века в России.....	57
§ 4. Онтологичность слова в русской философии	71
ГЛАВА II. Имя и энергия как действительность в философии Лосева.....	85
§ 1. Имя как действительность в философской системе А.Ф. Лосева ...	85
§ 2. Отношения вещи и имени в философии А.Ф. Лосева	96
§3. Энергия и имя как общение	101
ГЛАВА III. Имя и энергия в космологической системе А.Ф. Лосева	136
§1. Категориальная система и генология	137
§2. Космос, энергия, имя и миф	144
§3. Энергийный характер личности в системе категорий (генод) по Лосеву.....	154
§4. Магическое Имя	178
Заключение	237

Приложение I. Система генад А.Ф. Лосева по «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология»	246
Приложение II. Античные представления об энергии	247
Литература	273

Введение

Актуальность темы исследования

Закрепленное «Основами государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей»¹ понимание исторически выработанной аксиологии как необходимого условия суверенитета России и сохранения идентичности ее народов заставляет более внимательно взглянуть на роль отечественной философии. Философия как таковая во многом формирует умственный строй народа, делает его единым организмом. Глубокое же знание истории отечественной философии, наличие к ней живого интереса должны стать защитой от опасного влияния зачастую навязываемых извне разрушительных интеллектуальных практик и деструктивных философских учений. История отечественной философии сама по себе выступает важным базисным элементом традиционных ценностей как концентрированный и систематизированный источник сведений о выработанных национальной философской традицией аксиологии, этике и онтологии.

Русский язык как элемент корпуса традиционных ценностей² требует не просто бережного обращения и защиты, но глубокого изучения, в том числе и философскими методами. На этом фоне актуальность обретает опирающаяся на традиционные для России философские темы русская философия языка. Находясь в области междисциплинарных исследований, включающих в себя и собственно философскую онтологию, и лингвистику, и элементы теологии, и отечественную и мировую историю, и даже математику, наука о языке предполагает необходимость координирующей и обобщающей дисциплины, которой может стать систематическая философская рефлексия языка, формирующего народ как «соборную»

¹ См.: Указ Президента РФ от 09 ноября 2022 года № 809.

² См.: Указ Президента РФ от 11 июля 2025 года № 474 «Об утверждении Основ государственной языковой политики Российской Федерации», полагаящий одной из целей такой политики обеспечение безопасности и суверенитета страны.

общность. В том числе практическую актуальность обретает философия имени А.Ф. Лосева, которая зачастую оставалась предметом элитарного академического интереса узкого круга профессиональных философов и лингвистов.

Парадокс «тождества имени и вещи» уже столетие влечет философскую мысль в России. Появившись как реакция на аскетическое движение в русском монашестве начала XX в. («имяславие»), будучи продолжением возродившегося богословского интереса к паламитским спорам XIV века, идея эта созвучна ключевой для эпохи «Серебряного века» религиозно-философской концепции символа.

А.Т. Казарян заметил, что философия имени «остается одной из самых загадочных во всей русской не только философии, а, может быть, даже жизни XX века проблемой... незнание этой проблематики мешает дальнейшему развитию русской философии и вообще философии в России»³. В XX веке европейская философия двигалась в направлении разделения слова и обозначаемой им реальности, пытаясь создать логический язык науки, устраняющий несуществующее из произносимого, одновременно настаивая на отсутствии самой онтологии, делающей две реальности (именующую и именуемую, «космос» и «мир символов») соответствующими друг другу. Русской же философией имени намечено особое направление философствования в традициях византийского богословия и философии.

Философия имени Лосева предлагает восточно-христианский вариант решения тех же проблем, выступая «философским мостом» к средневековой мысли. Сам мир его философия имени видит как имя и воплощение божественного имени «в той или иной степени его овеществленности»⁴. В таком взгляде имя есть основание для всякой науки, поскольку наука изучает, в конечном счете, не сам мир, а слово о мире.

³ Философия языка и имени в России. Материалы круглого стола 25 июня 1997 года. М., 1997. С.3.

⁴ Лосев А.Ф. Философия имени. М., 2016. С.195.

Лосев отождествляет вещь и ее имя через понимание того, что имя есть энергия вещи, а, стало быть, и сама вещь. Все здесь предполагает возражения: и почему энергия вещи есть сама вещь, и почему имя вещи есть энергия. Да и что такое вообще – «энергия»?! Казалось бы, философ уделит немало места обоснованию самой возможности так ставить вопрос. Ведь для здравого смысла вещь – это вещь, а имя – это знак, которым вещь исторически договорились обозначать. Отказ от очевидности здравого смысла требует объяснений. Но для самого Лосева – это и есть философская очевидность. Автор в диссертационном исследовании ставит себе задачу проследить скрытую логику этого лосевского философского парадокса.

Степень разработанности темы исследования

Введение в научный оборот в течение последних трёх десятилетий трудов по философии имени Булгакова, Флоренского и особенно «восьмикнижия» А.Ф. Лосева – серии трудов, написанных во второй половине 1920-х годов, дало, по сути, ключевой материал для развития и разрешения «имяславского» вопроса. Но от вынесения окончательных суждений философская мысль еще далека. Отчасти это объясняется тем, что сами тексты как объект исследования стали доступны относительно недавно. С другой стороны, объем посвященных теме отношения имени и энергии трудов А.Ф. Лосева, их сложность, глубина и зачастую нарочитая затемненность мысли, трудность для чтения и изучения, становятся объективным препятствием для исследователей, и мы не имеем относительно доступного и ясного изложения лосевской мысли в привычных для современной историко-философской науки формах.

Работы по философии имени Лосева и вообще, вводящие в проблематику имени как энергии, можно разделить по характеру подхода и предмету исследования на богословские и собственно философские.

К историко-философским исследованиям относятся две монографии Д.Ю. Лескина - «Спор об Имени Божиим. Философия имени в контексте

афонских событий 1910-х гг.»⁵ и «Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли»⁶; монография А.И. Резниченко «О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores»⁷, работа Терезы Оболевич «От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева» и книга Е. Гурко «Божественная ономатология. Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции»⁸. Философии имени А.Ф. Лосева посвящены разделы в двух основательных монографиях Л.А. Гоготишвили «Непрямое говорение»⁹ (2006 год) и сборнике работ «Лестница Иакова. Архитектоника лингвофилософского пространства»¹⁰ (2021 год). В посвященных А.Ф. Лосеву разделах «Непрямого говорения» исследуются положения философии имени в контексте общего замысла всей монографии – непрямого выражения смысла, рассматривая идею о природе речи как энергии в качестве элемента, способного «оплодотворить» и реформировать два находящиеся на контрфорсах философии языка западных направления мысли – неокантианства и феноменологии. Когда же Л.А. Гоготишвили отходила от этой сверхзадачи, генезис философии имени Лосева возводился ею, скорее, к традиционным идеям, почерпнутым из восточно-православной мысли, что видно из двух ее предисловий к сборникам трудов А.Ф. Лосева – «Коммуникативная версия исихазма»¹¹ и «Религиозно-философский статус языка»¹².

⁵ Лескин Д. свящ. Спор об Имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004. 368 с.

⁶ Лескин Д., прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008. 576 с.

⁷ Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Флоренский, Лосев Франк et dii minores. М., 2012.

⁸ Гурко Е.Н. Божественная ономатология: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, 2006.

⁹ Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М., 2006.

¹⁰ Гоготишвили Л.А. Лестница Иакова. Архитектоника лингвофилософского пространства». М., 2021.

¹¹ Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 878 – 893.

¹² Гоготишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 906 – 923.

Хорошим подспорьем в понимании идей А.Ф. Лосева следует назвать посвященные онтологическим вопросам разделы из книги итальянской исследовательницы Дж. Римонди «Философские и мировоззренческие основы художественной прозы А.Ф.Лосева (символическое и музыкальное выражение смысла)»¹³.

Среди собственно философских исследований, смежных с проблематикой настоящей диссертации, необходимо упомянуть работы, посвященные не столько теме имени, сколько вопросу раскрытия понятия «энергия», без чего сложно вообще постичь суть онтологических взглядов Лосева на имя. Раскрытию античного понятия «энергия» посвящено исследование американского историка философии Дэвида Брэдшоу «Аристотель на Западе и на Востоке»¹⁴. Ценность его для обсуждения философии Лосева, помимо прочего, в том, что Брэдшоу, возможно вопреки современным классическим историко-философским подходам, при изложении вопроса об «энергии» в Аристотелевой и иных продолжавших его античных философских системах, априори сосредоточен на его уже переработанном виде, в каком понятие это воспринималось в византийской философии и было принято, благодаря усилиям св. Григория Паламы, в греко-восточной традиции, т.е. в том изводе, в каком, как видится, его использовал и А.Ф. Лосев.

Возможно, единственным собственно русским опытом изложения темы «энергии» остается книга В.В. Биbihина «Энергия», авторский курс лекций, прочитанных на философском факультете МГУ имени Ломоносова в 1991 – 1993 годах¹⁵. Помимо нескольких лекций, посвященных имени как энергии у Лосева, курс интересен тем, что его автор состоял долгое время в

¹³ Римонди Д. Философские и мировоззренческие основы художественной прозы А.Ф.Лосева (символическое и музыкальное выражение смысла). М., 2019. 167 с.

¹⁴ Брэдшоу Д. Аристотель на Западе и на Востоке. Метафизика и разделение христианского мира. / Пер. с англ. Кырлежев А.И. Фокин А.Р..М., 2012. 384 с.

¹⁵ Биbihин В.В. Энергия. М., 2010. 485 с.

философском диалоге с Лосевым, и его авторский взгляд на тему «энергии» вообще несет отпечаток взглядов самого философа.

Из порядка четырех десятков защищенных в России диссертаций по философии и лингвистике на темы, так или иначе пересекающиеся с настоящим исследованием, следует обратить внимание на посвященные методологическим аспектам философии имени, а именно энергии как меональному присутствию. Это работы Гравиной И.А. «Генология А.Ф. Лосева: историко-методологический анализ»¹⁶; Стульцева А.Г. «Имяславие: философско-методологическая экспликация в учении А.Ф. Лосева»¹⁷; Чупахиной Н.А. «Диалектика имени А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной лингвофилософии»¹⁸.

В богословском направлении следует выделить монографию Т.А. Сениной «Последний византиец: религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст»¹⁹. Интерес представляет схожая по проблематике и позициям работа Е.К. Кистеровой «Не нам, Господи, не нам, но Имени Твоему даждь славу»²⁰. Важной работой в этом же направлении следует признать двухтомник епископа Илариона Алфеева «Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров»²¹.

Следует назвать две работы, считающиеся лингвистическими, но их предмет можно отнести к области теологии. Монография доктора

¹⁶ Гравина И.А. Генология А.Ф. Лосева: историко-методологический анализ. дис. ... канд. филос. наук. М., 2019. 173 с.

¹⁷ Стульцев А.Г. Имяславие: философско-методологическая экспликация в учении А.Ф. Лосева: дисс. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. 180 с.

¹⁸ Чупахина Н.А. Диалектика имени А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной лингвофилософии: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2007. 179 с.

¹⁹ Сенина Т.А. Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб., 2013.

²⁰ Кистерова Е.К. Не нам, Господи, не нам, но Имени Твоему даждь славу // Иеросхимонах Антоний Булатович. О почитании Имени Божьего. СПб., 2013. С. 296 – 385.

²¹ Иларион (Алфеев) еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. 2 т. СПб, 2002. Также следует упомянуть две статьи: Иларион (Алфеев) митр. Имя Божие. Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 430 - 457. Он же. Имяславие. Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 457 - 495.

филологических наук А.М. Камчатнова «История и герменевтика славянской Библии»²², как следует из названия, посвящена изучению перевода текста Священного Писания. При этом она содержит главу «Теоретические основы библейской герменевтики», излагающую онтологическую теорию языка, и рассматривающую имя как энергию. Экспликация онтологической теории языка, наряду с обращением к имяславским идеям Флоренского и Булгакова, представляет доступное по форме и подробное изложение «Философии имени» А.Ф. Лосева, что делает этот раздел монографии удачным пособием для ее понимания и существенно облегчает прочтение лосевской работы. В монографии доктора филологических наук Д.Л. Шукурова «Герменевтика богооткровенного имени»²³ ретроспективно описано почитание и толкования имени Божьего «Иегова» («тетраграмматон»), начиная с ветхозаветного иудаизма и сиро-халдейского христианства, что ожидается подводит автора к вопросу о русском имяславии и русской философской ономотологии в лице, в том числе, и А.Ф. Лосева, философии имени которого уделено достаточно место. И, конечно же, упомянув филологов, невозможно не назвать и посвященные А.Ф.Лосеву работы давнего исследователя его творчества доктора филологических наук В.И. Постоваловой. Из множества ее трудов на тему следует упомянуть монографии «Наука о языке в свете идеала цельного знания: в поисках интегральных парадигм»²⁴ и «Язык и миропонимание. Опыт лингвофилософской интерпретации»²⁵.

Цель исследования

Цель диссертационного исследования — выявление генезиса, методологии и концептуальных положений философии имени А.Ф. Лосева в их соотношении с русским богословием как источником философской

²² Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М. 1998. 223 с.

²³ Шукуров Д.Л. Герменевтика богооткровенного имени. СПб., 2021. 400 с.

²⁴ Постовалова В.И. Наука о языке в свете идеала цельного знания: в поисках интегральных парадигм. М., 2016. 264 с.

²⁵ Постовалова В.И. Язык и миропонимание. Опыт лингвофилософской интерпретации. М., 2017. 312 с.

проблематики для нее, православной святоотеческой традицией и античной греческой философией как способами разрешения философской проблематики и современной западной философской мыслью как альтернативой предложенным русской философией имени идеям и методикам.

Задачи исследования

Для достижения заявленной цели предполагается разрешить следующие **задачи:**

1. Дать представление о проблематике философии имени в контексте выявления онтологического статуса языка;
2. Исследовать проблему генезиса, развития и современного состояния философских представлений об имени как энергии обозначаемой вещи;
3. Определить путем обращения к философской ономатологии А.Ф. Лосева характерные черты и особенности русской философской традиции XX века в разрешении вопроса о тождестве имени и вещи;
4. Определить социальный, познавательный и ценностный статус русской философии имени в контексте исторической и социокультурной жизни;
5. Исследовать на имеющемся в работах А.Ф. Лосева материале вопрос о традиционном для византийской философской и богословской системы содержании понятия «энергия» в сопоставлении с понятием «имя»;
6. Установить общие методологические приемы исследования вопроса об имени как энергии, характерные для философии А.Ф. Лосева;
7. Систематизировать основные положения философской ономатологии А.Ф. Лосева;
8. Поставить вопрос об энергийном статусе имени в сформулированном А.Ф. Лосевым виде в связь с европейской философской и богословской проблематикой XX века.

Объектом исследования является русская философия имени XX века в ее взаимосвязи с античной и средневековой ономатологией.

Предмет исследования составляет содержащийся в ранних работах А.Ф. Лосева философский синтез в его взаимосвязи со средневековой и античной традицией представлений об энергии и имени, современной Лосеву религиозно-философской полемикой, связанной с имяславием, и во взаимном влиянии с крупнейшими русскими православными религиозными мыслителями.

Научная новизна исследования

1. Прослежен генезис философского взгляда на имя как энергию именуемой вещи: от элемента мифологического (до-философского) мировоззрения и религиозной проблемы до зрелой философской парадигмы в русской ономатологии А.Ф. Лосева.
2. Уточнены историко-философские связи между трактовкой понятия «энергия» в богословских спорах, происходивших в Византии в XIV веке, и понятием «имя» в философии А.Ф. Лосева.
3. Предложен взгляд на вопрос о происхождении и конкретном онтологическом содержании используемого в лосевской ономатологии термина «энергия» в его предметной связи с античной и средневековой философией.
4. Исследован вопрос об онтологических основаниях отождествления «имени» и «энергии» вещи в философии имени А.Ф. Лосева и предложена экспликация логики философа.
5. Рассмотрено отношение между понятиями «имя», «миф» и «церковь», и впервые описана логика категориального отождествления этих понятий в философии имени А.Ф. Лосева.
6. На основании сопоставления используемых А.Ф. Лосевым понятий «миф», «имя», «энергия» и «личность» получены выводы об энергийной природе личности.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования

Исследование на основе трудов А.Ф. Лосева проблематики онтологического статуса имени как основной вопрос русской ономатологии XX века дает материал для дополнительного концептуального осмысления русской философской традиции от ее возникновения до нашего времени. Результаты работы могут занять место в курсах по истории русской философско-религиозной мысли и русской культуры XIX – XX веков, а также существенно расширить имеющиеся соответствующие разделы учебных пособий, посвященные религиозной философии.

Методология исследования. В основе исследования лежит принцип историзма. Им охватываются применявшиеся частные методы:

- дескриптивный, используемый для описания взглядов и полемических позиций авторов, вошедших в круг исследования;
- контекстуальный, выявляющий опосредованность философских и богословских идей, составляющих концепции философии имени авторов;
- синхронный, направленный на параллельное рассмотрение философских и богословских идей, являющихся предметом русской философии имени;
- диахронный, устанавливающий этапы распространения идеи о тождественности имени и энергии вещи в русской философской и религиозной среде;
- компаративистский, используемый при сопоставлении ономатологических идей;
- метод системного анализа и реконструкции, с помощью которого возможно рассмотреть в целом те или иные идеи, присутствующие в русской философии имени;

- герменевтический, с помощью которого реконструируется скрытый смысл авторских текстов.

Хронологические рамки исследования очерчены периодом активной научной и полемической деятельности А.Ф. Лосева. Однако вводная часть работы в качестве источника оноματοлогии XX века привлекает тематику русской философской и богословской мысли от середины XIX века и до начала XX в (Глава 1). С той же целью представлены материалы, относимые к греческой философии классического периода и эпохи эллинизма, святоотеческой и философской мысли Средневековья (Глава 1). Отчасти при исследовании связи русской оноματοдоксии с современным богословием, задействован материал, опубликованный в 1990 – 2000 годы (Глава 3).

Положения, выносимые на защиту

1. Тожественность имени и энергии обозначаемой им вещи, отстаиваемая А.Ф. Лосевым, будучи философской проблемой, воспринятой из богословия, является продолжением философской традиции античности, сохраненной средневековым религиозным мышлением.
2. Философия А.Ф. Лосева рассматривает имя и энергию как онтологическую реальность – продолжение самой вещи вне своих границ.
3. В философии А.Ф. Лосева имя не разделяется мыслью с самой обозначаемой вещью, исходя из представлений о тождестве бытия и мышления.
4. В лосевской оноματοдоксии имплицитно присутствует представление об имени-энергии как онтологическом основании человеческой личности.
5. В философии А.Ф. Лосева вопрос о связи энергии и имени рассматривался как космологический.
6. Философия имени А.Ф. Лосева, рассматривающая имя в качестве энергии, понятия «имя», «миф» и «космос» – как единый концепт, и в общем понимании философского познания как созерцания-соучастия в познаваемом предмете является опытом возвращения философии на новых

методологических и понятийных основах к проблематике и способам ее разрешения характерным для мифологического мирозерцания.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Диссертационное исследование использует релевантные методы и опирается на источники на оригинальных языках и широкий круг исследовательской литературы, включающей как классические, так и актуальные публикации, что позволяет получить обоснованные выводы. Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Результаты исследования были представлены в **5-и** статьях общим объемом **6,9** п.л., **4** из которых опубликованы в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова. Материалы исследования были представлены в форме докладов на 5-и конференциях:

- 1) Международная научная конференция XV Лосевские чтения «А.Ф. Лосев и культура серебряного века к 100-летию философского дебюта» (Москва, 22 – 23 сентября 2016 г.). Доклад «Современная богословская критика религиозно-философских воззрений А.Ф. Лосева».
- 2) Международная научная конференция XVI Лосевские чтения «Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева (Москва, 17 – 20 октября 2018 г.). Доклад: «Энергия и личность в контексте философии А.Ф. Лосева».
- 3) Международная научная конференция «Аристотелевские чтения. Философия Аристотеля в контексте европейского и российского культурного самосознания» (Москва, 23 – 26 мая 2018 г.). Доклад: «Паламитские споры об энергии и философия Аристотеля».

4) Международная научная конференция «Свидетель века: К 100-летию Азы Алибековны Тахо-Годи» (Москва, 26 – 28 октября 2022 г.). Доклад: «Священное имя и божественная энергия в контексте философской ономатологии А.Ф. Лосева».

5) Международная научная конференция XVIII «Лосевские чтения» «Поминайте учителей и наставников ваших...» (Москва, 17 – 19 октября 2023 г.). Доклад: «Энергийная природа личности в философии А.Ф. Лосева».

ГЛАВА I. Религиозно-философская составляющая понимания имени как энергии.

§1. А.Ф. Лосев и постановка вопроса об имени как энергии в имяславских спорах

«Я сослан в XX век», - говорил Алексей Федорович Лосев, имея в виду свои неудовлетворимые симпатии к античности и средневековью, отсутствие равных собеседников среди современников. Парадоксально, но при таком самоустранении от своего времени его философия дает ответ на те же вопросы, что были предметом рефлексии европейских мыслителей практически все прошедшее столетие. Лосев, изгнанный из «своего» времени, тем не менее, мог появиться только в XX веке, когда умы будоражили учения, пытавшиеся развести по разным углам языковую и обозначаемую ею реальности. Европейская философия амбициозно ставила перед собой несогласуемые задачи: создать адекватный реальности логический язык науки, устраняющий несуществующее из произносимого и начертанного, одновременно настаивая на отсутствии как таковой онтологии, делающей две реальности (говоря языком Григория Сковороды «макрокосм» и «мир символов») соответствующими друг другу. А.Ф. Лосева из своего Средневековья подспудно и даже авансом полемизирует с позитивистскими, неопозитивистскими, постмодернистскими, конструктивистскими и тому подобными теориями, лишаящими язык его метафизического статуса. Его философия имени, появившаяся по причинам, совершенно не связанным с проблематикой новоевропейской философии, предлагает восточно-христианский вариант решения тех же проблем, давая шанс человеческой мысли вернуться в среду философских идей, в которой некогда формировалось православное богословие.

Лосев представлял восточно-европейский философский дискурс, ярко давший себя знать после разделения европейской мысли на два направления

мысли, образовавшиеся в итоге разрешения богословского спора между свт. Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийцем. В этом споре со всей ясностью проявились два подхода – томистский (эссенциальный), и исихастский, основанный на онтологии энергий сущности. Как пишет А.А. Гравин «Восточно-европейская мысль (энергийная парадигма) после падения Византийской империи не обрела развернутого философского аппарата, ушла в «молчание исихастской молитвы»²⁶. Мысль А.Ф. Лосева можно считать опытом последовательного и системного облечения этой парадигмы в такой философский аппарат.

Философия Алексея Федоровича Лосева вытекает из выявления связи трех понятий: *вещи, имени и энергии*. Философия имени Лосева отождествляет вещь и ее имя через понимание того, что имя есть энергия вещи, а, стало быть, и сама вещь²⁷. Все здесь предполагает возражения: и почему энергия вещи есть сама вещь, и почему имя вещи есть энергия, и почему имя вещи есть сама вещь. Да и что такое вообще – «энергия»? Казалось бы, философ уделит немало места обоснованию самой возможности так ставить вопрос. Ведь любому здравомыслящему человеку ясно, что вещь – это вещь, а имя – это знак, которым мы эту вещь исторически договорились обозначать. Отказ от такой очевидности требует, чтобы мыслитель как-то объяснился. Но для Лосева – это данность, и она сама по себе настолько ясна, что не требует пояснений. Он не желает подвергать ее сомнениям, оскорбляя дополнительными разъяснениями. Лосев пишет не для оппонентов, а для единомышленника, с которым они соединены какими-то струнками души. Да и верно, многие подтвердят, что, однажды, столкнувшись с этими странными мыслями философа, они не впали в раздражение от противоречия очевидности, но ощутили в себе странное сомнение: «А ведь что-то в этом

²⁶ Гравин А.А. А.Ф. Лосев в (не)европейской философии XX века // Вестник Омского университета. 2016 №3 С.102.

²⁷ «Имя есть какой-то заместитель вещи, эманулирующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем». (Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М. 1993. С. 878).

есть!» Единственное доказательство, которое позволяет себе Лосев, звучит примерно так: «Этого требуют законы нашего мышления». Почти религиозная, не терпящая возражений от здравого смысла вера, с которой Лосев оперирует мыслью о тождественности имени и обозначаемой им вещи, не случайна и действительно была частью религиозных убеждений философа, имевшего отношение к имяславию – мистическому движению внутри Русской церкви в начале XX века.

Вопрос о природе имени как энергии лежит в плоскости того, что такое богослужение, каков характер совершаемого религиозного действия (храмового богослужения или вообще – молитвы) в отношении к видимому осязаемому миру, в котором как в естественной среде пребывает человек, и из которого он обращается к горнему миру, лишенному для него телесной доступности. Этот конфликт понимания природы слова в богослужении Ф.Д. Самарин в письме к М.А. Новоселову описывал таким образом: «У нас склонны смотреть на молитву как на дело чисто человеческое, и притом – как некоего рода заслугу человека перед Богом. В распространенных у нас взглядах на молитву часто сквозит мысль, что посредством этого акта человек может, так сказать, подействовать на волю Божию, изменить ее соответственно своему желанию. Между тем, <...> смысл молитвы как раз обратный – в том, чтобы нам усвоить себе волю Божию, войти в нее и добровольно подчиниться. Следовательно, сущность молитвы не во внешних ее формах, а во внутреннем акте общения с Богом. *Конечно, это акт двусторонний, но все-таки преобладающее значение имеет в нем Божественное действие* (курсив мой – Т.К.). Человек дает только больше или меньше простора этому действию <...> Молитва – это Бог, действующий в нас»²⁸.

²⁸ Письмо Ф.Д. Самарина – М.А. Новоселову от 26 мая 1913 г. // Архив священника Павла Флоренского. Вып. 2. Переписка с М.А. Новоселовым. Томск: «Водолей», 1998. С. 107.

Предмет спора об «имяславии», и взгляды на него основных участников переплетены с другим интересным явлением русской мысли начала XX века – истекающей из круга митр. Антония (Храповицкого) т.н. «нравственной теории спасения», в которой и само догматическое учение Православной Церкви о спасении понималось не в изменении через сопричастность Божеству поврежденной грехом человеческой природы (как это видно на примере приведенной выше цитаты Ф.Д. Самарина), а в нравственном, или точнее сказать, эмоциональном устройении, сперва – самого Христа (в момент нравственных страданий в Гефсиманском саду и предвкушении мучительной крестной смерти), а следом и суть христианской жизни виделась в контексте такой теории лишь в эмоциональном катарсисе. Соответственно, богослужение и молитва при таком подходе казались действием из области психики, призванным «нагнетать» благочестивое эмоциональное состояние, а вовсе не имеющим реальную двустороннюю связь с Богом²⁹. Из богослужения, таким образом, уходила всякая «онтологичность». Богоприсутствие становилось какой-то иллюзорностью, условностью, театральностью. И разумеется, одним из самых яростных противников имяславия был как раз митр. Антоний (Храповицкий)³⁰.

Если перенести такой подход в философию имени, мы увидим отсутствие реальной связи слова с именуемым предметом, но лишь эмоциональное или иное любое физиологическое возбуждение услышанным словом как условленным раздражителем какой-то области сознания, соответствующей обозначенной этим словом вещи. Это будет названо в философии имени «знаковой теорией». Такой взгляд вполне соответствует

²⁹ Священник Павел Флоренский так прокомментировал процитированное письмо Самарина: «В том-то и дело, что сущность молитвы ни в «подчинении» себе воли Божией, ни в «подчинении» своей воли – воле Божией, ибо и то указывало бы лишь на *нравственное*, а не онтологическое значение молитвы» (Там же. С. 110).

³⁰ «Митрополит Антоний (Храповицкий) как главный противник этого учения (*имяславия* – Т.К.) известен был не только резкостью и легкомыслием (его доклад в Синоде был недопустимым, невозможным, бранчливым), но и – склонностью допускать в своих воззрениях человеческую мысль, так называемую «нравственно-психологическую концепцию». (Вениамин (Федченков), митрополит. Протоиерей Иоанн Кронштадтский. М., 2003. С. 710).

позитивистским философским концепциям, в частности – неопозитивизму, отрицающему вообще разговоры о метафизике (онтологии) – т.е. о вещах, находящихся за пределами опыта: неправомерно говорить о невидимом, и, как следствие, – о различении в вещи сущности и энергии³¹.

Между тем, понятие об энергии как особом модусе пребывания вещи вне нее самой пришло из православной догматики, и введено в круг догматических тем богословскими спорами середины XIV века в Византии. Эти споры о природе Благодати (в данном случае – Фаворского света) принято связывать с именем святителя Григория Паламы епископа Солунского, наиболее определенно выразившим православное учение о Божественной Энергии – различении в Боге Его Сущности и Его Энергий, т.е. онтологическом, не метафорическом, присутствии Бога вне Его неприступной для познания Сущности. Суть позиции Паламы сводилась к

³¹ Священник Павел Флоренский в комментариях к одному из основополагающих текстов, посвященных осуждению имяславия – статье противника имяславия архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего Имени Божиего», разбирая доводы автора не без иронии замечает: «И после таких слов этот с позволения сказать православный епископ требует внимания к своим словам. Во имя чего? – Во имя Бэна и Кондильяка? – Но позвольте уж пользоваться ими тогда в оригинале, а не из двадцатых, и притом умственно весьма нечистых рук. *Позитивизм – так, позитивизм!* (курсив мой – Т.К.) И тогда прочь с дороги архиерейское чванство. И тогда будет с «товарищами» «с-д», но никак не под ферулой иезуитского Антония и хамского Никона». (Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 321).

Надо полагать, что термин «позитивизм» в отношении оппонентов употреблен не просто в качестве «крепкого словца», но как содержательная оценка философских предпосылок их позиции.

Но и сам о. Павел Флоренский в свою очередь получает аналогичные упреки, что и его богословские взгляды на имя – не богословские, а скорее суть адаптация взглядов Фабра д'Оливье и Элифаса Леви, которые более сближают его с Вч. Ивановым и А.Белым, чем со св. Григорием Паламой, которого сам Флоренский считает источником своих взглядов на символ и имя. (см. Иером. Авель Плахтий. Имяславие Флоренского: исихазм или символизм // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т.17. Вып. 4. С. 163, 167).

Другие исследователи в добавление к идентифицированным Флоренским «Кодильяку и Бэну» в послании Синода находят кантианские мотивы и позитивистскую философию Дж.С.Милля (см. Кистерова Е.К. Не нам, Господи, не нам, но Имени Твоему даждь славу // Иеросхимонах Антоний Булатович. О почитании Имени Божьего. СПб. 2013. С. 303). Еще более философскую радикальную оценку-идентификацию противникам имяславия как материалистам дает доктор богословия, настоятель русской православной общины в Нью-Йорке протоиерей Владимир Алексеев: «<...> спор между имяславцами и их противниками является продолжением споров, начавшихся еще в античности, продолжавшихся в средневековье, Возрождении и не закончившихся в Новое время, а именно: споров между материалистами и идеалистами». (Алексеев В.И. Указ. соч. С. 21).

исповеданию божественного действия как самого Бога и в различении в Боге его неприступной для познания и общения Сущности и энергий, в которых Он Себя являет: действие Божие (Его энергия, Его явление) – это Сам Бог.

В свою очередь и учение об имени вещи как ее энергии тоже первоначально лежало в области православной догматики. Речь об уже упомянутом споре вокруг имяславия, споре до сих пор не вполне разрешенном и продолжающем питать философию выработанными в его недрах идеями³².

Накануне революции в русском церковном обществе возникла острая дискуссия из-за изгнания из русских монастырей Афона монахов-«имяславцев». Будучи приверженцами практики Иисусовой молитвы (непрерывное совершение краткой молитвы: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!»), имяславцы говорили об особом, не в смысле метафоры, а реальном присутствии в Имени «Иисус» самого Бога. Отождествление Бога и Его имени вызвало острое неприятие у части иерархии и церковной общественности, воспитанной в традициях европейской философии и считавшей абсурдным такую постановку вопроса. Противники называли афонских имяславцев «неграмотными мужиками», видя причины такого нетривиального взгляда на вещи в свойственном людям простым отсутствии абстрактного мышления и философской адекватности. Для иллюстрации резонанса в русском обществе и афонских событий, и рецепции самих столкнувшихся в споре мнений можно вспомнить известное стихотворение Осипа Мандельштама:

³² В.Н. Лосский так писал об имяславии: «<...> Вопрос (догматический) об Имени Божиим, о словесно-мысленном выражении («символе») Божества, столь же важен, как и вопрос об иконах. <...> Вопрос об «имяславстве» стоит где-то в глубине церковного сознания. Ответа он еще не получил (вернее – формулировки: ответ у Церкви всегда есть, надо его услышать и выразить) <...> Когда будет ясна формула, исполненная духовного опыта и «очевидная» духовно – многие вопросы сами собой отпадут, и многие сложности представятся детски простыми» (Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову или Духовная деятельность современных пустынников. СПб., 1998. С. 929 – 930).

*И поныне на Афоне
Древо чудное растет,
На крутом зеленом склоне
Имя Божие поет.*

*В каждой радуются келье
Имябожцы-мужики:
Слово - чистое веселье,
Исцеленье от тоски!*

...

(«И поныне на Афоне», 1915 г.)³³

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии, один из активных полемистов в деле имяславцев С.В. Троицкий прокомментировал философскую «ошибку» имяславцев. Они «приняли бумажные деньги за чистое золото. Слова и имена суть не *удвоение предмета*, а лишь знаки и символы». Этот афоризм и можно считать постановкой проблемы о проницаемости двух миров – вещей и их имен. Упомянутый С.В. Троицкий назвал такое отождествление имени и вещи «атавизмом», что, хотя и грубо, и несет негативную коннотацию, но в целом отражает положение философии имени – возвращение от современной философии к «мифу», к истокам, к

³³ Ирина Паперно и Денис Иоффе склонны видеть в Осипе Мандельштаме не просто поэта, откликнувшегося на актуальные события, а гораздо глубже связанного с темой имени. Об этом могут говорить строки, написанные им еще до того, как проблема Имени Божьего стала предметом общественного обсуждения – в апреле 1912 года. «Образ твой, мучительный и зыбкий,/ Я не мог в тумане осязать./ “Господи!” – Сказал я по ошибке, / Сам того не думая сказать. // Божье имя, как большая птица, / Вылетело из моей груди. / Впереди густой туман клубится,/ И пустая клетка позади» (см. Иоффе Д. Русская религиозная поэтика языка (о.Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев) // Критика и семиотика. 2007. Вып. 11. С. 119.).

Он же. Лики тишины. Новейшая история русского экспериментального стихопроизводства sub specie hesychiae: три схематически взятые поэтики умного делания», Russian Literature, vol. LVII-III/IV, (Amsterdam, 2005), Special issue: Contemporary Russian Avant Garde, guest-edited by S. Birjukov, pp. 292-315. Текст доступен онлайн: <http://www.ferghana.ru/dom/files/ioffe.htm>.

Irina Paperno, “On the Nature of the Word. Theological Sources of Mandelstam’s Dialogue with Symbolists” // Christianity and the Eastern Slavs, (California Slavic Studies vol. 17), pp. 287 – 310.

начальной точке, с которой начато развитие философии. Тождество имени и вещи как атрибут «мифологического мышления» в противовес философскому примечательно³⁴. Философия имени впоследствии у Лосева будет обращена к тому, что изначально было противно самой философии. В Лосеве философия завершила свой цикл, вернувшись к тому, что философией отрицалось априори – к мифу.

Часть русской церковной интеллигенции, в числе которой были Флоренский, Булгаков, Эрн, а на позднем уже «советском» этапе – А.Ф. Лосев, почувствовала в нападках на имяславия покушение на опыт христианской мистики. Вопрос о почитании Имени Божьего захватил русскую религиозно образованную публику, и постепенно выработалась формула, связывающая имя с понятием энергии: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть Его Имя». Означало это, что имя есть энергия Бога, т.е. сам Бог – как это было закреплено догматом еще во времена святителя Григория Паламы. Но при этом Сущность Божия не есть Имя. Именно в таком виде - «имя есть энергия» - и разрабатывалась тема наследниками имяславия.

Философия «догнала» в этом вопросе богословие, и богословам пришлось решать на специфическом богословском же материале один из

³⁴ В качестве интересного наблюдения уместно привести мнение Е.И. Чубуковой: «В «Кратиле» имя соотносится с сущностью вещи, т.е. представляет нечто отличное от нее (Кратил, 432d). Это не случайно особенно подчеркивается Платоном, поскольку именно у него окончательно преодолевается архаическое учение о языке, свойственное мифологическому мышлению, согласно которому имя рассматривается как неразрывно связанное с самой вещью, как неотъемлемая часть реальности». (Чубукова Е.И. Проблемы языковой коммуникации в философии Платона и Л. Витгенштейна // АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 6: Сб. статей. СПб.: Изд-во С.-Петербург. Ун-та, 2005. С. 266). К сожалению, автор приведенных строк не раскрывает подробности и источники, но неразрывность связи имени и вещи как атрибут именно «мифологического мышления» в противовес философскому очень интересна для нас в контексте философских интересов А.Ф. Лосева, поскольку одной из важнейших категорий для него, и именно в связи с вопросом об онтологии имени, был «миф». Возможно, это просто текстуальное совпадение. Но в любом случае интересно, что философия Лосева, так или иначе, занята тем, что изначально было противно самой философии, а предлагаемые им философские конструкции оцениваются как нечто, что в философии изначально должно быть преодолено. По сути, в лице Лосева философия завершила свой цикл, вернувшись к тому, что философией отрицалось априори. Впрочем, можно вспомнить и высказывание Хрисиппа: "То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: телега. Стало быть, телега проходит через твой рот" VII, 7: 187. (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 326).

традиционных вопросов философии – объективность существования мира вне себя – с одной стороны, и объективности присутствия окружающего мира во мне самом – с другой.

§ 2. Имя как словесная энергия ума в исторической ретроспективе

«Энергия» – одно из ключевых обстоятельств нашей картины мира. Все, что существует в мире, современный человек, так или иначе, связывает с понятием «энергия». От энергетики в смысле отрасли хозяйства и до вещей, которые можно отнести к области психологии: «энергичность», «внутренняя энергетика личности», т.е. способность заражать своим настроением, приобретать симпатию, внушать убеждения. Можно слышать об «энергетике» произведения искусства. Энергия вспоминается всегда там, где незримо (!!!) передается «нечто» от одного другому, и это «нечто» заставляет адресата становиться другим, получать импульс, приобретать или передавать силу, движение как в прямом смысле, так и в переносном.

Понятнее всего ждать интереса к этой теме у физиков, поскольку мы понимаем под энергией нечто близкое к движению. Но термин «энергия» настолько широк, что охватывает и величину движения, и меру взаимодействия материи, и меры перехода движения из одних форм в другие. Понятие абстрактно и находится в междисциплинарной области, относясь в равной мере, и не пересекаясь при этом, и к физике, и к химии. В физике категорией «энергия» обозначают и измеряют формально не связанные между собой вещи. Так энергия бывает и кинетической, как мера движения, и потенциальная, как мера покоя, и электромагнитная, и гравитационная, и внутренняя, и ядерная и т. д. Но при всей разнородности обозначаемого предмета, все виды энергии способны переходить из одного вида в другой, сохраняя при этом себя как величину (закон сохранения энергии). Само по себе это наводит на размышления, что за термином «энергия» существует

нечто большее, чем просто условная величина. Это нечто объединяющее – буквально из области «мета-физики», нечто напоминающее «флогистон». Невозможно иначе и выразить, почему абсолютно различные явления природы, тем не менее, объединены одним словом, хотя на уровне обычного здравого смысла этот вопрос и не возникает. По сути, это абстрактное метанаучное обобщение, что уводит само понимание энергии из области конкретных наук в сферу философии.

В область конкретных наук термин пришел сравнительно недавно в – 1807 году его ввел в употребление Карл Юнг, заменив предложенное Лейбницем понятие «живой силы» (*vis viva*). Уже само это сопоставление: «энергия – живая сила» говорит об ассоциациях, проследить которые можно, лишь обратившись к истории самого термина «энергия», восходящей к античным временам.

«Энергия» действительно была предметом не столько физики или химии, сколько метафизики, античной теологии и христианского богословия. Со временем термин «энергия» вбирал новые оттенки содержания, придя в итоге к абстрактному всеобъемлющему физическому понятию, означающему нечто близкое к тому, что тело или единица вещества может предать иному телу или веществу при взаимодействии. А в быту энергией называют ни к чему конкретному не сводимую действительность, вернее – ту из ее сторон, которой она обращена к нам лицом – к нашим ощущениям, мыслям и т.д. Т.е. ко всему, что является уже нами самими, нашими «ощущениями». Автор статьи в энциклопедии «Брокгауз и Ефрон», не мудрствуя, полагает, что энергией называют абстрактную меру работы, которую может проделать тело³⁵.

В.В. Биbihин афористично замечает, что наше и Аристотелево понимание энергии – «перемежение, чередование сходства и несходства,

³⁵ «Энергия есть способность данной системы тел, находящихся в данных условиях, совершить некоторое, вполне определенное количество работы». (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 40а. СПб., 1904. С. 824).

неожиданного совпадения и тут же как будто бы полного несовпадения»³⁶. Все, что будет сказано об энергии в настоящей главе, не может претендовать на абсолютную полноту раскрытия всех смыслов этого термина, какие он принимал на себя по мере развертывания во времени или устоявшиеся подходы в современной истории философии. Содержание анализа выборочно и обусловлено целями работы – рассмотрением имени как энергии, и во многом обусловлено лосевским пониманием учения Аристотеля об энергии, в котором Лосев отдает перед натурфилософским взглядом предпочтение взгляду на энергию как на явление смысла.

Для целей настоящей работы следует уточнить, что собственный взгляд А.Ф. Лосева на содержание термина «энергия» произведен от смысла, какой он получил в византийском богословии, то есть энергия суть эманация вещи, явление, обусловленное сущностью и вторичное по отношению к сущности. Учение об энергии в таком виде, говорящее о существовании вещи в двух модусах, т.е. вне собственной сущности, воспринято для удобства артикуляции учения о «божественном присутствия в тварном мире»³⁷. Произошла эта рецепция сравнительно поздно и, в новом своем христианском смысле термин напрямую не тождественен себе в изначальном виде, как он введен в оборот Аристотелем. При всей органичности понятия «энергия» для восточного христианства, речь правильной вести об ассоциациях и аллюзиях с античным содержанием. Верно будет полагать, что представления об энергии приняты в свой понятийный инструментарий восточно-христианским богословием в адаптированном неоплатонизмом виде. Аллюзии, быть может, даже опираются, скорее, на второстепенные моменты в философском понимании энергии, которые в силу собственных

³⁶ Бибихин В.В. Энергия. М. 2010. С. 27.

³⁷ Изначально в ветхозаветном богословии и в ранней христианской мысли божественное присутствие передавалось в том числе через формулу «Имя Божие». Об этом см. Крючков Т.О. Имя и Церковь: ветхозаветное и раннехристианское почитание имени Божьего и философская ономотология А. Ф. Лосева // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 99. С. 76 – 90.

задач оказались востребованы богословием, но в философии не были магистральным направлением. Тем не менее, рецепция эта далеко не случайна и промыслительна. Кроме того, и в работах Лосева при трактовке энергии можно встретить не только собственно восточно-христианский взгляд, но некоторые нюансы явно перекликаются с изначальным «классическим» пониманием энергии Аристотелем как «энтелехии», «реализованности-актуальности». Поэтому небезынтересно кратко обозначить, а отчасти и реконструировать, представления об «энергии» в самой греческой мысли, чтобы понять, что стало причиной, по которой именно к этим результатам многовекового философского развития прибегла теология.

«Энергия» (ἐνέργεια) происходит от греческого (ἐν ἔργον; en ergon), т.е. «в деле» и может быть понята буквально как «действительность»³⁸, «то, что осуществлено», «имеет место в реальности», «уже стало». У Аристотеля слово ἐνέργεια (energeia) встречается 671 раз. К этимологии слова он обратился в Мет. IX.8 105a22, возводя его к существительному «дело» или «сделанное» (το ἔργον). Сложно сказать определенно, являются ли те вполне очевидные примеры и ситуации, на которых Аристотель, вводя в оборот термин энергия, собственно конечной целью его мысли. Понятие настолько абстрактно даже для самого Аристотеля, что его сложно разъяснить непосредственно – «не хватает слов».

Постараемся упрощенно, с опорой на работу Д.Брэдшоу³⁹ и статью Д. Хитоу⁴⁰, реконструировать логику Аристотеля, каким образом вещь может пребывать вне самой себя (т.е. в энергии), и почему это и есть истинное ее

³⁸ В работе А.Ф. Лосева «Вещь и имя», посвященной именно рассмотрению имени как энергии, одна из глав названа «Действительность». Для понимания ее смысла нужно помнить, что под действительностью понимается «энергия».

³⁹ Брэдшоу Д. Аристотель на Западе и на Востоке. Метафизика и разделение христианского мира. М., Языки славянских культур. 2012. 384 с.

⁴⁰ Хитоу Д. Значение реальности в учении Паламы / пер. с англ. Душин О.Э. // Verbum. 2015. Вып. 17. С. 153 – 162.

бытие и как с этим связано «в деле», лежащее от которого происходит «энергия».

Реконструкция станет понятней, если строить ее на сопоставлении с античными представлениями об уме. В античном мирозерцании ум не имеет собственной формы, а принимает форму мыслимого им объекта. Вычленяемая Аристотелем разница между просто способностью и реализацией способности (пребывание в деле – «en ergon») в приложении к вопросу об уме становится представлением о причастности ума бытию (форме мыслимой вещи), находящемуся вне него самого.

По сути, мысль о существовании вещи и вне своих границ заложена в этимологии самого слова энергия – «в деле». Аристотель использует платоновскую онтологическую оппозицию между «иметь какую-либо способность» κτήσις (ktesis), например, зрение, и χρήσις (hresis)⁴¹ - использовать ее (уже видеть нечто конкретное здесь и сейчас), то есть быть задействованным, «быть в деле» (εν ἔργον). Применительно к уму это означает, что, когда ум «в деле» (εν ἔργον), т.е. мыслит конкретную вещь, он облекается в форму этой мыслимой им вещи, приобщается бытию этой вещи, становится по форме ею самой. Получается, что мыслимая умом вещь пребывает в двух модусах. Как тело в пространстве она пребывает вне ума. А в уме – своей формой. То есть «энергия» есть пребывание в реальности (действительности) иной вещи, которая находится вовне себя самой. По Платону ум мыслящий более деятелен, чем ум покоящийся. Мыслящий верно ум пребывает в высшем бытии относительно себя самого, поскольку сама Истина (идея) божественна. Ум, мысля вещь, становится по форме самой этой вещью, оставаясь при этом вне нее и самим собой. Так намечается само представление о втором модусе вещи вне сущности – «энергии».

⁴¹ Это элейский мотив «быть и знать – это одно и то же».

Истинная мысль о вещи есть бытие этой вещи в «парменидовском» смысле – истинная реальность. Приобщенность к ней (мыслить вещь) есть пребывание в истинном бытии этой вещи. Мыслящий нечто, находится в мысли, т.е. в бытии. Тот, кто находится на высшей степени реальности, поистине «активен» (в смысле слова *energie*). То есть «энергия» понимается как «действительность», но такая действительность, мысля которую и, соответственно, тем пребывая в ней, человек пребывает в истинной реальности высшего уровня Бытия (Истине).

Примером с умом как принцип закладывается представление о двух модусах вещи, находящихся в состоянии напряжения друг с другом, которое Аристотель и называет «энергия». Но подобно тому, как человеческий ум, мысля, обретает вне себя лежащую форму (бытие), так и всякая вещь имеет свое истинное бытие в «энтелехии» (цели), созерцая которую, она пребывает в истинном своем бытии вовне себя самой и изменяется сообразно ей. Пребывание в созерцании Высшего, которое и есть истинная сущность вещи – ее энтелехия (ἐντελέχεια от греческого «цель» (τέλειος «заключительный, совершенный») - ἐντελής, «полный, совершенный» и ἔχω, «иметь, обладать»), действительность⁴².

Уместно здесь вспомнить в качестве аналогии и о «естественном месте вещи» как причине физического движения, сопоставив это с «энтелехией» (энергией). Энтелехия-энергия – это естественное место, к которому вещь стремится, как к своей форме, истинному состоянию. Итак, энергия – это истинное бытие вещи, лежащее вне нее самой, обуславливающее вещь. Вместилище энтелехий есть Перводвигатель, созерцание которого есть причина движения. Божественность Перводвигателя закладывает представление о том, что и энергия – атрибут именно божественного бытия, космологии.

⁴² См. Хитоу Дан. Значение реальности в учении Паламы // Verbum. 2015. Вып.17. С. 158.

Особо еще раз обратим внимание на соотносимость энергии и энтелехии. Это по сути означает, что в варианте Аристотеля энергия (энтелехия) это и есть обуславливающая причина вещи, которую уместно будет назвать «сущностью». В православной теологии произойдет разворот на 180 градусов, и уже сущность станет причиной энергии, а энергия – явлением сущности.

Ум в раскрытии смысла понятия «энергия» не просто аналогия-иллюстрация двусоставной реальности – вещи «здесь и сейчас» и ее «энергии», ее обуславливающей, иначе говоря – сущности. А.Ф. Лосев в истолковании аристотелева видения «энергии» настаивает также на связи энергии именно со смыслом вещи, пребывающим вне нее. У Аристотеля, по Лосеву, энергия отлична от движения тем, что имеет смысл, цель. Говоря иначе, обусловлена архетипом и уже содержит в себе как потенцию результат такого движения⁴³. Толкование термина «энергия» в работах Лосева отлично от устоявшегося, о чем он пишет и сам⁴⁴. Как упомянуто выше, оно ориентируется на адаптацию этого термина в восточно-христианском богословии. В свою очередь, энергия как категория восточно-христианского богословия сложилось не только в собственно церковной мысли, но получило первоначальную огранку и дополнительное осмысление

⁴³ «Аристотель <...> хочет сказать, что энергия отличается от движения тем, что она есть характеристика смысла, смысловой стихии. В то время как движение само по себе бессмысленно и получает смысл только тогда, когда дано и известно, что именно движется, - энергия как раз указывает на осмысленность движения. Это есть смысловая картина движения, то есть движение, конструирующее самое сущность». (Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. Цит. по: Аристотель. Метафизика. Переводы, комментарии, толкования. СПб., 2002. С. 705).

⁴⁴ «<...> энергия не есть движение, т.е. двигательная энергия, и потенция не есть движение, т.е. двигательная потенция. Этим в корне разрушается миф, созданный историками философии, о том, что Аристотель – виталист и что его энергия и потенция есть действительно живая, органическая или психическая сила, определяющая собою протекание жизненных процессов живых существ. И то, и другое раньше всякого натуралистического истолкования, есть просто смысловые конструкции эйдоса. Энергия есть сущность вещи, т.е. существенная, смысловая ее потенция. [...] Потенция и энергия суть в основе определения смыслов. Это характеристика сферы смысла и определения его модификаций. <...> энергия не <...> отвлеченный смысл, данный как таковой в своей чистой значимости, вне всякого соотношения <...> с инаковостью. [...] и должно быть соотносено чем-нибудь иным. [...] энергия есть, стало быть, не что иное, как соотносенный с инобытием смысл или чтойность, данная в процессе своего смыслового же становления» (Там же. С. 705 - 710).

у неоплатоников, переосмысливавших на данной Аристотелем базе «действие предшествует возможности»⁴⁵ в направлении энергии как порождение Ума, энергии как присутствия вне соеи сущности, наделения иной вещи свойствами самой действующей вещи, присутствие вещи вне себя – в ином. Еще даже до неоплатоников – у Филона Александрийского – акцент делается на том, что энергия – это атрибут исключительно божества. В неоплатонизме представление о божественности энергии приобретает космогонический смысл: энергия как присутствие высших сфер бытия и наделение этим бытием низших. И далее – мистериальный смысл, где энергии богов становятся предметом восприятия участвующих в религиозных действиях, что можно видеть у Ямвлиха. Наиболее близкими к христианским, финальным представлением об энергии можно было бы назвать идеи Прокла, в которых наметилось два аспекта – об образе архетипа в вещи, и об имени – то есть исхождении божественного ума.

Подробно вопрос о содержании термина «энергия» у Аристотеля и о трансформации первичного рассуждения об энергии в его «Метафизики» как реализованности вещи в неоплатоническое представление об энергии как словесной эманации ума можно найти в упомянутой монографии Дэвида Брэдшоу «Аристотель на Востоке и Западе». Кроме того, на русском языке философскому смыслу понятия «энергия», в т. ч. в античный период, посвящена работа В.В. Бибихина «Энергия». Собственный анализ будет изложен автором в отдельной работе. В настоящей диссертации из-за ограниченности ее в объемах и задачах эта часть дается лишь как план дальнейшего исследования. С некоторыми предварительными идеями о логике развития античного учения об энергии в форму, воспринятую христианским богословием, можно ознакомиться в Приложении II к основному тексту диссертации.

⁴⁵ Met. 1049 b 5

«<...> действительность (ἐνέργεια) предшествует способности (возможности». Метафизика гл. VIII (Аристотель. Метафизика. Переводы. Толкования. Комментарии. С. 291).

2.1. Понятие «энергия» в христианской византийской философии и богословии

В таком разработанном философией амбивалентном виде (с одной стороны энергия-эманация и энергия-реализованность (энтелехия) с другой) термин «энергия» мог быть введен в оборот византийской теологии, для экспликации христианского учения о божественном присутствии в тварном мире при том, что божественная Сущность апофатична (неприступна для познания). Методологически можно ввести тезис, что в «изначальном» виде реализованности-энтелехии оно оказалось востребовано в католическом богословии. Для восточно-христианской теологии более характерен взгляд на энергию как на эманацию. Собственно, споры XIV века об учении св. Григория Паламы в философской подоплеке были как раз спором об этих двух подходах к пониманию энергии, где представлений об энтелехии-энергии придерживались анафематствованные на константинопольских соборах византийские «томисты».

Но в ранний христианский период философское учение об энергии использовалось для объяснения отношений Лиц Пресвятой Троицы. Интеллектуальный материал был востребован для описания истин веры: единосущия Лиц Троицы при самостоятельном личностном бытии. В IV веке Марий Викторин адаптировал к христианскому богословию платиновское учение о двойном действии. Действие Бога-Отца направлено вовнутрь, будучи активным покоем, а действие Сына – вовне и состоит как в Его собственно движении к существованию, так и в творческом деянии. «Активный покой» – явно аристотелевское описание Перводвигателя, действие-созерцание которого направлено само на себя. Отец есть действие как проявление Его сущности, в то время как Сын есть сущность, как проявленное действие. Действие Отца есть Сущность Сына, что означает

единосущность Отца и Сына⁴⁶. Марий Викторин полемизирует с арианами, а потому речь у него не о творении Отцом Сына. Это не действие Отца, направленное на создание сущности, а образ существования Сына интемпорально. Последовательность Отца и Сына не временная, а логическая, причинная. Отец, самосозерцая Себя, пребывает в двойственности, которую Марий Викторин видит в том, что Он становится и Отцом, и Сыном. Сын же есть образ Отца и созерцает Отца, пребывая Его энергией. Сын есть Самомышление Отца. Созерцание Сыном Отца есть Святой Дух.

Термин «энергия» в более понятном смысле во взаимоотношениях Бог – человек встречается уже у ап. Павла. В Послании к Колоссянам он пишет «подвизаюсь силою (букв. – энергией) Христа, действующей во мне всемогущественно» (Кол.1:29). Это место уже может быть понято в вышеприведенном смысле, когда действие ипостаси есть действие источника ее бытия, которое есть созерцание Источника. Хотя в более простом смысле без всякой философии можно понимать, что Бог дает христианину силы для духовной жизни. В Первом Послании к Коринфянам (12, 3-11) Павел употребляет «энергия» в контексте духовных даров. При этом дары различны, но Господь Один и Он «производящий (ο ενεργον) все во всем. Тут же можно найти место, которое должно быть истолковано в смысле синергии молитвы: «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым». По сути речь снова о синергии молитвы – созерцание (моление) есть не столько действие молящегося, сколько Того, к Кому молитва обращена.

Парадоксально, но понимание энергии к современному научному дискурсу тем ближе, чем больше этот термин уходит в сферу религии. В области богословия и теургии энергия практически совсем теряет свой

⁴⁶ Брэдшоу. С. 158 – 159.

изначальный смысл цели, полноты развертывания бытия, и понимается в чистом виде как сила, действующая в ком-то, кому она по его природе не принадлежит (не является его собственным «динамис», потенцией). Это практически общее место, не требующее доказывания. Можно проиллюстрировать это, вслед за Брэдшоу, мыслью Оригена («О началах»), описывавшего ангельские и демонские энергии как источник силы, действующей в человеке: «Человеческая душа, пока она находится в теле, может воспринимать разные энергии, т.е. воздействия различных духов, злых и добрых... Иногда духи всецело овладевают умом людей... Иногда духи посредством враждебного внушения развращают чувствующую и размышляющую душу различными помыслами... Напротив, когда человек побуждается и призывается к добру и вдохновляется к небесному и божественному, тогда он воспринимает энергию, т.е. воздействие доброго духа»⁴⁷. Характерно, что приведенный отрывок сохранился лишь в переводе на латынь, но переводчик (Руфин) использует не латинский эквивалент – «астия», а прямо греческое «energia», что уже означает отсутствие в латинском богословии однозначного термина, передающего то, что для христиан стоит за «энергией». Причем речь идет не только об энергии Божией, но, как видим, и об ангелах. И, видимо, можно говорить о человеческой энергии в том же смысле. Неприятие этого несоответствия в латинском и греческом богословии станет темой развития теологии в позднем Средневековье и найдет даже отражение в богословии нашего времени. Темой этих споров становится оппозиция двух аспектов понимания энергии – «действие вовне» и «актуальность», как соответствие собственной полноте. Причем, если для Запада «энергия» так и останется «актуальностью», а силы, являемые Божеством, будут передаваться терминами, пусть и близкими к восточным (благодать, харизма, gloria), то само содержание их будет для православных фундаментально неприемлемо.

⁴⁷ Цит. по: Брэдшоу. Там же. С. 175.

Важный переход произошел на стадии тринитарных споров в середине IV столетия. Связан он с отказом использовать категорию «энергия» при описании отношений внутри Троицы, хотя обращение к ней было очень удобно после разработки Платином и др. модели развертывания бытия в ипостаси. Тем не менее, в текстах ап. Павла Лицам Троицы атрибутировались разные действия (Благодать Святого Духа, Любовь Бога Отца). Если в энергии является сущность, то такой подход говорил о неединосущии лиц Троицы. Поэтому в богословии Великих Каппадокийцев действия одного лица были усвоены всем Лицам Троицы как Единосущной. А внутренние отношения были описаны как Рождение, Исхождение, которые рассматривались не как энергии. Хотя еще в начале споров св. Афанасий Великий говорил, что Святой Дух – действие (энергия) Сына. Термин же «энергии» теперь применим только к внешней деятельности Божества, направленной на тварное бытие.

Вопросу об отождествлении энергии с сущностью фактически был посвящен спор, связанный с именем ересиарха конца IV века епископа г. Кизик Евномия, явившего беспрецедентный для христианского богословия того времени гносеологический оптимизм. Отстаивая т.н. «неподобосущие» Лиц Троицы он рассматривал имена как сущности вещей, заявляя, что знает Бога, как Он знает Себя Сам, имея при этом в виду имя «Нерожденный», которое, по его мнению, единственное абсолютно адекватно выражало сущность Бога, а потому ею – по принципу тождества бытия и мышления – собственно и является сущность Отца и, соответственно, не является сущность рожденного Сына. Сущность для Евномия – это правильное понятие, правильно данное определение. Поскольку Сын по определению не рожденным быть не может, Евномий приходил к заключению о «неподобии» сущностей Отца и Сына, а Сына почитал сотворенным, что соответствовало арианской эссенциальной концепции. В полемику с Евномием на разных этапах включились неокесарийский епископ Василий (св. Василий Великий)

и его родной брат – епископ г. Ниссы Григорий (святитель Григорий Нисский). Ими в противовес Евномиеву утверждению о существовании некоего истинного имени-сущности была выдвинута идея, что имена даются по действиям Божества (по энергиям)⁴⁸. В позициях Евномия и его оппонентов внимательный взгляд может найти некое подобие того, что несколько позднее можно будет увидеть и у Прокла Диадоха – трех категорий имен: имен, пребывающих «среди богов», т.е. имен-сущностей, имен энергий (пребывающих на уровне «демонов») и имен, нарекаемых (или познаваемых и изрекаемых) людьми энергиям божества. И Василий Великий, и Григорий Нисский, полемизируя с Евномием, говорили именно о тех именах, которые в процессе восприятия божественных энергий выражают люди, т.е. имена, не являющиеся энергиями, но появляющиеся как результат божественного действия в синергии с творческой способностью человека. Но одновременно у Григория Нисского можно найти и места, где речь идет об имени-энергии, словесной природе энергии: «...Единородный Бог, сущий в Отце... не нуждается в имени или речи (ὀνόματος ἢ ῥήματος) для опознания данного предмета [т. е. Отца]... и Дух Святой... не посредством именовательного нарицания возводится к знанию искомого, и бестелесное естество премирных сил не голосом или языком именуется Божество; потому что у невещественного и умного естества энергия ума и есть слово (ἢ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστὶν), нисколько не имеющее при этом нужды в вещественной услуге органов»⁴⁹.

⁴⁸ Василий Великий. Письмо Евстафию врачу: «...иное есть сущность, для которой до сих пор не нашлось выражающего ее слова, и иное – значение имен (ὀνομάτων ἢ σημασία), обретающихся при ней, именующихся от некоторой энергии (ἐνέργειας) или достоинства (ἀξίας)» (Василий Великий, свт. Письма. М. 2007. С. 317).

Григорий Нисский. Против Евномия: «...Божество нарицается именами по различию энергий сообразно их различным значениям, чтобы мы разумели Его по этим именам (Διὸν γὰρ ὅτι πρὸς τὸ ποικίλον τῶν ἐνεργειῶν κατὰ διαφόρους σημασίας ὀνοματοποιεῖται τὸ θεῖον, ὅπως ἂν νοήσωμεν οὕτως ὀνομαζόμενον)» (Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар, 2006. Т. 2. С. 391).

⁴⁹ Там же. С. 405 Gregory of Nyssa. Contra Eunomium // PG. Vol. 45. P. 1041 B-C

Но не только божественная энергия (энергия ума) имеет словесную природу, но и слово по своим дефинициям может быть охарактеризовано как энергия, т.е. совечное сущности: «...всякое имя Божие, всякая великолепная мысль, всякое речение и мнение, сообразное с понятием о Боге между собою связаны и соединены... какое бы ни нашлось великолепное и благочестивое именование, оно появляется вместе с вечностью Божьей (ἀλλ' ὅπερ ἄν εὐρεθῇ μεγαλοπρεπὲς τε καὶ εὐσεβὲς ὄνομα, τῇ ἀδιότητι τοῦ Θεοῦ συνεμφαίνεται)»⁵⁰. При осмыслении таких выражений святителя Григория нужно иметь в виду, что в его работах можно найти и диаметрально противоположные высказывания, что божественные имена возникли лишь после появления именуемого, т.е. человека. Обычно такая несовместимость взглядов одного человека объясняется исследователями полемическими целями, которые святитель преследовал⁵¹. Впрочем, более уместно было бы вспомнить о том, что в оноματοлогической традиции того времени речь могла идти о различных аспектах имени, как, например, это можно видеть позднее у Прокла – имя как энергия разворачивается. И если в его аспектах, соответствующих сфере собственно Божественного бытия, имя – это в высших проявлениях – динамис и энергия, то на уровне, соответствующем человеку, произносимое имя есть человеческое произведение, но не произвольное, а богодухновенное, плод познания божественной энергии, которая этим именем означаема.

После эпохи тринитарных споров в категории «энергия» появляется артикулированный акцент индетерминизма присутствия божественных энергий в мире. Бог творит не по необходимости в силу самой своей природы, а потому, что Он Благ и желает (!) этого свободно. Обстоятельство это отчасти связано и с самим словесным аспектом энергии. Слово всегда связано с волей. Слово не произвольно. Оно есть целенаправленный акт

⁵⁰ Там же. С. 99. Gregory of Nyssa. *Contra Eunomium* // PG. Vol. 45. P. 432 C-D

⁵¹ Мусохранова Л.И. Восприятие божественных имен как сущностных энергий в античном и византийском платонизме. Истоки имяславия // Теология. Философия Право. 2017 №1(1). С. 23.

Ума. Потому и энергия – это не произвольное действие, обусловленное природой, а волевой акт. Но при этом Божественные энергии существуют извечно, вне времени и Энергии – это Он Сам. Это не сущность, но то, как Он обращен к тварному миру. Говоря библейским языком, не лицо, но «заднее» (спина). Причем в библейских текстах Слава Божия – это именно «заднее Божие» - прошедший Бог «со спины», то, что дано увидеть и не умереть. Действия Божии не просто действия, но через них человеку дано соучаствовать в Божественном бытии. Причем речь не об аллегории, но предмет понимается так, как он есть. Разумеется, не в сущности, но в богообщении.

В V веке в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита тема энергии затрагивается как соотношение сущности и энергии. Божественные энергии Дионисий видит как экстатичное пребывание Божества «вне Себя», что дополняет мысль о свободном действии Бога. Это не детерминация присутствия, а проявление Благости, которая побуждает нисходить к твари в Своих энергиях.

Псевдо-Дионисий, будучи неоплатоником, привлек к описанию христианской космогонии платоновские и прокловы идеи возвращения бытия к своему источнику – в Единое. Но речь не о возвращении эманировавших из божества сущностей в Единое. Небесные иерархии здесь не производные Божества и не этапы Его разворачивания, а самостоятельные сущности. Но иерархия бытия соответствует разворачиванию божественных энергий. Ступени этой иерархии – сопричастность Богу в созерцании Его. Созерцание – пребывание в энергиях, и именно в восприятии энергий происходит «возвращение» к Нему и, соответственно, богоуподобление (богоподобие, преподобие). «Возвращение» – это богообщение в энергиях, в которых созерцающий становится подобен Созерцаемому, принимая на себя его образ, который и есть – надо полагать – эти самые энергии. В.Н. Лосский в этом уподоблении-возвращении находит и такой аспект энергетизма:

обнаружение. То, что невидно и непознаваемо в причинах, обнаруживается в следствии⁵². Т.е. через энергию познается причинно-следственная связь. Но более того, подобие есть форма присутствия одного в другом. Подобие есть энергия.

При равнозначности смысла Дионисий и Максим Исповедник, обозначая собственно энергии, редко употребляют сам термин, предпочитая говорить «то, что окрест Бога» - присутствие вне Себя. В этом исследователи видят влияние Прокла. Но вероятно, это более чем просто философский язык, а осмысление термина, позволяющий говорить о двух модусах Божества – сущности, сокрытой и непознаваемой, и энергии – являющей Бога. Апофатичность сущности компенсируется данными в познание энергиями, в которых раскрываются Божественные имена: «всякое священное песнословие богословы, изъясняя и воспевая благодетельные эманации Богоначалия, преуготавливает Божественные имена»⁵³. Т.е. в богообщении через божественные энергии человек открывает божественные имена, которые, как пишет Дионисий, принадлежат Богу: «...все благие эманации и воспеваемые нами божественные имена принадлежат единому Богу»⁵⁴.

У Дионисия вопрос о словесности энергий двойственен. С одной стороны, имена «приготавливаются» богословами, с другой – «принадлежат

⁵² «Причинность имеет здесь значение совершенно особое и весьма характерное для Псевдо-Дионисия. Она обозначает обнаружение: сами по себе незримые причины становятся зримыми в следствиях. Следствия обладают, насколько возможно, образами причин без того, чтобы иметь совершенное подобие с ними, ибо причины выше, чем следствия. Если отношение причин к следствиям может быть названо обнаружением, то отношение следствий к их причинам есть участие (μέθεξις), или уподобление (μίμησις). Идеи суть воления Бога (θεῖα ἢ θελήματα) и Его предписания твари. Уподобление же есть их исполнение, через посредство которого тварь существует и стремится стать тем, чем ей надлежит быть, причаствуя, в соответствии с предписанным ей способом, божественным силам» (Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М.Ю. Реутин // Богословские труды. 2009. Вып. 42. С. 116).

⁵³ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003. С. 219.

⁵⁴ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003. С. 407.

Богу», как и энергии, т.е. неразрывны с Ним. Бог и непознаваем, и познаваем одновременно. Он и безымянен, и «сообразен всякому имени»⁵⁵. Ему свойственно Имя, как свойственны разумение и смысл⁵⁶. Здесь Дионисий тоже очень близко подходит к тому, чтобы назвать имя энергией, а энергию – энергией Божественного Ума. Святитель Григория Палама в Диалоге «Феофан» свидетельствует о Дионисии, что он считал божественные имена энергиями (эманациями)⁵⁷.

Максим Исповедник, продолжая неоплатоническую линию, вслед за Псевдо-Дионисием связывает категорию, близкую к энергии-движение, с тем, что мы видели у Плотина – образ и архетип, когда движение возникает вследствие созерцания архетипа: «...откуда мы имеем бытие, оттуда желали бы получать и *движение*, подобно образу, восшедшему к своему первообразу, и словно отпечаток печати, точно соответствующий оригиналу и не имеющий куда еще двигаться, да и не могущий (Амбигва, 7)⁵⁸. И, по сути, говорит о божественной энергии как о божественном слове: «Природная энергия – это сущностный и познавательный логос всякой природы (ἐνέργεια ἐστὶ φυσικὴ, ὁ πάσης φύσεως οὐσιώδης καὶ γνωστικὸς λόγος)»⁵⁹; «...определения сущностей – это их природные энергии (ὅρους γὰρ τῶν οὐσιῶν, τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἐνεργείας)»(Opuscula)⁶⁰. Под «определением» здесь понимается, то, что на русский язык может быть переведено как

⁵⁵ «Поскольку же... Она является причиной всего сущего, благоначальный промысел богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем – все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось... Зная это, богословы и воспевают Его и как безымянного, и как сообразного всякому имени» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб. 2003. С. 233 – 235).

⁵⁶ «Ему свойственны и разумение, и смысл, и имя». (Там же. С. 463).

⁵⁷ «Однако не сама сущность или природа именуются, но именно сущностотворная эманация Божия и энергия. Поскольку же и она именуется сущностно, и именно она, то послушай великого Дионисия...Видишь, что воистину сущее имя сущности он называет Божественной эманацией (Ὁρᾷς ὅτι ὄντως οὕσαν οὐσιωνυμίαν τὴν θεϊαν λέγει πρόοδον)?» (Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар. 2007. С.211).

⁵⁸ Цит. по Брэдшоу. Там же. С. 259.

⁵⁹ Максим Исповедник, прп. Богословско-полемиические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). – Святая гора Афон; СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 478.

⁶⁰ Там же. С. 478.

«законоустановление», «деяния» — в том смысле, в каком понимаются, например, определения (деяния) Халкидонского собора и т.п.). Т.е. речь о каком-то самом фундаментальном смысле, слове. Причем одновременно присутствуют два аспекта этого термина — «словесное» и «действие». Энергия — это то, что мы знаем о чем-то наиболее точно, из первоисточника. В предыдущем же отрывке «энергия» есть то, что в Боге познается, его Логос — слово.

В VIII веке св. Иоанн Дамаскин уже связывает энергии Божии не просто с направленностью Божества на тварный мир, но, атрибутирует энергиям категории, с которыми обычно связан мир материальный, а не вечный. Речь о пространстве. По энергиям он определяет место Бога в пространстве. Безусловно, речь не идет о том, что Бог «помещается» Сам в пространство и время, но о том, что человек в богообщении сталкивается с Богом в пространственном отношении. Так преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Говорится, что Бог находится в месте, и где обнаруживается Его действие (*energeia*), то называется местом Божиим. Ибо Он Сам через все проникает без смещения и всему уделяет свое действие (*energeia*) сообразно со свойством каждой вещи и ее способности к восприятию ... Итак, местом Божиим называется то, которое больше причастно Его действию и благодати»⁶¹. При этом энергии нетварны: это Сам Бог, Он вечен и внепространственен и в своих энергиях. Но при этом, как ум у Аристотеля не имеет собственной формы и приобретает ее от мыслимого им предмета, отождествляясь с ним, так и вечная нетварная Энергия сообразуется с предметом, который ее воспринимает. Это — «обожение», если перевести в традиционную для богословия терминологию. Так это можно истолковать. Дамаскин пишет, хотя это общее для святоотеческой мысли положение: «Божественное озарение и действие (*energeia*), будучи единым, простым и

⁶¹ De Fide Orthodoxa I.13.

неделимым, и благовидно *разнообразясь в делимых вещах*, и раздавая всему этому составляющие природу каждого свойства, остается простым, умножаясь в делимых вещах неделимо, и делимое сводя и обращая к своей собственной простоте»⁶². Для Иоанна Дамаскина Божественная энергия – это не просто божественное действие от случая к случаю (*ad hoc*), а Он Сам, непрерывно и вечно присутствующий. Действенность Его присутствия в творении становится зримой или осязаемой в той мере, в какой тварь готова и желает пребывать в богообщении. Для категории «энергия» как таковой это значит, что энергия присутствует всегда и выявляется во взаимодействии с предметом, который сам направляет свое действие на вещь. Образ божественной энергии это – свет. У света двойное действие. Он не только освещает другие вещи, но в своем действии обнаруживает для других вещей свой источник. «Бог, будучи невидим по природе, видимым делается по действиям (*energeiai*), это нам известно из устройства мира и его управления»⁶³. Здесь усматривается параллель с неоплатонической схемой: творение, наделение бытие и формой, возвращение в познании.

Важный для нашей темы аспект в учении Иоанна Дамаскина об энергии – существование в Боге, но вне Его сущности, замыслов (логосов) всех существующих вещей. «... В Боге есть также образы и парадигмы (*εἰκόνας καὶ παραδείγματα*) тех вещей, которые имеют от Него бытие... Святой Дионисий... называет эти образы и парадигмы предопределениями (*προορισμοὺς*)»⁶⁴. По сути, речь о том, что творение есть образ божественного замысла и несет его в себе. Т.е. несет энергию. И одновременно есть косвенно указание на словесную природу энергии – божественные логосы есть энергия.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Иоанн Дамаскин, преп., Феодор Студит, преп. О святых иконах и иконопочитании. Краснодар, 2006. С. 24.

Спор XIV века об энергии, завершивший формирование восточно-христианского понимания этой философской категории, начался с темы телесного восприятия Божественной энергии.

Приехавший в Византию из Италии, а точнее – из населенной греками Калабрии, греческий монах Варлаам выступил с едким обличением молитвенной практики афонских подвижников, утверждавших (с его, правда, собственных слов), что в их «исихии» (безмолвной молитве) они не только используют тело для сосредоточения ума, но и получают чувственное подтверждения божественного снисхождения, в частности, видят Нетварный Свет и бывают к Нему причастны. Философская принадлежность Варлаама до сих пор – вопрос дискуссионный. Его латинское воспитание и удаление в Рим после проигранного в Византии спора наводят на мысль о близости его взглядов к католическому богословию и западной философии. Но уверенности, что он проводник именно латинского взгляда, препятствует его поверхностное знание самого этого предмета, отмечаемое исследователями. Более того, его аргументация скорее ближе к вульгарно понятому Дионисию Ареопагиту и Евагрию⁶⁵ – его слишком увлекал апофатизм. Поскольку Бог превыше всякого бытия, приближаться к Нему можно только через очищение ума от понятий. Не ум нужно в молитве сводить в сердце, а превзойти чувство и тело, достигнув «чистого неведения». Соответственно, ни о каком видении Бога в Его энергиях, нетварном свете и речи быть не может. Божественная теофания, по мысли Варлаама, может быть либо творением, либо самой божественной сущностью. Характерно, что примерно в то же время на западе появляется папская булла «Benedictus Dei», в которой утверждалось, что блаженные души видят именно Сущность Божию (правда, уже после смерти). Для Варлаама же Фаворский свет, видимый подвижниками – все, что угодно, но точно – не сам Бог.

⁶⁵ Брэдшоу. Там же. С. 307.

На защиту исихастского учения выступил афонский монах, будущий епископ г. Фессалоники, Григорий Палама. Суть его позиции, в итоге возобладавшей на трех Константинопольских соборах, в том, что Бог абсолютно непознаваем в Своей Сущности, но открывается в общении в своих Энергиях, которые есть Он Сам. Чувственное видение Света, который есть Богоявление, не означает, что Свет этот видим именно глазами, а скорее, минуя их, уже непосредственно созерцается умом. Однако это вовсе не означает, что он принципиально недоступен и для органов чувств. В.В. Бибихин очень емко говорит о философской сути догмата, отстаиваемого Паламой: «Его (Божественные) энергии проникают в пространство, в нас, и в наше время, вот в чем суть догмата Паламы»⁶⁶. Это принципиально, поскольку это не восхождение к Богу, как предполагает Варлаам, абстрагируясь от навязанного тварностью условия времени-пространства, к вечному, не имеющему меры. Это не умаление, не кенозис. Это восприятие Божества в общении, в котором Бог открыт нам не как сила, сущность и т.п. – безлично, а именно как Лицо. Сущность непознаваема. Бибихин пишет, что Палама сделал неслыханное – божественная Сущность «захлопнулась» для познания в принципе⁶⁷. Казалось бы, что неслыханного, если про апофатическое богословие известно от Максима Исповедника и Псевдо-Дионисия Ареопагита? Речь не о слабости человеческого ума, а о самой «сущности» как категории – она не предназначена для познавания. Даже в тварном мире. Мы можем делать о ней косвенные умозаклучения, но не познавать ее. Если для античности сущность вещи – это ее идея, логос, который адекватно познаваем умом, а потому познание и есть познание сущности, то теперь сущность непознаваема вовсе. Но познаваемы энергии сущности. И это не только в контексте познания религиозно, мистического. Современная наука пребывает в том же «неведении» относительно сущности изучаемой вещи – она основывается на проявлениях, делая умозаклучения

⁶⁶ Бибихин В.В. Энергия. С. 136.

⁶⁷ Там же.

об их источниках как причинах. Сущность же закрыта. Причем закрыта именно концептуально, как бы отрицая онтологию как суть своего научного поиска в принципе. Здесь есть параллель с гносеологией богословской – мы Бога не познаем, а пребываем в непостижимом богообщении, в созерцании Его как Личности. Святость и есть богосозерцание, богообщение. Бог являет Себя твари в ощущениях.

Паламу однозначно не могут отнести к какому-либо направлению философской мысли, приписывая то к платоникам, то к аристотеликам. В. Биbihин вообще видит в его учении «счастлиную ошибку» – философское заблуждение, перевернувшее мысль на столетия. В его интерпретации Палама буквально с точностью до наоборот «извращает» мысль Аристотеля, у которого энергия выступает причиной сущности. Энергия у Аристотеля – причина сущности. Не во времени, но логически. Энергия «вытягивает» на себя сущность. Сущность такова, потому что ее целевая причина – энергия. У Паламы это переосмыслено зеркально: сущность – причина энергии и предшествует ей. И это, как заметил В.В. Биbihин, в определенном смысле – «скандал в философии». Более того, сущность и энергия меняются местами в процессе познания. Античный человек не познает конкретные вещи, его ум занят познанием сущности вещей. В паламитской концепции все наоборот – абстрактная сущность непознаваема. Но в общение дана конкретная вещь. Причем, уже не вещь как сущность, но некое действие вещи, именно то, что мы впоследствии назовем информацией о вещи. И именно это – уже то, что может стать научным термином, позволяющим записать нечто о вещи – превратить вещь в набор сведений о ней, полученных на основании того, как вещь взаимодействует с инструментами, прикладываемыми к ней учеными, переводя ее на свой язык «инобытия». Эта «закрытость» сущности дает повод для ассоциаций с кантовской вещью-в-себе. Но здесь мы должны принять во внимание критику Кантовского учения о вещи в себе и явлении, данную А.Ф. Лосевым. Он обращает внимание на то, что у Канта явление

есть не сама вещь и даже не специфично отраженная вещь, а выводится самим познающим субъектом из своих априорных знаний и в каком-то смысле вовсе не отражают адекватно вещь. По Лосеву Кант выводит явление из самого субъекта⁶⁸.

Для Паламы божественные «энергии» отличимы от «динамис» (силы). Энергии есть «использование» динамис вовне. Интересное обстоятельство о частном случае божественных энергий – между творением и божественной Сущностью есть предсуществующие вещам в божественном уме логосы вещей, по которым они творятся. Видение Света и Логосов – почти одно и то же⁶⁹. Божественная сущность относится к своим энергиям, как солнце к лучам или как ум к содержащимся в нем знаниям. Биbihин пишет, что божественные энергии «не могут затвердеть» в сотворенном. Это импульс – они сотворили и ушли. Такое понимание Паламы спорно, поскольку не отражает всего комплекса смысла категории «энергии»: богоприсутствие, но не сущность вещи. Энергия не гипостазируется в вещи.

Палама получал возражения не только от Варлаама, но и от мыслителей, усвоивших Аристотеля очень хорошо, но уже в его западном, «аквинатском» изводе. Причем эта группа антипаламистов, как и Палама, но по своим причинам, не принимала взглядов Варлаама Калабрийца. Поэтому другая группа возражений рассматривала Благодать, не как Варлаам, считавший ее тварной, а как Божественную Сущность – поскольку в Боге не может быть потенции; Он – чистый Акт, полное присутствие, развернутость. Соответственно в Боге нет энергий в смысле отличия от Сущности, раз уж Энергия есть полнота и энтелехия. Это позиция Никифора Григоры. Причем, как замечает В.В.Биbihин, неразличимость в Боге сущности и энергий свойственна и вполне авторитетным мыслителям-исихастам, например, св. преп. Григорию Синаиту, хотя возможно, это просто не было предметом его

⁶⁸ См.: Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 858 – 860.

⁶⁹ Там же. С. 315.

непосредственных размышлений. Для Паламы энергия сама в себе предполагает соотнесенность: энергия – это всегда отношение. Быть – значит быть в отношении. Соответственно энергия мыслится через категорию «иного», чем создается парадокс – вечность и не вечность энергии, коль скоро бытие ее соотносимо с иным, обуславливающим ее. Сущность при этом ни с чем не соотносима и есть сама по себе, что уже делает ее непознаваемой⁷⁰.

О словесной же природе Божественной энергии Григорий Палама, если и рассуждает, то мысль его существует в определенном контексте и требует контекстуального же толкования. Помимо уже приводившейся цитаты из диалога «Феофан», где он, казалось бы, выражает согласие с мыслью Дионисия Ареопагита о том, что имя есть эманация божественной сущности, каких-то ясных для понимания мест сложно отыскать. Хотя и из этого отрывка видна методика размышлений Паламы: коль скоро имя есть имя сущности, ее выражение, то имя есть энергия сущности. Мысль же эта должна быть понимаема в контексте спора Паламы с Никифором Григорой и учеником последнего – Григорием Акиндином, утверждавших, что божественные эманации (в данном случае – нетварный Фаворский свет) есть сама сущность, и познается в Боге именно сущность. При этом Никифор Григора заявлял, что упоминаемые святителем Григорием Паламой божественные энергии «просто имена» сущности. Григорием Акиндином

⁷⁰ «В «Ста пятидесяти главах» энергия получает дополнительную дефиницию на основе аристотелевской категории «отношения». Сущность Бога толкуется как нечто, взятое «само по себе, безотносительно другого» (τό καθ' ἑαυτό πρὸς ἑτερόν οὐκ ἔστιν), а его энергии – как «нечто, взятое относительно другого» (τό καθ' ἑαυτό πρὸς ἑτερόν οὐκ ἔστιν), т.е. творения. Таким образом, Палама подменяет конкретное содержание понятий «сущности» и «энергии» парой логических позиций безотносительности и относительности. Но через уподобление категории «отношения», как и любой другой категории, понятие «энергии» нельзя разъяснить. Отношение предполагает в качестве парного члена творение. Творение же не вечно. Следовательно, совечная Богу энергия становится тоже не вечной». (Реутин М.Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Теория духовных совершенств М.Экхарта – теория энергий Григория Паламы. Статья 1 // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. №14 (109). Вып. 17 С.19). М.Ю. Реутин ссылается на работу Григория Паламы «Сто пятьдесят глав» Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα. Cap.113. Sinkewicz, p. 212, 15–16. (Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. R.E. Sinkewicz. Toronto, 1988).

написан целый трактат, в котором он с философской точки зрения решает вопрос о существе и свойствах (!!!) Божиих - «О сущности и энергии», который, как утверждает Крумбахер, представляет собой перевод Фомы Аквинского, т.е. речь может идти о понимании энергии как энтелехии, абсолютной сущности (совпадения бытия и сущности в Боге, «чистый акт»). Отсюда представление об именах не как об энергии, а либо просто человеческих произведениях, либо просто сущности Божией⁷¹. При этом энергия есть, кроме этого, еще и «иное» для сущности и соотносится именно с сущностью. Такую соотнесенность Палама называет «символом себя самого» или точнее – «природным символом»⁷², т.е. символом, соотнесенным не с тварным, а с самим собой. Это дает еще один аспект энергии – понимание ее как образа в «ином», т.е. соотношения образа и прообраза, где прообраз есть сущность, а образом прообраза в «ином» выступает энергия⁷³.

⁷¹ Не только полемику с Акиндином и Григорой, но и с оппозицией Паламе с другой стороны – Варлаама, есть основания рассматривать с философской точки зрения как противопоставление систем Аристотеля и Платона. «Как ни странно, но меньше всего — и в особенности в занимающем нас вопросе об энергиях — мы найдем его в философии католической, по замыслу близко стоящей к философии Церкви. Во всяком случае, не на главном ее пути, проникнутом аристотелизмом, будем мы искать нам ценное. Аристотелевское учение о потенции и акте, материи и форме, идее и вещи господствует над схоластикой и в лице варлаамитов сталкивается с христианским платонизмом исихастов. Оно господствует и в новой философии, и для того, чтобы найти философское различие энергии и сущности, мы должны от средневекового и нового перипатетизма подняться к истокам неоплатонизма, к Плотину, а через него к Платону — христианину до Христа, которого древние именовали божественным, а Климент Александрийский, повторяя пифагорейца Нумения, называл Моисеем, говорящим по-аттически <...> (Strom, lib. I. p. 342 c. ed. Morelli). У платоников и в частности у Плотина, мы найдем теорию акта и актуально-сущего, созданную в противовес Аристотелю. Именно она вдохновляла Отцов Церкви и только она может соответствовать живой интуиции и живому опыту Церкви» (Зубов. В.П. Указ. соч. С. 35).

⁷² «Так как символ природным образом получает бытие от того, символом чего выступает, мы говорим, что он становится символом себя самого. — Ведь и воспламеняющая сила огня, выставляя вперед в качестве своего символа доступно чувству тепло, делается... символом себя самой, всегда имея с собой это тепло, и, тем не менее, оставаясь единой и не претерпевая ни малейшего разделения с собою, пользуясь же теплом естественным способом в качестве символа всякий раз, когда находится способное к восприятию. Так и свет готового взойти солнца, выставляя символом сияние зари, становится символом себя самого (αὐτό ἑαυτοῦ σύμβολόν)» (цит. по Реутин М.Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Теория духовных совершенств И.Экхарта – теория энергий Гр. Паламы. Статья 1. С.18).

⁷³ «...Палама размышлял о свойствах божественной энергии и ее отношении к Богу, именуя Бога «Прообразом» (ἀρχέτυπον), а энергию «образом» (εἰκόνας), что он, собственно, делает в гл. 22 трактата «О божественной и обоживающей причастуемости». В своем же главном труде, «Триадах в защиту священнобесмолвствующих», афонский исихаст повсеместно именует энергию «природным символом» (φυσικόν), которым является по отношению к себе сам Бог в своей

При этом энергии не обладают собственной ипостасью, т.е. не мыслятся сами по себе, но либо являются ипостасью того, энергией чего они выступают (луч пребывает в ипостаси источника света), либо воипостасны, поскольку пребывают в ипостаси того, во что вселяются⁷⁴.

В задачу же самого Паламы в этой полемики входило отстаивания того, что имена даются не сущности, а энергиям. Так, в Третьем письме Акиндину встречаем: ««...природа Бога и энергия Его не одно и то же... Одно – природа Божия, другое же – сущностная Божия энергия (ἐνέργεια). Одно — сущность Бога, а другое — значение имен (ὀνομάτων ἢ σημασία), говорящих о Ней»⁷⁵. Палама в полемике проводит линию, что Божество именуемо по энергиям, а вот по сущности Бог «безымянен» или даже это то самое имя, которое, как сказано в Послании Филиппийцам, названо именем, которое превышает всякого имени⁷⁶. Соответственно, это не святитель Григорий Палама говорит о том, что божественные имена не имеют отношения к реальности, а наоборот, он полемизирует в этом с византийскими «томистами» Никифором Григорой и Григорием Акиндином.

энергии: «Природный символ всегда сопутствует той природе, посредством которой имеет свое бытие» (Там же. С.19).

⁷⁴ См. Там же. С. 20.

⁷⁵ Григорий Палама, свт. Письмо к Акиндину // Мейендорф И. Ф. Письмо к Акиндину св. Григория Паламы. Париж, 1955. С. 113.

⁷⁶ «Таким образом, в добавок к положительным именованиям, Триипостасное Божество все и сообща обладает (ἔχει) и превосходящими [их] отрицательными, для каковых всеобъемлющим является то, что превосходит всякое и отрицание и утверждение, ибо это есть «Имя, высшее всякого имени» (Флп. 2, 9). Итак, оно есть [имя] единого триипостасного Бога...» [58, р. 83 (31-35)-84 (1); 6, с. 24]. «О божественном соединении и разделении» (Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар, 2007. С. 24).

«Ведь по этим-то потенциям и энергиям, и эманациям Божество и является многоименным, тогда как по сущности – безымянным (Καὶ γὰρ κατὰ ταύτας τὰς δυνάμεις καὶ ἐνέργειας καὶ προόδους καὶ πολυώνυμόν ἐστι τὸ θεῖον, κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν ἀνώνυμον)» (Григорий Палама «О Божественных энергиях и их причастности». Там же. С. 54) «Что же касается катафатических свойств, приписываемых Богу богословами вместе с отрицательными, то ни одно из них так же не являет сущности Божией, даже если, в следствие необходимости, мы пользуемся всеми этими именами для [обозначения] этой Сверхсущности, которая совершенно неименуема» (Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 180.)

То, что «безонотологичность» имен – мысль Григоры, видно и из другого отрывка: «[Григора пытается] ...представить все имена Божии не имеющими отношения к реальности... Мы знаем..., что ни одно из имен не может быть выражением несказанной Божественной природы, но при этом слова не лгут понапрасну... Они обозначают (σημαίνουσι) и представляют (παριστῶσι) то, что естественно созерцается (φυσικῶς θεωρούμενα) в Боге, и через всё это [открывают] неизъяснимого, единого по природе и всеильного Бога, выявленного во всех Своих свойствах... Ведь ни у чего из сущих, тем более у Бога, нет имени природы (φυσικὸν ὄνομα)»⁷⁷. «Но разве могут находиться в связи с Божественной природой пустые имена (ὀνόματα εἶναι μόνον)»⁷⁸. «...Григора... говорит, что Божественные энергии – это пустые имена (τὰς θείας ἐνεργείας ὀνόματα ψιλὰ), за которыми не стоит вещей, просто изобретения и создания людей...»⁷⁹. Если по этим отрывкам реконструировать позицию Никифора Григоры, то ее можно свести к тому, что коль скоро Бог – это абсолютное Бытие, в котором неразлично разделение на сущность и бытие, то никакого различия на сущности и энергии в Божестве нет. Энергий как эманаций в Боге не может быть. Те действия, которые Палама считает энергиями, в действительности – не энергии, а результат человеческой аналитики – «пустые имена», ничего не являющие, плод рассуждения. Переводя эту позицию в плоскость наших рассуждений, можно сказать, что Григора заявил бы, что имена – не энергии. Палама же спорит с этим, и именно в этом контексте нужно понимать его самое «антииоанновское» выражение «...мы говорим, что имена – это имена Божественных энергий и потому сами не могут быть Божественными энергиями»⁸⁰. Вероятно, нужно понимать это в том смысле, что имена не могут быть энергиями энергий. Во всяком случае, истолковать это не в

⁷⁷ Григорий Палама. Против Григоры. (ГПС 4. 280 (23-32), 281 (22-23). Цит. по Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Указ. соч. С.25-26).

⁷⁸ Там же. С. 284 (29-30). Цит. по указ. соч. С. 26.

⁷⁹ Там же. С. 286 (20-32). Цит. там же.

⁸⁰ Там же.

буквальном смысле вынуждает и приведенная выше мысль Паламы: «...воистину сущее имя сущности он называет божественной эманацией». Священник Георгий Мусохранов и Л.И. Мусохранова понимают это место в том смысле, что речь идет о том аспекте имени, в котором оно является плодом аналитики⁸¹. С таким толкованием можно согласиться, поскольку о первичных именах, под которыми можно понимать и первичные логосы – Божественные замыслы вещей, образы сущего в Боге, божественные логосы Палама, ссылаясь на Дионисия Ареопагита, считает энергиями: научая и тому, чем эти парадигмы являются, он прибавляет: «Парадигмами (параδείγματα) же мы называем единовидно предсуществующие в Боге сущностотворные логосы сущих, каковые богословие называет предопределениями (προορισμοὺς) и божественными и благими хотениями (θελήματα)...»... божественные эти хотения... и есть сущностотворная... энергия (ἐνέργεια ἐστὶ)»⁸².

М.Ю. Реутин полагает, что Паламе все же присущ, правда в неразвитом виде, «лингвоэманитизм», т.е. понимание человеческой речи как чего-то, что лишь обнаруживает разговор, который в действительности происходит вовсе не в звуках и словах. В трактате «О божественном единении и различении» Палама исхождение энергий называет «провозглашением» («τάς δέ κοινάς προόδους καὶ ἐνέργειας καὶ ἐκφράσεις»)»⁸³.

⁸¹ «Имеется одно высказывание Григория Паламы, в котором утверждается, что имена не могут быть Божественными энергиями, поскольку они есть имена этих энергий, при этом, автор подчеркивает, что энергии не являются «лишь именами» (ὀνόματα εἶναι μόνον) и «пустыми именами» (ὀνόματα ψιλὰ) Здесь необходимо четко различать, как минимум, два аспекта в бытии имен: первый – предвечный, когда имена есть чистые атрибуты Божественной сущности, они есть энергии, символизирующие, обозначающие сущность и соответствующие ей; и второй – инобытийная воплощенность имен, когда они обретают внешние наслоения, замутняющие их значение (в том числе и звуковую оболочку, фонему), здесь имена могут вообще не совпадать с обозначаемой сущностью. В рассматриваемом отрывке Палама утверждал, что энергии не являются именами в смысле второго аспекта...» Мусохранов Г.К., Мусохранова Л.И. Указ. соч. С.38.

⁸² Григорий Палама. Трактаты. С.17 – 18.

⁸³ См. Реутин М.Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Учение о языке и теории богопознания И.Экхарта и Гр. Паламы. Статья 2. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2011. № 20 (115) вып. 18. С. 17.

Будет справедливым заключить, что собственно вопрос об онтологии имени у свт. Григория Паламы однозначного раскрытия не нашел. Однако последователи Паламы в полемических сочинениях против того же Григория Акиндина выразились довольно определенно.

Так, ученик и, по сути, стенограф Паламы монах Давид Дисипат в сочинении «О богохульствах Варлаама и Акиндина» прямо говорит об именах как о потенциях и энергиях (снова обнаруживая следы философских наработок Прокла): «...ни Божественная природа не является многоименной, ни Божественные имена, будучи различными, не употребляются в одном и том же значении... Ведь если каждое из имен обозначает сущность, то получится либо много Божественных природ, либо одна сложная... Если же эти [имена] не указывают ни на частные Божественные сущности, ни на одну единственную простую [сущность], то остается признать, что согласно святым богословам, они по природе присущи Богу, являясь потенциями и энергиями, и отличительными или опознавательными, особенностями Божественной природы (φυσικῶς προσεῖναι ταῦτα λέγειν τῷ θεῷ, δυνάμεις ὄντα καὶ ἐνεργείας, καὶ χαρακτηριστικάς, ἥγουν γνωριστικάς, τῆς θείας φύσεως ιδιότητας)»⁸⁴.

Марк Эфесский (XV в.). О сущности и энергии против акинDISTов: «Чем оно может быть иным, кроме как энергией (ἐνέργεια), которую даже если кто захочет назвать смыслом или идеей сущего (λόγον ἢ εἶδος τῶν ὄντων), мы не будем возражать, – за исключением того, что, заметим, что художник наш, [т. е. Бог], именуется не от [тварных] идей, [но как] имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности (τό τε τῆς οὐσίας ἴδιον ὄνομα καὶ τὸν λόγον ἔχων), а сама идея художества познается и приводится в завершение извне»⁸⁵.

⁸⁴ Давид Дисипат, мон. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров. Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. С. 176 – 177.

⁸⁵ Марк Эфесский, свт. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С. 129.

Краткое подведение итогов. Современной парадигме рассмотрения категорий «слово» и «энергия» сложно смириться с представлением об их тождественности, бытовавшим в византийской мысли. Прежде всего, это связано с определенными стереотипами, имеющимися в отношении того, что следует понимать под «энергией». Уже в античности этот термин прошел довольно значительные трансформации в философском языке: от абсолютного раскрытия вещи, по сути недостижимого и являющегося двигателем поступательного целенаправленного бесконечного изменения вещи от потенциального к идеальному, и до своей противоположности – раскрытия сущности вовне, то, что в вещи явлено и дано в познание, т.е. символа. Появление термина «энергия» в качестве научной категории, означающей абстрактную меру имманентной телу или веществу способности к движению (действию), обусловлено, вероятно, двумя обстоятельствами, которые были связаны с энергией как метафизической категорией. Так, энергия есть нечто присущее телу: то, что тело дает о себе самом знать на языке, фиксируемом сторонним наблюдателем. При этом, мы понимаем, что это не просто язык, а нечто связанное с самим телом (вещью). Это то, что вещь представляет из себя в другом или во взаимодействии с другим, но не тождественно самому телу.

Более очевидно для физики и менее значимо для прочих областей знания, где употребляется термин, это то, что энергия связана с категориями движения и изменения – точнее передачи движения, т.е. по сути – участия в ином, переход в иное. Можно сказать, что оба свойства в меньшей мере присутствуют в изначальном понимании энергии у Аристотеля, и в чем-то наработаны уже в ходе усвоения этого термина религиозной мыслью, изначально в неоплатонизме, а после и в христианстве, рассматривающей энергию как эманацию сущности, присутствие вещи вне сущности, сохраняя при этом статус самой вещи вовне, полноту и цельность внутри. Переход произошел в византийский период и связан он с неоплатоническими идеями

обретения бытия низшими сферами от высших, как образов высшего в низшем.

Между тем именно в средневековой византийской философии (изначально, в собственно философии, а после принято и богословием) было воспринято понимание энергии как энергии божественного ума и, соответственно, как слова, т.е. то, что современным языком (в исключительно философском аспекте) можно передать словом «информация». Энергии рассматривались как божественные имена, являющие принципиально непознаваемую сущность. При этом не имена рассматривались как энергии, а напротив – энергии были в представлении византийской философии божественными именами, будучи эманациями ума. Это можно рассматривать как параллель и антитезу формулы имяславия. Если в имяславии Имя Божие есть энергия Божия, то в неоплатонической и в непосредственно перенявшей ее богословской парадигме Дионисия Ареопагита вектор иной: энергии Божии есть имя Божие. Эта формула более понятна, поскольку разворачивается не от тварного к нетварному, а, наоборот – от божества к произносящему, или даже слушающему. Полнота понимания возможна лишь в сопоставлении и синтезе этих двух формул. Но важно, что теории смысловой эманации не транслировались на понимание того, что такое речь вообще⁸⁶. Идеи эти были через труды Дионисия Ареопагита

⁸⁶ М.Ю. Реутин полагает, что Паламой разработана теория смысловой эманации в области онтологии, но сам он не транслировал их в область филологии (см. Реутин М.Ю. Указ. Христианский неоплатонизм XIV века. Учение о языке и теории богопознания И.Экхарта и Гр.Паламы... С. 21) Тем не менее М.Ю. Реутин полагает, что именно русское имяславие оказалось продолжателем традиции паламизма, если рассматривать в качестве традиции возможность типологического сопоставления этих двух явлений богословской и философской мысли: В результате переноса принципов эманации из онтологии в теорию языка развился «лингвоэманационизм», который как раз и представляет собой – рассуждая типологически – промежуточное звено между паламизмом и имяславием. В имяславии тварное «произведение» и «результат» энергии стали пониматься как звуковая и графическая оболочка слова, сама же нетварная энергия начала интерпретироваться как лексическое значение этого слова. Теория смысловой эманации, в паламитском ли, или экхартовском её варианте, содержит в себе всё необходимое для построения концепций имяславческого толка. Совершенно несостоятельно возражение, что к моменту зарождения имяславия в 1910 гг. труды Паламы в России почти не были известны, и что уже по этой причине имяславие не может быть творческим развитием

восприняты и артикулированы в византийском богословии. Исследователи говорят об этих взглядах не как о распространенном явлении. Тем не менее, ряд авторов-богословов их придерживался, и представление об имени-энергии не вызывало отторжения у церковного сознания византийцев. Отождествление имени и энергии в более ранний период происходило опосредовано через единство определений и терминов (общая семантика) и единство «функции»: логос, образ, идея, парадигма, означение и т.п. (λόγος, ἔργον, σημεῖον οὐσίας, προόδους, δυνάμεις, ὅροι, ἰδίωμα φύσεως, εἶκον, παραδείγματα, τύπους, εἶδος, ἰδέα). В поздний период имели место и прямые отождествления имени и энергии⁸⁷. Божественные энергии выступают смыслом и именем Божественной сущности, одновременно будучи идеей всего сотворенного, как об этом писал преп. Иоанн Дамаскин. Но в явлении этих энергий в тварном бытии Бог по ним именуется.

Кроме того, наличие у христианских мыслителей формул, отождествляющих категории «имя» и «энергия», не носит системного характера, и на имеющемся материале не позволяет говорить как об осмысленном и вербализированном авторитетном учении. В рамках богословской парадигмы такие святоотеческие выражения могли бы служить свидетельством существования в предании соответствующей древней традиции. Богословская мысль в рамках собственного метода могла бы найти такие свидетельства о древности традиции достаточными и сами по себе авторитетными. Но историко-философский дискурс рассуждений потребует установить источники таких святоотеческих выражений. Поскольку они носят не системный характер, то логично было бы предположить в них следы философии. Однако просто принять такие «следы» влияния философии в

богословия энергий. Существовала келейная традиция умного делания, вобравшая в себя в меру необходимости и в снятом виде теоретические построения афонского исихаста XIV в. Она-то и нашла осмысление в имяславии. Не содержа в себе собственно имяславческих концепций, богословие энергий Паламы, тем не менее, может и должно считаться теоретической основой русского имяславия начала XX в». (Там же. С. 21 – 22).

⁸⁷ См. Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Указ соч. С. 38.

рамках уже богословского метода вряд ли возможно напрямую, поскольку философские категориальные наработки в богословской мысли носят вспомогательный характер, лишь как «язык» оформляя имеющиеся непосредственные знания.

§3. Имя и энергия в богословских дискуссиях второй половины XIX века в России

Русская философия имени – это, по сути, философская реакция на богословские споры в русском обществе по поводу поклонения имени Божию, т.е. модализация проблемы о понимании имени как продолжения в нем вещи за пределы ее сущности (или вещественного контура). Некоторые исследователи видят корни этих богословских споров в религиозно-философской проблематике т.н. «Серебряного века». И действительно спор об имени Божием в своей самой событийно яркой фазе хронологически проявился на вершине этой эпохи и даже в чем-то может быть вписан в контекст ее религиозных исканий⁸⁸.

Тем не менее, позволим себе усомниться в прямой генетической связи двух этих явлений русской интеллектуальной жизни. Как проблема в своей «острой фазе» русская оноματοлогия лишь случайно совпадает с первой четвертью XX века. Тематически она уходит в середину XIX века, где существовала не только как высказывания отдельных богословов, но даже как богословский спор. При этом идеи оноματοлогии можно встретить в русской богословской литературе и в более ранние времена. В Большом катехизисе Лаврентия Зизания (XVII век) в главе «О многих божественных именах»: «Вопрос: эти Божественные имена, которые употребляются в

⁸⁸ См. Амвросий (Ермаков) еп. Гатчинский. Учение об Иисусовой молитве по трудам святителя Феофана Затворника. // Православие и мир. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/155#> (дата обращения: 27.11.2017).

Священном Писании... когда о Боге говорят, чем они являются: природой или образом в Пресвятой Троицы? Ответ: ни природой, ни образом, но энергиями и великими силами Божьими, которые прежде всех веков принадлежат непостижимой природе. Во святых трех ипостасях Божественных всегда существуют вместе с природой»⁸⁹.

О существовании на Руси в средние века глубокого интереса к вопросу ономотологии можно судить по тому, что апокрифический еврейский апокалипсис «Откровения Авраама» сохранился только в славянском переводе – в рукописи XIV века. Текст этот содержит слой иудейского учения об имени Божием, явно зависящего от сменивших уже в книге Второзаконие библейский антропоморфизм представлений об Имени как Божественном присутствии⁹⁰. Во многом учение это выглядит как «предшественник» богословия имени, характерного для русской ономотодоксии XX века.

В России идеи ономотологии актуализировались вместе с пробуждением интереса к осмыслению монашеского молитвенного делания, первыми попытками богословского изложения опыта молитвы в категориях онтологии. По сути, ономотология – частный раздел литургического богословия. Возникновение ее как дисциплины можно связать с попытками обсудить как догматический вопрос то, что традиционно ограничивалось областью аскетики. Выход монашеского делания за пределы собственно монастыря произошел во второй четверти XIX века и сохранялся весь XX век. Вероятно, толчком послужил активный перевод с греческого аскетической литературы, начатый еще св.преп.Паисием Величковским, издательской деятельностью Оптиной Пустыни и епископа Феофана (Говорова) (святителя Феофана Затворника Вышенского). В этом «выходе»

⁸⁹ Цит. по Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Указ соч. С. 40.

⁹⁰ См. Орлов А. «И гласъ бысть»: Традиции Имени Божьего в Откровении Авраама // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. Т. XV. М., 2009. С.187 – 205.

теоретических аспектов аскетического делания за пределы монастыря происходит столкновение с уже имевшимися в русском обществе, в том числе и в церковной интеллектуальной среде, философскими традициями западного мира.

Представления об онтологичности имени божьего не было в русской богословской и философской практике отвлеченным умствованием. Само суждение о тождественности имени и обозначаемой вещи возникает как осмысление опыта молитвы, изложение «ощущений», которыми молитва сопровождается, для которого молитва Богу, имя Его сливаются с самим Богом. Поэтому и тексты, из которых философски можно было бы сепарировать идею об онтологичности имени, не были на начальном этапе философскими или богословскими трактатами, а своего рода учебниками молитвы или дневниками молящегося, имеющими сугубо практический смысл, лишенный всякой абстракции в своем замысле. И именно в связи с этой задачей работы эти приобретали известность и авторитет.

Еще в средневековых греческих аскетических произведениях есть основания для богословского осмысления связи молитвенного призывания Имени Божиего с подаваемой в этом имени божественной силой. «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника, известная в церковно-славянских переводах с XIV века, а на русский переведенная в Оптиной пустыни в 1862 году, содержит такие строки о силе имени Иисус: «...распрости руки и поражай врагов именем Иисусовым (Ἰησοῦ ὀνόματι μάστιζε πολεμίους), потому что ни на небе, ни на земле нет столь крепкого оружия» (Лествица 21.7).

Уже это могло подвигнуть к богословскому осмыслению как идеи присутствия Бога в молитве, так и онтологического статуса имени. Подвижник преподобный Григорий Синаит напрямую говорит, что молитва

есть Сам Бог («И что говорить много, – молитва есть Бог, производящий всё во всех» *Capita*, 113 (1280a)⁹¹.

Радикальность высказываний святых отцов невольно вызывает сомнение относительно возможности буквально понимать смысл их слов. Не следует ли рассматривать эти формулы как риторические приемы, призванные подчеркнуть значимость и полезность молитвы, образно соединить саму молитву и ее плоды? Вопрос: можно ли понимать высказывания как учителей церкви, так и выражения из самого Священного писания буквально, существовал всегда. В богословии всегда было два направления экзегетики – выступающей за буквальность (историческое толкование, антиохийская традиция) и символическое толкование, традиционно связываемое с александрийской школой экзегетики. Оба способа существовали на равных, и могут быть идентифицированы как направления или стилистика мышления и в современном богословии. Можно говорить, что буквальное понимание выражений, отождествляющих Бога и Его имя, Бога и молитву к Нему тяготеют к антиохийской школе толкования, и не терпят никакого переосмысления, направленного на согласование несогласующихся с бытовым здравомыслием. Признание богодухновенности Священного Писания требует принятия текста таковым, каков он есть. Авторитет святых отцов не предполагает, что они говорили иносказательно о вещах им

⁹¹ «Молитва в новоначальных есть, как огонь веселия, из сердца исторгающийся; а в совершенных, как свет благоухающий, внутрь его действующий. Или опять: молитва есть проповедь Апостолов, действие веры, лучше же вера непосредственная, основание упования, оживление любви, Ангельское движение, сила безплотных, дело и веселие их, Евангелие Божие, извещение сердца, надежда спасения, знамение освящения, символ святости, познание Бога, обнаружение крещения, или очищения в бане пакибытия, обручение Духа Святаго, Иисусово радование, веселие души, милость Божия, знамение примирения, печать Христова, луч мысленного солнца, денница сердец, утверждение христианства, показание примирения Божия, *благодать Божия*, премудрость Божия, лучше же начало самопремудрости, Божие явление, дело иноков, жительство безмолвствующих, причина безмолвия, признак Ангельского жительства. И что много говорить? , так как едино есть действие Отца и Сына и Святаго Духа, вседействующаго о Христе Иисусе». Глава 113. (Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве // Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского дополненное. Т. 5. М., 1998. С. 222 – 223).

открытых, о которых они имели возможность говорить в иных, более понятных выражениях.

Разговор о молитвенном опыте в категориях «сущности», «ипостаси» и «энергии» стал камнем преткновения и потребовал не только осмысления опыта молитвы, но и обращения за архивированными смыслами старых богословских категорий, казалось бы, давно устоявшихся и находящихся многие века вне пределов проблемного понимания. Традиционно вопрос о философии имени связывают с разразившейся сперва в русских монастырях Афона дискуссией по поводу несколько непривычного для понимания действительности русского человека Нового времени мыслей в популярной тогда книги «На горах Кавказа», описывающей духовные переживания подвижников, практиковавших непрестанную молитву Иисусову.

Тем не менее, сами афонские подвижники считали произошедшее в 1912 – 1913 годах второй стадией богословского спора, получившей огласку и резонанс в русском церковном обществе. В действительности они видели споры об имяславии продолжением мнений, которые уже были предметом дискуссии четырьмя десятилетиями ранее⁹².

Мнение о том, что имя Божие есть Сам Бог, стало предметом преткновения в 1870-е годы между епископом Феофаном (Говоровым) (святитель Феофан Затворник) и протоиереем Иваном Ильичом Сергеевым (св.прав. Иоанн Кронштадтский). Об этом эпизоде без всяких подробностей можно найти упоминание у прот. Георгия Флоровского в «Пути русского богословия»⁹³. По его сведениям, Феофан Затворник даже написал книгу в

⁹² Следует оговориться, что речь именно о случаях полемики. Но еще ранее в работах святителя Филарета (Дроздова) появляется учение об имени, которое, по мнению Н. Н. Павлюченкова вполне могли бы служить авторитетным богословским материалом для авторов-имяславцев (см. Павлюченков Н.Н. Учение об Имени Божием в трудах св. Филарета Московского // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 70 – 76).

⁹³ «В 70-х у Феофана вышло разногласие с о. Иоанном Кронштадтским о молитве Иисусовой и о призывании имени Иисусова. Феофан написал об этом особую книгу, но издана она не была». (Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 398 – 399).

опровержение показавшихся ему адогматичными мыслей, но продолжать дискуссию не посчитал возможным, видимо понимая, что речь идет о какой-то духовной тайне, которую он не в силах постичь. О том же эпизоде так же без исторических подробностей упоминает и иеросхимонах Антоний (Булатович) в книге «Корни имяборчества», утверждая, что спор имеет отношение именно к позициям, которые могли быть связаны с более поздним спором об имени⁹⁴. К сожалению, никаких иных следов этой полемики двух русских авторитетов в аскетике, оставленных современниками или лицами, близко по времени стоящими к нему, пока обнаружить не удалось. Книга Феофана Затворника, по всей видимости, действительно уничтожена автором. Однако о том, что спор между Иоанном Кронштадтским и Феофаном Затворником – вовсе не легенда, можно судить по тому, что два упомянутых источника, донесшие до нас его отголоски (прот. Георгий Флоровский и иеросхимонах Антоний (Булатович) не зависят друг от друга. Так, Антоний Булатович, писавший об этом раньше появления книги о. Георгия Флоровского, в отличие от последнего, ничего не знает о книге Феофана Затворника. Логично предположить, что Георгий Флоровский пользуется как источником своих сведений вовсе не Булатовичем. Следовательно, молва о споре двух подвижников действительно «гуляла» в русских церковных кругах. Причем это устное предание вовсе не обязательно связывало дискуссию Феофана и Иоанна Кронштадтского с более поздним имяславским спором. Во всяком случае, о. Георгий Флоровский, будучи более поздним в сравнении с Булатовичем писателем, этого не отмечает не в

⁹⁴ «Спор за Божество Имени Господа в России впервые произошел между приснопамятным отцом Иоанном Кронштадтским и епископом Феофаном затворником Вышинским. Это было в 70-х годах вслед за первыми изданиями о.Иоанном своих сочинений, в коих он Имя Божие называл Богом. Еп.Феофан восстал против этого, не допуская почитать Имя Божие за Бога. Однако вскоре отступил от спора. Ныне же спор возобновился с новою силою между последователями о. Иоанна и рационалистическими последователями еп. Феофана». (Антоний Булатович. Корни имяборчества // Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам Имяславцев. СПб., 1914. С. 76).

пример Булатовичу, который связь этих двух событий рефлекторно чувствует.

Можно заметить, что в русской духовной жизни епископ Феофан и о. Иоанн Кронштадтский были разными полюсами. Дерзновение о. Иоанна Кронштадтского (не только по упомянутому поводу) вызывало недоумение еп. Феофана, о чем он писал ему в своих письмах. Однако в отзывах об отце Иоанне он всегда говорил самым искренним образом как о безусловном подвижнике и авторитете. Более того, в письмах, содержащих оценку той самой книги Иоанна Кронштадтского, где были сосредоточены самые смелые оноματοлогические выражения и мысли, бывшие, по всей видимости, поводом для спора 1870-х, еп. Феофан дал положительный отзыв. Мысли Иоанна Кронштадтского, годы спустя, уже не вызывали у него отторжения⁹⁵.

В качестве версии, почему письменных следов спора не осталось в работах Феофана Затворника и Иоанна Кронштадтского, можно привести мнение инока Епафродита, составителя четвертого тома сборника «Имяславие». К сожалению, без ссылок на что-либо, но твердо, как о само собой разумеющемся, он говорит, что непосредственным предметом недоумения Феофана Затворника и спора в 1870-е были не сами тексты Иоанна Кронштадтского, а писания епископа Кавказского Игнатия (Брянчанинова) (святителя Игнатия Брянчанинова). Иоанн Кронштадтский лишь попытался защитить святителя Игнатия от критики, выступив в защиту его оноματοдоксии⁹⁶. Такой вариант не лишен логики. Иоанн Кронштадтский в 1870-е еще не публиковал сочинений с рассуждениями об имени Божиим.

⁹⁵ На фоне мнений о возможной роли еп. Феофана (Говорова) во «вдохновлении» позиции противников имяславия, удивительно читать у протоиерея Валентина Асмуса о том, что в действительности при переводах греческих авторов-аскетов он даже усиливал места, которые могли бы быть положены в полемические позиции имяславцев: «Следует отметить, что свят. Феофан Затворник, переводя для своего Добротолюбия св.Диадокха, акцентировал и усиливал местами его «имяславие», хотя и подлинник в этом отношении весьма выразителен». (Асмус Валентин, протоиерей. Святоотеческое учение об имени в связи с имяславскими спорами начала XX века // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 123).

⁹⁶ Имяславие. / Сост. инок Епафродит. Том IV. Чехов, 2014. С. 151.

«Моя жизнь во Христе», хотя и начата в 1863 году, но опубликована лишь в 1894. Соответственно, Феофан Затворник не мог быть знаком с ними. О споре же еп. Игнатия и еп. Феофана хорошо известно. Эпизодом была критика рассуждений еп. Игнатия о тонкой телесности ангелов и душ. Возможно, что и спор по поводу имени (энергийности имени) может быть вписан в контекст разговора о телесности невещественной природы ангелов и душ⁹⁷.

Взгляды на природу имени о. Иоанна Сергеева и еп. Игнатия действительно имеют параллели. Влияние последнего может быть объяснено общением с учениками Игнатия (Брянчанинова), еще остававшимися ко временам активной деятельности Иоанна Кронштадтского в Троице-Сергиевой пустыни, где св. Игнатий был настоятелем с перерывами с 1833 по 1857⁹⁸. Работы святителя Игнатия действительно содержат достаточно оноματοлогических мест: «Положить другого основания для моления именем Иисуса, кроме положенного, невозможно: *оно есть Сам Господь Наш Иисус Христос*, Богочеловек, непостижимо прикрывший неограниченное естество Божие ограниченным естеством человека, и из ограниченного человеческого естества проявляющий действия неограниченного Бога»⁹⁹. «Благодатная сила молитвы Иисусовой заключается в самом божественном имени Богочеловека, Господа нашего, Иисуса Христа»¹⁰⁰. «Имя Господа Нашего Божественно; сила и действие сего имени – божественны; они всемогущи и спасительны; они – превыше нашего понятия, недоступны для него ...»¹⁰¹.

Взгляды самого еп. Феофана (Говорова), которые могут быть поняты как часть его оноματοлогической программы, укладываются в его общее

⁹⁷ Реакцией Феофана Затворника была появившаяся книга «Души и ангелы».

⁹⁸ О связи Иоанна Кронштадтского с Троице-Сергиевой пустыней и учениками еп. Игнатия пишет Георгий Флоровский. (см. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 401).

⁹⁹ Слово о молитве Иисусовой // Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том Второй. Аскетические опыты. СПб., 1886. С. 310).

¹⁰⁰ Там же. С. 239.

¹⁰¹ Об упражнении молитвой Иисусовой. // Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том первый. Аскетические опыты. СПб., 1886 С. 258.

понимание того, что есть молитва. Молитва в своем идеале вообще не требует словесности как таковой. Познание подвижником божественного присутствия может быть достигнуто и бессловесным богомыслием. Епископ Феофан признает действенность Иисусовой молитвы, однако она, в его понимании, инструментальна, не самоценна. Об этом он пишет в своих письмах¹⁰². Возможно, что для еп.Феофана такое отрицание слова как момента сосредоточения молитвенного «усилия» выразилась аскетическая идея о безобразности (отсутствие образа) молитвы, т.е. запрет воображать себе какие-либо зрительные, а в его версии и иные образы – словесно-звуковые и тому подобное.

Эту связь мысли еп. Феофана с общей тенденцией русской религиозно-философской мысли, постепенно дрейфующей к пониманию энергийности имени, замечает и современный исследователь его богословия епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков)¹⁰³. Он, вероятно, не будучи информирован о помянутом выше споре еп. Феофана с о. Иоанном Кронштадтским, видит в подходах еп. Феофана интуицию относительно богословской дискуссии, которая произойдет на 40 лет позднее¹⁰⁴. Все же логичней предположить,

¹⁰²"Сила не в словах молитвы, а в духовном настроении - страхе Божиим и в преданности Богу, и во всегдашнем внимании к Богу, и Ему предстоянии умном. Молитва Иисусова есть только пособие, а не самое существо дела" (Святитель Феофан Затворник. Собрание писем. Из неопубликованного. М., 2001. С. 7).

О плодах молитвы сей (Иисусовой - Т.К.) так говорят, что уже выше сего и ничего на свете нет. Незаконно. Талисман нашли! Из плодов словесному составу молитвы и говорению ея ничего не принадлежит. Все плоды могут быть получены и без сей молитвы, и даже без всякой словесной молитвы, - чрез одно ума и сердца к Богу устремление"(Святитель Феофан Затворник. Собрание писем. М., 2000. Т.1. С.17.

¹⁰³ Амвросий (Ермаков) еп. Указ. соч.

¹⁰⁴ «Не ограничиваясь акцентировкой служебного характера Иисусовой молитвы, святитель Феофан не считает ее и единственным способом получения соответствующих плодов. И здесь нельзя не видеть своеобразного предчувствия тех споров о способах, плодах и смысле молитвенного призывания имени Иисусова, что потрясли русское монашество в начале прошлого века.

На этом стоит остановиться поподробнее. Напомним, что в тексте, положившем начало т.н. имяславским спорам, "На горах Кавказа" схимонаха Илариона, есть обильные выписки из сочинений об Иисусовой молитве, редактировавшихся святителем Феофаном. К их числу принадлежит "Невидимая брань" Никодима Святогорца, из которой цитируется объяснение наименования этой молитвы Иисусовой и умной: "Молитва сия названа Иисусовой потому, что

опираясь на очевидную перекличку тем для размышлений епископа Феофана, что он дискутирует не столько с будущими имяславцами, появление которых духовно прозревает, о чем пишет епископ Амвросий, а скорее с о. Иоанном Кронштадтским, мысли которого позднее легли в основу полемических аргументов уже самих имяславцев.

Мы же можем, основываясь на этом, сделать предположение, что было ключом к позициям и еп. Феофана, и о. Иоанна Кронштадтского в споре друг с другом. Еп.Феофан – дидакал и популяризатор святоотеческой аскетической литературы. Об этом говорят и отзывы о его переводах греческой аскетической литературы, из которых он, опасаясь душевного и духовного вреда для новоначальных просто удалял места, касающиеся

обращается к Господу Иисусу, и есть по составу своему словесная, как и всякая другая краткая молитовка. Умною же она бывает и называться должна, когда возносится не одним словом, но и умом и сердцем, с сознанием ее содержания и чувствованием, и особенно, когда чрез долгое со вниманием употребление, так сливается с движением духа, что они одни и присущими видятся внутри, а слов как бы нет. Всякая короткая молитовка может взойти на эту степень. Иисусовой молитве принадлежит преимущество, потому что она с Господом Иисусом сочетавает душу, а Господь Иисус есть единственная дверь к Богообщению, к снисканию которого и стремится молитва... Посему стяжавший ее усваивает себе всю силу воплощенного домостроительства, в чем и есть наше спасение". Помимо этого, вся 28-я глава этой книги составляет, собственно, выписку из "Пути ко спасению" на тему внутри-пребывания ума в сердце.

Тема имяславия, имяславских споров, требует, конечно же, отдельного обстоятельного разговора. Здесь же важно указать на тот факт, что само движение не смогло развиваться в строгих рамках собственно богословия, в терминах которого и могла бы проистекать полемика. Проиллюстрируем это одним примером. В мае 1914 года Антоний Булатович поставил условием соединения имяславцев с Церковью, "исповедание Божества и Божественной Силы Имени Божия и Имени Иисуса Христа, понимаемого духовно" как "частное мнение, существующее в Церкви Православной". В случае, если бы с этим действительно можно было согласиться, спор не мог бы продолжаться в области богословия в присущих этому типу мышления формах, но перешел бы на язык религиозной мысли - понятия более широкого и не связанного, разумеется, формами догматического богословия». (Там же).

Второе интересное наблюдение в контексте слов епископа Гатчинского: учение святителя Феофана и то, о чем пойдет речь в спорах по поводу имяславия, пребывают как бы в разной плоскости мысли. Имяславие – это не столько богословие, сколько религиозная философия. Причем, по мысли автора, контекст этих двух подходов разнится настолько, что богословские аргументы, в том числе и взятые у еп.Феофана, неприменимы для обсуждения проблематики имяславия. Но о подробностях того, почему эти две области богословских рассуждений непроницаемы друг для друга, к сожалению, епископ Амвросий умалчивает.

мистического откровения плодов молитвы, а также инструментальных соматических способов, которые могли каким-то образом привести неопытного человека к выводам о тождественности телесных обстоятельств с самими плодами присутствия Божества во время молитвы.

Иоанн Кронштадтский же более прямолинейно описывал свой молитвенный опыт. Причем его подозревают в некоторой богословской небрежности дневниковых записей, в которых он якобы не сообразовался с догматической строгостью или просто был несведущ в тонкостях догматики. Последние объяснения несколько поспешны, поскольку о. Иоанн Кронштадтский – выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, а потому вряд ли знал православную догматику хуже тех, кто его сейчас в этом подозревает, или не отдавал себе отчета в «ненаучности» и «адогматичности» своих высказываний. Все же не следует говорить о кронштадтском пастыре, как о неадекватном богослове, чьи мысли в изложении на бумаге далеки и от истины, и от его собственных представлений. Сам он не занимался никакой систематизацией своих взглядов. Идея изучать его оноματοлогию как систему взглядов своим появлением обязана тому, что о. Иоанн уже после своей смерти стал фигурой пререкания в споре вокруг имяславия, когда одной из полемических задач стало дезавуирование его высказываний. Пикантность ситуации состояла в том, что вызвавшие позднее критику места из «На горах Кавказа» иеросхимонаха Илариона в значительной степени – цитаты, прямые или косвенные, из самого Иоанна Кронштадтского. Собственно, и острота темы для поддерживавших афонских монахов части церковного русского общества состояла в том, что ревизии опосредованно подвергался авторитет самого о.Иоанна¹⁰⁵, не вызывавший сомнения ни у сторонников, ни у противников имяславия. В основу подбора цитат вошли опубликованные рассуждения отца Иоанна из дневников «Моя жизнь во Христе». Характерно, что уже и

после упомянутого выше столкновения между еп. Феофаном (Говоровым) и Иоанном Кронштадтским еп. Феофан в письмах очень высоко оценивал эту книгу, и благодарил приславших ее за такой подарок. Письма, в которых содержится такая высокая оценка, относятся к 1890-м годам¹⁰⁶. Между тем, сами имяславцы видят в противниках своего учения «рациональных последователей еп. Феофана». Ситуация может показаться абсурдной. Как минимум, требующей объяснения того, каковы были в итоге взгляды на природу имени самого еп. Феофана. Можно еще раз обратиться к приведенным выше сведениям протоиерей Валентина Асмуса, что при переводе для своего «Добротолюбия» св. Диадокха Фотикийского, святитель Феофан Затворник усиливал «имяславие» выражений, хотя и подлинник был достаточно «красноречив»¹⁰⁷.

В свою очередь и о.Иоанн Кронштадтский не пытается как-то специально выражать свои взгляды на природу имени Божиего. Скорее, в его отрывочных мыслях можно видеть случайно прорывающуюся онаматологию, которая носит характер инструмента в рассуждениях об иных предметах. Например, о нравственных правилах, экзегетике или мистике. Вторую заповедь из Декалога «Не упоминай имени Бога всуе» о. Иоанн связывает с присутствием самого Бога в своем имени, что побуждает к благоговейному отношению даже к произнесению имени как к религиозному богослужебному акту, акту соединения. Это первое богословское обоснование идеи отождествления объекта и его имени. «Имя Божие есть Сам Бог. Потому говорится: «не приемли Имени Господа Твоего всуе» (Исх.

¹⁰⁶ Что же касается о. Иоанна Кронштадтского, то я уверен, что он воистину муж Божий. И Вы не погрешите, если уверитесь в том же. Книжки его хороши. И эта, дневник, хороша. Тут светлые мысли души, живущей в Боге. Читайте их перекрестясь. Может быть, иное покажется не совсем понятным. Тогда спросите, и я, может быть, смогу объяснить Вам». (Отзыв епископа Феофана-затворника об о. Иоанне Кронштадтском // Кормчий. 1895 г. № 30. С. 401).

¹⁰⁷ Асмус В.В. протоиерей. Святоотеческое учение об имени в связи с имяславскими спорами начала XX века // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 123.

20:7; Втор. 5:11) Или – «защитит тебя имя Бога Иаковля» (Пс.19:2) ...»¹⁰⁸. Иоанн Кронштадтский вовсе не словами священных текстов обосновывает учение свое об имени. Вектор рассуждения совершенно противоположного направления – он размышляет над смыслом Священного Писания: какова причина того, что произнесение имени ограждено особой заповедью. «Молящийся! Имя Господа, или Богоматери, или Ангела, или святого, да будут тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела или святого; близость слова к твоему сердцу да будет залогом и показанием близости к твоему сердцу Самого Господа, Пречистой Девы. Ангела или святого. – Имя Господа есть Сам Господь; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела – Ангел, святого – святой. Как это? Не понимаешь? Вот как: тебя, положим, зовут Иван Ильич. Если тебя назовут этими именами, ведь ты признаешь себя всего в них и отзовешься на них, значит, согласишься, что это имя твое – ты сам с душою и телом; – так и святые: призови их имя – ты призовешь их самих. Но у них, скажешь, нет тела. Что ж из этого? Тело – только вещественная оболочка души, дом ее, – а сам человек, сущность человека, или внутренний человек – его душа. Когда и тебя зовут по имени, не тело твое отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. И так имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его»¹⁰⁹. Таким образом, изначально

¹⁰⁸ Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т.2. СПб., 1893. С. 363.

¹⁰⁹ Там же. С. 238.

Корпус таких иллюстрирующих взгляды прот. Иоанна Сергеева цитат довольно обширен.

«Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты имеешь все существо Господа: в Нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет неприступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всезидищему, всеуправляющему Имени. Вот почему строго запрещает заповедь Божия употреблять Имя Божие всуе, потому что имя Его есть Он Сам – Единый Бог в Трех Лицах, простое существо в едином слове изображающееся, и в то же время не заключаемое, т.е. не ограничиваемое им и ничем сущим» (Там же. С. 129).

«Имя Господа есть Сам Господь, Дух везде сый и вся исполняй, Имя Бога всемогущего есть Сам Бог, – Дух вездесущий, и претворенный» (Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т.2. СПб., 1893. Т.1 С. 238).

«Непостижимо, как Сам Христос соединяется с знаменем крестным и дает ему чудесную силу прогонять страсти, демонов и успокаивать возмущенную душу. Точно так же непостижимо, как дух Господа нашего Иисуса Христа соединяется с хлебом и вином, претворяет его в плоть и кровь и явно очищает нашу душу от грехов, внося в нее небесный мир и спокойствие, делает ее благою,

взгляды на имя Божие существуют у авторов, интересующихся этим вопросом, как случайная тема, вспомогательный инструментарий, который интересен именно тем, что не носит характера позитивного и целостного учения, но скорее чего-то само собой разумеющегося, вполне вписанного в контекст православного богословия, не привлекающего особого внимания или допустимого как частное мнение.

Следует сделать ремарку, что непосредственным толчком для появления русской философии имени были не столько академические споры XIX века или более ранние образцы русской ономатодоксии, нашедшие некоторое отражение в русской книжности. А.Ф. Лосев, например, в своих рассуждениях ссылается (правда без библиографических ссылок) на работу епископа Полтавского Феофана (Быстрова), посвященную исследованию вопроса о почитании имени Божьего в Ветхом завете. Но собственно причиной философской рефлексии стал спор об имени, связанный с «Афонским делом». Изложение развернувшейся дискуссии по причинам ограниченности объема нашего исследования не входит в его план. Другой причиной оставления этого безусловно важного пласта русской философской ономатодоксии без рассмотрения является более чем удовлетворительное исследование его историко-философских аспектов, сделанное в упомянутых выше работах еп. Илариона Алфеева в книге «Священная тайна церкви» и доктора философских наук прот. Дмитрия Лескина в монографии «Спор об Имени Божьем. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х г.г.».

кроткою, смиренною, полною сердечной веры и упования. Это объясняется отчасти тем, что везде всемогущий, творческий дух Господа нашего Иисуса Христа и везде Он может даже *не сущая нарицати яко сущая* тем более из сущего делать другое сущее. А чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово чудесно действуют сами по себе, а не Христом – эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа-Господа то не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения» (Там же. С.30). «С именем Иисуса Христа или с искреннею мыслью об Иисусе Христе, соединена великая сила, прогоняющая страсти и успокаивающая сердце. Перенеся это и на имена св. Ангелов и св. Божиих человеков, начиная с Матери Божией, до святых и праведных и Христа ради юродивых. – Только искренне призови имена их, и по благодати Божией помогут и они тебе» (Там же. С. 276).

§4. Онтологичность слова в русской философии

Следует признать, что представления о природе слова в том виде, в каком их можно было бы считать предварением взглядов А.Ф. Лосева на имя как на энергию, в предшествующей русской философской мысли редки на фоне общих настроений противоположного толка. Это удалось в соответствующих разделах показать Д.С. Лескину в «Метафизика слова и имени». Исследуемые же здесь тексты не составляют тенденции, и, скорее, это отдельные вкрапления и предчувствия будущей философской проблематики. Тем более, что в значительной мере и сами авторы не видели в своих взглядах собственно философской проблематики. По большей части правильней говорить о них как о лингвистах или как о литераторах (А.А. Потебня, В.Ф. Одоевский). Поэтому и задача настоящего параграфа локальна: при общем позитивистском настроении в русской лингвофилософии показать все же встречающиеся параллели с представлениями об онтологичности языка или энергийной природе слова. Собственно, о них упоминает и сам А.Ф. Лосев иногда прямо, но чаще путем аллюзий или косвенных цитат. Безусловно, это еще не понимание слова как энергии вещи, но при дальнейшем рассуждении в энергийных категориях могло привести к представлению об энергийной природе и имени.

Тем не менее, в лице упоминаемых здесь авторов русская философия начинает формировать взгляд, видящий в языке онтологически самостоятельный пласт бытия, не сводимый к инструментальному выражению сознания и общению (знак). Напротив, язык парадоксально выступает первичным по отношению к сознанию, и само сознание есть выражение языка или даже его продукт. Язык вырабатывается не сознанием, а его источником и обителью выступает не индивидуальное сознание, а общность, рассматриваемая в силу этого как онтологическая единица. Сам

народ, носитель языка, выступает соборным организмом, сформированным извне словом, а потому и именуемый архаично «язык». Это важно, поскольку предполагает и для самого языка источник, которым не будет ни человек, ни даже совокупность людей, но стоящий выше даже соборного организма, то есть Бог.

Энергичность слова как продолжения соответствующего ему предмета безусловно – элемент религиозного мышления. В этимологическом смысле *religare* – соединяю. Но и в собственно русской философии есть созвучие с артикулируемыми А.Ф. Лосевым идеям об онтологическом статусе слова, выходящие за пределы конвенционального подхода или теории о слове как знаке, но наделяющие слова самостоятельным бытием, одновременно тождественным и не тождественным с обозначенными именем предметами осязаемого мира. Слово может быть оценено даже не как продолжение означаемого предмета, а напротив, это сам предмет есть продолжение слова, которое не исчезает вместе с предметом. Вопрос о слове есть вопрос о бытии; слово есть бытие вещи. Это интуитивное движение мысли постепенно проявляется в русской философской мысли, вполне возможно, автономно по отношению к охватившим русскую мысль европейским магистральным направлениям философствования. Взяв за исходную данность идею об онтологичности слова и его автономии от непосредственно мыслящего лица, видя в нем соучастника слова, а не автора и источник, можно подобрать ключ к целому ряду загадок раннего периода русской онтологической философской мысли, которую при таком взгляде на нее позволительно рассмотреть и как предпосылку ономатологии Лосева.

Первым примером такой собственно русской философской предпосылки энергичной ономатологии может быть назван Григорий Савич Сковорода. При изложении его философских взглядов традиционно обращают внимание на космологию из диалога «Потоп змеин», в которой он выделяет космос –

мир как таковой, микрокосмос, то есть сам человек. Оба эти мира суть самостоятельные ипостаси мира материального. Но есть между ними «мир символов», который Сковорода называет «Библия». Понимание того, что такое Библия, у философа амбивалентно. С одной стороны, контекст явно говорит – а сам диалог полон довольно смелых и не вполне каноничных истолкований библейских сюжетов и понятий – что под Библией понимается буквально Священное Писание. Однако дело явно этим не ограничено. «Библия» у Сковороды – источник форм, которые существуют помимо вещей материального мира: «<...> Библия есть символический мир, затем что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущим и мысль нашу в понятие вечной натуры, утаенной в тленной так, как рисунок в красках своих»¹¹⁰. Правильней было бы сказать, что под «символическим миром», «Библией» понимается «слово Божие», божественный логос, воплощенный в Священном Писании, образы которого есть образы Божественных замыслов о мире тварном, пребывающих и исходящих от Божественного Бытия и символически явленных в Писании (Библии). Сам Сковорода ни «Логос», ни «логосы» как философский термин не употребляет, тем более нет у него и упоминаний о них как об энергии. Мир материальный есть воплощение этих логосов-энергий, как рисунок есть воплощение в красках образа изображенного. Истление красок не означает истление и самого образа («фигуры»). Краска не может быть образом – она лишь видимая тень образа¹¹¹. Лицезрение образа символического, то есть лицезрение истинной «фигуры», что, однако, требует особого взгляда, на что Сковорода настраивает слушающего, указывая на своего рода «нелепости», встречающиеся в Писании, явно несообразные здравому смыслу, но указывающие, что речь идет о предметах

¹¹⁰ Сковорода Г.С. Диалог имя ему – Потоп змеин // Григорий Сковорода. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1973. С. 148.

¹¹¹ Сковорода предлагает пример – после разрушения изготовленного из дерева или глины круга («циркуля») погибнет ли и сам круг как геометрическая фигура?

сверх-мыслимых, вечных. Для нас важно, что эта божественная энергия-смысл у Сковороды передается через образ божественного слова (Библия – книга, собрание слов). Характерно для косвенной оценки взглядов Сковороды в предложенном ключе, что более чем через столетие его философия привлекает в этом качестве В.Ф. Эрн – очень активного участника философского направления имяславского движения. Основной идеей Эрн была одноименная его основной работе «Борьба за логос». Эта связь через Эрн философии Сковороды и имяславия не случайна, а показывает, при всей несводимости и несоединимости, их общие основания.

Через 50 лет после Сковороды в тему слова как формы присутствия по сути тем же путем входит Владимир Федорович Одоевский. Как и Сковорода, он занят вопросом о существовании не выраженной в материальном субстрате вещи. Но если для Сковороды вход в тему происходит через не нарисованный или утраченный рисунок, который все равно существует как «фигура» (форма), то Одоевский находит еще более потрясающий глубины души своим трагизмом предмет рассуждения – музыка, которой никогда не слышит ее автор; музыка, не звучащая в реальности, но существующая беззвучно в виде тишины. В загадочном романе «Русские ночи», который по форме, да и по содержанию, есть продолжение платоновских диалогов, Одоевский обращается к образу Бетховена, написавшего свои самые глубокие произведения, уже потеряв физический слух и, как будто, пребывая в «обмане». Одоевский излагает как бы исторический анекдот: будто бы глухой Бетховен, дирижировал исполнявшим его произведение оркестром, не зная, однако, что у него за спиной стоял «настоящий» дирижер, который «на самом деле» и руководил этим оркестром. Но если музыка – это звуки, то как она может рождаться у

композитора, отлученного болезнью от мира звука¹¹². Музыка по мысли Одоевского, выраженной его героем – Бетховеном, заключена в мире, и она через композитора выявляется, как Микель-Анджело ударами молота выбивал из мраморной глыбы уже заключенную в ней мысль. Представления Одоевского о невыраженном очень близки понятию лосевской философии об «алогичном», то есть мысли, еще не облеченной в слово, интуитивной¹¹³. А.Ф. Лосев безусловно был знаком с текстами Одоевского, и не просто знаком, но испытывал к ним интерес настолько, что в скрытой форме дает даже не парафразы, а почти прямые цитаты, но, не называя имени в расчете, что читатель достаточно образован и сам знает, откуда взята история. Это можно видеть в «Диалектике мифа», по сути, и начинающейся пародирующей идею о научном методе обобщения экспериментально полученных результатов, забавной историей из «Русских ночей» о враче, проводившем опыты по лечению ветчиной представителей различных профессий. Врач-исследователь приходит к проверенному опытно-экспериментальным путем неопровержимо научному выводу о том, что

¹¹² Много позднее этот образ незвучащего музыкального инструмента был использован при постановке режиссером М. Швейцером пушкинской трагедии «Моцарт и Сальери» - клавесин Сальери после убийства Моцарта – воплощенной музыки - больше не издает ни звука.

¹¹³ «Язык обыкновенный был потому редок в устах Альбрехта, что он не находил в нем слов для выражения своих мыслей: он был принужден искать во всей природе предметов, который могли бы облечь его чувство, недоговариваемое словом. Есть язык, которым говорит полудикий, перешедший на первую точку просвещения, когда его только что поразили новые еще не разгаданные мысли; тем же языком говорит и вошедший в святилище тайных наук, желая дать тело предметам, для которых недостаточен язык человека [...] «Было время, - говаривал Альбрехт, - от которого нам не осталось ни звука, ни слова, ни очерка: тогда *выражение* было ненужно человечеству; сладко покоилось он в невинной, младенческой колыбели и в беспечных снах понимало и Бога и природу, настоящее и будущее. Но...всколыхалась колыбель младенца; нежному неоперенному, как мотыльку в едва раздавшейся личинке, предстала природа грозная, вопрошающая: тщетно юный Алкид хотел в свой младенческий лепет заковать ее огромные, разнообразные формы; она коснулась главою мира идей, пятою – грубого инстинкта кристаллов, и вызвал человека сравниться с собою. Тогда родились два постоянные, вечные, но опасные, вероломные союзники души человека: *мысль* и *выражение*». (Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л. 1975. С. 119).

«<...> вы не можете себе вообразить, как трудно с этого небесного языка переводить на наш сжатый, смешанный с прахом жизни язык. Иногда мне на четыре ноты нужно писать целый том комментарий, и все-таки эти четыре ноты яснее моего тома говорят для того, кто умеет понимать их». (Там же. С. 123). Одоевский также пишет о фуге Баха, которая представляет собой развитие музыкальной фразы из четырех нот, которые представляют собой четыре буквы его имени b,a,c,h. Сравни с лосевским : миф – развернутое магическое имя.

ветчина исцеляюще действует на горячку у портных, но бесполезна при лечении той же горячки у сапожников. Знакомство Лосева с текстами Одоевского говорит, если не про прямое влияние, то, во всяком случае, про параллельность мысли, и нахождение на одной волне Лосева и Одоевского вполне можно предположить. Скорее, в некоторых вопросах Лосев пребывает в своего рода несогласии с Одоевским, не принимая, например, мысль последнего о внутреннем возбуждаемом слове, явно граничащем с знаковой теорией имени.

Мысль о существовании невыраженного истинного общения не ограничивается у Одоевского лишь музыкой, хотя пример Бетховена очень поэтичен и нагляден. По сути, и весь роман «Русские ночи», так или иначе, посвящен этому незримому, невысказываемому общению, стоящему за явленной тенью, передаваемой в слове вещи. Музыку в истинном смысле слышат те, кто способны слышать то невыразимое, что слышит глухой Бетховен. Есть вещи, которые невозможно изложить при помощи обращения к их акциденциальным качествам: «Два человека могут согласно верить или, если угодно, чувствовать истину, но никогда не согласно думать о ней и менее свое согласие выразить словами. <...> кто из нас не знает, что такое металл? Каждый, даже не учившийся минералогии или химии, знает, что значит, когда говорят: «такое-то тело есть металл». В старинных химиях находились весьма подробные определения металла и отличий его от других минералов. Новейшие химики принуждены были отказаться от определения: что такое металл? И действительно, невозможно: чем отличается металл от других тел? крепостию, – но алмаз крепче металла; ковкостию, – тогда куда отнести ртуть? тем, что он простое тело? но простых тел более полусотни; блеском? но сера, слюда имеют металлический блеск в известных обстоятельствах; наконец, к довершению бед, открыли тело, имеющее в своих соединениях все свойства металлов, и между тем, никто этого тела не видал; химия не может уловить его, он почти не существует – это, как

знаешь, металл аммоний. А между тем мы понимаем друг друга, когда говорим о металлах, и отнюдь не смешиваем этого тела с другими. Что ж это значит? что мы к данному слову присовокупляем еще *какое-то* понятие, не выражаемое словами, понятие, сообщаемое нам не внешним предметом, но самобытно и безусловно исшедшее из нашего духа [...] Отсюда частью проистекает <...> убеждение, что мы говорим не словами, но чем-то, что находится вне слов, для чего слова служат только загадками, которые иногда, но отнюдь не постоянно, наводят нас на мысль, заставляют нас догадываться, пробуждают в нас нашу мысль, но отнюдь не выражают ее»¹¹⁴. Идея о за-словном непосредственном общении В.Ф. Одоевский выражал и в тогда странной сказочной форме – того, что сейчас назовут научной фантастикой. Им написана утопия – «4338-й год. Петербургские письма», в числе прочих чудес будущего упоминается и «магический телеграф», по которому в богатых домах Петербурга получают без звука и бумаги письма. Сейчас в этом видят футуристическое провидение нынешнего интернета. Но скорее речь об аллегории такого общения идеей без слов.

Одоевский ведет к тому, что слова сами по себе есть лишь тень и оболочка мыслей, которыми мы обмениваемся в процессе общения. Однако мысль как самостоятельная сущность сама по себе есть объективно вообще и везде, а общение состоит в побуждении на уже пребывающую в слушающем мысль, по сути общую всем, которую, однако, не всякий способен понять в себе самом, не говоря уж о том, что он не может принять мысль так, как ее воспринимает произносящий¹¹⁵. За-словная мысль у Одоевского напоминает нечто подобное распространению света у Аристотеля, который, напомним, представлял, что свет есть свойство воздуха, возбуждаемое источником огня.

¹¹⁴ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С.134.

¹¹⁵ «Когда мы хотим нашему слову дать характер определенный, мы невольно хватаемся за определенную букву природы, как за постоянный символ живой мысли, однородной с нашей мыслью; стараемся нашей мысли дать ту прочную одежду, которой сами сотворить не умеем, ибо не умеем направить нашей воли по таким же прочным законам, по которым действует природа». (Там же. С. 142)

Общение есть возбуждение мысли словом – своего рода «магический телеграф» незаметный глазу и уху¹¹⁶.

Одоевские мотивы о невозможности иметь общее понятие о предмете, означаемом словом, поскольку на него влияют масса собственных интерпретаций и субъективного восприятия всех, пользующихся словом, будут угадываться в «Философии имени» Лосева в тех его разделах, где философ приходит к идее чистой ноэмы – слова, очищенного от звуков и смысловых интерпретаций.

Будет небесполезным предположение о связи идей В.Ф. Одоевского об онтологическом статусе слова с некоторыми направлениями учения о языке славянофилов. Интересно это в том числе и потому, что обнаруживается идейная связь не только самого Одоевского с славянофилами, о чем пишет Е.А. Тахо-Годи – роман «Русские ночи» содержит в себе идеи, которые могли бы быть интерпретированы как славянофильские или предтечи славянофильства¹¹⁷. Но отмечается интерес и самого юного А.Ф. Лосева (пусть и непродолжительный) к славянофильству. А о симпатиях Лосева к Одоевскому уже шла речь. Не должны удивлять и общие мотивы у Лосева, Одоевского и славянофилов в онтологии имени.

Г.В. Рамишвили дает такую обобщенную характеристику славянофильской концепции языка: «<...> слово не есть нечто условное,

¹¹⁶ <...> говорить есть ни что иное как возбуждать в слушателе его собственное внутреннее слово: если его внутреннее слово не в гармонии с вашим – он не поймет вас; если его слово свято – ваши худые речи обратятся ему в пользу; если его слово лживо – вы произведете ему вред с лучшими намерениями» (Там же. С. 14).

«В самом деле мы понимаем друг друга? Мысль не тускнеет ли, проходя сквозь выражение? То ли мы произносим, что мыслим? Слух не обманывает ли нас? То ли мы слышим, что произносит язык? Мысли высоких умов не подвергаются и тому же оптическому обману, который безобразит для нас отдаленные предметы?» (Там же. С. 24).

¹¹⁷ Тахо-Годи Е.А. Восприятие творчества В.Ф. Одоевского А.Ф. Лосевым: явное и потаенное // Литература и философия: от романтизма к XX веку. К 150-летию со дня смерти В.Ф. Одоевского. М., 2019. С. 398.

Тахо-Годи Е.А. Творчество А.Ф. Лосева и литературные искания В.Ф. Одоевского // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 114.

чисто конвенциональное, формальное воплощение, а органический феномен, все компоненты которого – форма, значение, синтаксическое употребление – составляют сущностное единство»¹¹⁸. Другим общим мотивом славянофильства следует в этом вопросе назвать несводимость языка к инструментальной функции выражения мысли. Напротив, сам язык влияет на формирование мысли. Прот. Д.Лескин в работе «Метафизика слова и имени» рассматривает позицию славянофилов как развитие Гегеля, при этом «Славянофилы считают язык порождением свободного творящего духа, не ограничивающегося сферой разума. Бытие, с их точки зрения, открывается лишь целостной жизни духа, разуму, органически соединенному с волей и чувством. Слова исполнены силы, полученной от волящего разума [...] Онтологизация слова как истинной среды обитания человека – тезис, воспринятый «философией имени» XX в., где он получил развернутое развитие»¹¹⁹. Представления славянофилов об онтологичности слова напрямую связаны с идеей соборности – онтологической человеческой общности, бытие которой не производно и несводимо к суммарному бытию членов, составляющих эту общность, – в данном случае, народ. Не язык, с точки зрения онтологии, произведен от его носителя – народа. Напротив, это носитель произведен от языка. И такое положение дел предполагает язык как своего рода организм, самостоятельный мир, среду. Славянофилы пишут о языке как истинной среде обитания человека. Слово – «чудный храм, созданный для мысли»¹²⁰. По сути, язык – некая духовная сущность. Язык не создается произносящим, в нем соучаствуют. И.В. Киреевский указывая на соборные свойства языка, обращает внимание на то, что ум, мышление является не индивидуальным, а соборным. В мышлении отдельная личность соучаствует соборной мысли. И сама истина носит соборный характер – она

¹¹⁸ Рамишвили Г.В. Вопросы энергетической теории языка. Тбилиси, 1978. С. 211.

¹¹⁹ Д.Лескин. прот. Метафизика слова и имени. С. 179.

¹²⁰ Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Собр. соч. в 2-х т. Т. 1 М. 1994. С. 138.

не продукт индивидуального мышления, но имеет онтологический статус¹²¹. Такое понимание препятствует знаковой теории языка. Как пишет уже К.С. Аксаков «Сказать, что слово – знак, невозможно; в таком случае все – только знак»¹²². «Слово имеет свою собственную природу, свидетельствуя об объективности сознания. Сознание – это объективное состояние самого предмета, возвращающегося к самому себе и как бы узнающего и показывающего самого себя»¹²³. Все это логически предполагает для языка авторство, и согласно Аксакову, слово – это дар Божий, истинное же понимание природы языка возможно только откровением¹²⁴. Надмирность и неотмирность слова у К.С. Аксакова отражается даже в том, что глагол в русском языке не имеет форм времени (в привычном европейском смысле) и выражает действие временем не обусловленное. То есть действие, если русский глагол выражает его онтологическую природу адекватно, не имеет начала и конца, оно есть действие не конкретного лица, но вечности. Действующий во времени соучаствует в происходящем, он в действие «вовлечен»¹²⁵. Таково и слово, если вспомнить, что «глагол», т.е. выражение действие, в церковно-славянском языке – это и есть «слово». А.М. Камчатнов в «Истории и герменевтике славянской Библии» напрямую связывает

¹²¹ См. прот. Д. Лескин. Там же. С. 184.

¹²² Цит. по прот. Д.Лескин Там же. С. 187.

¹²³ Там же.

Эта же мысль впоследствии будет развита А.Ф. Лосевым в «Философии имени», в тех разделах, где он говорит о природе чувства как присутствия воспринимаемой вещи в субъекте.

¹²⁴ Там же. Эта мысль так же близка лосевской «Философии имени», видящей природу имени в откровении и миеонизации Имени Божьего, полагаемого в тварном бытии.

¹²⁵ «Система русского глагола отлична от глаголов других языков прежде всего отсутствием форм времени, кроме настоящего. Настоящее без понятия прошедшего и будущего не есть уже время, а бесконечность. В европейских языках время всегда представляется исходящим от предмета. В русском же языке выступает как независимое человека событие, в которое он вовлечен. Источник единства и цельности русской глагольной системы – качество действия и степень. Аксаков выделяет три вида выражения действия – однократный, неопределенный, многократный. Специфичность восприятия времени на Руси заключалась в том, что древнерусскому сознанию было свойственно нелинейное представление о времени, т.е. событие не сменяется последующим, а продолжает существовать в своей реальности вечно. [...] В человеческом сознании природа представляется под формой пространства как предмет, под формой времени как действие». (Там же. С. 189)

взгляды Аксакова на грамматические категории с зарождающимся в русской философии взглядом об онтологичности слова¹²⁶.

Зачастую концепты, которые, хотя их авторы и не разделяют никак идей об онтологичности слова и придерживались знаковой теории, объективно требовали разрешения, и именно принятием природы слова как энергемы. Речь, прежде всего, о теории внутренней формы слова (языка), воспринятой от Гумбольта, но принимающей у русских лингвофилософов (А.А. Потебня, Г.Г. Шпет) самостоятельный вид. Будучи приверженцами психологического взгляда на язык, они видели в слове объективный идеальный момент, который стоит за всеми формами объективного выражения (буквы, звуки), а также делающий понятным очищенное от субъективных наслоений значение слова, позволяющий понимать его одинаково всем без исключения на всех языках. Речь о т.н. «внутренней форме слова», которая именно в таком виде станет итогом «до-предметного анализа» Лосева в «Философии имени», на основании вычленения которого Лосев воспринимает слово как энергийное продолжение вещи, обозначаемой словом, и ее (вещи) присутствие в слове – в виде своей энергии. Любой знак (изображение, слово, звук) у Потебни (но то же мы видим и у Одоевского) только возбуждает объективно

¹²⁶ «Онтологическую теорию языка у нас, насколько нам известно, пытался развивать К.С. Аксаков. В своем замечательном, к сожалению, неоконченном «Опыте русской грамматики» он не раз писал о самостоятельном, до и вне всякого употребления, значении, или смысле, грамматических категорий. Так, говоря о падежах, К.С. Аксаков замечает, что падежи имеют свой собственный, самостоятельный разумный смысл, благодаря которому только и можно объяснить каждую особенность их употребления: «Доселе падежи рассматривались вместе с глаголом или предлогом как какое-то дополнение, и исчезал их собственный разумный смысл. <...> Между тем, если вникнем в сущность дела, то легко увидим, что падежи имеют свой самостоятельный смысл, обнаруживающийся при всяком случае разными своими сторонами, а иногда и в самостоятельном употреблении. Падежи имеют, повторим, свой самостоятельный, независимый разумный смысл и потому могут и должны рассматриваться сами в себе, а не только в употреблении. <...> Отсюда уже из духа и существа их, может объясняться всякая случайность их употребления». Этот самостоятельный смысл нельзя трактовать как общее значение падежей, поскольку общее значение извлекается из случаев частного употребления и является их обобщением, а К.С. Аксаков пишет о существовании смысла до всякого их употребления. К сожалению, эти идеи К.С. Аксакова остались почти незамеченными и не оказали серьезного влияния на нашу лингвистическую мысль. Дух позитивизма, господствовавший в науке XIX в., не позволили увидеть в «Опыте русской грамматики» зарождение новой, онтологической философии языка» (Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. С. 74)

существующий в принимающем объективный же образ, который ни звуком, ни изображением не является. Его понятность говорит о его существовании вне сознания и общности для всех. Безусловно, сами авторы, возможно, не приняли бы такого подхода, но объективность существования предполагает онтологичность этого существующего. В предисловии к «Философии имени» Лосев упоминает К.С. Аксакова и А.А. Потебню, как мыслителей, чьи концепции напрямую повлияли на его взгляды¹²⁷. А.А. Камчатнов предпринял реконструкцию того, что и каким образом в концепции Потебни совместимо с лосевской онтологичностью слова. «Внутренняя форма слова» у Потебни, привлекая внимание Лосева, «отношение мысли к сознанию, она показывает, как человеку представляется его собственная мысль». Под сознанием ему видится - как раскрывает его представления А.А. Камчатнов - «сфера бессознательного» и совокупность мыслей. При этом внутренняя форма слова объективна, а мысль становится сознательной посредством слова, за которым Потебня признает первичность по отношению к мысли. Разрешение противоречий требует, как у Лосева, признания того, что слово существует вне сознания и является частью мира, идеей в платоновском или аристотелевском смысле. «Как и для А.А.Потебни, для А.Ф. Лосева внутренняя форма слова есть отношение, и именно отношение собственной человеческой мысли к сознанию; но для А.А. Потебни это отношение собственной человеческой мысли к сознанию, то для А.Ф.Лосева это есть отношение собственной мысли предмета, идеи самого предмета к

¹²⁷ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 615. Или в одном из примечаний Лосев пишет: «Наша диалектика человеческого слова ближе всего подходит к тому конгломерату феноменологических, психологических, логических и лингвистических идей и методов, который характерен для прекрасного исследования А.Потебни «Мысль и язык» <...> внося в него, однако, диалектический смысл и систему». (Там же. С. 801). В Диалектике художественной формы Лосев снова называет А.А.Потебню своим предшественником, если освободить его идеи о соотношении мысли и языка от «ненужных психологических привнесений» и обращает внимание на его утверждения, что «слово есть сама вещь», «язык есть средство не выражать уже готовую мысль, а создавать ее» и др. (Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. М.,1995. С. 191).

сознанию»¹²⁸. Этим снимается противоречие между субъективностью мысли и объективностью «внутренней формы слова».

Как бы в продолжение логики А.А. Потебни, но еще более определенно, ту же гумбольтовскую идею о внутренней форме слова как существование объективной основы слова, не сводимой ни к внутренней психологической деятельности субъекта, ни к содержанию слова, в т.ч. и объективного, утверждает Г.Г. Шпет в «Внутренняя форма слова». Работу Шпета сложно обсуждать как источник для идей Лосева, поскольку появилась она почти одновременно с изданием Лосевым своих ранних произведений по философии имени. Тем не менее, он важен как развитие самой линии философской лингвистики об объективной природе слова, идущей параллельно Лосеву. Внутренняя форма слова – то, в чем содержание оформляется. Это объективно существующее «слово», вне его содержания, и вне произносящего¹²⁹. Оно уже есть даже до сформированного понятия; это можно сопоставить с тем, как понимался в терминологии Лосева «эйдос» – смысл, существующий интуитивно до слова («логоса»), лишь понятый, но не облеченный в обнаруживающие его одежды. Взаимную согласуемость лосевской линии философии имени с идеей существования внутреннего оформления слова (внутренней формы слова) можно уже в наше время наблюдать в феноменологических опытах Л.А. Гоготишвили «непрямого говорения»¹³⁰, где фактически внутренняя форма слова соединяется с

¹²⁸ Камчатнов А.М. А.А. Потебня и А.Ф. Лосев о внутренней форме слова. // Русский филологический вестник. 1998, № ½. С. 5

¹²⁹ «<...> внутренняя форма не отождествляется с содержанием и не входит в его состав, будет ли это содержание объективно-смысловое или субъективно-психологическое [...] внутренняя форма не может толковаться как акт переживания данного субъекта, как его внутреннее напряжение или творческое усилие. Все это по отношению к действительной внутренней форме слова есть также содержание, и притом содержание безотносительное, абсолютное, лежащее за пределами оформленно сообщаемого смысла». Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольта. М., 2009. С. 104.

¹³⁰ Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М. 2006. В качестве примеров, которые могли бы проиллюстрировать мысль, что Л.А. Гоготишвили если не отождествляет напрямую, то во всяком случае видит «эйдетический язык» и «внутреннюю форму слова» предметом общего анализа, аспектом одной и той же категории, можно привести ряд цитат о Лосеве, в которых без труда

вычленимым ею в «Философии имени» «эйдетическим языком» Лосева. Как раз этот опыт показывает, что развитие идей о внутреннем онтологическом содержании слова в его еще до-содержательном виде требуют разрешения в соединении слова с категорией «энергия».

можно увидеть и мотивы за-словесного общения у Одоевского, и соборности славянофилов, и «внутреннюю форму» Потебни и Шпета.

«Естественный язык, по Лосеву, способен лишь на непрямую, иногда частную, усеченную и, в любом случае, усеченную интерпретацию чистого смысла эйдетического языка» (Гогтишвили Л.А. Непрямое говорение. С. 340).

«Сознание, по его интерпретации, возникает и существует как самоотношение, субстанцией которого является извне «приходящий» или «пришедший» язык. Или иначе, язык - само бытие сознания. [...] Лосев, вводя категорию особого собственно эйдетического языка, гипостазировал «языковость» до некоей универсалии, «отрывая» ее при этом от естественного языка...» (Там же. С. 341 – 343).

Глава II. Имя и энергия как действительность в философии Лосева

«...и покажи мне образ голоса: тогда и я покажу тебе то,
что усиливаешься видеть» (3 Ездр. 5,37)

§ 1. Имя как действительность в философской системе А.Ф. Лосева

1.1. Лосев: обращение к теме имени

Онтология имени для Лосева была основным направлением философствования практически во все периоды творчества. Тема разрабатывалась под различными «углами атаки», в различных условиях для занятий философией. Научный интерес к проблеме, хотя и не был случаен, тем не менее, вырос не только и не столько из научных вопросов, сколько появился под воздействием религиозных факторов, и уже как квинтэссенция богословски разработанной теоретической основы инкорпорирован в философию, филологию, эстетику.

Лосев активно включился в движение имяславцев уже на поздних этапах, когда из-за внешних политических событий тема из-за появления иных, более острых и, что понятно, более осязаемых проблем русского общества, отошла на второй план, но не перестала быть важной для самих имяславцев как теоретическая и религиозно-философская. Основные идеи, формирующие корпус философско-богословских идей имяславия, уже были так или иначе «нащупаны», выражены и даже в значительной степени получили богословскую реакцию со стороны самого движения имяславия. В определенной мере работы Лосева выступают философским ответом на поставленные в ходе ранее прошедших споров вопросы и рецепцией раннего богословия имяславцев. Но говорить, что Лосев вторичен, было бы неверно. Во-первых, несмотря на все понятные политические и цензурные сложности, именно Лосев первым опубликовал свои работы по философскому обоснованию имяславия. «Философия имени» Сергея Булгакова выходит в

Париже лишь в 1953 году (глава 1 публиковалась в 1930, т.е. тоже после выхода работ Лосева). Работы Флоренского по имяславия публикуются только в наше время. Если зависимость от самого Флоренского (но не от его публикаций) все же фиксируется (Лосев просил о. Павла о рецензии некоторых своих текстов), то про отношение идей Лосева и Булгакова можно сказать, что, скорее, они испили (каждый по-своему) из одного источника.

Лосевым предложена наиболее разработанная категориальная философская система, формирующая философский язык богословия имени. И если до него теория имяславия базировалась, помимо собственно богословской методике, на взглядах интуитивных, требующих самостоятельного категориального обоснования, то Лосев придает и имяславия, и его богословской аргументации научную законченность в рамках предложенного им диалектико-феноменологического метода. Сложный вопрос, насколько диалектический метод был нужен собственно для богословской дискуссии, в которой такая привнесенная извне методология не будет дополнительным аргументом. А потому аргументы Лосева, по сути, переводят имяславие из богословской в философскую парадигму, и этим лишают полемической остроты богословские разногласия. С другой стороны, не сам Лосев сделал первый шаг в направлении такого перевода споров об имяславии из богословского в философский дискурс. Напомним, что еще П.Флоренский обращал архиеп. Никону (Рождественскому) упреки, что тот, пользуясь своим архиерейским авторитетом, пытается «контрабандой» протащить в богословие и, по сути, канонизировать философские системы, предназначенные в своей основе для обслуживания атеистического мировоззрения.

Православное богословие уже пользовалась чем-то примыкающим к неоплатонизму, когда задавалось вопросом о согласовании апофатического и катафатического подхода, и решался этот вопрос через органичную инкорпорацию античной неоплатонической диалектики в язык

христианского богомыслия. Именно платоническую парадигму использовал и Лосев в дискурсе православного богословия имени. И хотя Лосев приходит в тему имяславия, сохраняя очень сильный интерес к неоплатонизму, изначально, если судить по тезисам сделанных в начале 1920-х докладов¹³¹, он рассуждал по большей части традиционно (возможно, и с учетом уровня философской подготовки аудитории), хотя тема платонизма и присутствовала. В то же время, собственно святоотеческие тексты, которые могли бы в этом смысле служить основанием, на начало XX века на русский язык (святитель Григорий Палама, Псевдо-Дионисий Ареопагит) переведены фрагментарно (если не считать древнерусские переводы Дионисия) и в «научный оборот» еще не вводились. Дионисий Ареопагит, например, переводился уже самим Лосевым несколько раз в конце 20-х и в середине 30-х годов. В настоящее время можно утверждать, что участники имяславских споров, как с одной, так и с другой стороны, были знакомы с Григорием Паламой лишь в пределах «Синодика в неделю торжества Православия»¹³². Все это говорит о том, что для русского богословия того времени попытки рецепции неоплатонической методологии в богословский спор были новы. Лосев выглядит на этом фоне новатором. Методологическая связь идей Лосева не просто с неоплатонизмом, но уже и в его адаптированном через Паламу виде, может быть установлена только теперь, когда Палама в значительном объеме введен в научный оборот. Но при том, связь эта зачастую более интуитивная, чем строго текстуально просматриваемая.

В 1913 году, когда в России развернулись основные и административно-церковные события и выражены основные тезисы сторонами спора, философ находился на стажировке в Германии. Интерес к теме имени возникает у

¹³¹ Лосев А.Ф. Доклад 17 ноября 1922 года // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М. 1999. С. 254 – 255. Он же. Учение св. Григория Нисского о Боге // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М. 1999. С. 255 – 258. Он же. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 258 – 265.

¹³² См. Бирюков Д.С. Исследования рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решение и контекст. Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Религиоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 5. С.34 – 47.

Лосева в 1918 году, когда появляется первая его статья на эту тему «Имяславие», причем написанная по-немецки для предназначенного для заграницы сборника о русской философии. Заметим, что именно тогда, в 1918 году А.Ф. Лосев стал квартировать в доме родителей его будущей супруги в Москве на Воздвиженке. Возможно, что богословский интерес к имяславию вызван кругом общения в этом доме. К моменту появления Лосева там уже жили двое монахов-имяславцев, в т.ч. схиархимандрит Давид (Мухранов) – одна из ключевых фигур «Афонского дела». Наиболее острым моментом монашеского «бунта» в Андреевском скиту было избрание его игуменом вместо лавирующего между «партиями» имяславцев и «имяборцев» архимандрита Иеронима. Это, собственно, и послужило тогда непосредственным поводом направления на Афон воинского «десанта», возглавляемого архиеп. Никоном Рождественским.

В философию имени оформляются религиозные идеи. Тем важнее и интереснее, что для Лосева имя – это не прикладная, обслуживающая богословие, но ключевая тема философии вообще, о чем он прямо писал в работах «Философии имени»¹³³, «Вещь и имя». По сути, предметом всякой философии является вопрос об отношении вещи и ее имени¹³⁴. Но «прикладной» характер философии имени по отношению к религиозному характеру закладываемых в нее идей абсолютно гармонично сочетается с

¹³³ «<...> философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще (и не только философии!), и настоящий труд с тем же успехом можно было бы назвать «введением в философию» или «очерком системы философии». (Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 176).

¹³⁴ «Что такое вещь и что такое имя вещи, - известно всякому здравомыслящему. И тем не менее, проблема вещи и отношения ее к имени есть труднейшая проблема в философии вообще, и кроме того – это одна из основных ее проблем. Практическая очевидность этих двух сфер была бы совершенно безвредна, если бы те, кто философствует в данной области, действительно изображали действительность, как она есть. Хуже всего то, что эта очевидность понимается большей частью весьма узко и ограниченно, и это основная проблема всей человеческой мысли вообще сводится на небольшое число совершенно наивных и слепых наблюдений <...> «Вещь» и «имя» оказываются сложнейшими категориями из всех, которыми только оперирует философ. И от разрешения этих вопросов зависит весь смысл, все значение, весь стиль его философствования». (Лосев А.Ф. Вещь и имя // Он же. Вещь и имя. Самое Само. СПб., 2016. С. 40).

собственно философскими взглядами Лосева, к которым он к тому моменту приходит. Для Лосева как философа метафизическая идея тождества сознания и бытия, имени и вещи – а именно это есть философское выражение формулы имяславия (имя – энергия вещи) есть абсолютно его мысль как философа, случайно «сосланного» в XX век. Мы не можем судить, независимо ли он приходит к этому пониманию, или же интерес к имяславию провоцирует и общее понимание философской проблематики в этом ключе. Но уже в работах 1918 года эта мысль имплицитно присутствует, пусть и по не связанным напрямую с имяславием темам. Так, в написанной по-немецки для публикации в Швейцарии статье «Русская философия», которую следует рассматривать как программный взгляд Лосева на русскую философию, историю философии и философию вообще Лосев начинает с темы, в которой угадывается идея тождества сознания и бытия именно в том виде, как она заявлена имяславцами для богословия, а потом разрабатывается самим Лосевым: «Можно ли сомневаться, находится ли исконная область познания в мышлении. Правда, основное направление современной философии не дает повода для такого сомнения. Тем не менее, находится все больше оснований для привлечения и учета не-логического и до-логического слоя познания и мышления. Конечно, многим такая процедура покажется неприемлемой не только сама по себе, но, согласно их воззрению, она вскрывает и наивное, мифологическое понимание философии. Ничего не поделаешь – здесь мы должны быть мифологами, поскольку почти вся русская философия представляет собой до-логическое, до-систематическое или, лучше сказать, – сверх-логическое образование русских настроений и постижений»¹³⁵.

Далее в статье А.Ф. Лосев настаивает, что русская философия состоит в непосредственном присутствии познаваемой реальности в самой философии, и есть, по сути, – участие в этой реальности. Своего рода – это «молитва»:

¹³⁵ Лосев А.Ф. Русская философия // Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции 1917 – 1919. М., 2014. С. 233.

«мистическое познание сущего, его глубин, которые могут постигаться не логическим схватыванием и определением, но только в символе, в образе воображением и внутренней жизненной динамикой»¹³⁶. Позднее, при написании фундаментальных работ, Лосев в полу-ругательном смысле употребляет слово «метафизика», как будто делая уступку господствующей идеологии. Но на страницах «Философии имени» философ признается, что понимает под метафизикой «гносеологию», а под последней – образ философствования, разделяющий знание и бытие, субъекта и объект¹³⁷. То есть Лосев философски исходит из установок, явно оформляющих энергийные идеи имяславия о тождестве вещи, энергии и меона. Это перекликается со словами Лосева: «Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего дается лишь цельной жизни духа»¹³⁸.

Вторым обстоятельством, присущим русской философии как программе, А.Ф. Лосев со ссылкой на А.С. Хомякова и Н.А.Бердяева называет ее «святоотеческий характер» (то есть православно-религиозный), имея в виду, что русская философия должна быть философским комментарием к святоотеческому богословию¹³⁹. Сочетание религиозности самой русской философии и свойственной ей нераздельности предмета и субъекта познания

¹³⁶ Там же. С. 240.

¹³⁷ «Метафизикой я называю гносеологию потому, что она обычно исходит из противостояния субъекта и объекта, из вещного раскола знания и бытия, что, несомненно, является или сознательным или бессознательным вероучением, а не фактической действительностью». (Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 54). А вот, что А.Ф. Лосев противопоставляет «метафизике» и «гносеологии», можно заключить, например, из такого его, явно пересекающегося по смыслу рассуждения: «Такова *религиозная жизнь*. В ней не может быть *отъединенного созерцания субъекта и объекта*, как в знании, мировоззрении, но Объект Божество должен *реально присутствовать* в субъекте и действовать там. Религиозная жизнь есть излучение энергии Божие в душу. Такова *молитва*, таинства и пр. (Лосев А.Ф. Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 249).

¹³⁸ А.Ф. Лосев. Русская философия. С.237.

¹³⁹ Там же. С. 238.

(читай: сущности – энергии – познающего) может характеризовать философию А.Ф. Лосева в этот период как философское оформление системы взглядов, условно называемых «имяславие». Из последнего свойства, которым А.Ф. Лосев наделяет русскую философию как таковую, а, следовательно, и свою собственную, следует методологический принцип интерпретации его собственных философских взглядов. Они должны пониматься в контексте православной догматики и быть с нею согласованы. Это ключ к философской проблематике Лосева, которая есть опыт философской интерпретации проблем догматики; и сам бы философ возражал, если бы его взгляды понимались как нечто, не увязывающееся с ней. Речь не о тенденциозной аксиоме, в силу которой мысль философа нужно явочным порядком считать вполне православной вне зависимости от ее реального содержания. Но следует отдавать себе отчет, что А.Ф.Лосев хорошо знал, глубоко понимал и дорожил догматическим учением православной церкви, а потому не мог бы его грубо игнорировать или совершать очевидные ошибки.

Но религия не ограничивает философию. Идея тождественности мира слову выражается и в лосевском понимании науки. Лосев рассматривает философию имени и как основание всякой науки. В.И. Постовалова дает такую квинтэссенцию лосевской мысли: «Изучение имени (слова) есть вместе с тем постижение всех возможных форм науки и жизни. Моменты слова составляют, по А.Ф. Лосеву, и моменты научного сознания. Всякое человеческое знание и всякая наука есть знание не только в словах, но и о словах. Ведь слово есть смысл, а всякая наука есть наука о смысле, или об осмысленных фактах, что и значит, что каждая наука – в словах о словах»¹⁴⁰. Для понимания лосевской эпистемологии нужно обратиться к наблюдению Е. Гурко о том, что философия имени, в конечном счете, предполагает, что

¹⁴⁰ Постовалова В.И. Философия имени А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 17.
Лосев А.Ф. Философия имени. С. 52.

всякое человеческое слово (в том числе и то, что понимается под научными истинами) – это образ божественного имени в том самом смысле, как его понимало имяславие. То есть здесь круг творения как бы замыкается, и наука изучает замысел творения, данные в словах энергии, то есть Божественные Энергии. «Лосев создает свой имяславческий *corpus*, инкорпорируя Имя Бога во всякое имя и делая его сущностью всех имен [...] Лосев разрабатывает модель имени, одинаково подходящую как Богу, так и наималейшему фрагменту («йоте») созданного Богом мира.[...] он извлекает его из природы тварного мира и способности человека прикоснуться к этой природе»¹⁴¹. По наблюдению С.Л. Франка имя у Лосева есть «выражение самого существа бытия», и все, что есть в мире, поскольку в мире все есть смысл, включая и неживую природу, есть «самообнаружение смысла». Поэтому имя есть полнота самораскрытия реальности. По сути, как и в космизме, человек (человеческая наука) есть орудие самораскрытия природой сути бытия, ее последний этап. Человек – произносящий (в т.ч. и средствами науки) божественное имя, заключенное в каждом объекте природы. Человеческий язык, произносящий это имя, есть, по словам Франка, «миф», то есть присутствие выражаемого им¹⁴². Если бы не нарочитое неприятие «на публику» самого термина «метафизика» лосевская программа имени вполне могла бы быть его решением метафизической проблематики. Собственно, и диалектика Лосева и генадология (что, впрочем, одно и то же) – это философская парадигма православного христианского взгляда на идеальное основание всякого тварного бытия. Таковым основанием Лосев видит божественную Энергию, которая в его лексиконе есть Имя Божие, божественное присутствие, являющее себя как нисходящую волну генад, присутствия Единого.

¹⁴¹ Гурко Е.Н. Божественная ономатология: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, 2006. С 198.

¹⁴² См. Франк С.Л. Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев: из творческого наследия. Современники о мыслителе. М. 2007. С. 515 . Так же: Постовалова В.И. Философия имени А.Ф. Лосева. С. 20.

Лосевская экспликация всеединства заключена в его системе генад, которые позволяют являть многое как производное Единого, т.е. как разворачиваемое бытие, наделяемое конкретикой. Термин генадология восходит к греческому Единое (to hen) и параллельно с Лосевым появляется и в западной философии XX века¹⁴³. Генадология – рассмотрение присутствия Единого (у Лосева – «Одного») в ином и учение о границе бытия. Собственно, и диалектический метод, и термин «диалектика» у Лосева следует понимать в изначальном смысле, который ему придавал Платон: искусство восхождения к Единому¹⁴⁴. Поскольку лосевская философия имени – это равным образом модель и рождения слова в каждом конкретном сознании, и развертывания бытия как такового, то есть присутствия Бога в мире и каждом конкретном акте бытия, воплощающее Слово, в контексте религиозного сознания, не избежать разговора о возможном рудименте пантеизма, приходящем в лосевскую философию вместе с рецепцией неоплатонического понятийного аппарата.

Безусловно, «разворачивающийся» в бытии Бог не мог бы быть без оговорок принят религиозным сознанием православного человека. Более того, неоплатоническое учение в этой части имеет и формальное соборное осуждение в VII веке на Шестом Вселенском соборе в лице Оригена¹⁴⁵. Лосев формально не занят согласованием своего православия с генадами. Но ответом на возможные вопросы было бы для него его учение о Церкви как проявлении такого генадного развертывания. А.Л. Доброхотов очень удачно «вписывает» (согласовывает) генадное «устройство» (по сути – космогонию) бытия у Лосева в сами принципы, на которых строится православное сознание. Действительно, такое присутствие Единого в ином, являющее иное

¹⁴³ См. Доброхотов А.Л. «Волны смысла» или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Александр Доброхотов. Избранное. М., 2008. С. 339.

¹⁴⁴ Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Александр Доброхотов. Избранное. С. 204.

¹⁴⁵ В анафематствовании утверждающим, что Бог последовательно становился ангелом и человеком содержит в себе вовсе не абсурдный миф, а, как раз, неоплатоническую концепцию нисхождения Единого.

как продолжение Единого, примиряется в православном сознании уже тем, что может быть понято (и должно так пониматься) через учение о соборности (в том самом, славянофильском изводе), которое, как раз, есть и частный случай, и приемлемая для православия модель генад – когда многое являет собой онтологическое единство, богочеловеческий организм, а всю полноту соборности может воплощать и один элемент¹⁴⁶. В лосевской версии такой соборности Абсолютное Единство пребывает в прямой связи с его частью, в которой оно «сворачивается» в виде имени. Бог соединяет («совокупляет») все Своим именем¹⁴⁷. И Имя в этом смысле может быть «ареной встречи».

Если неоплатоническое понимание генад есть снисхождение энергий высшего слоя бытия, отражающегося в качестве иного в последующие и тем дающее им бытие, то соборность тоже есть присутствие энергии – Благодати Божией, через которую отражается и полагается Лик Божий на Церкви – на Теле Христовом. Такое Тело само по себе и в каждом из своих членов носитель Истины, в Нем Бог являет Свое Откровение.

Мысль о православном видении генад как соборности, то есть явленности Бога в ином, тварном, в своем мистическом Теле – в Церкви, выражена у А.Ф.Лосева вполне определенно, и является собственно его мыслью, а не тенденциозной интерпретацией. Это видно на примере работы «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология». Тем не менее, необходимо снять противоречие между итоговым выводом о философски исповедуемой Лосевым соборности как тождества генадам, и лежащей на поверхности логической цепочке: основание мира есть энергия, имя есть энергия, энергия есть сам Бог, соответственно, мир есть Бог. Такая напрашивающаяся схема пантеистична, а потому требуются пояснения по поводу употребляемой философом терминологии. Даже не в богословском

¹⁴⁶ Доброхотов А.Л. «Волны смысла...». С. 339. А.Л. Доброхотов и рассматривает учение о соборности как предтечу учения о генадах.

¹⁴⁷ Там же. С. 349.

контексте, а в разработке системы категорий (речь о «Философии имени») Лосев отличает «энергию» и «энергему». Последняя есть «отпечаток», отражение, след первой, положенное в «ином», тождественный ей по смыслу, но не ипостасно. Если в лосевской системе генад энергия должна пониматься как «бытие для себя и для иного» - выражение, явление, то энергема может быть отнесена к области «бытие для иного», то есть к области символа. Можно предположить, что введение в философию имени такого аспекта имени как «энергема» связано именно с богословскими воззрениями Лосева, требующими ипостасного разделения (неслиянности и нераздельности) божественной энергии (имени) с тем, чему она онтологически причастна в тварном мире. В вопросе о тождественности энергии и энергемы уместна лосевская диалектическая формула единства противоречия: «и да, и нет». Это явный шаг за пределы неоплатонизма, в котором вопрос об ипостасной тождественности генад мог бы получить утвердительный ответ. Если для платонизма все едино, то Лосев скорее сказал бы, что все сотворено и соединено Богом¹⁴⁸. Лосевская мысль об отношении энергии и энергемы, степени их взаимозависимости и немыслимости одной без другой, этих относительной и абсолютной сущностей станет художественно более наглядной, если вспомнить перипетии отношений Писателя и его Тени в сказке Андерсена «Тень».

¹⁴⁸ Такая тождественная нетождественность сущности, отраженной энергией в ином, и сущности отражающей, сотворенной как итог полагания в ней отражающейся сущности, как может следовать из наблюдений А.А. Гравина, справедлив в целом для православной космологии, как она понималась в философии Лосева: «Относительная сущность может быть совершенным самостоятельным утверждением самостоятельной в инобытии. Такая моно-дуалистическая симметричная космология предполагает относительную сущность как совершенный самостоятельный образ абсолютной, причастность к которой подразумевает полное уподобление с сохранением собственной относительности. Самостоятельность относительной сущности при полном ей уподоблении реализуется одновременно с зависимостью: относительная сущность существует только в свете абсолютной и имеет бытие, исходя из ее выражения в инобытии, но существует самостоятельно, не отождествляясь с абсолютной до неразличимости. [...]наиболее адекватными для лосевской мысли <...> являются схемы, где показаны христианские космологии несовершенного и совершенного (эсхатологического) космоса. Здесь относительная сущность «напряженно» стремится к причастности к абсолютной, оставаясь отличной от нее в собственной самостоятельности». (Гравин А.А. Философская космология в диалектике А.Ф. Лосева // Философия и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С.446.

§ 2. Отношения вещи и имени в философии А.Ф. Лосева

Тезисы докладов, которые Лосев делал в 20-х годах на различных богословских собраниях Москвы, позволяют проследить зависимость круга интересов Лосева от заданной полемикой 1910-х годов критики имяславия. В частности, несколько докладов посвящены проблеме имени в работах святителей Григория Нисского и Василия Великого. В выборе тем несложно угадать следы полемики с антиимяславским богословием С.В. Троицкого, предложившего еще в 1913 году схему отождествления имяславского «Имя Божие есть энергия Божия, а значит – сам Бог» с гносеологическим оптимизмом аэцианина (арианина) епископа кизического Евномия (IV в.). В качестве обоснования тварной природы Бога Слова Евномий использовал своеобразную платоническую оноματοлогию: «Зная истинное имя Бога, я знаю его так, как он знает Себя Сам». С.В.Троицкий в качестве полемического приема объявлял имяславие «вторым изданием Евномия». По сути ассоциация имяславской оноματοлогии XX века с Евномием и Аэцием – не более чем курьез, и связь с предметом того и другого скорее фонетическая, основанная на созвучии, чем содержательная. И Евномия, и Великих Каппадокийцев интересовала тема не онтологической тождественности имени и предмета, а вопрос правильности имянаречения. Евномий занимал позицию об изначальном существовании в самой человеческой природе заложенных в нее при творении «априорных» имен всех вещей (зачатки имен, «семена вложенные в душу»), которые и могут считаться истинными, правильными понятиями. Лосев говорит, что позиция Евномия сводится к соединению «Кратила» Платона и стоического учения о семенных логосах¹⁴⁹. Каппадокийцы такое предсуществование имен в природе отрицали, но полагали, что в природу Богом заложена способность человека подбирать такие имена. Имя соответствует не самой вещи, а ее

¹⁴⁹ Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию. 16 февраля 1923 года // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М. 1999. С. 262.

следам в человеке. Имена – тени вещей. Они соответствуют природе вещей и их силе. Последнее, достаточно интересно для нашей темы¹⁵⁰. Речь об отрицаемой Евномием возможности именования Бога «по примышлению», т.е. не от вложенной в человеческую природу истинных семенных понятий об именах Бога, которые истинно раскрывают Его сущность, а по человеческому собственному разумению. В свою очередь, А.Ф. Лосев, как бы предвосхищая собственное выражение, которое позднее появится в «Философии имени», что имя – место встречи Бога и человека, рассматривает именно «эпинойю» (примышление), как такую встречу – имена означают действия: «Имена не обозначают сущности, она выше познания и, следовательно, именуемости. Само имя требует именуемости. <...> Имя возможно лишь при участии свободного человеческого разума, т.е. при условии *примышления*. Это, я бы сказал, учение об имени как арене встречи двух энергий: человек именует, а действует Бог в своей энергии»¹⁵¹. Собственно, и само примышление А.Ф. Лосев предлагает видеть не «субъективно», как «конвенционализм», к чему, как он полагает, учение св. Григория Нисского сводилось противниками имяславия (С.В. Троицкий), а как учение о синергии. Он видит понимание объективности имен и у Вел. Каппадокийцев, и у Евномия. При этом он отвергает спекулятивный ход антиимяславческой полемики, что раз нечто прозвучало от Евномия, то оно априори неверное. Нет, именно в этой части Евномий не ошибался, и сама идея об онтологичности имени вовсе не перестает быть православной лишь потому, что ею пытался воспользоваться еретик Евномий. Евномий ошибался в априорности истинного имени «Нерожденный» и вообще механизме

¹⁵⁰ Истоки взглядов и Каппадокийцев, и Евномия остается историко-философской проблемой. И сами участники спора обнаруживали во взглядах друг друга и стоицизм, и эпикурейство, и аристотелизм, и платонизм. По тому же пути идут и современные исследователи. В систематизированном сжатом виде результаты историко-философского анализа полемики можно ознакомиться по статьям: Карфилова Ленка. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / пер. И.Бей // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2012. №1. С.282 – 306 и Бирюков Д.С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Великий // Вестник РХГУ. 2007. С.92 – 110.

¹⁵¹ Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке... С.263.

именования, но Каппадокийцы указывают иной путь именования (именно лосевская эпиноия - «арена встречи двух энергий»)¹⁵².

Раньше Лосева против отождествления предметов спора IV и XX веков написал ряд статей С.Н. Булгаков. Но если Булгаков пытался развести предметно учения Евномия и имяславие, как не имеющие друг ко другу вообще никакого, кроме случайно созвучного, отношения¹⁵³, то Лосев занят более амбициозной задачей – поиском учения об имени как энергии сущности у самих Григория Нисского и Василия Великого. Насколько удалось обосновать концепцию «имя-энергия» в духе зрелых сочинений философа, сложно судить, поскольку сами тезисы такой возможности не дают. Но связь имени и энергии у обоих святителей просматривается. По их учению имя не является сущностью, в противоположность учению Евномия. Имя дается, пусть и самим человеком по своему разуму («по примышлению»), но исходя из познанных божественных свойств. Свойства вещи познаваемы как ощущения познающего. То, что познающий называет свойствами познаваемой вещи, для самого познающего есть его ощущения от нее. А эти последние, в свою очередь, даются Богом в Его действиях (энергиях) человеку сообразно Его сущности. Лосев, как можно судить, обращает внимание именно на эту корреляцию имени и энергии. Единство смысла имени и смысла вещи для Лосева – единство энергии. Однако поводов для отождествления имени и энергии ни Василий Великий, ни Григорий Нисский более определенно не дают, поскольку непосредственно речь у них шла не столько об энергийном общении, сколько о самой «процедуре» наименования – механизма наречения имени (как выбора

¹⁵² «Легко перевернуть Григория Нисского наизнанку (как делают кантианцы с Платоном) и примышление понят субъективно. Так делает и Троицкий. Тогда имяславцы – евномиане, а Григорий Нисский – ниспровержение имяславия. <...> Мы же и православное у Евномия берем, и платоновское осознание имени у каппадокийцев». (Там же. С. 264).

¹⁵³ Собственно, и А.Ф. Лосев повторяет в этом Булгакова: «<...> там не говорили *Имя есть сам Бог*. Там говорили: имя обозначает энергию сущности, которая есть сам Бог. Следовательно, там мы должны искать не этой формулы, но таких формул, которые, не напрягая этого гносеологического вопроса, все таки, говорили бы о почитании Имен и о невозможности без них конкретной религии». (Там же. С. 265).

подходящего по смыслу из уже существующего, по аналогии). Дальше этого богословская оноματοлогическая дискуссия в IV веке не выходит. Лосев же вычленяет в них мысль о том, что имена суть не имена сущности, но энергий (воспринимаемых как свойства), и лишь через учение св. Григория Паламы имена как имена энергии, связаны с сущностью¹⁵⁴.

Тем не менее, А.Ф.Лосев настаивает на том, что все стороны полемики ориентированы на платоническую модель имени. А намеченная в этом богословском споре схема «сущность – энергия – имя» станет подспудной схемой для философии имени Лосева в его уже зрелых и подробных работах как развертывание (полагание) апофатики сущности через иное словесное ее выражение «имя-энергия». При этом можно видеть адаптацию Лосевым проблематики Евномия, видевшего в имени «понятие», в одну из стадий имени, описываемых Лосевым в полагании сущности, в имя.

Вполне вероятно спор великих каппадокийцев с Евномием имеет отражение в концепциях, которые Лосев предложит в качестве темы «Философии имени». Так, в работе «К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномийанской полемики»¹⁵⁵ Д.С. Курдыбайло вычленяет у святителя Григория Нисского мотивы, которые могли бы отождествляться с концептом «мир как имя» у А.Ф. Лосева. Во-первых, речь может идти о рассуждениях Григория Нисского об именовании Бога *per se*, то есть о таком имени Бога, которое «во всей силе обнимало неизреченное и беспредельное естество». И такое имя если и существует, то для нас совершенно непознаваемо. Платоновские мотивы различение имен, которыми именуют богов смертные и которыми боги именуют себя сами (Crat.400d 6 – 9) у Григория Нисского подходят близко к ветхозаветному почитанию Тетраграмматона, и граничат с мыслью о неименуемости Бога.

¹⁵⁴ Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М. 1999. С. 263.

¹⁵⁵ Курдыбайло Д.С. К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномийанской полемики / Философский журнал. 2017. Т.10.№2. С. 21-37.

Здесь неименуемость имеется в виду в том смысле, что имена вообще придумываются людьми, соответственно, ни одно из таких составленных человеком имен не есть Имя Божие в этом смысле. Единственное произнесенное Богом имя, есть Слово – Вторая Ипостась Троицы. Но на апофатике св. Григорий по мнению Д.С. Курдыбайло не останавливается. Бог выражает себя в Логосе. Но Логос дает себя в познание и может пребывать в храме человеческого существа, для чего исследователями предложен даже особый термин богопознания «логофасис», который как раз и может быть понят как лосевское развертывание имени Божиего от Логоса, полагаемого как энергия в тварном, и присутствующего и в человеке. Причем А.Ф.Лосев видит это присутствие имени Божиего в мире в каждой конкретной вещи как итоге полагания, а обычное человеческое слово – где-то посредине этого полагания между Логосом и абсолютной овеществленностью в объектах материального мира. В этом человеческом слове, именующем объекты мира, и угадывается утверждение Григория Нисского, что имена придумываются людьми. То есть человеческое слово включено в божественный творческий акт самовыражения Бога в тварном, пределом чего является язык: божественное изволение образует природу, человек же именует. Знаковая теория, приписываемая С.В. Троицким каппадокийцам, приобретает черты, позволяющие ее уложить и в лосевский концепт имени-энергии. Слова являются действительно знаками, но не вещи, а ее сущности. А познаются в них ипостаси вещей¹⁵⁶. То есть знаковая теория имени в варианте св. Григория и вправду могла бы быть записана в «актив» имяславия: имена и вправду суть знаки, но знаки сущности, то есть энергии; в словах-энергиях сущностей познаются ипостаси (а не сущности) вещей. Остается только

¹⁵⁶ Там же. С. 25. «<...> правильность имен имеет гораздо более сильный и универсальный характер: не некоторые имена, но все и каждое <...> являются «признаком и знаком какой-либо сущности или понятия» (Contra Evnomium. 2.1.589.7-8.), так что «через эти названия» мы можем познавать ипостаси [самих] вещей» (Contra Evnomium. 2.1.276.1 – 277.1 // Творения св. Григория Нисского. Т.6. М., 1864. С. 495 б 375)».

добавить, что под «познанием» обычно подразумевается обладание вещью, а не описание ее признаков.

2.1. Энергия и имя как объект познания

Вопрос о познании в контексте философии Лосева было бы справедливо свести к тому, что за действительность познаваемого дана познающему в *непосредственное восприятия*. Образы, в которых мы осязаем окружающий нас мир, видим его, обоняем, слышим – это только образы, или все же они претендуют на то, чтобы обладать статусом самого мира – «действительностью»? Богословский ответ на этот философский вопрос сформулирован еще в середине XIV века. Для бытия Божиего было закреплено, что в Боге отличимы сущность и энергии. В энергиях Бог нами познаваем; и То, Что мы познаем, То, Что нам является в Его энергии, есть Сам Бог. Бог непознаваем в своей Сущности, но Его явление (действие), в частности, речь в паламитских спорах шла о природе Фаворского света – сияния, исходившего от Христа, в момент Преображения на горе Фаворе, которое было видимо глазам апостолов, – есть Он Сам.

Для философии, да и богословия западного католического мира, вопрос о возможности присутствия вне себя самого в своей энергии невозможен вообще. Подход этот основан на томистском понимании Аристотеля (кстати, Палама считался знатоком Аристотеля¹⁵⁷): вещь есть лишь ее сущность, а Сущность Божия вообще тождественна Его бытию, поскольку Бог есть

¹⁵⁷ «Св. Григорий Палама не прошел полного курса; его противники никогда не забывали при случае намекнуть, что он учился только до 15 лет, и в один голос называли его «неучем и невеждой». Нет свидетельств, что он проходил философию Платона, которую в Византии начинали изучать после «круга наук», построенного на Аристотеле. Но о серьезных занятиях и даже временном увлечении Аристотелем говорит такой рассказ св. Григория о себе в третьем лице: «Когда однажды великий царь Андроник, дед царей, попросил его <Григория> говорить у него <в императорском дворце> о логических сочинениях Аристотеля, Палама, будучи в возрасте 17-ти <а не 15-ти!> лет, философствовал так подробно и так хорошо, что все находившиеся при императоре избранные философы изумились, а знаменитый всезнающий великий логофет, полный удивления, сказал царю: Сам Аристотель, будь он здесь, похвалил бы его», и добавил: «Вот такими природными свойствами должны обладать люди, которые хотят заниматься аристотелевской логикой» Св. Григорий Палама. Против Григоры, I; также Филофей, Похвальное слово: PG 151,559 D-560 A», (Бибихин В.В. Энергия. М. 2010. С.97).

совершенство, а, следовательно, – чистая актуальность. В XIV веке это породило два рода возражений на энергийный тезис св. Григория Паламы. Первый исходил от той части оппонентов, что тяготели к восточному апофатическому богословию – энергия Божества тварна, т.е. не имеет связи с самим Предметом, который она собой являет. Второй взгляд был близок к католическому стилю мышления: энергия – это сама сущность Божия, поскольку энергия понимается как сама вещь в своей наивысшей актуальности¹⁵⁸. Для католицизма энергия понимается и обозначается как *акт*, т.е. полнота развития сущности, а потому сам термин «энергия», т.е. *актуальность*, предполагает, что мы имеем дело с сущностью в ее максимальной точке развертывания. Будучи согласованы эти два антипаламитских подхода дают католическую доктрину: Бог есть абсолютное совпадение сущности и энергии, и в Боге есть только сущность (Григорий Акиндин и Никифор Григора). При этом то, что именуется «благодать», есть нечто тварное, не Бог (Варлаам Калабриец). Собственно православный же взгляд состоит в том, что Бог существует в двух модусах – Сущности и Энергии, и Благодать Божия есть сам Бог в ином своем (энергийном) модусе.

Выраженная в догмате на паламитских соборах XIV века по сути философская идея о разделении мира на сущности и энергии так и осталась бы бесплодно лежать, если не для Церкви как таковой, то для богословской и философской мысли, напитывавшейся конструкциями, выработанными западной философией, пока вопрос очень близкий с тем, что был предметом византийского богословия XIV века, не возник в начале XX века в России, пробудив интерес к Паламе. Столкнувшись же в вопросе об имени Божьем с паламитской проблемой, русское академическое богословие, порядком подзабывшее Паламу, не заметило древнюю философскую дилемму из XIV

¹⁵⁸ Парадокс в том, что то, что в католическом мирозерцании называется «благодать», наоборот – сотворенная субстанция, самим Богом никак не являющаяся.

столетия – как вещь может пребывать вне собственных *границ*. Но те же самые идеи о божественной энергии в философском плане могут быть поняты как программа мироощущения вообще, и мысли святителя Григория Паламы о модусах Божественного бытия могут быть образами всякого бытия.

Что же есть энергия (присутствие вне себя), когда речь идет о доступных чувственному восприятию самых обычных предметах. Вопрос об энергии уже в философском смысле, как некогда и вопрос о богопознании, увязывается с вопросом о познаваемости вещи вообще. Вправе ли мы вообще говорить о познании, или же нужно вести речь об *общении* с вещью? Познание – это составление понятия о предмете, отнесение его к классам и видам. Общение же – «осязание», доступность для органов чувств чего-то конкретного. Лосев, восприняв это от Флоренского, видел такое «осязание» как философскую, а не бытовую проблему. В чем и как происходит общение с вещью, что я осязаю: «Магия. Магия слова. Слово магично. Магия встречи живого человека с живым веществом, в отличие от науки – там встреча *понятия с понятием*» (*курсив мой - Т.К.*)¹⁵⁹. «Магия» в таком понимании – реальность контакта, в противоположность с абстракцией, или, как Лосев напишет после, «дедущированием». Магия в таком понимании есть отождествление первообраза и образа. Причем, носителем смысла первообраза является имя, которое выступает изваянием, мифологемой¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Лосев А.Ф. Термин «Магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 249.

¹⁶⁰ «Классическая имяславческая схема энергийного взаимодействия по существу своему представляет собой схему магического реализма <...> Энергия сущности несет на себе смысл сущности, который выразим ее именем. Под именем безусловно понимается не буквально звуковой уровень слова, который разнится, а ноуменальный, смысловой. При этом имя как основной носитель смысла становится своего рода мифологемой или изваянием, осмысленностью, смысловой картиной предмета, его самого не исчерпывающей, а процесс называния магической актом взаимодействия с сущностью вещей посредством актуализировавшихся энергий. (Гравина И.В. Магический реализм А.Ф. Лосева и проблема интерсубъектной антропологии // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М. 2019. С. 457).

Что можно считать адекватным познанием вещи? Можно ответить и что интеллектуальное познание – это сбор сведений *о ее свойствах*, которые для нас и есть наши ощущения, возникающие в нас в ответ на воздействие вещи. А следом происходит классификация и систематизация этих сведений, поиск похожего набора свойств в уже познанных и препарированных нами вещах. Но с другой стороны, познание вещи – это контакт с ней и наша активная реакция на вещь, форма ее «алогического» познания. Можно ли считать последним («задним», исчерпывающим), то что мы познаем в таком контакте? Вещь может давать о себе знать различным образом. Она видима, она осязаема, она обоняема (источает запахи), она излучает тепло. Иначе говоря, вещь присутствует вне себя массой способов, которые позволяют чему-то иному общаться (контактировать) с ней¹⁶¹. Вещь, не переставая быть самой собой, не становясь тем, что или кто ее познает, не изменяясь в таком контакте, в то же время, отражается в контактирующем с ней, изменяя собой и самого познающего, передавая ему «часть» себя. Что это за «часть себя»? Может быть – это сведения о вещи? Безусловно. Но сведения – это уже конечный продукт обработки данных. Между тем, непосредственный носитель сведений о вещи (хороший термин – «ин-форма-ции»¹⁶²), т.е. передача формы), т.е. того, что поступает к познающему, – это действия вещи или, по-другому, – ее энергия. Если это не сама вещь, а ее действия, то насколько наши представления о ней, порожденные восприятием ее действий, будут самой вещью? То, что мы воспринимаем – сама ли эта вещь?

¹⁶¹ В качестве лосевской «богословской» аллюзии к этой мысли можно привести его пересказ одного из докладов о. Павла Флоренского, где он между прочим говорит о возможности общения с Богом в таинстве, по сути через инобытие Божества: «Наш Бог доступен для общения. Все молитвы – это не абстракция, а живое общение. У нас общение с Богом может быть и через прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние(ладан), слух, зрение, все чувства. <...> Наука – тоже общение. Общение с природой, но в понятиях, ибо в науке нет имен, а есть лишь понятия. Общение не живое, не жизненное. Поэтому наука есть встреча человека с понятием, реальности с понятием, понятия с понятием». (Лосев А.Ф. Термин «Магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 250-251).

¹⁶² Вспомним античное представление об уме, который не имеет собственной формы, но приобретает форму предмета мысли.

Не правы ли пресловутые позитивисты, бичуемые Флоренским, что есть нечто непроходимое между вещью и «протокольным предложением» о ней?

Где и в чем отождествляется эта вещь и то, что вне нее, т. е. ее действие? Есть ли такой модус вещи, позволяющий мысли соединить сущность и то, что вне нее, да еще и в другом, на что вещь воздействовала? Мы видим человека. *Кого...* или все же *что* нам доступно в таком контакте? Для иллюстрации можно использовать такую конструкцию. Мы здороваемся с человеком за руку. Я пожимаю руку. «*Что*» я держу в своей руке, «*что*» осязаю? Руку, то есть - *что*. Но при этом я держу за руку «*кого-то*». Т.е. со мной в общении пребывает «*кто*». Во-первых, непосредственно нам поступает «*что*» - свет, отраженный от его тела (энергия), преломленный таким образом, что он несет теперь сведения (информацию) об очертаниях отразившего его предмета? Но *кому* принадлежит эта энергия? Т.е. самого человека, перешедшего в иной модус в виде отражения его на сетчатке нашего глаза и — в конечном счете — в нашем сознании. Справедливо ли говорить, что то, с чем мы контактируем теперь внутри себя как с образом, это сам человек и есть? Но сам видимый нами человек как тело, ставший теперь нашим сознанием, не перемещался в нас телесно. Он по-прежнему во всей полноте и неизменности пребывает вне нас — стоит на том самом месте, где мы его и «увидели». А то, что непосредственно нами воспринято, это энергия («ин-*форма*-ция» о нем). И, тем не менее, наш разум не дает нам уйти в абсурд. И тот, кого мы видим, это — сам человек, как энергия Божия есть Сам Бог. Мы в общении (контактируем, воспринимаем) именно с ним, с человеком, хотя он — там, а мы — здесь¹⁶³.

Говоря о присутствии вещи, например, под видом запаха, на вопрос о том, «что это?», язык может уклониться от ответа и сформулировать его, как

¹⁶³ У атомистов в теории зрительного восприятия видимый образ, отделяющийся от предмета и воспринимаемый глазом обозначался термином *eidolon*, т.е. идол. (см. Брэдшоу Дэвид. Аристотель на востоке и на западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С.121).

если бы это была отдельная субстанция, ипостась, самостоятельная вещь: «Это – запах». Я чувствую твой запах. Т.е. – **«что»**. Но поставим вопрос иначе: **кто** это пахнет? И ответ может быть таков: «Это – ты». А в контексте действия будет так: «Это ты пахнешь!» И это уже отождествление энергии и вещи. Точно так же будет и с иными способами присутствия вещи вне себя.

Но с примером визуальности вопрос о тождестве образа («что») с тем, кого мы видим («кто») наиболее показателен. По-лосевски это звучало бы: этого требует наш разум – отождествить и не разделять онтологически вещь на саму по себе для себя и на вещь как энергию вне себя для других.

Что энергия вещи, казалось бы, внесубстанциальная для нее, может быть самой вещью, очень ярко было для христианского догматического богословия показано еще во времена иконоборчества (VIII в.). Св. Феофан Начертанный апологет иконопочитания наглядно показал императору-иконоборцу Льву Армянину, что его изображение и он (император) сам – вовсе не разные вещи. Св.Феофан указал на динарий с профилем императора, и задал тот же вопрос, что задал и Христос, когда Его испытывали иудеи о том, позволительно «давать кинсон (подати) Кесарю»: «Чей еси образ?». Получив ответ: «Кесарев», св.Феофан бросил монету на мраморный пол и попраля ее ногами. Император воспринял оскорбление, причиненное его образу, как нанесенное ему самому – его личности. А на лице св. Феофана были вырезаны («начертаны») оскорбительные стихи – тоже своего рода энергия. Отсюда и имя – Феофан «Начертанный». В примере этом видно, что есть **некто** или **нечто**, что осознает себя вне себя как самого себя.

§3. Энергия и имя как общение

Энергия возможна при наличии двух вещей, пребывающих в таком энергийном общении. Первая вещь – это то, что познается в общении, другая же (познающий субъект) – это сторона, воспринимающая энергию. Познающий – это, одновременно, еще и то, в чем вещь отражается или

воплощается¹⁶⁴. Т.е. он – «плоскость», на которой проявляется вещь, как бы отбрасывает тень. Он сам, по сути, становится познаваемой вещью¹⁶⁵, разумеется, не в ее сущности, а в энергии – он становится энергией другой вещи, поскольку предоставляет себя в качестве меона¹⁶⁶ – инобытия, в котором вещь отобразится. Напомним о двух образах понимания энергии: паламитском, т.е. «присутствия вне себя», и аристотелевском – наиболее полного разворачивания, развития вещи (энтелехия), когда вещь «разворачивается» в другой вещи, используемой ею как меон для такого развития, в лосевской терминологии – «полагания».

Лосев, развивая «аристотелевский» аспект, говорит о двух видах общения с вещью – физическом и умном (мысленном). Физическое общение – соединение субстанций¹⁶⁷. Причем, речь не о смешении материй, поскольку

¹⁶⁴У Лосева в контексте энергийного общения как «понимания» можем встретить такое осмысление идеи отождествления: «Понимаю» - значит *поимаю* (от церковно-славянского «имать» - *иметь*, «*поял*» - *взял*), схватил, беру на себя, вбираю в себя. Уже было сказано, что понимание вещи предполагает невещественный смысл вещи. Но что это значит? Вбирать в себя вещь, например, пить или есть, было бы очень понятно. Но кушать вещи не значит, их понимать. Надо вбирать в себя не вещи как вещи, но вещи *как смыслы*. Однако, как же это я мог бы вбирать в себя смысл вещей? Съесть что-нибудь – это значит, отождествить съеденное с самим собою, т.е. в данном случае со своим телом. Что значит, что мы едим и пьем? Это значит, что мы отождествляем наши кушания со своим телом, превращая их в наше тело, которое не из чего иного не состоит, как из того, что мы вбираем в себя из окружающего мира. Вобрать в себя смысл вещи тоже ничего иного не может значить, как то, чтобы отождествить этот смысл вещи с нами самими, а не с ним самим. Понять вещь – значит взять ее смысл, перенести на то или иное инобытие, например на меня (я и мое сознание в отношении данной вещи тоже ведь есть некое инобытие)...». (Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 824).

¹⁶⁵ Вспомним и об аристотелевском уме, приобретающем форму мыслимой им вещи, от которой он получает ин-ФОРМА-цию.

¹⁶⁶ «Меон» (μή όν) буквально – «не сущее», иное по отношению к рассматриваемой вещи. Лосев называл свой метод диалектическим. Но, минуя детали, его можно свести к вполне понятной конструкции, восходящей к античности. Во многих рассуждениях Лосева мы можем столкнуться с противопоставлением: для того, чтобы быть нечто должно быть ограничено, противопоставлено, ограничено чем-то иным, не сущим, меоном. Парадокс: всякое бытие, чтобы быть, нуждается в небытии (ином). Быть – значит быть определенным, иметь свой предел (о-*предел*-ение), границы. Граница полагается чем-то иным, небытием, и граница имеет тогда диалектическую двойственный характер: она одновременно - и то, что определяемо (сущее), и то, что определяет, т.е. полагает предел (не-сущее). (Об этом: Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2009. С. 276 – 277). Другой аспект этой конструкции – платонический: идея воплощается в ином, форма соединяется с материей, становясь вещью.

¹⁶⁷ «Общаться с вещью можно вещественно, и общаться с вещью можно умно... Общение в вещественном отношении есть ни что иное как субстанциональное слияние обеих вещей, не что иное как уничтожение обеих вещей как самостоятельных и появление из них одной и единой вещи и субстанции... Общение (умное – Т.К.) в том, что тут сливается во едино смысл, понятие, имя

сущность вещи он видит не в веществе, а в том, что можно было бы назвать «формой», без которой вещь не может быть самой собой. Так древесина – это не сущность стола, поскольку и живое дерево вещественно – тоже древесина. Но дерево явно еще – не стол. Есть нечто внутреннее для стола, которое должно быть явлено. Материя-вещество есть лишь один из моментов такого явления вовне. Можно добавить, что форма вещи зависит даже не от самой вещи, а от смотрящего на нее. Стол утратит «самое само» в виде внутреннего содержания, делающего его именно столом, а его сущностью станет древесина, если видеть в нем топливо – дрова. Его формой парадоксально станет его же материя, если воспринимающий стол меон будет видеть в нем (отражать) лишь топливо.

Физическое общение вещей приводит к их субстанциальному прекращению и появлению вместо них третьей субстанции – новой вещи. Такое общение можно назвать не «физическим», а «субстанциальным», то есть порождающим нечто новое и поглощающим участников общения. Общение же умное – это общение смыслов. Оно не прекращает бытие вещи, но транслирует ее за пределы ее вещественной границы, вовне ее сущности. Его можно назвать «энергийным», поскольку в таком общении имеет место не обмен или слияние сущностей. Передаваемое иному можно идентифицировать как энергию, т.е. иной модус вещи.

Итак, в умном общении познающий не имеет дело с самой вещью в ее сущности, она остается вне его познания-«осязания». И, тем не менее, она ему доступна. Он видит вещь, чувствует ее тепло, запах и т.д. Что же это, если не сама вещь! Безусловно – это сама вещь, и общение с вещью в энергии

обеих вещей...Но когда речь идет о смысловом общении, необходимо тут общение будет не в понятии, а в личности. Что же не хватает для полноты общения в этом случае? Общаются тут две личности, а не мертвые вещи, и общаются до последней глубины; и все же это не общение в собственном смысле...Необходимо, чтобы вторая вещь узнала первую как тождественную себе. Необходимо чтобы и вторая вещь поняла и сознательно приуготовила себя как тождественную с первой вещью. Необходимо также, чтобы и первая вещь отвечала на усилия второй полным пониманием и сочувствием...Словом, нужно, чтобы первая вещь обладала именем, а вторая знала это имя...» (Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 846).

есть общение с самой вещью. Но что непосредственно «осязает» познающий? Не саму вещь, но все же и ее саму, ставшую «чем-то». Чем же тогда?

3.1 Имя и энергия в структуре личности

3.1.1. Символ как инструмент выражения богословского аспекта категории «энергия»

И тогда схема выглядит так. Вопрос: *что* дано в общении? Ответ: энергия вещи. Вопрос: но *кто* познаваем через энергии? Ответ: сама вещь. Итак, в энергии познается не сущность вещи (о ней мы делаем абстрактные дедуктивные заключения по свойствам¹⁶⁸, относя по ним вещь к однородным видам или классам, а сама вещь в своей единственности, что можно было бы означить как «кто». Но из семантики «кто» – это всегда некто «личность» или нечто в статусе личности¹⁶⁹.

Итак, в мысленном, в умном общении, в энергии вещь является в своей ипостаси, а не в сущности. Вещь в энергии, в мысленном общении – ипостась. Лосев как бы переносит в область тварного мира богословскую идею об апофатичности сущности Божией: сущность всякой вещи непознаваема, не дана в общении¹⁷⁰. Но при этом речь идет о понимании

¹⁶⁸ «Но что такое сущность, если она реально никак не является и явление как нечто реально отличное от сущности вообще отсутствует? Ясно, что такая сущность превращается в абстрактную мыслимость, в абстрактное понятие и, следовательно, принятие сущностью на себя функций явления приводит ее не к чему иному, как к абстрактному же, отвлеченно-мыслительному изведению из себя явления, т.е. к нашему абстрактному дедуцированию явления из сущности. Это и есть рационалистическая метафизика. Живой опыт общения с вещью заменен ... дедукцией явления как некой абстрактной категории – из сущности как другой абстрактной категории» (Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 850)

¹⁶⁹ «Имя предполагает живую, в той или иной мере одаренную сознанием индивидуальность. Конечно же (и это у людей часто бывает так) именовать, т.е. давать собственное имя вещам неодушевленным или одушевленным, но неразумным. Однако это ни о чем не говорит. Интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности. И тут все дело заключается не в том, правильно или неправильно дано имя, а в том, что имя, раз оно дается, несет за собой интерпретацию предмета в смысле одушевления, или, как я выражался в своих прежних работах, *интеллигентную* интерпретацию. Имя всегда есть имя одушевленной вещи. Имя всегда есть имя личности (или ее степени и модификации)». (Там же. С.820).

¹⁷⁰ «Сущность никогда, ни при каких условиях не может быть ни познана, ни почувствована, ни поименована» (Там же. С. 874).

сущности, которое по Лосеву называется «самое само», а не отнесение вещи к родам и видам. Именно ипостась (т.е. «кого») мы «осязаем» в вещи, данной нам как энергия. И если мы имеем дело в энергии не с вещью вообще, а с конкретной, неповторимой, обладающей «самое само», то эта индивидуальность, отделенная и самоосознанная как отделенность от остального мира, предполагает имя, индивидуальное означение.

Вещь может существовать в энергии как образ, как вещество, но, чтобы речь шла именно о вещи, необходимо, чтобы это была мысль. «Весь физический мир есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое»¹⁷¹. Если в мире, как говорит Лосев, все есть смысл, то соответственно, все в мире парадоксально предполагает личность.

Лосев говорит о стадии познания «алогичности», не в смысле отсутствия смысла, а в момент, когда вещь уже познана, но мысль о ней еще не стала словами. Вспомним свое состояние, когда встречаем старого знакомого, которого давно не видели. Мы уже его узнали, но никак не можем вспомнить имя. Здесь возможно употребление термина «эйдос»¹⁷² для обозначения этого

¹⁷¹ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 657. (А.Ф. Лосев Философия имени. СПб., 2016. С. 83).

¹⁷² Греческое «эйдос» - это буквально «вид», привычная логическая категория: совокупность предметов («род», «вид», «класс»). Но для употребления слова эйдос в нашем случае нужно вспомнить, что буквально «вид» - от видеть, видимость, т.е. реальность познанная, но еще не названная. Для более тонкого выявления содержания термина «эйдос» у А.Ф. Лосева нужно также учитывать, что это греческий эквивалент того, что именуется «форма». Кроме того, на его содержание повлияло и понимание его Э. Гуссерлем, у которого эйдос – это идея, но не в чисто платоновском смысле, а идея конкретной единичной вещи.

«Греческое слово εἶδος имеет массу всяких значений: наружность, форма, лик, вид в логическом смысле и т.д. и т.д. Но все эти значения коренятся в одном – именно в том, которое связано со значением *видеть*, так что «наружность» тут мыслится с оттенком ее зрительной данности, «вид» - с оттенком зрительной данности, логический вид – с оттенком мыслительной зрительности и интуитивности». (Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 639 или Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 64).

«Эйдос – сущность предмета, логос – сущность эйдоса». (Лосев А.Ф. Основной вопрос философии музыки // Советская музыка. 1990. № 11-12. Цит. по Тахо-Годи А.А. Алексей Федорович Лосев // Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 17.

«<...> диалектика есть логическое конструирование эйдоса [...] Формальная логика есть логос о логосе, диалектика есть логос об эйдосе [...] основное отличие эйдоса от логоса, что первый есть цельный смысловой лик вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура, логос же есть метод смыслового оформления вещи, задание мыслить вещь, чистая логическая

момента в полагании смысла – до-словесного, интуитивного¹⁷³. Когда вещь уже постигнута, но этот процесс на мгновение опережает вербализацию понимания. Вещь как мысль существует для иного – для познающего. Причем у Лосева это иное не обязательно вне вещи. Это может быть и она сама, как самопознающая, отделяющая себя от мира, т.е. как личность.

По Лосеву общение с вещью как со смыслом требует наличия личности. Вторая, воспринимающая личность должна воспринимать воспринимаемую вещь тождественной себе. Личность в общении, принимая энергию другого лица, становится как бы меоном иного лица, на котором выразится (отобразится) тот, с кем происходит общение.

Более того, само содержание того, что понимается под «личностью», интуитивно связано именно с категорией «энергия». Во-первых, сама энергия – это присутствие чего-либо в ином, вне себя. Но и личность есть понимание себя как отделенности себя от иного, т.е. присутствие вне себя, осознание в себе иного. Как это может быть? Если вдуматься, то и само осознание себя в ином есть одновременно и атрибут личностного бытия, и энергия, поскольку это есть присутствие в ином. Личность может быть понята как конструкция, являющаяся одновременно и субъектом («Я»), который рассматривает себя как объект, т.е. отделяет себя от себя. Довольно ясно смог выразить эту сторону лосевских взглядов И.Ф. Панасенков: «Личность, по Лосеву, обязательно есть тождество, синтез, единство или носитель субъекта и объекта (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1930. С. 249; Он же. Дерзание духа,

возможность, закон смыслового построения вещи». (Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Там же. С. 69).

¹⁷³Вот как его кратко определяет А.Л. Доброхотов в контексте философии Лосева: «На всякий случай напомню, что вообще такое эйдос. Это некий умопостигаемый образ, умопостигаемый смысл, который мы получаем, когда индуктивно анализируем разные феномены (вещи или процессы) и видим, что там есть момент устойчивости, момент качественной определенности и момент структурности. Мы все это собираем воедино, и на первом этапе перед нами некоторый идеальный образ вещи самой по себе, с однозначно выраженным смыслом. Это те эйдосы, о которых говорил Платон». (Доброхотов А.Л. Мир как Имя // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М., 2007. С. 596)

М., 1988. С. 278.). Сознание же: «Сознание или мышление, или, вообще говоря, субъект (Там же. С.102.) «Субъект уже не есть просто объект, но такой объект, который дошел до соотнесения себя с самим же собою. Объекты являются тем, что кем-то создается. Но субъект есть то, что создает само себя» (Лосев А.Ф. История античной философии. М., 1988. С.38) <...> «Личность вообще соответствующим образом ориентирует себя среди окружающего. Будучи неповторимой, личность обязательно есть соответствующее самосоотношение. Она отличает себя от всего другого и внутри себя сама с собой соотносится. И совершается это не так, чтобы кто-то другой сравнивал одну личность с ее окружением или разные моменты личности сравнивал между ними самими внутри самой личности. Все отношения устанавливает сама личность, и устанавливает мыслительным, а также переживательно-волевым образом» (Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-экономические формации // Античность как тип культуры. М., 1988. С.45). <...> «Все другое», по Лосеву, с чем себя соотносит личность, точнее субъектная сторона личности, ее Я, ее сознание, - это объективная часть самой же личности, т.е. во-первых ее *тело* (курсив мой – Т.К.), а во-вторых, и само же это Я, которое может быть подвергнуто рефлексии в качестве объекта...»¹⁷⁴. Описанная конструкция личности (ощущение себя как иного и присутствующего в ином) имеет связь с тем, что мы понимаем под энергией – присутствие в ином, в меоне. Итак, личность категориально соприкасается с тем, что мы называем энергией. Энергия категориально составляет личность, в каком-то нестрогом смысле даже парна ей.

Для А.Ф.Лосева личность связана с телом. Тело – то, что являет собой личность. Если личность предполагает «интеллигентность»¹⁷⁵, т.е. осознание

¹⁷⁴ Панасенко Ю.Ф. Слово и сознание по Лосеву // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С.62 – 63. Внутритекстовые ссылки в цитируемом отрывке имеются в таком же виде и в самом источнике, а потому формат их сохранен и при цитировании.

¹⁷⁵ «Латинское слово *intelligentia* обозначает какое-то идеальное бытие, которое обладает самосознанием. Есть много разных типов идеального, и среди них – идеальное самосознание. В

себя как чего-то отличного от окружающего, в том числе от себя самого, т.е. явления себя в ином, то тело, как раз, и выступает таким меоном, в котором личность себя саму осознает и одновременно являет для себя самой. Причем тело тут может быть понято не только в привычном смысле, но под «телом личности» можно понимать все, в чем она себя являет. Так, интерпретируя мысли Лосева, П.Л. Карабущенко и Л.Я. Подвойский пишут: «Личность немыслима без общества, без жизненного опыта, созданного в результате накопления и переработки исторического восприятия, без тела, наконец»¹⁷⁶. Личность в контексте тела воспринимается точно так же, как и энергия – это выход чего-то (в данном случае – личности) явленность ее вне своих контуров. Мы не можем сказать, что личность это и есть тело – сама личность, немыслимая без тела, ускользает от нас. Мы говорим лишь о ее явлении. Личность есть явленное через тело нечто существенное в человеке, как интуитивно рисует эту мысль Арсений Тарковский:

Душе грешно без тела,

Как телу без сорочки -

Ни помысла, ни дела,

Ни замысла, ни строчки.

(«Эвридика»)

«Человек – личность, которая обладает своим телом и является принципом осмысления цельного организма. Но в организме много таких процессов и частей, которые не имеют отношения к личности. Например, ногу или руку можно ампутировать, и от этого пострадает не только данный организм, но и личность, которая выражается в этом организме. Тем не менее, и после удаления руки или ноги, личность продолжает

схоластическом богословии это мир ангелов. Специальный уровень бытия, тоже называемый интеллигенцией, есть у Шеллинга...» (Доброхотов А.Л. Там же. С.599)

¹⁷⁶Карабущенко П.Л., Подвойский Л.Я. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева. М., 2007. С.80

существовать»¹⁷⁷. Или вот так: «Даже если умрет тело, то оно все равно должно остаться чем-то неотъемлемым от души... Тело не простая выдумка, не случайное явление, не иллюзия только, не пустяки. Оно всегда проявление души – следовательно, в каком-то смысле – сама душа. [...] По телу мы только и можем судить о личности. Тело не мертвая механика неизвестно каких-то атомов. Тело – живой лик¹⁷⁸ души»¹⁷⁹. Если вдуматься в лосевские слова, тело – это еще и энергия: с одной стороны, в аристотелевском (томистском) понимании этого термина, как окончательной явленности, завершенности, законченности развития, энтелехии, но, в то же время, и в паламитском смысле, т.е. явленности вне контуров вещи (в данном случае – души). Тело – это действие души вовне, в меоне, т.е. энергия. Тело – это меон, в котором душа осознает себя сама, не нуждаясь при этом в чем-то внешнем по отношению к себе как к вещи. В работе «Вещь и имя» А.Ф. Лосев именно таким образом описывал становление вещи как эйдоса: «Диалектика требует проявления сущности, явления самого самого. Что нужно для проявления сущности? Нужно, чтобы существовало и нечто кроме самой сущности, ибо если нет ничего иного, то кому же и как сущность является? Само понятие *явления* требует, чтобы было нечто *иное*, кроме самой сущности. Но нужно ли, чтобы это иное существовало обязательно как самостоятельная вещь, противостоящая самой сущности? Нет, это не только не необходимо, но это даже затемняло бы сам вопрос о проявлении сущности. Сущность является или проявляется не обязательно для кого-нибудь. Она является вообще и сама по себе, всему вообще, что может быть. Следовательно, *«иное» важно тут не как та или иная фактическая вещь <...>, но лишь как принцип иного...*»¹⁸⁰. (курсив мой – Т.К.)

¹⁷⁷ Лосев А.Ф. Держание духа. Цит. по Карабушенко П.Л. Подвойский Л.Я. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева. С.80

¹⁷⁸ Обратим внимание и запомним этот лосевский, казалось бы, вполне очевидный эпитет - «лик». Ниже будет речь о понимании у Лосева энергии как «лика».

¹⁷⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: «Мысль», 1997. С. 75

¹⁸⁰ Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 875.

Энергия есть выход за пределы своих границ. Но когда энергийно вещь осознает свои контуры как иное (тело), т.е. самоосознает себя, то энергия понимается как личность. Тогда намечается смысловая линия: душа, явленная через тело, которое есть энергия, действующая в инобытии; личность есть энергия души, явленная в теле. Стало быть, личность есть энергия, точнее – имеет конструкцию, предполагающую энергию.

Остается теперь вспомнить, что личность – сторона вещи, которая являет себя в имени, так же, как и физическая сторона вещи может являться в энергии, например, – зрительном образе. Каким образом личность являет себя вовне? Лосев, процитируем еще раз, пишет так: «Имя есть какой-то заместитель вещи, эманлирующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем»¹⁸¹.

Вопрос этот в обыденном плане может быть задан так. Имя это – действие, но имя это «произносится» кем-то иным, не тождественным самой личности, которой принадлежит имя; тогда как же можно говорить, что имя это энергия его носителя? Ведь непосредственно действует тут произносящий, а не именуемый? Ответ в природе самого имени. Имя – это слово, слово – это мысль. У Лосева в «Философии имени» есть подходящий для наших размышлений афоризм: «Наименованная сущность есть нечто целое, частями которого являются сущность и ее имя»¹⁸². Но по факту это разные вещи. Каков же образ их единства? Быть может, тут позволительно использовать и богословский термин «воипостазированность»?

Произнося имя, мы придаем имени физическую оболочку – уже сам факт, что одно и то же имя может быть выражено и звуком, и буквами на письме, представляя собой искусственно созданный предмет, вернее – множество предметов, которые при этом имеют нечто общее (то, что этим именем именуется), и при всей разности своего материала, они все же суть

¹⁸¹ Там же. С. 878.

¹⁸² Лосев А.Ф. Античный Космос и современная наука//Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 159.

одно (имя написанное, произнесенное, помысленное, вылепленное в глине, сложенное перстами или изображенное символически, например, в виде рыб) – все это, хоть и разные вещи, но это одно имя. Более того, две вещи, одинаково именуемые, имеют не одно общее имя, а это разные имена схожие или даже идентичные своим материалом. Апостол Петр и Петр Ильич Чайковский – это разные имена, отождествляемые только подобием: своей материей – меоном. Разные же значения одной вещи или одного лица суть одно, поскольку погружены в общую, а вернее – единую реальность, которая и есть суть их бытия. То, что стоит за именем, и что воплощается в «имязвучии» (употребим здесь термин из времен имяславия), это эйдос вещи – умопостигаемый несловесный образ¹⁸³, лик вещи, противоположность ее логосу. Для нас это образ, который мы получаем в процессе познания вещи за мгновение до того, как она будет определена вербально, но уже после того, как мы поняли, что же именно это есть, когда мысль мучительно подбирает слово для фиксирования уже понятой (узнанной) вещи.

Лосев видит в имени примерно то же, что виделось и в теле – самопознание вещи, т.е. понимание себя нетождественным самому себе. «Имя вещи есть ее сила, активно охватывающая инобытие и, следовательно, саму вещь. Имя вещи есть ее явление себе самой; но это – необходимое, принудительное, повелительное самовыявление. Нельзя знать имя вещи и не знать самой вещи». Не трудно заметить, что имя вещи строится в той же схеме самопознания и самовыражения вещи, как и тело. И то, и другое понимается как энергия, т.е. выход за пределы, просто разных аспектов вещи. Интуитивно это обстоятельство даже проявилось в самом языке. Еще пифагорейцами подмечена игра слов ТЕЛО и ЗНАК ($\Sigma\Omega\text{MA}$ и ΣHMA).

Итак, вещь не есть лишь вещество, но нечто, что в этом веществе является, а точнее – отображается. Причем вещество, принявшее форму, о

¹⁸³ А.Л. Доброхотов. Мир как имя. С. 596.

которой уже позволительно говорить, что это вещь, само есть энергия, как иное для того, что в нем является, как изображение из кинопроектора является на белом экране. Стоящее же за веществом вещи – идея. При этом А.Ф.Лосев не считает идею сущностью вещи, а скорее – энергией, если не продуктом, то либо предметом познания и самоосмысления или же предметом, являющимся в процессе самоосмысления. Тереза Оболевич так видит лосевский вариант того, что такое идея: «...Идея находится на пограничьи вещей (говоря языком Флоренского «трансубъективной сферы») и субъекта, а значит является энергией вещи, которую человек передает в имени»¹⁸⁴. Характерно, что противники имяславия тоже трактовали имя как идею, но субъективно – как произведение ума¹⁸⁵. Но у Лосева идея не создается нами, а постигается. Той же Терезой Оболевич на примере составленного ею синопсиса выражений самого Лосева показано, что используемые Лосевым понятия «имя», «энергия» и «идея» – совпадают в своих объемах, хотя это не синонимы в лосевской трактовке, а одно обстоятельство, взятое в различных своих моментах¹⁸⁶. Лосев видит идею энергией, а имя – идеей вещи¹⁸⁷. И то, и другое суть выражение сущности вещи, т.е. вещь, перешедшая в инобытие, присутствующая в нем для других в ином по отношению к сущности модусе, подобно тому, как имя и вещь различаются не сущностью, а характером инобытия, в котором они каждый нашли воплощение («полагание»). Произнося имя вещи, мы со своей стороны лишь предоставляем себя в качестве инобытия, в котором вещь воплощается своей энергией. Мы в ней собой участвуем. И если то, что мы видим, не есть порождение нашего зрения, но присутствие в нас того, на что мы смотрим, то и вещь, в ином своем аспекте – идее, мысленном образе, не

¹⁸⁴Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. М.: Издательство ББИ, 2014. С.186

¹⁸⁵ Там же. С.188

¹⁸⁶Оболевич Т. Там же. С.190 – 191.

¹⁸⁷ Для иллюстрации можно воспользоваться лосевским афоризмом: «Имя – ум вещи, явленная осмысленность вещи, и оно заставляет все окружающее общаться с умом вещи, с ее смыслом, с ее идеальным содержанием» (Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 816).

есть по аналогии произведение нашего ума, но присутствие в нас как в ином этого мысленного образа. Скажем и иначе – мысль о вещи есть энергия вещи, пришедшая в мысленном образе и воплотившаяся в нас как в инобытии.

Имя в лосевской традиции следует рассматривать в двух аспектах, как бы перенимая то, как в восточной и западной традиции понимается и сама «энергия». С одной стороны, имя – эманация сущности, истечение вещи вне себя. Но, с другой, имя есть сама вещь, воплотившаяся в другом. И оба этих аспекта вещи-имени соединены через категорию личности, которая только и может обладать именем. При этом и само имя есть форма пребывания вещи в своем личностном модусе вне себя. Личность – модус существования вещи, осознающей себя «положенной» в ином, самоосознающей себя, существующей в ином и отличной от иного. Но и сама личность в таком случае повторяет схему энергии – присутствие себя в ином, как часть иного и отличное от него одновременно. Можно сказать, что категории «личность» и «энергия» связаны между собой. Личность, по сути, есть некое понимание энергии. А энергия есть противопоставление сущности вещи, ее ипостась, что в принципе повторяет ту же схему понимания энергии как максимальной явленности, т.е. ипостаси, которую предлагал еще Аристотель (энергия – энтелехия, явленная в ипостаси максимально развернутая вещь). Лосевское понимание имени, можно, считать развернутой формулой имяславия: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя», которая, переложенная для философских целей, звучала бы так: *имя вещи есть сама вещь, но вещь не есть ее имя*. Если добавить к этому еще и аспект личности, который становится обязательным, когда речь заходит об энергии, то мы увидим в лосевских рассуждениях прямые аллюзии с формулой имяславия экстраполированные в вопрос о личности, вывернутых «вовнутрь» вещи: «Считать имя вещи просто личностью мы не можем потому, что *имя вещи не есть сама вещь в субстанциальном смысле (курсив мой – Т.К.)* ... В своих прежних работах я, следуя одной замечательной историко-философской

традиции употреблял для этих целей понятие мифа (захватывает стихию личности, но не утверждает ее как субстанцию, а переводит в сферу символа)»¹⁸⁸. Для нас важно, что три категории, которые могут быть связаны с именем – «имя – личность – энергия» представлены в философии Лосева как стороны одного обстоятельства, взятые каждая в «своем моменте», или если пользоваться другим лосевским словом – пребывают в «стихии» этого главного обстоятельства. «Энергия», в смысле присутствия вне себя самого, на «лосевский» язык можно было бы перевести как «стихия». Хотя «стихия» – более нейтральное, не требующее строгости употребления слово. Для философии Лосева, как видим из последней приведенной здесь цитаты «Вещи и имени», все эти категории связаны так же и с понятием «мифа».

3.2. Имя и энергия в структуре символа

По замечанию Л.А. Гоготишвили «обоснование особой связи Бога и мира было, по Лосеву, сверхзадачей русской философии»¹⁸⁹. Наличие такой связи уже предполагает идею символа. Через сопоставление энергии и иного как формы отождествления одного с другим строится структура символа. Как схема постижения проблемы имени структура символа наиболее подходит для понимания категории «имя–энергия».

Философия имени со всей ее проблематикой вышла контекстуально из богословия. И важно, что сама категория символа, когда речь заходит о догматике, становится камнем преткновения для онтологического восприятия образа присутствия энергии в тварном. То, как через «философское» имяславие старалось сделать понятным свои формулировки, оказалось именно тем, что отвергается как формула, неприемлемая для разговора об энергии вообще. И это несмотря на то, что символ идеально

¹⁸⁸ Лосев А.Ф. Вещь и имя. Там же. С.877.

¹⁸⁹ Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм, платонизм // Религиозно-философский журнал «Начала». 1994. № 1. Абсолютный миф Алексей Лосева. Вып. 1. С. 105.

соответствует представлениям о церковном таинстве¹⁹⁰ – явленности Божественной Благодати в особых предметах вещественного мира. Например, это достаточно ясно в таинстве Евхаристии, где Бог явлен своими кровью и телом «под видом» вина и хлеба, не перестающими «физически» быть таким вином и хлебом.

Выдвигавшиеся и выдвигающиеся в современной дискуссии «логические» возражения имяславию исходят именно из неприемлемости «символа» как категории для разговора о Божественном общении с тварью. Это и «остроумный» аргумент С.В. Троицкого о том, что имяславцы путают золото с заменяющими их ассигнациями: «приняли бумажные деньги за чистое золото. Слова и имена суть не удвоение предмета, а лишь знаки и символы». Это и аргумент архиеп. Никона (Рождественского), что имяславие путает «результат действия с самим действием», и более поздние возражения С.Хоружего¹⁹¹ о том, что понимание благодати у «московской школы христианского неоплатонизма» (Лосев, Флоренский) не соответствует паламитскому пониманию благодати. Даже финальные как бы «извиняющиеся» выводы еп. Илариона (Алфеева) в очень обстоятельной и в целом доброжелательной к имяславию работе «Священная тайна Церкви», что в том смысле, в каком энергию имел в виду Палама, она в имени не присутствует.

¹⁹⁰ Дионисий Ареопагит в «О церковной иерархии» называет имена основой вещественных священных символов, составляющих зримую сторону Таинства. (см. Курдыбайло Д.С. Ономатология А.Ф. Лосева. С. 181. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 314 – 316).

¹⁹¹ Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века // Опыты из русской духовной традиции, М., 2005 С. 288, 298. Вслед за С.С. Хоружим можно увидеть очень близкие с ним рассуждения у о. Авеля (Плахтия), которые он адресует о.П. Флоренскому: «<...> можно с достаточной степенью уверенности заключить, что имяславческий аргумент о. Павла Флоренского в значительной степени базируется на идее символа, схожей у Флоренского и русских символистов. Его попытка опереться на богословие божественных энергий святителя Григория Паламы и тезис отца Павла о том, что имя Божие есть проявление органического единства божественной и человеческой энергий, и на этом основании утверждать, что имя Божие есть Бог, основывается на неверной трактовке понятия синергии и образа причастия подвижника божественным энергиям». (Авель (Плахтий) иером. Имяславие Флоренского: исихазм или символизм? С. 167). По сути, повторяя мысль С.С. Хоружего, о. Авель возводит философско-богословский инструментарий не к неоплатоническим взглядам, а к русским символистам.

Все это, в конечном счете, имеет в общем знаменателе неприятие категории «символ» как инструмента рассуждения о божественной энергии, поскольку он отражает (по версии этих возражений) не столько христианское понимание, сколько «платоническое» или неоплатоническое видение: отождествление энергии полагаемой сущности с «иным», иноприродным Божественному, тварным.

Имя в системе Лосева есть такой символ, в котором сопряжены и божественная энергия, и энергия произносящего. Двойственность и делает его символом. Но справедлив вопрос и о том, возможно ли говорить о «символичности» божественных энергий: каков статус тварной стороны «символа» в рассуждениях о присутствии Энергии Божества в том тварном, которому она «адресована»? Можно ли считать, к примеру, тварный звук «самим Богом», если в звуке Бог присутствует, и происхождение такого звука чудесно, как в разговоре Бога с Моисеем на горе Синайской?

Вопрос настолько несправедливый, что исследователи подозревают даже отход от имяславской формулировки «имя есть Сам Бог» у Лосева в «зрелый период» творчества. Отчасти это можно объяснить, если принять во внимание определяемые Лосевым в имяславии пласты («опытно-мистический и мифологический», «философско-диалектический» и «научно-аналитический»), и разделить взгляды самого же Лосева на имя-символ в зависимости от того, к какому пласту имяславия они относятся. Если на мифологическом уровне, который есть молитвенный опыт, непосредственное лицезрение, безоговорочно: «имя Божие есть Бог», то, начиная с «философско-диалектического» уровня, фиксируются «уступки»: не «есть», а уже Бог только «присутствует», или: «несут энергию сущности»¹⁹². Если о. П.Флоренского, которому приписывается формула «Имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть Его Имя...» исследователи достаточно смело

¹⁹² См. Курдыбайло Д.С. Ономатология А.Ф. Лосева в контексте византийского богословия имени // Соловьевские исследования. 2014, Выпуск 3(43). С.177.

признают носителем не столько христианского, сколько языческого платонического взгляда на символ и энергию, то для Лосева осторожно ищется связь с тем взглядом на энергию, который, по мысли авторов, соответствует в их собственном восприятии учения об энергии св. Григория Паламы, т.е. сосредоточены (и справедливо) именно на ее нетварности. Тем самым решительно констатируется несовместимость учение Паламы с самой идеей символа-синергии божественной и тварной энергий в символе-имени.

С.С. Хоружий находит в таком понимании символа мотивы неоплатонизма, который уже по этому соображению никак не может быть принят как мотив, возводимый к св. Григорию Паламе. Полемизируя с С.С. Хоружим, С.А. Нижников¹⁹³ замечает, что само по себе «неоплатоническое» у Лосева не делает его взгляды не соответствующими Паламе, уже хотя бы потому, что сам А.Ф.Лосев яростно платонизм анафематствует признавая, что между эллинским платонизмом и византийским исихазмом лежит бездна. Будучи сам тонким знатоком платонизма, А.Ф.Лосев не может быть заподозрен в простой путанице, и сопряжение платонических идей о символе и церковного учения об энергии представляет собой нечто более глубокое и важное. Лосев видит в богословском исихазме не просто отрицание платонизма, но ответ на платонизм, что уже предполагает единство и использование его образов: «полновесный ответ на платонизм, то есть находим самостоятельный, свой, так сказать, платонизм»¹⁹⁴. Л.А. Гоготишвили обращает внимание критиков «платонизма» А.Ф.Лосева на то, что лосевский платонизм – платонизм христианский, прошедший и пришедший через Дионисия Ареопагита.

По большому счету атрибутирование лосевских схем неоплатонизму имеет больше техническое историко-философское значение. Л.А.

¹⁹³ Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 2. Имяславие и платонизм в творчестве А.Ф. Лосева // Пространство и время. 2012. № 1(7). С. 58.

¹⁹⁴ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 865.

Гоготишвили справедливо замечает, что Лосев лишь использует неоплатонические наработки символа для философского описания богословской реальности, а вовсе не выводит эту реальность генетически из неоплатонизма, не воцерковляет неоплатонизм или отождествляет одно с другим. Неоплатонизм для него не предмет исповедания, а технический прием, оправданный тем, что неоплатонические категории в этом вопросе наиболее (но не абсолютно) адекватны в сравнении с иными философскими формами для разговора на тему имени и энергии.

Тем не менее, дело не в простом «навешивании» ярлыка «платонизм». Такой полемический прием «отождествления» мог бы лишит позицию оппонента какой-либо ценности. Тем не менее, этот термин несет и содержательный смысл. Л.А. Гоготишвили пишет, что в соборных постановлениях против Варлаама Калабрийца, его позиция названа «платонизмом». При чем платонизм Варлаама состоял в отождествлении Варлаамом твари с Богом: Варлаам действительно считал энергию (то есть Божество по учению Паламы) тварной. Логика, казалось бы, может иметь прямые последствия для рассуждений о символичности энергий. Тем не менее, сама попытка применить эту логику была бы изначально некорректной, поскольку Варлаам – образец свойственного западному христианству эссенциального типа мышления¹⁹⁵, противостоящего православному энергетизму. Варлаам вообще не говорил об энергии, а понимает всякое явление как некую самостоятельную сущность. Энергетизм же говорит о присутствии. Варлаам утверждает субстанциональное тождество между явлением и иным. Энергетизм в рамках собственной парадигмы не мыслит такой вопрос вообще разумным, как не мыслили бы мы здравым вопрос о тождественности сущности собственного отражения в зеркале с самим зеркалом. Собственно, в этом можно видеть диалектику не

¹⁹⁵ См. Гравин А.А. А.Ф. Лосев в (не)европейской философии XX века // Вестник Омского университета. 2016. №3. С. 102. Саму идею о расколе европейской средневековой философии на восточную – энергийную и западную – эссенциальную А.А. Гравин берет у С.С. Хоружего.

просто монизма сущности и энергии, а энергии и «иного», т.е. её «адресата». И у Лосева эта диалектика выражена, в том числе, в прибавлении к его категориальным «триаде» и «тетрактиде» еще и пятого начала – «пентактиды». В свою очередь Л.А. Гоготишвили видит у Лосева уход из эссенциальной парадигмы символа в том, что лосевский символизм касается только «коммуникативной» стороны отношений между Творцом и тварью¹⁹⁶ (промысел, святость, стяжание даров Св. Духа) и не относим к вопросу творения. Это безусловно верно для вопроса почитания имени (да и богообщения вообще), которое действительно может быть понято как «возвращения» в рамках предложенного неоплатониками круговорота «исхождения-возвращения» или аристотелевского лицезрения «Перводвигателя», являющегося у последнего источником движения «к естественному месту», а в неоплатонизме – преображением, преподобием. Но нужно заметить, что Лосев последователен, а потому дает в рамках одной парадигмы символическую картину, и его «Имя-Космос» несет черты символа.

Безусловно, С.С. Хоружий прав уже в том, что сама по себе категория «символ» – решающая именно для неоплатонической мысли, видящей сам мир как полагание божественного в ином, как образ «творения» космоса. Тем не менее, сама идея символа пусть и используется в мироощущении неоплатоника, тем не менее, и им самим заимствована вообще из нормального человеческого мироощущения. Заслуга неоплатонизма в выработке философских формул в рассуждениях о том, что лежит в человеческом сознании вообще. Для православного богословия категория символ в контексте божественных энергий важна уже потому, что энергия есть явление нетварного тварному, и вопрос о таком присутствии встает с необходимостью как образ присутствия Божества в тварном.

¹⁹⁶ Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм, платонизм. С. 117.

С.А. Нижников формулирует два принципиальных пункта исихастского символизма, которые он видит в позиции А.Ф. Лосева. Во-первых, в неоплатонизме имена не играют креационной роли – они лишь средства оформления действительности и, соответственно, ее познания. То есть речь идет именно о том понимании имени, которое можно было найти в аргументах Евномия еп. Кизического. Для христианства в понимании Лосева имя творит мир. Этим преодолевается подозрения в пантеизме, который вытекает из эманационного понимания присутствия Божества в мире. Спорный вопрос, насколько сам бы Лосев был с этим безоговорочно согласен, поскольку для него Имя Божие есть личностное присутствие в космосе. Имя – Космос. Насколько можно отойти от модели эманации, вопрос останется открытым, хотя пантеизм тут и не причем. Второе же, что отделяет платонизм от христианской космогонии – то, что энергии личностны, т.е. являют Лицо, в то время как пантеизм предполагает безличностность Божества¹⁹⁷. То есть и энергии (имена) предполагают личностный характер божественного присутствия в космосе, что делает мир не Богом, но «иконой» Бога, Его образом. В самой критике имяславия имплицитно содержится такое свойственное пантеизму ощущение безличностности божественного энергийного присутствия, из которого полемисты сами внутренне и исходят. Потому они интуитивно не могут принять «символический» характер энергии, поскольку именно их «безличное» мироощущение мешает понимание символа в роли образа божественного присутствия в Своих энергиях.

Следует согласиться с авторами, которые видят влияние на критику лосевского символа материалистических философских взглядов, восходящих, видимо, не к современным материалистическим теориям, а к

¹⁹⁷ Нижников С.А. Имяславие и платонизм в творчестве Лосева. С. 60.

некоему аналогу досократических,¹⁹⁸ философским, все еще граничащим с религиозными учениями. Божество в них это и есть та примитивная первоматерия Фалеса и Анаксимандра. Такая же философско-религиозная овеществленная конкретизация и энергий, и самой материи символа явно мешает критикам преодолеть излишне натуралистическое ощущение символической структуры энергийного присутствия.

Проблема антиномии Божественной Энергии и тварной стороны символа может быть снята в лосевском духе, как он снимает диалектические противоречия на новом уровне путем введения в рассуждения категорию «личность», которая в контексте имени уместна, а кроме того, что и важнее, есть не просто условность и абстракция, а вполне реальность. Так, если взять образ руки, протянутой в перчатке, то на вопрос чего мы касаемся, ответ однозначен – перчатки, то на вопрос «кого мы касаемся», вопрос о статусе перчатки становится бессмысленным. Вне зависимости от статуса и даже ипостаси, мы имеем дело с личностью. А Божественная Личность и есть «Сам Бог», и иначе Он не явлен.

3.3. Имя как действительность

Лосев ведет рассуждение от абсолютной апофатики сущности, как исходного пункта (на чем настаивали Василий Неокесарийский и Григорий Нисский) к познаваемости или точнее – явлению вещи в ее энергии, которая и есть имя. Имя не есть результат познания (регистрация его итогов), а само по себе и есть познание: общение-присутствие познаваемой вещи в познающем. Но суть раскрытия этой «механики» состоит в определении, что же есть сущность вещи. А на другом конце этого «полагания» вещи находится энергия-имя. Хотя философия имени Лосева имеет в основании

¹⁹⁸ Наблюдение о божественной «вещественной» основе мира в до-сократовой философии взято нами из статьи Сапарбаева И.В., Терехова Г.Л. «Мистико-символически-мифологический» мир досократической философии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 62 – 63.

спор и аргументацию, явно относимую к сфере православной догматики, но в самой постановке вопроса он полемизирует скорее с философскими течениями материалистического плана. Это не случайно, поскольку антиимяславские подходы к философии имени еще Флоренский относил к попыткам навязать православному богословию материалистическую («позитивистскую», если точнее) философскую повестку дня. Лосев подспудно продолжает эту же линию Флоренского в философской оценке квази-богословской аргументации противников имяславия начала XX века.

Прежде всего, философ, еще не говоря ни об имени, ни об энергии, должен выяснить, что же именно транслирует вещь вовне себя при общении. Что такое есть вещь, есть ли в ней какая-то сторона, указывая на которую, мы можем утверждать, что это и есть самое главное, первичное, незаменимое и ни к чему иному не сводимое, т.е. сама вещь? Именно эта сторона вещи и есть цель познания, т.е. именно она может транслироваться в качестве явления (энергии): сущность вещи. И если принять тезис, что все есть материя, то, разумеется, сущностью вещи логично признать саму материю, вещество вещи.

Для А.Ф. Лосева сущностью вещи не может быть вещество, ее материя. Деревянный стол и дерево за окном имеют в основании одно и то же – дерево. Но они суть разные вещи. Следовательно, не вещество есть сущность. Итак, действительность или сущность вещи – то, что лежит в основе ее бытия – то, на что мы можем сослаться, указывая на факт ее существования. Но не просто существования как чего-то вообще, а именно этой конкретной вещи. Лосев исходит из того, что быть – значит быть отличным от всего остального. И очевидно, что в основании этой отличности от всего лежит не вещество, не материя, поскольку именно в этом вещи, скорее, тождественны, чем отличны.

С одной стороны, вещь есть вещество, но вещество – не есть вещь. Чтобы вещество стало вещью, в него должно войти что-то невещественное – форма. Вещество осмысливается формой, и действительность – это соединение формы и материи. Именно форма создает действительность, она и есть сущность вещи: «Нет действительности без внешней материальной базы, осуществляющей и воплощающей некое внутреннее содержание, и нет никакой действительности без внутреннего невещественного образа и формы или смысла, что оформляет и осмысляет материю и делает ее реальной»¹⁹⁹. Речь идет о «смысле» вещи. Материя ставится вещью через осмысление ее. Оформление есть смысл. «Невещественный внутренний образ» - это смысл. Но кто осмысливает? Существует ли смысл без мыслящего?

В реальной жизни мы имеем дело не с сущностью и материей, но с самой вещью, т.е. соединенностью этих двух аспектов. Но всякий раз возникает вопрос о первичности. Вещь может существовать «в теории»: как идея, как мысль, как замысел, то есть без материи. И это тоже – реальность. Невещественная. Без формы, без смысла материя существует, но не как данная конкретная вещь. Камень для статуи – это не вещь, которую можно было бы назвать статуей. Хотя это и входит в противоречие с аристотелевским представлением о камне как потенциальной статуе. Это единство формы вещи и материи вещи Лосев рассматривает как две «стороны» вещи. Для него вопрос о первичности не существует. Вернее, он разрешается в рамках диалектического метода: ничто не первично, одно без другого невозможно. Однако сложно понять, насколько это собственно лосевская мысль, а не полемический прием, заставляющий предполагаемого собеседника принимать позицию противника, исходя из собственных базовых методологических начал: «если ты диалектик, то должен принять, что материя не первична, а одно из равно необходимых начал; иначе ты – «не марксист».

¹⁹⁹ Там же. С. 30.

В том дискурсе, в котором вынужденно рассуждает о реальности формы и смысла вещи Лосев, могло бы прозвучать возражение, что форма есть естественное продолжение материи, ее необходимый итог. Соответственно, материя первична в отношении к смыслу, именно она порождает смысл. С другой стороны, Лосев полемизирует в рамках, казалось бы, того же дискурса с другой несовместимой с предыдущей мыслью, что идея, форма не реальна, а субъективна – она есть плод восприятия вещи наблюдателем. Для самого Лосева «смысл, идея, форма, сущность – совершенно реальны, не выдуманы, не субъективны». Но для материалиста реальна только сама материя, а идеи есть наша фантазия или, если менее резко, результат познания.

Но отними от дома смысл его как вещи, защищающей от холода и дождя, и он перестанет быть самим собой и в реальности. Значит, смысл – реален и воплощен в вещи. Поскольку вещь как она сама, и вещь как то, что мы о ней думаем, есть одно и то же, то и смысл вещи реален и существует. Смысл не есть итог познания, а он и есть то, что познается в вещи, раз без него не существует и сама вещь, он есть в вещи до познающего.

Итак, в вещи как сторона ее действительности существует ее смысл, абсолютно реальный, объективный. Этого требует в рассуждении о вещи наш разум, и вне этого понимания не может существовать разум как таковой. В противном случае, - настаивает Лосев, - мы впадаем в безумие или мы вынуждены быть нигилистами. Отрицание объективного существования смысла вещи, который пребывает «сам по себе», вне кого-либо, кто мыслит о вещи, лишает права на какое-либо суждения о вещи.

Но сама по себе сущность – это еще абстрактная категория. Что из этой «действительности» действительно находится в общении с наблюдателем? То есть, что есть действительность для самого этого наблюдателя. Вещь всегда отстоит от взирающего на нее (даже просто в пространстве). А потому

для смотрящего не она может быть названа «действительностью»²⁰⁰. Вещь воспринимается посторонним в ее образе, и именно образ вещи есть для нас ее действительность. Есть ли действительность нечто отдельное от ее образа? Нет, иначе бы то, что в ней дано в общение, для внешнего мира, было бы образом «ничего». Образ реален в той же мере, в какой реален и архетип. Образ не оторван в действительности от вещи, хотя и отличен. Важно и само слово «отличие», которое употребляет Лосев, явно связанное этимологически с «лицом» (от-*личие*). Иными словами, мы не можем отрицать тождественности образа и ее вещи, поскольку ничего иного от этой вещи мы не имеем: для нас вещь – это ее образ, полагаемый в нас. Для нас «в действительности», т.е. в непосредственном общении, существует только образ. Раздели вещь и образ хотя бы методологически, и вещь перестанет существовать для нас. Для Лосева, исповедующего православную веру, иллюзорность мира – абсурд. Мир и сам по себе таков, каков он есть для нас, каким он нам явлен, поскольку мир один и един.

Другой термин для обозначения образа у Лосева – это «выражение». Выражение вещи важно потому, что содержит в себе момент, связанный с исходом внутреннего во внешнее. Не просто явление вещи как объекта, а извлечение внутреннего содержания. Извлечение из себя скрытого. Образ вещи есть выраженная действительность, и в первую очередь в том своем внутреннем аспекте, каким является форма, смысл. Итак, это вещь вне себя, адекватная самой себе²⁰¹. Еще не употребляя самого термина «энергия», А.Ф.Лосев вплотную подходит к нему через мысль о выраженности вещи и реальности ее существования в действительности для иного именно в образе, т.е. в энергии. Эта выраженность коррелируется с исходным, еще платоновским, пониманием энергии как формы, «передаваемой» иному,

²⁰⁰ Здесь нужно обратить внимание, что для Лосева «действительность» как термин не случайна, а намекает на связь с «актуальностью», т.е. энтелехией. В конце концов, ἐνέργεια («энергия») точнее всего и переводится «действительность».

²⁰¹ «<...> действительность и ее образ сливаются в один единый и нерушимый, неразделимый лик выражения или выраженной действительности» (Там же. С. 33).

сохраняя при этом единство – неразрывное, но различимое внутри себя. Мы имеем дело не с самой вещью, а с действительностью, которая для нас есть образ вещи, абсолютно ей адекватный, неразрывный и различимый абстрактно, но не действительно. Действительность и ее образ различны лишь методологически. Но реально это и есть способ существования действительности. Лосев пишет, что « <...> действительность, выраженная уже не будет просто образом действительности. Это будет такая действительность, которая окажется всецело перенесенной в свой образ, и которая своим присутствием заставит образ перейти в постоянное наполнение и становление <...>. Синтез и взаимоотождество действительности и ее выражения заставит выражение сделаться активной силой действительности, ее смысловой эманацией способной легко и быстро продолжать эту действительность вовне...»²⁰². Ту же мысль Лосев излагает в несколько иных формулах в «Античном космосе и современной науке». Имя есть оформление вещи в среде иных вещей. Если «число есть принцип оформления вещи внутри себя, равно как и имя есть принцип оформления вещи среди других вещей»²⁰³.

Эта идея выраженности действительности в образе довольно прозрачно содержит в себе первичное представление Аристотеля об энергии как об энтелехии²⁰⁴. С той только разницей, что энтелехией здесь выступает сама действительность, образом которой будет ее выражение вовне, которая и есть энергия. С другой стороны, здесь же можно видеть и паламитскую мысль об энергии как эманации. Но если Григорий Палама не говорит о смысловой эманации, то для Лосева эманация вещи есть ее смысл, «смысловая

²⁰² Там же. С. 34.

²⁰³ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 174.

²⁰⁴ Можно предположить, что и сами рассуждения о «действительности» в «Вещь и имя» есть своего рода игра слов – «действительность», как уже упомянуто, у Аристотеля и есть «актуальность», «энтелехия», «энергия». Между тем, «действительность» по контексту очень близка в этой работе и к сущности. Собственно, Лосев ведет свое рассуждение о действительности «внутри» одной и той же категории, между различными ее аспектами.

эманация». И он практически сразу обозначает, что такая смысловая эманация есть «имя»: «<...> синтез «действительности» (где до неразличимости слились <...> идея и материя) и «выражения» (где так же до неразличимости слились «действительность» и «образ») и есть ни что иное как *имя*, имя действительности»²⁰⁵. Имя по Лосеву есть познанная «действительность». Но при этом имя, вероятно, нужно понимать не как единственно возможное, что имеет право называться энергией. Образ – тоже энергия, поскольку есть вещь вне себя до полного отождествления. Но в имени Лосев видит больше динамики, образ же статичен. Мысль Лосева можно интерпретировать в том смысле, что образ есть энергия вещи в том ее аспекте, в котором она больше материя. Имя – это эманация именно смысла, формы. Но под динамикой нужно понимать постоянную активную выраженность, то, что Лосев называл «подвижный покой», когда покой на границах вещи есть результат внутреннего движения вещи. В «Античном космосе...» определение вещи дается именно в таком контексте. С одной стороны, имя сущности есть сущность, данная в соотношении ее как неделимой целокупности с ее инобытием», т.е. здесь повторение идеи, что действительность и образ сливаются в едином и неразличимом. И при этом «Имя сущности есть единичность подвижного покоя самотождественного различия <...> как целокупная соотнесенность с инобытием»²⁰⁶. Итак, имя есть оформленный энергией вещи меон, на котором вещь отразилась своим смыслом. Идеей такого оформленного меона будет смысл, смысловая энергия вещи, а вот сам меон будет материей имени. Для Лосева принципиально, что, в противоположность платоновскому становлению энергии высшего сущностью того, на что эта энергия полагается (ипостасью),

²⁰⁵ Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 34.

²⁰⁶ Лосев А.Ф. Античный космос... С. 179. (целиком та же цитата выглядит так: «Имя сущности есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как вечность алогического становления сущности и рассматриваемая как целокупная соотнесенность с инобытием»)

в имени сущности нет перехода сущности в иное²⁰⁷. Имя диалектически принадлежит сразу двум «мирам»: смысл берется от вещи, а вот материя – это нечто вещи противостоящее, это холст, на котором вещь отражена. Имя есть оформленный энергией вещи меон. Имя есть энергия вещи, полагающая себя в меоне. Имя вещи и есть, и не есть сама вещь. Произнося имя, мысля его, произносящий сам «становится» именуемой этим именем вещью, выступая ее меоном. Лосев мыслит имя в тех же красках и контурах, как он мыслит и энергию. Энергия вещи, переходя в меон, становится и не становится им. Энергия оформляет меон, но не становится новой вещью, а первоначалом вещи становится уже оформленный ею меон. В лосевской терминологии – это бытие вещи «бытие для иного», то есть ипостасно самостоятельное.

Не слишком интересная для раскрытия механизма взаимодействия вещей обыденных, эта же конструкция адекватно передает суть предметов религиозного порядка – «богообщение», «обожение», «святость», образ присутствия Божества в предметах тварного мира и т.д.

Лосев определяет, что такое имя в терминах, тождественных тем, в каких раскрывается понимание личности. Причем для определения находятся формулы очень близкие к пониманию того, что такое энергия. Создается впечатление, что речь может идти об одном и том же обстоятельстве, но рассмотренном в разных его аспектах. Так и имя, и личность есть энергия в упомянутом выше смысле – нахождение вне себя, полагании себя вовне, в меоне. В Имени действительность продуцирует себя. «В чем могло бы выразиться могущество и самостоятельность действительности, как не в постоянном и вечном <...> утверждении себя вовне. <...> знание себя самого в отличии от всего иного, при активном полагании и продуцировании себя в

²⁰⁷ «Когда мы говорили об имени сущности, то там не было самого перехода сущности в иное, а необходимое отличие ее от иного потонуло в сверхвременной мгновенности, объединяющей и преименность...» Там же. С. 185

аспекте этого знания и есть именование»²⁰⁸. С одной стороны, личность есть знание себя как отличного от иного, с другой – энергия есть пребывание вещи в ином, отличное от этого иного, с третьей – имя есть знание себя как иного по отношению ко всему, но при активном напряженном исхождении из себя в иное. Лосев отождествляет личность с именованием, но взяты они с разным акцентом. «<...> знание себя самого в отличии от всего <...> и есть именование». Причем для Лосева сама идея европейской философии тоже состоит в преодолении этого отождествления действительности с именем. В этом он противопоставляет философию (во всяком случае, в ее новоевропейском виде)²⁰⁹ религиозному осознанию и ощущению реальности, где действительность тождественна имени, и именно в этом видится суть религии – непосредственное общение с предметом веры в имени и отождествление (уподобление) себя с этим предметом через его имя. Это даже не особая область «религиозность», а продолжение нормального мироощущения, свойственного человеку вообще. «Я утверждаю, что мы любим не вещь, но имена, и если когда-то и умираем за что-нибудь, то обязательно только за какое-нибудь имя или имена, «во имя» кого-нибудь или чего-нибудь»²¹⁰. В этом суть религиозного сознания. Уход от такого подхода Лосев считает признаком вырождения религии, упадка религиозности и замену его «канцелярщиной и казенщиной», явно намекая, что процесс на самом деле обратный – благодаря казенщине в религии утрачивается живое ощущение присутствия в имени называемого.

Для раскрытия содержания того, что есть «энергия» у Лосева, важно установить парадоксальную антиномию. Наше общение с вещью происходит

²⁰⁸ Вещь и имя. С.35.

²⁰⁹ «<...> История новой философии как раз и отличается активным имяборчеством, как и вся новоевропейская философия» (Там же. С. 38).

²¹⁰ Там же. С. 36.

не с самой вещью. Вещь, как он критикует материалистические подходы²¹¹ к определению материи, вовсе не наше ощущение (вероятно, имея в виду ленинское определение о материи как объективной действительности данной нам в ощущение), но нечто существующее само по себе. «Но если вещь как вещь не содержит в себе признаков воспринимаемости, то что же такое восприятие вещи и как оно возможно?»²¹² И в определении вещи поэтому следует исходить не из нашего восприятия, а из того, что вещь есть. В общении не мы ее познаем в нашем активном движении, а сама вещь являет себя нам. Но при таком подходе сама мысль требует, чтобы вещь являла себя нам в «чем-то». Иначе общение невозможно. Вещь не есть наши ощущения, а сама она остается самой собой вне нас. Лосев это явление вещи вовне обозначает термином «полагать». Вещь себя полагает. Для Лосева общение прежде всего – мысль. И самым условием мыслимости вещи (т.е. общения) он видит «внемыслимость» вещи, т.е. нахождение ее в своей сущности вне всего того, что я, познающий, могу называть самым собой. «Сад, который я вижу в окне своей комнаты, безусловно, находится вне меня и, следовательно, вне моего мышления, восприятия и ощущения, но он вполне и мыслим, и воспринимаем, и ощущаем; и не только это вообще, но и я реально, в данный момент, его и мыслю, и ощущаю, и воспринимаю. Даже больше того. Внемыслимость и есть условие мыслимости, и невоспринимаемость есть условие восприятия. Ибо если мышление и восприятие уже содержат в себе свои предметы, то тогда незачем им и мыслить и воспринимать, т.е. незачем им быть мышлением и восприятием»²¹³.

²¹¹ «<...> материализм, утверждающий, что вещи суть то, что мы воспринимаем нашими внешними органами чувств, есть типичный психологизм и, следовательно, абстрактно-субъективистическая метафизика, т.е. самый худший вид метафизики». (Там же С. 42)

²¹² Там же. С. 42

²¹³ Там же. С. 43

ГЛАВА III

Имя и энергия в космологической системе А.Ф. Лосева

Тождественность мышления и мира означает не только тождественность вещи и мысли о ней. Можно говорить и про тождественность устройства каждой вещи категориям, вычленяемым мышлением о ней. Вещь создана в самой себе по тем же законам, которые можно наблюдать при категориальном разложении мысли о ней. Отсюда следует, что и само категориальное устройство мысли есть «слепок», матрица устройства мира²¹⁴. Те же категории нашего мышления выступают и уровнями бытийного развертывания Космоса. Мышление о вещи есть микромодель того, как устроен Космос. Тождество мышления и его объекта, как тождество молитвы и Того, к Кому молитва обращена – все это априори элементы религиозного мировосприятия.

Вещь, вопреки этимологии самого слова «вещь», это – не вещество, а смысл. Вещь отождествляется с энергией имени в смысловом отношении именно потому, что имя является одним из категориальных проявлений вещи, стадией ее раскрытия и понимания, а именно: стадией ее выражения. Имя в нашем сознании не может не отождествляться с самой вещью. А потому и вне сознания имя не может быть не тождественным вещи. Этого требует наше мышление, коль скоро оно (в понимании Лосева) адекватно реальности. Отождествление мысли и предмета мысли – это не обманный условный прием, призванный соединить несовместимые миры сознания и осязаемости. Наше восприятие адекватно миру именно потому, что то, что мы видим, слышим, обоняем и осязаем, и есть сам мир, и в сознании мы в этом мире соучаствуем. Это убеждение абсолютно понятное и неоспоримое

²¹⁴ «Философия имени» А.Ф. Лосева <...> основана на допущении принципиальной возможности подобия Бога и мира. Онтологически осмысленное энергийное имя играет роль «места встречи» Бога и мира». (Резниченко А.И. О смыслах имен. Булгаков. Лосев. Флоренский. Франк et dii minores. М., 2012. С. 60).

для античного или средневекового, да и современного православного сознания (а Лосев – носитель всех трех парадигм), начиная с Канта, философски подвергается сомнению. Именно поэтому у раннего Лосева Кант, пожалуй, самый критикуемый философ.

Уточним, что мышление адекватно миру в той части, в какой мир познаваем – видим, слышим, обоняем, осязаем и мыслим. По мысли Лосева из адекватности восприятия воспринимаемому миру следует и онтологическая тождественность самой вещи категориям, на какие философия диалектическим методом способна разложить вещь. А поэтому, если категория «имя» с диалектической необходимостью вытекает из самого факта существования вещи как предмета мысли, то имя есть эта вещь, коль скоро категория – это то, как мы эту вещь мыслим. Раз мы мыслим именами, то имя есть та сама вещь, которую мы мыслим в том ее категориальном статусе, в каком она становится объектом (и субъектом) сознания. Всякое явление вещи есть явление вещи не столько из себя вообще и безадресно, сколько явление ее именно нам.

§1. Категориальная система и генология

Лосевская система категорий вырастает из неоплатонических генад – стадий. Развертывание Бытия от Одного, собственно, и есть лосевская диалектика – развертывание генад происходит на основании диалектических законов. Лосевские категории это неоплатонические генады, где каждая последующая генада–ипостась есть как бы «зеркальная поверхность», в которой «отражается» (или полагается) энергия ипостаси предыдущей. Последующая генада является для предыдущей генады «иным»²¹⁵: с одной

²¹⁵«<...> генады – умноженное из-за соотнесения с иным Единое или «Единое в аспекте приобщения», как говорит Прокл (Procl. In Parm. VI 1069). [...] Когда любая бестелесная природа распространяет свое действие вовне, последнее начинает существовать самостоятельно, становясь новой природой и новой ипостасью. Это происходит потому, что в области бестелесного всякая

стороны – ее порождением, а с другой – то, от чего она отличается, чтобы быть, то есть необходимым элементом самого же себя. Такое отношение генад Лосев рассматривает как диалектическое единство-противоречие бытия (как энергии) и «принимающей» ее ипостаси «иноного», в синтезе которых является новая ипостась-отражение энергии.

Вычленение категорий у Лосева не просто совпадает с разворачиванием генад, но, в каком-то смысле, оно – результат их выявления. Рецепция из неоплатонизма генадного космического устройства мира, совпадающего с категориями, видна из описания А.Ф. Лосевым теогонического устройства мира богов у Прокла. Боги – не столько личности, сколько принципы, в силу этого определяющие и бытие иных «простых» вещей, наполняющих Космос: «<...> первичным богам даже еще не свойственны никакие имена, поскольку всякое имя уже предполагает качественную характеристику именуемого; а здесь пока еще цифровые структуры, то есть абсолютные полагания как таковые, а не качественные. Прокловские боги – это универсальные логические модели всякого бытия вообще. А отдельные боги уже отражают переход от бескачественного первоединства к понятийно качественной ноуменальной сфере с дальнейшей и уже ослабевающей эманацией божественности в космической душе и внутри самого космоса в виде бесконечной иерархии демонических существ, вплоть до самого человека»²¹⁶.

1.1. Космологические генады в категориальном устройстве вещи. Две энергии вещи

энергия составляет сущность и всякая сущность реализует себя в определенной деятельности. Внешняя энергия Единого составляет внутреннюю энергию и сущность Ума., и точно так же Душа и чувственно воспринимаемый космос представляют собой реализовавшиеся в виде самостоятельных природ внешние энергии Первоначала. Но даже отделившись от Единого и сделавшись иной по отношению к нему, каждая ипостась продолжает сохранять связь со своим истоком, в результате чего процесс ее формирования складывается из двух разнонаправленных движений: исходящего из причины и возвращающегося к ней. (Месяц С.В. Неоплатонизм // Православная энциклопедия т. XLVIII. С.662).

²¹⁶ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М. 1989. С. 142.

На языке философии Лосева (точнее, эта терминология восходит к неоплатонической философии) явленность вещи через такой ряд генад именуется «становлением». Почему «становление»? Что и как становится? Генады не просто категории, в рамках которых может быть понята вещь в том или ином своем аспекте. Генадное устройство – это явление апофатичной вещи через ее энергию. Еще раз напомним, что «энергия» – термин, связанный с аристотелевым понятием «энтелехия» – энергия есть внутреннее движение вещи к своему «естественному месту». Становление же и состоит в «движении» вещи к своей «энтелехии»: вещь становится самой собой. Описывая лосевское понимание этих мыслей Аристотеля, А.А. Гравин разъясняет, что становление (генадное становление) у Лосева – это энергийный процесс. «Проблема энергийности всегда подразумевает собой становление в смысле символического перехода от Одного к иному. В связи с этим Лосев отмечает, что всякое становление всегда подразумевает эйдос и материю»²¹⁷. Становление своей энтелехией, есть становление самим собой. Но что же есть эта энтелехия, если мы говорим не о пресловутой антиномии яйца и курицы, а о космологии? В античном космосе энтелехия всякой вещи пребывает Перводвигателе, который и есть то «естественное место», к которому всякая вещь тяготеет, и которое есть причина и источник всякого поступательного изменения в ней, то есть приближения. Перводвигатель – точка совпадения всех моментов становления в космосе. Это божественный замысел, как магнит, приводящий все сущее в движение по направлению к себе, универсальной и индивидуальной для каждого энтелехии²¹⁸.

Но при этом «энтелехия» и «энергия» не вполне синонимы. Это два противостоящих модуса одного обстоятельства. Если энтелехия – это обстоятельство «где-то там», вне актуальной вещи, то энергия – это

²¹⁷ Гравин А.А. Категория «энергия» в философском антиковедении А.Ф. Лосева // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 21:3 (2017). С. 391.

²¹⁸ <...> Единое Благо у Аристотеля уступает место первоначала Перводвигателю-Уму, а все сущее рассматривается в свете связанных с ним как с причиной действий или энергий. (Там же. С.392).

присутствие этой влекущей силы энтелехии в самой вещи как причины ее внутреннего движения. То есть ее «потенция». В этой схеме, если говорить применительно к вещи внутри одной ипостаси, энтелехия и энергия совпадали бы. Но речь о том, что энтелехия, как мы указали, пребывает вне вещи (даже без учета временного или пространственного факторов), но является обстоятельством Перводвигателя, как пишет А.А.Гравин, «центральной точке действительности»²¹⁹, то есть Бога. И в этом смысле энергия есть отражение не самой вещи, но Перводвигателя и, одновременно, потенция самой вещи. То есть можно говорить, что в вещи, как в космосе, присутствует в качестве внутренней силы (потенции) энергия Иного, ино-ипостасного (Перводвигателя) и бытие вещи строится на причастности Божественной Энергии.

Становится понятным платоновский тезис о «двух энергиях вещи» – внутренней и внешней. Внутренняя энергия – это и есть причастность Энтелехии-Перводвигателю как причине. Она является энергией Перводвигателя, но при этом потенцией самой вещи. Именно она есть причина изменения (движения) самой вещи. Но это движение страдательное, вещь меняется под воздействием Извне, являющимся принципом, атрибутируемым именно потенции. А.Ф.Лосев в «Античном космосе...» сравнивает этот принцип потенции с божественной силой у Пифагора²²⁰. Собственно, это божественное происхождение энергии, присутствующей в вещи как потенция, и есть одно из объяснений тому, почему причинно энергия первична по отношению к потенции. И, одновременно, эта внутренняя энергия причастна тому, что в лосевском варианте есть эйдос, то есть единичная смысловая троичная сущность (Триада: Одно, Сущее, Становление). Поскольку энергия есть выражение, то выражает она себя в эйдосе. Божественная энергия выражает себя в эйдосе иного (то есть в самой

²¹⁹ Там же. С. 393.

²²⁰ Лосев А.Ф. Античный космос... С. 91. См. Гравин А.А. «Категория энергия...». С. 394.

вещи). Такая энергия Иного в вещи относится к эйдосу вещи как самоорганизация о материализовавшегося смысла вещи²²¹.

Но вещь не только формирует себя внутри своей апофатической сущности. Она и сама себя самовыражает вовне, в иное и для иного, для окружающего ее мира, в космос иных вещей. И это есть *внешняя энергия* уже самой сущности вещи («до-предметной сущности» в терминологии «Философии имени» А.Ф. Лосева), присутствие вещи вовне, вне своей сущности (энергийное присутствие). Это и есть «внешняя энергия» Плотина. При этом она есть атрибут двух оставшихся генад пентады – «ставшего» (то есть реальной овеществленной в ином вещи) и «символа» (то есть выражения в ином овеществленной вещи).

1.2. Имя Божие как Космос

Что мир – это имя²²², было неизбежной идеей для философской концепции Лосева. Рассуждение об онтологическом основании мира, при признании Бога-Личности как Творца этого мира, логически приводит к идее об имени Божием как о таком онтологическом основании мира. Если мир есть отражение своего Творца – Личности, то логично, что вне себя Личность

²²¹ «Энергия не является формой (эйдосом), но относится к форме как самоорганизация о материализовавшегося смысла вещи. Энергия есть организация материи по принципу потенции. Энергия есть организация материи по принципу потенции. Поэтому Лосев отмечает, что материя всегда энергийна. Саму же материю Лосев определяет как «принцип выражения, принцип перехода эйдоса в энергию, а факта – в потенцию». (Там же. С.397). Здесь нужно пояснить, что понять это можно только в том смысле, что энергия Действующего полагается в ином (в материи) и формирует его как эйдос, делая его причастным себе, закладывая себя как семя в виде потенции, формируя эйдос.

²²² Следует оговориться, что, несмотря на бросающиеся в глаза философский характер или даже кажущиеся эллинистические языческие корни идеи «имя-космос», учение очень близкое можно найти в дневниках св. прав. Иоанна Кронштадтского. Причем в размышлениях А.Ф. Лосева о том, что Имя лежит в основе всего в мире, в том числе и в основании самого человека и даже человеческого слова, угадываются мысли кронштадтского пастыря, хотя вероятно Лосев мог и не знать о них. «Что человек произошел от слова Божиего, доказательством служит само слово «человек»; и потом имя, данное ему при крещении, или при обряде наречения имени. Доколе человек живет, доколе все его называют этим именем; и он отзывается на него, что он – точно то; он весь заключается в своем имени. Наконец, когда он умрет и тленные остатки его схоронятся в землю, останется в памяти имя его, как свидетельство происхождения его от слова Божия, - это не вещественное, вечное, как душа, достояние его и наше». (св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Цит. по. Митр. Вениамин (Федченков). Имяславие // Религиозно-философский журнал «Начала». 1998. № 1 – 4. Имяславие. Вып. 2. С. 130).

явлена как ее Имя. Важно, что речь идет именно о философском (а не собственно богословском) дискурсе: онтологическое основание мира – это предмет философии и не выступает прямым предметом православного богословия. Само самообоснование философствования (во всяком случае, философии того извода, в каком ее А.Ф. Лосев исповедовал), дает понимание, что мысль и бытие тождественны. То есть философский дискурс есть априори точка совпадения бытия и мышления. И если Пифагор такой точкой совпадения видел число, которое является одновременно и мыслью, и тем, что как организующе-определяющая сила лежит в основании всего сущего, а для Гераклита это было слово («логос»), то, исходя из тех же оснований, для христианского философского мышления таким основанием будет Имя. Понять это просто на примере философских систем, в которых предметом такой онтологической мысли выступали «стихии». Если такое «физическое» основание мира, например, Гераклитов «огонь» или «влага» у Фалеса, то и истинная мысль имела то же самое основание, и была по своей природе тем же огнем. Но если мир создан Богом – Личностью, то неизбежно, что мир имеет в своем основании соответствующую Личности «стихию», то, как личность являет себя в иное. И такое присутствие личности вне себя – это имя. Неслучайно Лосев часто употребляет термин «стихия» (практически как синоним или очень близкий к «энергия») в контексте имени. Можно сказать, что имя в таком понимании есть стихия, в которой (или из которой) сотворен мир. Для приближения к пониманию роли «имени» в структуре сотворенного мира, можно сравнить имя с пифагорейским числом: имя выступает по сути той самой организующе-определяющей силой, лежащей в основе всего, как это мыслили пифагорейцы для числа. И если мир - не стихия, а творение Бога-Личности, то именно Имя есть бытие этого мира, совпадающее и тождественное божественному мышлению²²³. Такое видение «физического» основания мира

²²³ Будет понятнее, если привести самые начальные рассуждения А.Л. Доброхотова из его книги

как сути философского дискурса еще раз возвращает к идее о том, что Лосев находится на грани того, что отделяет философское мышление от мифологического. Если сама идея о тождестве имени и вещи есть признак мифологичности и дофилософского характера мысли, то нахождение идей Лосева в области, которой были заняты досократики (т.е. поиск онтологической основы мира²²⁴), – это пребывание уже и по сию сторону границы между мифологией и философией²²⁵, хотя и в самой древней, может даже неразличимой от религиозной картины мира философской парадигме²²⁶. Каким-то полупонамеком об имманентном миру «нечто», являющемся его основанием даже, причем не сводимом ни к атомарной, ни к энергийной

«Категория бытия в классической западно-европейской философии»: «Философия претендовала на то, что в принципе не могло стать предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть общеизвестную истину. Естественно, что мысль или ряд мыслей существуют сами по себе, и вещь и ряд вещей – сами по себе. Эти два ряда не могут пересекаться в силу своей природы. Философия для завоевания права на существование нужно было найти точку пересечения этих параллельных рядов [...] точка была найдена первыми основателями философских систем: это была точка совпадения мышления и бытия, которую Пифагор усмотрел в числе, Гераклит – в слове, Парменид – в бытии. Другими словами, была найдена мысль, которая не могла оставаться просто мыслью, но всегда так или иначе заключала в себе объективность. [...] Сами поиски достоверного знания, т.е. знания, которое совпадало бы с тем, что есть на самом деле, были симптомами предстоящего отождествления мысли и бытия. Реализация достоверного знания обязательно предполагала онтологические выводы: если, например, искомой точкой совпадения мышления и бытия оказывалось «число», то оно становилось для пифагорейцев основой бытия: ведь число, с одной стороны, это мысль, но с другой стороны, только благодаря организующе-определяющей силе числа что-либо может «быть». Показательно, что и в том случае, когда предметом мышления являлись стихии в их взаимодействии, т.е. когда речь шла о «физике», а не об онтологии, естественность перехода от субстанции природы к субстанции мышления сохранялась: если выяснялось, чем являются первоначала мира – например, огнем, – то можно было определить, что такое мысль – соответственно, огненное начало в душе». (Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 6 – 7).

²²⁴ То, что Лосев вопреки устоявшемуся убеждению исследователей в его принадлежности к школе «платоников» (что в принципе верно) все же идет от досократиков в своем учении об Одном, об имманентной онтологической основе мира, отмечено в статье Сапарбаева И.В., Терехова Г.Л. «Мистико-символически-мифологический» мир досократической философии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 60. Причем замечено, что основа мира у досократиков по Лосеву вовсе не материальная, и он отказывался считать саму идею об основе сколько-нибудь материалистической.

²²⁵ «...учение о божестве как имманентной сущности всякого становления. Это тождество Бога, Мира, Разума и Души и есть то исходное мифолого-символическое Понятие, из которого диалектически будет выводиться эллинская философия всю философскую картину мироздания» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 107).

²²⁶ Чубукова Е.И. Проблемы языковой коммуникации в философии Платона и Л. Витгенштейна. С. 266.

форме материи (и, по сути, ею не являющейся), вынуждена говорить и сама наука, после открытий третьей декады XX века²²⁷.

Разумеется, не имя самой вещи есть ее основание, хотя тут возможны и более тонкие подходы. Но область выражения вовне, область энергийного присутствия в ином, для-иного-бытия. Область символа и есть *имя* – пятая генада пентады Абсолютного Бытия. В этом моменте пентады и происходит совпадение Абсолюта с миром, с космосом. Именно область «символа» Одного (Единого, Бога) – имя и есть та «внутренняя энергия» Плотина, которой причастен эйдос всякого космического (тварного) сущего. Отсюда же и лосевский тезис о том, что Имя – это мир, а в основе мира лежит Имя Божие. То есть «внешняя энергия» Абсолюта с «внутренней энергией» (потенцией) Космоса и всякой вещи в нем. Лосев разрабатывает в «Античном космосе и современной науке» категориальную схему развертывания бытия, нарочито разделенную и даже «раздельную» на две тетрактиды – А и Б. Первая из них есть полагание Абсолютного Бытия, вторая же есть зеркальное ее категориальное повторение, являющаяся по сути областью имени (символа), продолжением тетрактиды А до пентады.

§2 Космос, энергия, имя и миф

Итак, космос есть выражение божественной энергии, где Божество (божественный логос) выступает в качестве энтелехии космоса, а сама божественная энергия – это элемент всякого сущего в качестве внутренней силы, т.е. потенции, приводящей во внутреннее страдательное движение всякую вещь. Для Лосева это присутствие энергии перекликается с библейским учением об образе Божиим в человеке: «Воплощаясь в

²²⁷ Дан Хиту. Значение реальности в учении Паламы. С. 154. Хиту употребляет термин этого стоящего выше материи «нечто» - «реальность», «высшая реальность». Причем реальным в господствовавшей до того картине мира, основанной на видении его основой материи (и энергии) Хитоу называет «число» - реально то, что математически исчислимо, схватываемо. Это очень напоминает упомянутое пифагорейское имманентное миру число.

инобытии, она [энергия сущности] ложится в основу реальной вещи, например, человека, который тоже ведь существует по *образу* и по *подобию* сущности»²²⁸. Причем, поскольку выражается Бог именно как личность, как имя, то в понимании Лосева Бог энергийно присутствует в качестве потенции, чтойности в космических вещах как Миф. Миф есть энергийное присутствие имени (личности) в ином, формирующее и само это иное как личность. Можно сказать, что всякая вещь в космосе в своем эйдосе содержит энергийное присутствие Абсолютного Бытия, без которой она невозможна и которая есть иное, в котором Абсолют отражается. И.В. Гравина, удачно формулирует и сам космос как «универсум непрерывного категориального становления или миф»²²⁹, подчеркивая в философии А.Ф. Лосева неразрывность процессов выявления категорий и процесса развертывания Абсолюта, единство законов полагания Абсолюта и полагания смысла всякой вещи.

В размышлениях А.Ф.Лосева не всегда можно четко отделить, когда речь идет о мысленном явлении вещи, а когда – вообще о развертывании мира как такового (в религиозном смысле), то есть как явления Бога и Его присутствии в мире, Его созерцания творением²³⁰, преподобии и святости. Эти макро и микропроцессы тождественны по сути и идентичны по модели.

²²⁸ «Философия имени». С. 738. (или: Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 168).

²²⁹ «Конечно, нельзя однозначно заявить, что Лосев является исключительно генологом, но проблема первоначально является одной из самых ключевых практически во всех его работах, поэтому скорее следует говорить о некоем генологическом методе, выработанном мыслителем. Посредством поиска философских начал Лосев ведет длительный диалог с западноевропейской культурой, которая трансформировала апофатико-символические представления в номиналистическую семиотику. [...] Абсолют <...> у Лосева рассматривается <...> двуедино, т.е. данным как апофатика (или «смое само») и катафатика (как универсум непрерывного категориального становления, или миф)» (Гравина И.В. К вопросу о генологии Лосева // Соловьевские исследования. 2017. Выпуск 4(56). С. 137).

²³⁰ «<...> понимание мысли А.Ф. Лосева осложняется тем, что у него тесно переплетаются рассуждения лингвистического, иногда психологического, и онтологического характера. Точнее сказать, они не переплетаются, а фактически отождествляются, и автор из этого единого комплекса делает выводы того или иного характера в зависимости от необходимого контекста». (Иеромонах Авель (Плахтий). Диалектика инобытийной интеллигенции в «Философии имени» А.Ф. Лосева // Философ и его время. К 125-летию дня рождения А.Ф. Лосева. XVI лосевские чтения. М. 2019. С.141.)

Одно и другое протекает у Лосева по одной и той же схеме: и осмысление вещи, и божественная епифания есть, так или иначе, погружение абстрактного (или непознаваемого) смысла в меон, через который он себя являет. Собственно, это и есть стадии одного гигантского всепронизывающего макропроцесса и всякое человеческое слово есть такое продолжение процесса богоявления в ином, финальный акт творения в большом смысле, когда сотворенная вещь становится еще и явленной иным и полагается в них уже сама.

Лосевская ономатология в своей основе укладывается в два обстоятельства имени. Первое – имя, исходящее из своего источника и его отношения с тем, образом чего оно выступает. То есть имя как энергия обозначаемой вещи. Второй аспект имени – образ присутствия имени-энергии в ином, в том, кто, являясь адресатом этой энергии-имени, приобретает транслируемый через имя образ обозначаемой вещи. И такое присутствие рассматривается Лосевым как «миф» и как «личность». В этом контексте, можно рассматривать как единый корпус две лосевские работы. Если «Философия имени» (1927) – это аспект имени-энергии, исходящей от своего источника, то аспект образа присутствия имени в ином, «произносящем» - это «Диалектика мифа» (1929).

2.1. Энергия, до-предметная и предметная сущность слова «Философии имени»

Идея об имени Божиим – Божественном присутствии как первооснове мира отражается в самой структуре лосевской «Философии имени». Две ее части (До-предметная структура имени и Предметная структура имени) посвящены двум аспектам имени – меону, то есть тому, *в чем* имя присутствует, и эйдосу, то есть тому, *что* присутствует в меоне.

Лосев начинает рассмотрение имени с абсолютно очевидных неоспоримых вещей: что имя есть звук (фонема), имя есть смысл (семема) и.т.д. Но по мере восхождения в рассуждении происходит абстрагирование в понимания того, что такое слово – и от его материальной части, и от психологических наслоений в смысле слова. И через мысль о том, что слово, будучи употребляемым всеми, имеет некую основу, не сводимую к пониманиям и интерпретациям его конкретных носителей²³¹, философ приходит к мысли, что слово существует объективно в своем незамутненном смысле, то есть – к существованию «чистой ноэмы»²³².

Для А.Ф. Лосева цели этого приема раскроются в том, что «чистая ноэма» выступает точкой соприкосновения и совпадения «до-предметной» и «предметной» сущностей имени²³³. Чистая ноэма является и вершиной

²³¹ Эту мысль интересно сопоставить с выдвигаемыми уже в наше время критиками Синодального послания 1913 года аргументами против разработанной в нем знаковой теории имени. «Итак, оказывается, что одни и те же слова, когда их произносил Господь, были божественными, а в устах апостолов стали человеческими. Ясно, что так мыслить можно, только если под словами понимать исключительно набор звуков, условно соотнесенных с какими-то понятиями и явлениями (природа звуков действительно может быть различна), или же абсолютно субъективные идеи, порождаемые самим говорящим. Но это означает, что никаких слов в библейском смысле слова – не условных, а абсолютных, не вторичных по отношению к человеческому разуму и всему творению, а первичных, в которых Бог открывает Себя людям, вообще не существует. Может быть кто-то скажет, что они существуют, но не могут быть повторены человеком без того, чтобы не стать тварными. Но это и значит, что они не существуют, ибо слово характеризуется в первую очередь тем, что оно при повторении остается собой. И если бы слова Божии при повторении становились человеческими, то это означало бы, что они с самого начала были только человеческими, а божественными могли быть разве что звуки» (Кистерова Е.К. Указ. соч. С. 315).

²³² От νόημα - «мысль»

²³³ Если для религиозного мышления эта мысль Лосева служит опорой и утверждением в понимании онтологичности и реальности и слова, и человеческой мысли как таковой, и именно неоспоримость посылки выступает утверждением и самой религиозной идеи, то не случайно и критика Лосева у философов позитивистского или семиотического направления, пусть даже и с симпатией говорящих о самом Лосеве, начинается именно с этого пункта – объективности «ноэмы». Например, Денис Иоффе безошибочно угадывает этот самый пункт как исходную точку, делающую религиозный энергетизм Лосева неоспоримым, если принят этот, казалось бы, очевидное и почти проходное положение его философии. «Автор «Философии имени» убежден, что его феноменолого-«диалектический» метод реально разрешает чуть ли не всю основную проблему субъективности и объективности в теории языка. Не соглашаясь и споря с Потебней и Аксаковым, он декларативно не приемлет того, что «все в языке субъективно и нет в нем ничего такого, что имело бы значение само по себе без субъекта». Лосевское доказательство неверности данного подхода основано, во-многом, на нахождении им «смысла вещи», мистически исходящего из «этимологического корня слова», в его умозрительно-образных модификациях исходящих от эйдоса и энергии. Получаемый «смысл», в соответствии с этим уже как бы и не субъективен, и не

субъективного понимания имени (до-предметная сущность), и очевидно фиксируемой предметной сущностью. В до-предметной сущности Лосев рассуждает об имени в его меональном (как физического объекта) аспекте, постепенно «очищая» его от материи. Предметная же сущность так и названа именно потому, что она есть присутствие самого предмета, (того, о чем это слово) в самом же слове. Чистая нозма – это слепок предмета. Существование независимого от его носителей значения слова есть признак его предметности, присутствия самого предмета в нем, тождественности с предметом. Присутствие же предмета в своем ином, в данном случае – в слове, и есть энергия. Понимание «ноэмы» как энергии вещи в слове Лосев подтвердил и в поздний период своего творчества. Он ассоциирует «ноэму»²³⁴ со стоическим понятием «лектон» – сложно однозначно определяемое явление, которое можно понять как нечто, стоящее между вещью и словом, не сводимое ни к тому, ни к другому, ни к психическому обстоятельству того, кто слово произносит. В целом это то же, что и «ноэма» в «Философии имени». А.Ф. Лосев говорит о том, что «лектон» – это и есть в понимании стоиков энергия²³⁵.

Достигнув рассуждения о «чистой нозме», Лосев далее рассматривает слово не как восхождение от звука к смыслу, то есть его «меональный аспект», а смотрит на слово уже со стороны Того, Кто погружает смысл

объективен, но формально отличен от вещной сущности и своей физической среды. Воспринимая «слово» как – неизменно – энергию, Лосев приходит к выводу о невозможности замыкания этой энергии «только» «во мне» или только в именуемой «мной» вещи. В этой взаимоаннигиляции во многом снимается извечный антагонизм субъективного и объективного, и существование синтетической энергии способствует этому процессу». (Иоффе Д. Русская религиозная поэтика языка (о.Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев) // Критика и семиотика. 2007. Вып. 11. С.160).

²³⁴ Нозма как термин есть термин и стоической философии, означающий «умственное представление» - Лосев ссылается на Плутарха – Plut., Plac. Philos.IV, 11. (Лосев А.Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // Лосев А.Ф. Знак.Символ.Миф. М.,1982. С. 171). Но нозма стоиков это скорее в лосевской терминологии «семема». Именно лектон и чистая нозма наиболее близки как реальность, стоящая за материей и смыслом слова.

²³⁵ Лосев ссылается на Фрагменты ранних стоиков (SVF II,318,848; IIIр.262,31 – 263,5). (Лосев А.Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков. С. 184).

слова в меональный мир. Этого «Кого-то» А.Ф.Лосев называет «сущностью». Впрочем, как уже отмечено, космический процесс и процесс изречения слова – это одна модель. Поэтому речь идет одновременно и о творении мира, и о изречения слова, где сущность, уже сущность вещи, так же погружается в имя.

«Предметная сущность» имени есть область предмета, присутствующего в имени. Это – процесс творения. Который тождественен имянаречению, то есть наделению «предметной сущностью», погружению предмета в стихию предназначенного ему слова. Диалектика предметной сущности имени в «Философии имени» есть область выражения Бога, Абсолюта. Иеромонах Аавель (Плахтий), сравнивая предметную сущность с «подразумеваемой объективностью» Гуссерля, показывает, что слово эту объективность (энергию) содержит, хотя сам Гуссерль ее только подразумевает²³⁶.

Наименование «сущность» здесь не случайно, поскольку сущности в «до-предметном» противостоит «не-сущность» – меон. В «Философии имени» прослеживается погружение сущности (предметной сущности) в сущность до-предметную. Слово же есть общение с предметом. Творение содержит свою сущность – воплощенный божественный замысел о нем. Мысль с точки зрения богословия опасная, поскольку предполагает творение буквально всего, и соответственно – всеприсутствие. А это с большим напряжением может быть воспринято православной догматикой. Мир лишается минимальной автономии. Отец Авель (Плахтий) пишет, что смысл чего-нибудь в человеке – это результат осмысления его самого Первосмыслом, а этот Первосмысл предметно-сущее оформляется человеком в образы и вещи. То есть человек не просто творец, а со-творец. С другой стороны, мысль об осмыслении Сущностью всякого смысла в человеке,

²³⁶ Плахтий Авель, иеромонах. Диалектика инобытийной интеллигенции в «Философии имени» А.Ф. Лосева / Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 138.

соединенная с чистой нозмой слова, может, например, быть коррелирована с идеей единства церкви в единстве молитвы. Молитва есть поминание Имени многими, при этом как «чистая нозма» молящиеся соучаствуют в единой предметной сущности. При этом, поскольку всякий смысл в человеке есть осмысление его самого Сущностью, общая молитва есть сотворение Тела.

2.2. Понятие «миф» в философской терминологии А.Ф. Лосева

Лосевские категории становления – это не только то, что можно сказать «о вещи». Это и сама вещь в той или иной стадии ее явленности – погруженности в меон, то есть отождествленности с кем-то взирающим на нее. А поскольку речь идет о слове, смысле, то и то, что является, есть сущность мыслящая, которую мы готовы назвать личностью. Можно истолковать лосевский «миф» в этом контексте как присутствие в иной реальности, как это бывает с слушающим рассказ, называемый «мифом» в смысле литературного жанра. При чтении рассказа, реальность, о которой мы слышим в нем, присутствует в нас. И именно такое усвоение иной реальности есть образ религиозного действия и молитвы, произнесенных и обращенных к кому-то конкретному по имени. Лосев писал, что произнести имя можно только молитвенно. И тогда становится понятным, почему миф – «развернутое магическое имя»: имя – иная реальность, в которую мы погружены, произнося его, и становимся сами этой реальностью.

Но Лосев использует для обозначения этой абсолютной явленности смысла в «ином», «взирающем» термин «миф» не в литературном или переносном смысле, а в своем, специфическом философском его понимании: явленность «личности» в ином. Речь идет о просто какой-то личности вообще (вернее, о ней в последнюю очередь), а о Личности Божественной. Именно к ней в первую очередь применимо то, что Лосев называет «мифом». А все остальные личности вторичны. Соответственно, и приложение к ним термина «миф» тоже есть аналогия с тем, что есть Личность Абсолютная. Цель

выстраиваемой Лосевым генадно-диалектической структуры явления смысла вещи – обоснование неизбежности для мышления самой категории «личность» как наивысшей формы явленности смысла вещи, ее энтелехии. Именно так проще понять лосевский термин «миф»: явленность и осознанность всякой вещи как личности. Г.К. Вагнер так подводит ко взгляду на лосевский антиковедческий диссонанс²³⁷ между религиозным верованием грека и мифом: миф, греческий миф, наделяет личностью то, что для древнего эллина по Лосеву принципиально безлично: Абсолют. Миф имеет дело с Абсолютом, воспринимаемым как очень даже личностно проявленных, (антропоморфных) античных олимпийских богов, имеющих собственное мнение, черты характера, функции и имена. То есть миф и есть механизм выявления, претворения безличностного в наделенное личностью.

Как же связаны явленность и личность в термине «миф»? Лосевское понимание «мифа» нужно сопоставить с привычным – с тем, что называется «мифологическое мышление», подразумевающее в античных богах (т.е. в мифе) наивное обожествление неискушенным в науке человеком сил природы²³⁸. Под «обожествлением» в данном случае понимается восприятие той или иной силы природы как личности – ее персонификация, наделение силы... а вернее мысленное развертывание явления природы до стадии личности. В этом привычное понимание «мифа» и лосевская философия

²³⁷ «Почему античная культура, столь великолепная своей чувственной антропоморфностью, была внеличной? Потому, пишет А.Ф. Лосев, что для грека внеличным был абсолют. Это звездное небо, чувственный космос, чувственно-материальный космологизм – вот основа античной культуры. «В этом отличие ее от средневековой философии и религии абсолютного духа» (Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 166). Но если космос – это и есть абсолютное божество, то естественно, оно безлично! Поэтому никакой личности А.Ф. Лосев при объективном описании античного космологизма не находит». (Вагнер Г.К. Проблема личности в трудах А.Ф. Лосева // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 25).

²³⁸ «Античные боги – это те идеи, которые воплощаются в космосе, это те законы природы, которые и управляют. Мы же не называем законы природы «богами». А там законы природы называют богами. Что же получается? Ведь идея вещи выше самой вещи. Идея ведь не вещественная. Но она невещественна формально, а по содержанию своему – она полное содержание вещи. Поэтому все достоинства и недостатки природы и человеческой жизни отражаются в богах. Должен признать, что суждение о том, что боги есть результат обожествления сил природы, достаточно банальное и тривиальное, но оно абсолютно истинное». (Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 62).

мифа совпадают. Лосевский термин берет эту банальную мысль о «детской наивной» персонификации вообще всего и продолжает ее в том, что миф – это присутствие своими энергиями некоторой реальности, воспринимаемой как личность. Но Лосев имеет в виду не иллюзию и не инверсию мышления, развивающую любой предмет до личности, а саму реальность, когда Личность присутствует энергией вне своих границ.

«Миф» как устойчивый термин из античности интересен Лосеву не только одной своей смысловой связью с категорией «личность». Миф обладал для грека еще двумя важными качествами, позволяющими говорить о нем, рассуждая об энергии и имени.

А.А. Тахо-Годи обращает внимание, что «миф» вообще по-гречески буквально – это «слово», и синоним «логоса» и «эпоса». Но если под термином «эпос» в большей мере имеют в виду слово как звуковую составляющую слова, а «логос» связан с аналитическим мышлением, то «миф» «выражает обобщенно-смысловую наполненность слова в его целостности»²³⁹. Миф – слово, концентрированно выражающее вещь во всех ее аспектах. Возможно, простым пояснением этой мысли будет вариант понимания мифа как «слова» будет противопоставление ему «логоса» как индивидуального внутреннего слова каждого конкретного человека, в то время как эпос и миф – это слово объективное, в котором соучаствуют все²⁴⁰. Тут уместно упомянуть о лосевском имени, которое есть мир.

Миф у Платона, в отличие от современного понимания этого термина, не просто фантастический, малодостоверный рассказ о прошлом. Напротив, это нечто, граничащее с понятием «энтелехия»: «Платоновский миф

²³⁹ См. Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. М., 1989. С. 8.

²⁴⁰ «Λόγος(Логос) – это разумное собрание речений (ρήματα) мыслимое слово, которое можно написать, в отличие от слова μύθος и слова έπος, отражающих коллективное мнение (δόκος), а не индивидуальную мысль». (Широков О.С. Античный логос и нус в философской системе А.Ф. Лосева. Логос и нус у Ксенофана // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М. 1991. С.133.

объединяет в себе мысль, воспоминание и стремление к осуществлению желаемого, тоску о нем»²⁴¹. Миф призван делать «отсутствующее настоящим». Миф – мысль, противопоставляемая в ионийско-аттическом диалекте «ergo» - делу²⁴². Такое понимание мифа как присутствие вне себя делает его как бы ассоциированным с понятием «энергии». Это не просто рассказ о неких древних чудесах, которых уже нет, а «Платон, собственно говоря, мыслит миф именно в будущем, в желаемом»²⁴³. Миф не просто рассказ, а рассказ, читая который, в представлениях Платона, человек и сам менялся (преображался) настолько, что, например, после смерти мог перейти беспрепятственно Лету «души своей не осквернив»²⁴⁴. «Миф как средоточие знания и вымысла обладает бесконечными возможностями, в которых Платон видит даже нечто магическое, колдовское. Недаром миф может заморозить человека, убеждая его «в чем угодно»; сомневающих в богах тоже «заговаривают» мифами»²⁴⁵. Резюмируя, миф, – это словесная мистерия, словесное богослужение, являющее отсутствующее. Миф – это мистическое присутствие обстоятельств, о которых он повествует. Речь не о его фактической достоверности, а в реальности, которую он собой являет, как символ. Миф не просто слово, а «магическое слово».

Поскольку античный миф говорит о богах, миф в философском переносном смысле подразумевает энергичное присутствие именно божественного бытия – явленность Божества в слове как Личность. Поскольку Божество не может иметь иного бытия кроме личностного, то и миф, в силу самой идеи наделения силы природы личным бытием, как явление этого божества, есть слово, в котором божество являет себя именно в личностном аспекте. Миф – присутствие личности, ее прикосновение, слово,

²⁴¹ Тахо-Годи А.А. «Миф у Платона как действительное и воображаемое» / А.А. Тахо-Годи. А.Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999. С. 556.

²⁴² Там же. С. 554

²⁴³ Там же. С. 553.

²⁴⁴ Там же. С. 545.

²⁴⁵ Там же.

выражающее личность, онтологическое присутствие личности. Добавим, что миф – это изначально слово. И мы получим миф как слово, «магически» содержащее личность.

Все это касается не столько личностного присутствия античных языческих богов, а скорее пример, аналогия, модель в которой надлежит рассуждать об образе Абсолютного бытия²⁴⁶, разговор о котором, в конечном счете, есть самоцель для Лосева. Хотя Лосев увязывает свою систему и с выявлением, в том числе, любой тварной вещи, которая в силу универсальности нашего мировосприятия тоже мылится нами как личность. Речь идет не просто о раскрытии вещи в ее явлении, а о богообщении. Суть же его – энергийное отождествление себя с Личностью, с которой общаешься. Это цель всякого религиозного акта (обожение). Раскрытие же вещи как личности есть отражение в мышлении этого априорной религиозности, свойственной человеческому сознанию как таковому.

§3 Энергийный характер личности в системе категорий (генод) по А.Ф. Лосеву

Всякое бытие в конечном итоге в понимании А.Ф.Лосева есть смысл, но в той или иной степени овеществленный и выраженный. Явление есть процесс обнаружения смысла, который проходит от полнейшей неразличимости, о которой нельзя помыслить ничего конкретного, и до обычной осязаемой вещи. Процесс такого выявления имеет в себе пять законченных этапов («пентада»), в котором всякое бытие являет себя в степени конкретности – «ипостасях». Процесс самовыявления смысла называется «становлением». Состоит же он в отличении от чего-то «иного», которое выступает естественной границей, пределом бытия в вещи.

²⁴⁶«<...> основой генологии Лосева является не языческое Первоединое (как максимально прекрасное статуарно изваянное тело), но Первотриада христианства (как Личность)» (Гравина И.В. К вопросу о геологии Лосева. С. 141).

Собственно, отсюда представление об «определении» как логической операции – то есть обретении предела, который и есть это иное. «Иное» выступает, с одной стороны, пределом, а с другой – тем, в чем вещь/смысл себя полагает, т.е. «материей», в которой смысл воплощается. Речь идет о диалектическом принципе «единства противоречий». Процесс полагания в ином как становление выступает у Лосева начальным пунктом всякого рассуждения. Каждая полученная ипостась-категория может быть в свою очередь исходным пунктом такого же развертывания по той же схеме пентады.

Рассуждение А.Ф. Лосева строится таким образом, что на начальном этапе познания (то есть выявления смысла) мы не можем сказать ничего о вещи, кроме того, что вот нечто «Одно». Далее возможно сказать, что оно просто есть, то есть оно – «Сущее». Оно есть, но мы не видим его границ и можем о нем сказать, что это процесс «Становления». И лишь обретая границы в чем-то «ином» (в материи), возможно заявление, что это – «Ставшее» конкретной вещью (субстанция). Но и на этом процесс не завершен, поскольку вещь должна быть явлена вовне себя самой кому-то смотрящему. Такое явление, когда вещь присутствует одновременно в двух слоях бытия – в себе самой и в «ином» (уже абсолютно ином, а не в моментах «внутри» самой вещи), в смотрящем на нее, называется «Символ».

3.1. Категориальная неизбежность «личности»

Категориальная система А.Ф. Лосева демонстрирует, что мысль неизбежно приходит в процессе диалектического рассуждения к категории «личность» вне зависимости от того, о каком бы бытии ни шла речь. Личность есть закономерный итог диалектического размышления, и, размышляя грамотно о любой вещи, мысль неизбежно приходит к стадии понимания вещи, когда в ней выявляется личность. Божественное бытие собой задает матрицу и образ всякого сотворенного бытия, поскольку всякое

бытие есть отражение божественных энергий, несущих на себе как смысл все те же начала, что обнаруживает Собой и Абсолют: троичность, энергийность, личность. Из троичности бытия вытекает его энергийность. А эти два обстоятельства, в свою очередь, есть причина того, что бытие в процессе самораскрытия (полагания, становления) в каком-то из своих моментов пентады будет выражено как смысл, как самосознание и, в итоге, – как личность.

Смысл формируется в единстве трех первых генад/категорий – Триада есть бытие для самого себя, еще не воплощенное и не явленное. Троичность («триада» генад-категорий) уже представляет собой смысловую структуру, предполагающую то, что нами идентифицировалось бы как личность. Три ее «момента» выступают, с одной стороны, энергиями друг друга, а с другой, в своем единстве предполагают внутреннее установление границ друг друга, самоопределение, самоотличение, являющиеся основанием для самоотличения в себе себя и полагаемого в себе «иного» внешнего.

Не всякое бытие способно развернуться до «личности» в реальной осязаемой действительности. Но логика лосевской диалектики указывает на то, что сама мысль, если она диалектична и грамотна, требует в потенции отношения к бытию как предполагающее такую стадию. Личность для самих законов мышления – это энтелехия всякого бытия. Всякое бытие, будучи влекомо непреложными законами диалектики, стремится раскрыться в итоге в личность. Раскрытие вещи как личности может быть и ложным, как, например, персонификация явлений природы превращает их в языческих богов. Но и в самой иллюзорности этих «личностей» проглядывает необходимость для нашей модели мышления (а потому и для категориальной системы), что вещь в нашем понимании так или иначе должна раскрыться до личности. Пусть это произойдет не в реальности, а в мифической реальности, реализуя эту заложенность в троичной модели и мысли, и самого бытия. В

этом смысле лосевский «миф» и есть дорисовывание бытия до стадии «личность».

Так что и всякое, пусть и неопределенное, что может быть развернуто до явления (а «явления природы» на то в нашем языке и – «явление»), предполагает такую стадию как «личность». Наш ум сам интуитивно «дорисовывает» всякое бытие до личности. И не потому, что мышление несовершенно и подвержено мифологическим предрассудкам, а напротив, потому что разум этого требует, пусть реальность и не отвечает таким «перфекционистским» запросам разума. Разумеется, совершенное бытие по исповедуемым Лосевым законам диалектики не может категориально не развернуться в личность.

Для ономатологии А.Ф.Лосева это существенно в двух аспектах. Само имя предполагает присутствие именно личности (пусть и условное) в том, что имя являет собой. И личность диалектически есть исходный пункт для явленности иному в виде имени. Абсолютное Бытие-Личность предполагает присутствие в мире своим Именем. А явленность Абсолютного бытия в мире и есть Имя. И поэтому, как комментирует Лосева А.И. Резниченко: «Имя Божие есть Бог, в смысле мира-как-имени, возникающем при диалектическом раскрытии сущности»²⁴⁷. То есть божественное присутствие, творящее мир, отраженное в нем, связывающее мир («запечатанное Именем Божиим»), оживотворяющее его, и в итоге само произнесение Имени – событие вселенского масштаба, соучастие во всем сотворенном Богом.

Философия А.Ф. Лосева – это философия смыслового всеожидания. Всякая категория, которую Лосев выводит, есть онтологическая стадия одной и той же вещи. Она производна от предыдущей, а потому является ею же, но взятой в иных обстоятельствах, под иным углом зрения, в ином меональном

²⁴⁷ Резниченко А.И. О судьбах имен и терминов: к становлению философии языка (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев. В.П. Зубов) // Историко-философский ежегодник-2014. М.: ИФ РАН, 2014. С. 280

сочетании, более конкретно и т.д. Это, с одной стороны, – стадии постижения (явления) вещи (с точки зрения степени абстрактности или конкретности смысла), а с другой – стадии ее творения. Категории у Лосева не столько различны, но объединены общностью смысла, проходящим в них путь от выявления из полнейшей неразличимости «Одного» до своего овеществления и явления в меоне.

Само полагание вещи в ином, то есть развертывание от чистого смысла к воплощению, рассматривается Лосевым не только как акт творения, т.е. процесс обретения формой (эйдосом) «материи» – утверждения в ином. Но это еще и интеллектуальный процесс познания: выявления категорий – в диалектическом ключе – противопоставление категорий друг другу как инобытия, переход в противоположность в иное, выявление новой стороны смысла. И происходит он внутри все той же пентады, в которой сами категории выступают в качестве «иного» в полагании (противопоставлении) других ее категорий. Так, всякая новая категория – это все тот же смысл, взятый в новом отношении к новому же «иному», что приводит к его конкретизации и проявленности. Абстрактный смысл погружается в меон, выявляя все новые и новые обстоятельства себя же самого. Лосев эти стадии онтологического проявления вещи делит на пять неизменных этапов, которые и именует «пентадой»: Одно – Сущее – Становление – Ставшее – Символ. В свою очередь внутри этой пентады философ выделяет этап формирования чистого смысла, еще до осуществления (овеществления) вещи. Этот этап состоит из первых трех категорий (Одно – Сущее – Становление). Содержание этого этапа – в проявлении чистого смысла вещи, его эйдоса. В лосевской терминологии они формируют особую внутренне законченную структуру «Триаду». Две оставшиеся категории (Ставшее и Символ) – это категории не чистого смысла, а реальной осуществленной, «осязаемой» вещи. Причем «триада» для диалектики Лосева – это не просто три этапа, но и нечто внутренне целое, некий конечный результат, который

уже сам по себе, помимо содержащихся в нем категорий «Одно-Сущее-Становление», может быть сам по себе категорией, а именно - смысл, эйдос, в которой триада этих категорий выступает как способ существования этого единого смысла. Аллюзии с учением о Св. Троице здесь совершенно не случайны. И именно к этому А.Ф. Лосев, собственно, и ведет, показывая необходимость триединства с точки зрения используемого им диалектического метода. Лосев прямо говорит о троичности как о принципе самоосмысления сущности. «Триипостасное бытие есть различенное единство сущности, существующее, однако, внутри сущности»²⁴⁸. Где есть сущность, необходимо есть и троичность. А саморазличение и есть то, что в итоге есть залог бытия личностного (и даже просто живого). Само различение внутри триады трех начал (одно-сущее-становление) включает полученное в единый результат – смысл, эйдос. Смысл же выступает в процессе становления как отдельный единый предмет, и уже как целое разворачивается в категориальной системе («область смысла», «интеллектуальность»). Самосознание и смысл как таковой диалектически есть следствие троичности (одно-сущее-становление), ее диалектический продукт.

На разных стадиях развертывания эта троичность будет проявлять себя как свойство той или иной генады. Например, троичный смысл, перешедший в стадию «становление», будет пониматься как «довление» (проекция «Одного»), плюс «рожденность» и «святость». А в области личности (субстанции) эти три категории будут поняты как Отец (довление), Сын (рожденность), Дух (святость). Теоретически такое троичное единство Лосев видит в любой выводимой из эйдоса генады-категории. Каждая из генад несет в себе «след» изначально троичного характера смысла. Но на практике Лосев озвучивает их только, когда это нужно для развития в тексте той или иной категории в таком религиозно-церковном смысле. Для лосевской же

²⁴⁸ Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 219.

ономатологии эта «сквозная» пронизанность всех категорий его генадной системы таким «залогом» троичности может быть сопоставлена и с мыслью о том, что имя несет на себе структуру вещи²⁴⁹.

В лосевской диалектике пентады, как правило, остается неопределенность: а о чем же философ, собственно, размышляет – о разворачивании ли конкретной вещи или же речь идет вообще о всей Вселенной. И в последнем случае действительно троичность первой части пентады («Триада») это есть Бог Троица, Единая в Трех Лицах, где категории Единое, Сущее, Становление соответствуют Лицам Троицы и раскрывают лосевское понимание Их триединого бытия. Но при формальной ясности роли триады, особый интерес представляют две другие, «посюсторонние» категории в контексте мироздания – категория «Ставшее», как оно может быть осознанно применимо к Богу, и в том же контексте – «Символ». Эти категории пентады представляют собой осуществление уже самой вещи, воплощение эйдоса-смысла в «материи». Вещь как «ставшее» – это субстанция, то есть наша реально существующая вещь. Но и теперь структура еще не закончена, поскольку эта вещь еще невидима кем-то другим, не осязаема для остального мира, и должна себя явить вовне, то есть быть *познана*. В работе «Самое само» философ предлагает определение символа как «синтеза и тождества знания и незнания»²⁵⁰. Это явление-познание и есть «Символ», то есть полагание вещи вне себя, как энергии. Имя Лосев относит именно к категории символа, как один из вариантов явления вещи в одной из ее энергий. Соответственно, имя каждой конкретной вещи есть присутствие этой вещи в произносящем (познающем)

²⁴⁹ «По диалектическому уточнению А.Ф. Лосева, выражение «имя вещи есть вещь» помимо смысла «имя есть вещь в умном смысле», означает, что имя содержит (имеет в себе) структуру вещи». (Постовалова В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 13).

²⁵⁰ «Для формального рассмотрения <...> символическая познаваемость оказывается чем-то средним между абсолютным незнанием и абсолютным знанием, а диалектически можно даже в таком виде зафиксировать выдвигаемую здесь природу символа: символ есть синтез и тождество знания и незнания» (Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 338).

это имя, а произнося – полагаящем его в себе самом. И произносящий выступает не источником имени, а лишь озвучивающем соучастником в нем.

Соответственно, уже исходя из этих вводных, для Лосева категории «вещь» и «имя» вытекают одна из другой, повторяя и реализуя объединяющий их смысл, который и есть одна и та же онтологическая основа и вещи, и имени. То есть вещь и имя тождественны в своем смысле. Отличны же они меонально. Имя есть та же вещь (смысл вещи), но взятая в иных обстоятельствах, то есть развернутая через иной меон, в ином «ином».

3.2. Пентада как космологическая схема бытия

Всякое бытие изначально должно просто быть – без всяких подробностей, просто как голое нечто, лишенное даже самого предиката бытия. О вещи нельзя сказать даже того, что она просто есть (Одно). И первое, что мы можем сказать при развертывании «Одного» в вещь, лишь то, что она вообще существует (Бытие). Но чтобы быть, оно должно быть отличным от чего-то иного. Для Лосева «быть» означает отличаться от всего остального. Отличие от иного и есть полагание границ бытия, его определение (положение предела). Если первая ипостась лосевской триады – «Одно» абсолютно неотлично, то для того, чтобы оно стало предметом мысли, оно должно просто быть. А это понимание дает «Сущее». Категории у Лосева не просто нечто предельно абстрактное, далее чего уже невозможно обобщать и абстрагировать. Это именно ипостаси, то есть стадии бытия, вытекающие одна из другой. Здесь сложно уже говорить о категории как о пределе абстрагирования – неразложимом далее смысле, если все выводимые им категории могут переходить одна в другую, и пределом их абстрагирования будет Одно, то есть нечто уже не определенное смыслом, дальше которого сказать ничего еще более абстрактного невозможно. И только оно, в конечном счете, может претендовать на название «категория» в классическом смысле слова (предельно абстрактное).

Развертывание ипостасей-категорий, переход их одна в другую для Лосева происходит в их отождествлении друг с другом, в том смысле, что каждая становится для каждой пределом и ограничением (иным), то есть фактором определения. Эта схема, по мысли Лосева, может быть «объемной». Каждая из уже выявленных категорий сама может быть развернута по той же пентаде, будучи взята как Сущее = Одно – Сущее – Становление – Ставшее – Символ, когда каждая категория становится и далее рассматривается как Сущее и как Становление и т.д., то есть разворачивается по той же диалектической схеме. А полученные таким образом категории сами могут, в свою очередь, развертываться таким же образом²⁵¹.

Лосевская система за счет такого пентадного развертывания каждой из полученных таким образом категорий математически позволяет потенциально выявить 32 752 категорий. Это при том, что в «Словаре русского языка» С.Е. Ожегова всего 57 000 слов, далеко не все из которых являются существительными²⁵². Такое диалектическое развертывание категорий способно обнаружить практически любое обстоятельства мира. Для темы имени и энергии содержательно то, как эта система применима к вопросам религиозного бытия и языка как такового, то есть раскрытия Абсолютного бытия, его явленности в тварном мире и как в этом контексте решается вопрос о месте языка²⁵³.

А.Ф. Лосев формирует таблицу, в которой строки по горизонтали и столбцы вертикали представляют в обоих случаях: «Одно-Бытие-Становление-Ставшее-Символ». Однако он считает, что в самом начальном

²⁵¹ «<...> здесь категории не просто выведены одна из другой, а еще и рассмотрены одна в свете другой, т.е. каждая категория повторяет внутри себя весь ряд, в котором она занимает в одномерной диалектике – лишь одно из множества мест». (Абсолютная диалектика. С. 265)

²⁵² Троицкий В.П. Введение в периодическую систему начал А.В. Лосева // Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы, 2000. № 1. С. 10

²⁵³ Рассматривает эти вопросы А.Ф. Лосев во фрагменте под условным названием «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология».

виде три первые категории – триада «Одно-Сущее-Становление» уже сформировали единую структуру – «эйдос», который и будет триединым исходным «материалом» для такого полагание на основании матрицы-пентады. То есть эйдос един, но имеет внутреннюю троичную структуру. Это триединство становится новым исходным пунктом – «Смыслом».

Методика развертывания каждой из полученных генад-категорий по аналогии и по схеме пентады явно взята из исхождения генад у неоплатоников: развертывание мира происходит не только по линии нисхождения сущности Единое – Ум – Душа, но и каждое из них в свою очередь изводило по той же схеме (единое – ум – душа) из себя единосущные себе космологические единицы: богов, умы или души, которые обладали иными свойствами за счет положения в различно ином²⁵⁴. Само развертывание ипостасей-генад предполагает, что бытие всякой новой ипостаси состоит в полагании в нем энергии бытия, стоящего выше. Для неоплатоников само понятие «ипостась», то есть самостоятельное бытие, есть бытие, воспринявшее энергию и в ней созерцающее более высокое бытие в системе нисходящих генад. Для подхода Лосева такая схема бытия как полагания энергии применима только в части двух последних звеньев пентады, когда вещь являет себя не только в ином, но и для иного. В пределах «триады» отношения ипостасей могут быть поняты строго как единое бытие, и никак не наделение бытием одного другим. Скорее, это

²⁵⁴ «Единое порождает множество единиц или генад, которые имеют одинаковую с ним сущность, но при этом отличаются от своего истока за счет соотношения с бытием, жизнью, умом и душой. Аналогично и Ум производит множество умов, Душа – множество душ, а Природа – природ. Поздние афинские неоплатоники, в частности Дамаскин, называют такое порождение трансцендентной причиной множества следствий, тождественных ей по сущности «внутренним» или «единовидным исхождением», отличая его от «внешнего» или «неединовидного исхождения», в ходе которого причина порождает новую, иную по отношению к себе реальность: например, Единое дает начало Уму, Ум – Душе, а Душа – телесному космосу. (Damasc. De Prim.princ. I, 224 – 226). В современных исследованиях первый вид исхождения принято называть «горизонтальным», а второй – «вертикальным» [...] поскольку при их наглядном представлении образуется двухмерная схема, где по вертикали представлены основные неоплатонические ипостаси – Единое, Ум, Душа и телесный космос – в их последовательном исхождении друг от друга, а по горизонтали показано внутреннее устройство каждого из них [...]» (Месяц С.В. Неоплатонизм. С. 663).

триединое бытие трех ипостасей, пребывающих «самотождественном различии подвижного покоя» – диалектическое различие внутри целого, в котором различие трех ипостасей есть внутренний процесс, извне понимаемый как целое – Смысл в состоянии покоя на своих контурах. Ипостаси внутри смысла (внутри триады) выступают не источником бытия друг для друга, а условием общего бытия, в том смысле, что для того, чтобы быть, они должны быть отличны от чего-либо, то есть друг от друга, но и составлять единство с тем, от чего они отличны, то есть быть целым.

3.3 Триипостасная структура эйдоса как самосознание и личностное бытие

При рассмотрении Смысла как Сущего, когда смысл должен быть противопоставлен тому, что есть Бытие, Лосев указывает, что ничего, кроме смысла, и не существует, все бытие это и есть смысл²⁵⁵. А потому Смысл может быть противопоставлен в качестве «иного» только самому же себе. Рассмотрение Смысла как Сущего должно развернуться в категорию, в которой Смысл являет себя и как сам по себе смысл, и как иное по отношению к себе же самому. Смысл отличает себя от смысла, смысл ограниченный (граничащий) со смыслом, смысл, определенный смыслом,

²⁵⁵ «Вот мы имеем сферу смысла (разработанную нами в первой триады). Эта сфера Смысла была порождением первой категории – Одного; это было продвижением Одного средствами Одного. Что же получится, если мы теперь начнем рассматривать всю полученную сферу Смысла с точки зрения второй категории Сущего, или Бытия [...] допустим, что все дистинкции, которые можно было здесь произвести, мы произвели. Допустим, что дальше уже ничего не остается такого, что было бы Смыслом. Все остальное – сфера уже вне-смысловая. [...] Мы должны теперь всю сферу смысла противопоставить чему-то иному и отождествить с ним. Но где же это «иное»? [...] Таким образом, само собой получается, что полученный Смысл не с чем противопоставить, кроме как с самим собой же, что единственное инобытие, которое тут мыслимо, - это сам же Смысл для себя же самого. Мы должны конструировать такой смысл, который был бы бытием сам для себя <...> мы как раз хотели рассмотреть все категории под углом зрения Бытия. Но что такое «все категории»? Это есть вся сфера Смысла, взятая целиком. Где же теперь будет это Бытие как нечто новое в этом уже новом противопоставлении всего Смысла своему инобытию? Это и будет очевидно самосознание, а Бытие, которое мы условились положить здесь в центр всего превратится в объект самосознания, или, что - то же, в субъект самосознания. [...] Итак, философия сферы Смысла противопоставляется – единственно возможному инобытию <...> себе самому. А это значит, что Смысл перестал быть смыслом просто, но стал Субъектом и Объектом. (Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика... 273 – 275).

смысл, созерцающий иной смысл в себе и себя в смысле. Смысл самоограничивающий, самополагающий в себе границу смысла, есть «самосознание», т.е. категория, в которой четко выражается разделение всего сущего на «субъект» и «объект», т.е. определение себя как «иное» по отношению к окружающему. И при этом все вместе – и субъект, и объект – составляют нечто общее. Из этой системы категориальных аналогий Одно – Бытие (Ум, самосознание) – Становление (Душа) выводится «Личность», которая для Лосева и есть, минуя детали, «самосознание», то есть тождество объекта и субъекта, в стадии полагания «Ставшее» (Субстанция). Собственно, для построения Лосева – это практически итог разворачивания того, что может быть понято как Субстанция²⁵⁶. По сути, А.Ф.Лосевым диалектически получено человеческое «Я» как нетождественное «иному», входящему в самосознание. «Иное» же при этом есть элемент этого же «Я», без которого «Я» невозможно вовсе («Я» единое и отличное от себя же, в самосознании смысл един и отличен от себя же).

Троичная диалектическая структура смысла делает неизбежным проявление самосознания. Самосознание в предложенном Лосевым варианте – это результат самоотождествления и самоотличения смысла и иного. Но иное в пределах «триады» – это сами ипостаси этой триады. Чтобы быть, каждый элемент триады самоотнесен с другой ее ипостасью. Они отличны, но каждая из ипостасей немислима без предела, полагаемого другой ипостасью. А это иное – не самоипостасно, но есть фактор внутри предыдущей ипостаси. Каждая из них есть граница иного по отношению к

²⁵⁶ «<...> диалектик берет категорию «объекта» и категорию «субъекта». Пусть даже он и вывел их одну из другой (что, впрочем, не всякий диалектик умеет делать). Все-таки этого еще мало. Если он хочет быть действительно конкретным, он должен 1) объект рассмотреть как субъект и 2) объект рассмотреть как объект, а еще лучше, если, кроме того, он 3) субъектно-объектное тождество рассмотрит как субъект. Тогда этот диалектик увидел бы, как категория «личности» <...> вытекают с полной диалектической необходимостью (как это мы видим в конце Гегелевой «Энциклопедии»), и никто не посмел бы тогда считать эти категории ложными или несущественными». (Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика ... С. 265).

себе. Внутри сущности ипостаси триады самоопределяют²⁵⁷ друг друга как пределы. Такое самоотождествление и самоотличение с иным внутри себя и есть самосознание – это «другое», живущее во мне. Это – мышление. И если «быть» означает «быть в отношении», то вот такой триадичный способ бытия означает, что троичное бытие в самом себе закладывает неизбежность самосознания как само-отношения²⁵⁸. Мы добавим к этому и то, что, как речь шла выше, присутствие в ином и присутствие иного – это и есть энергия вещи. Стало быть, самосознание это энергийная структура; оно есть там, где есть энергия. Итак, сводя приведенные выше рассуждения воедино:

- а) Троичное бытие есть самосоотнесение и самоопределение сущности с самой собой как с иным;
- б) энергия есть самосоотнесение сущности с иным («энергия есть сущность, соотнесенная с иным»)²⁵⁹ как с самим собой;
- в) сознание есть самосоотнесение и самоощущение себя с самим собой как с иным, ощущение иного как себя (как самосоотнесенного элемента себя).

²⁵⁷ Наблюдение о христианском восприятии мысли о том, что ипостаси Троицы выступают самоопределение друг друга. У святителя Григория Богослова читаем: «Само Слово Божие, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, **Отображение** Первообраза, Печать ненарушимая, Образ неизменяемый, **Определение** (выделение мое – Т.К.) и Слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным, становится человеком в всех отношениях, кроме греха». (Слово на Святую Пасху святителя Григория Богослова архиепископа Константинопольского // Канон Пасхи. Истоки и толкование. Слово святителя Григория Богослова и какнон преподобного Иоанна Дамаскина, истолкованный преподобным Никодимом Святогорцем. М., 2018. С. 22).

²⁵⁸ Триадическая смысло-меональная структура эйдоса, самосоотнесенность ипостасей по наблюдению иеромонаха Романа (Модина) есть то, что преодолевает неоплатоническую субординацию разворачивающегося Единого в понимании Троицы. Причем речь именно о том в эйдосе, что является основанием личностного: «Это начало личностного бытия как такого уровня Единого, без которого мгновенно лосевско-парменидовская круглость, сферичность Единого начнет редуцироваться до иерархии» (иером. Роман (Модин) (Модин Р.В.) Гегельянско-гуссерлианские корни религиозно-философской мысли А.Ф.Лосева (в монашестве Андроника) // Вестник КАЗГУКИ. 2016. №3. С.19).

²⁵⁹ «Всякая <...> энергия есть уже не сущность просто, но сущность, соотнесенная с тем или иным видом инобытия и являющаяся, так или иначе, тем или иным видом инобытия». Философия имени. С.113.

Таким образом, в лосевской триадической диалектике выводится, что троичность предполагает энергийность как внутреннюю структуру, и сам факт возможности бытия влечет неизбежность самосознания – то есть неизбежность живого самоощущающего и самомыслящего себя. Бытие в силу своих внутренних диалектических механизмов стремится к разворачиванию в живую личность.

Самосознание уже есть нечто, что подводит к тому, что в итоге будет с необходимостью обозначено словом «личность», но уже на соответствующей стадии конкретизации²⁶⁰.

3.4. Чувство как энергийный элемент категории «личность»

Поскольку Лосевым введена категория «самосознания» как «сущее смысла», будет верно рассматривать и само становление как становление, вытекающее из категории «самосознание», то есть с точки зрения этого самоосознающего себя бытия. Так самоосознающее себя бытие может иметь отношение к бытию окружающему как существующее для него самого и недоступное кому-либо еще (в используемой Лосевым терминологии «для-себя-бытие»). К этому внутреннему бытию относятся три ипостаси, соответствующие внутренней структуре «эйдоса», то есть ипостаси «триады»: «Одно-Сущее-Становление». Далее можно говорить о тех аспектах бытия, которые доступны для осознания и «осязания» одновременно и для самого самоосознающего бытия (как самого себя), и для внешнего мира – «для-себя-и-для-иного-бытие». Это воплощенная в материи вещь: понятная нам, осязаемая и самоощущаемая, и видимая со стороны. Таков четвертый элемент пентады - «ставшее». Поскольку речь о

²⁶⁰ «Вещь, противопоставляющая себя себе же самой, есть вещь, имеющая самосознание и вообще сознание. Сознание может быть и не быть субстанцией. Возьмем первое и получим сознание как субстанцию, т.е. вещь, которая является сразу и субъектом, и объектом. Это значит, что она есть *личность*. (Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 215).

законченной, реально существующей самодостаточной вещи, Лосев объединяет все четыре категории вещи в единую структуру – «тетрактиду».

Но вещь на этом не исчерпывает себя, и она должна как-то обнаружить себя вовне и своего эйдоса, и своей материальной воплощенности. Поэтому есть и последний элемент пентады, обращенный только вовне – к внешнему, и закрытый для ощущения самой вещью. В этой стадии вещь не осознается ею самой как «я сам», поскольку находится вне контура вещи, но при этом окружающим понимается именно как эта вещь. Это – символ. По Лосеву – «для-иного-бытие», то есть видимое со стороны как субъект, но невидимое самим субъектом.

В системе категорий-генад уровня, исходящего от «самосознания», лосевская диалектика такое полагание вещи от бытия для себя к бытию для себя и иного видит следующим образом. «Самосознание» – это аналог категории «Сущее», но для иного уровня конкретизации. Диалектический анализ требует рассмотреть переход самосознания в позицию «Становление». Лосев говорит, что самосознание, понятое и увиденное в процедуре полагания в ином, пребывает с этим «иным» в отношении, которое носит волевой характер, означает причину, по которой самосознание полагается: это «стремление» или «влечение». То есть, если Одно-Сущее-Становление-Ставшее-Символ – это абстрактный принцип и понятие, то перейдя к следующему уровню конкретизации категорий, выявляется как сущее – «самосознание», как становление – «влечение», «влечение» же как ставшее есть «субстанция», а как символ – «понимание». Этот уровень горизонтального становления можно считать уже не схемами, а понятиями, то есть нечто, что может быть обнаружено как обобщение чего-то конкретно существующего, что уже можно признать живым. То есть речь у Лосева идет не просто о вещи, а о носителе «самосознания» т.е. об Уме. И когда самосознание станет «умом», влечение – «душой», а вот «ставшим» души будет «чувство».

Ум в ипостаси «стремления» (в состоянии стремления) – это душа. Душа не субстанциальна сама по себе, а это – процесс: «Душа есть ни что иное, как развертывание «ума», переход его в «инобытие». То, что обычно именуется «душой», совпадает у меня, таким образом, именно со стремлением. Ум и душа вовсе не находятся на одной плоскости, но ум выше души»²⁶¹. Из этого следует, что «воля» как характеристика ума – это не свойство души, а свойственные душе стремления, которые Лосев называет «душевым потоком», в буквальном смысле «бессознательная сила», вечное стремление души вперед, эмоциональное беспокойство. Душа по Лосеву, вероятно, вообще не субстанциональна (ипостасна) – это лишь «становление»²⁶². Этот эмоциональный поток души коррелируется с тем, что переход ума как бытия при дальнейшем диалектическом развитии в стадии «ставшее» (субстанция)

²⁶¹ Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика... С. 276.

²⁶² Здесь будет уместно указать на возможные аллюзии этого категориального построения. Их мы обнаружим в рассказе о рождении Эрота из платоновского диалога «Пир» в той его интерпретации, какую дает Плотин в Эннеаде III,5 «О любви». Эрот зачат на пиру в саду Зевса – от Пеннии («нужда») и Пороса («богатство»). Нам интересно, что в интерпретации Плотина Порос – ассоциируется с Умом, то есть Зевсом. А вот Пенния – «нужда» есть явный синоним «стремления». И порождает этот симбиоз – Любовь (в нашем случае – «чувство»). Под Афродитой, на пиру в честь рождения которой и произошло это событие, понимается Душа. Мы можем видеть аналог лосевской Ум-Стремление-Чувство (см. Плотин. Эннеада III, 5. О любви // Платон. Пир. Новый перевод. М.2019. С.294). Обратим внимание и на то, что то, что у Лосева представляет собой категориальный уровень, степень раскрытия смысла, его явленности, в исходном варианте – платоновской философии – это законченные ипостаси, наделенные даже личностным бытием, хотя и предыдущая личность включает в себя последующую личность, как Эрот отождествляется у Платона с Космосом. И, соответственно, включает в себя, будучи сам личностью, те личности, которые составляют космос. Ипостаси эти являются именно ипостасями в силу того, что представляют собой меон, на котором почил энергия более высокого уровня бытия. Такая включенность личностей низшего уровня бытия в глобальную личность (богов) может быть как аналогия для идеи об отражении Абсолютной Личности в обычной человеческой личности. Когда А.Ф. Лосев писал, что «...неоплатонизму не приходило в голову ...именовать первоединоство абсолютной личностью, которая творила бы все и промышленная бы обо всем, и которая имела бы собственное имя и свою собственную священную историю...Этот неоплатонический принцип не имеет своего имени, он не кто-нибудь, а что-нибудь. Сущность его не личностная, но арифметическая, или обобщенно-числовая» (цит. по Чурсанов А.С. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2019. С. 114), вероятно имелось в виду вовсе не столько неспособность неоплатоников сделать шаг и увидеть личность в их Абсолюте, но само понимание Абсолюта как включающего в себя все уровни бытия, являющиеся развертыванием этого бытия, в том числе наделяемых мифологически бытием личностным (как Космос-Эрот) который при таком взгляде просто не мыслим как личность, будучи попросту неиндивидуален. Но зато понимание богов как сил природы вполне в такую безличностную схему укладывается, поскольку мир, в смысле природы, вполне может быть мыслим как единый организм.

дает «чувство». Чувство – это ставшее в результате синтеза ума и стремления. Это обстоятельство позволяет рассматривать чувство как ставшее «стремления» и как вектор противоположный «стремлению». Так, если стремление (душа) дает выход уму вовне, то чувство обращено извне вовнутрь чувствующего ума, принося внутрь субъекта вещь, являющуюся собственно предметом чувства: то, что этим чувством обозначается. Делая внешний объект частью себя, чувство обращено на ум, внутрь тетрактиды. То есть тут есть элемент обратного полагания: чувство позволяет полагаемой вещи самой стать «иным» для того, что, в свою очередь, выступает меоном при ее собственном полагании. То есть через «чувство» вещь «впускает» в себя иное, делает его самой собой.

Это лосевская интерпретация того, как в неоплатоническом понимании каждая генада созерцает не столько предыдущую ей генаду, но отраженный в себе ее образ, т.е. энергию²⁶³. Например, Лосев говорит, что любить можно то, что является частью тебя²⁶⁴. Любовь это и есть: делать внешнее частью себя. Это перекликается с мыслью из «Вещь и имя», что любить можно только имена объектов, а не сами объекты. Из соединения этих двух мыслей следует, что имя есть присущее одному объекту, принятое в себя другим, и ставшее его частью, оставаясь при этом тем объектом, из которого произошло это исхождение. А если переосмыслить эту структуру в иных выражениях, то имя – это энергия (присутствие в ином). Если чувство – это отождествления иного с собой, то энергия – способ присутствия себя в ином и отождествления себя с ним.

Если в «Абсолютной диалектике...» Лосев рассматривает чувство как категорию, то есть логически или диалектически неизбежную стадию

²⁶³ «<...> Душа не может сама пребывать в Уме, созерцая находящиеся там идеи: она видит только отражения идей в себе – «логосы» (Месяц С.В. Неоплатонизм. С. 663).

²⁶⁴ «<...> чувствовать (или т.о. любить) что-нибудь можно только тогда, когда этот предмет есть как бы сам субъект или его интимная часть. Нельзя любить внешнее себя. Любить что-нибудь – значит отождествлять себя с этим предметом и вращаться вокруг него в подвижном покое интеллигенции, как будто это был ты сам». (Абсолютная диалектика... С. 279).

понимания всякой вещи, то в «Философии имени» он дает анализ чувства уже как абсолютно осязаемого уровня присутствия и постижимости вещи. Нет ничего новаторского в том, что вещь постигается, в том числе, и в чувстве. Но Лосев подводит к тому, что само чувство, порождаемое вещью, есть сама вещь, выступающая в этой своей ипостаси, как элемент самосознания – внутреннее присутствие вещи в нашем «Я», с которым связывается само фиксирование самосознания – то внутреннее иное, отличие которого позволяет заметить для себя наличие самосознания, т.е. различения в себе субъекта и объекта. «В мышлении нет иного вне его, но есть <...> иное в нем самом, где оно является оформляющим моментом его самого»²⁶⁵.

Конкретность предложенного в «Философии имени» раскрытия того, что такое чувство, состоит в обратном по отношению к «Абсолютной диалектике» отсчету. В последней Лосев показывает, как из абстрактного вырастает осуществленное («Одно» разворачивается в конкретную вещь, которая есть не более чем символ мысли, ее воплощенность). А в «Философии имени» путь обратный – исходной точкой рассуждения выступает вещь. И диалектика показывает ее переход из чистого меона в смысл и далее – в бессловесное Одно через погружение вещи в мыслящего-созерцающего. Причем это погружение не только – познание самой вещи, но и выявление себя самого через отождествление себя с чувством, провоцируемым вещью. Я есть отношение к иному, к познаваемому мной. Лосев говорит об этом пути как о разных степенях осмысленности, на разных концах которого располагаются две бессловесности – вещь как чистый меон (собственно, сама осязаемая вещь) и предельная гипер-ноэтичность, чистая мысль сверх слова. Посредине же – обычное человеческое слово. При этом весь мир – слово. И мысль от вещи отлично степенью явленности вещи как

²⁶⁵. Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 102. (или см: Лосев А.Ф. Философия имени. С. 674).

имени. Можно говорить, что в той интерпретации «Философии имени», речь идет о «рождении» слова как познании вещи, ее погружении в сферу словесного – сознание, ум – ту область, где вещь существует как имя.

В «Абсолютной диалектике...» Лосев рассматривает чувство как категорию, в более нижних сферах вертикального развертывания соответствующую «Ставшему», и оно (чувство) не детализируется. Но в «Философии имени» ситуация усложняется, поскольку речь не просто о категории, а о происходящем на стадии чувства отождествления чувства вещи с мыслью о вещи, то есть уже с самим мыслящим эту вещь. «Философия имени» в зависимости от степени осознанности вещи различает не просто чувство, а «раздражение», «ощущение», «восприятие» и «мышление». Примечательно, что Лосев связывает мышление с категорией чувства – «ставшего» для развития категории Ума в категориальной системе.

Весь этот ряд отличается не столько даже осознанностью самой вещи, прорисовывания ею контуров сознания от неясного, не идентифицируемого (раздражение ожогом может быть и от горячего утюга, и любого иного предмета) к мысли о вещи. Но главное в этой идентификации от раздражения к мысли есть обнаружение мною – обжигаемым, раздражаемым, ощущающим, воспринимающим и, наконец, мыслящим – своего собственного присутствия как отличного от этой раздражающей-познаваемой вещи. Так раздражение, помимо неясности самой вещи есть еще и стадия мышления («поток интеллигенции») в которой есть лишь знание присутствие самой вещи – «знание себя как иного»²⁶⁶. В самосознании внешняя вещь играет роль инструмента самосоотнесения. Если раздражение – это знание только самой вещи, то ощущение – это уже понимание того, что есть не только вещь, но и я сам. То есть, это ощущения себя с иным и иного в себе. Но пока еще неразличимое, «слепое».

²⁶⁶ «Ощущение есть прежде всего нахождение себя в ином» (Там же. С. 96).

Дальше следует черед «восприятия» – фиксирование твердого и устойчивого эйдоса объекта и одновременно – его пространственно-временного, меонального протекания. Из дальнейших рассуждений будет видно, что это «пространственно-временное» протекание в «Абсолютной диалектике» есть область «софийности». И об этом же Лосев пишет как об имени: «Восприятие есть зрячее нахождение себя в ином и ономатически озаменованное раздражение»²⁶⁷; «Восприятие есть знание иного плюс знание себя. Причем первое дается расчлененно, второе же продолжает неразлично течь»²⁶⁸.

Познание себя в самосоотнесении с вещью есть «мысленный образ», то есть такое присутствие иного в себе, которое не требует уже внешнего ощущения, когда это иное уже становится не внешним раздражающим фактором, а мыслью, существующей сама по себе, иным как реальной частью Я. Именно на этом этапе погружения Лосев видит «пробуждение» субъекта от смутного потока раздражений и восприятий, когда субъект сам себя идентифицирует, становится само-сознанием, иное же становится уже не внешним иным, а внутренним, самим собой²⁶⁹, в котором происходит такое самосоотнесение, самоощущение, самоосмысление, самоотделение своего «я» от всего мыслимого. Иными словами – личность, самосознание. Если на стадии раздражения мы говорим о жизни как таковой, то на стадии мышления (самосоотнесения) появляется категория «личность».

А.Ф.Лосев указывает на то, что в ощущении энергия осмысления вызывается «иным», мыслящее же такой осмысливаемой энергии не дает. Но в мышлении (образном представлении) энергия осмысления – это уже энергия мыслящего. По сути, личность здесь можно понимать как

²⁶⁷ Там же. С. 97.

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ «Субъект, воспользовавшись материалом иного, уже пытается обойтись в дальнейшем без этого иного, силою собственной интеллигенции» (Там же). Если на в раздражении - неразличимое знание себя как иного себе, в восприятии различимое знание себя как иного себе, то в мышлении – различимое знание уже самого иного себе как себя самого». (Там же. С. 99).

присутствие иного, позволяющее самосоотносить себя с ним, самоотождествлять и отличать от себя. Личность – погруженность иного в меня, т.е. ощущаемое мною. Но в каком виде это иное присутствует. Лосев пишет об энергии и имени самосоотносимого в личности. С другой стороны, им используется и термин, означающий «меон», на котором энергия иного отразилась, тем самым создала мысленный образ и самоотождествилась с ним, при этом не став им. Этот термин «*энергема*». Энергия присутствует в ином как «*энергема*». Напомним, что «*энергема*» – лосевский термин в «Философии имени», означающий энергию, присутствующую в ином, онтологическое присутствие смысла вещи в означающем его слове.

3.5. Ум, Душа и Сердце в структуре категории «Личность»

Так А.Ф. Лосев возвращается к тому, что Ум и Душа (Влечение) являются точными проекциями по аналогии соответственно категорий «Бытие» и «Становление». Но осталось как бы незаполненным место в горизонтали, соответствующее Одному. Если ум, сопоставленный сам с собой, будет понят как самосознание, то есть субъектно-объектное разделение, то выше, на месте, предназначенном для проекции Одного, должна быть категория, остающаяся сообразной и соответствуя по уровню уму, но снимающая противоречие субъект-объект, свойственное «самосознанию». Лосев отводит эту категориальную позицию триады «Сердцу», которое есть не мысль, не эмоция, но категория высшей жизни, по отношению к которой мыслительная и эмоциональная деятельности находятся в подчиненности, поскольку сердце и есть источник высшей интуиции, для которой две упомянутые категории суть выразители.

Категория «сердце» Лосевым описывается очень близко к тому, как об этом же предмете рассуждал Памфил Данилович Юркевич²⁷⁰. Сердце – средоточие духовной жизни, сверхразумность. Для П.Д.Юркевича сердце –

²⁷⁰ Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божьего // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860. № 1. С. 63 – 113..

реальный духовный орган. Для А.Ф. Лосева при той же атрибутике и смысле Сердца, оно – превосходящая ум категория и ипостась развертывания Личности, определяющая (в силу самого своего положения Одного) Ум. «Необходимо, чтобы это интеллигентное тождество (*субъекта и объекта – Т.К.*) было выше антитезы Ума и Стремления, даже больше того, выше самой антитезы Субъекта и Объекта, т.е. было бы чем-то совершенно неотличным в смысле Ума и Стремления, или Субъекта и Объекта, чем-то высшим, несоизмеримым с этой антитезой. Такая высшая интеллигенция, или, вернее, сверх-интеллигентная точка абсолютной интеллигентности, есть *Сердце* - тот неисповедимый и неисчерпаемый источник всякой интеллигенции, из которого и проистекают и чистый Ум, и чистое Стремление. Это – Ум, но – такой, который дан вне субъектно-объектного противостояния и есть сплошное сверхлогичное протекание и Стремление. И это и есть Стремление, но – такое, которое не выходит наружу, не распределяется вовне, но возвращается внутри себя, неизменно истекая из себя и вновь возвращаясь в себя за пределами логических и субъектно-объектных расчленений»²⁷¹. Лосев не случайно видит Сердце как категорию апофатического ряда – ведь оно стоит в горизонтали Одного, т.е. Самого Самого. И Ум, и Стремление суть трансляторы процесса, содержанием которого выступает Сердце. Лосев видит его как производную от неоплатонической схему полагания: исхождение – полагание – возвращение, когда вышестоящая ипостась полагает (исхождение) себя в нижестоящей, а нижестоящая созерцает ее в себе (возвращение). Это и есть сформированный внутри тезис самосознания, которое и есть личность, когда «Я» осознает себя нетождественным внешнему миру, но и своему миру внутреннему, приходящему откуда-то изнутри глубин, не данных нам в ощущение сами по себе, но улавливаемые умом и стремлением. Именно это улавливание невидимого себя

²⁷¹ Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика... С. 277.

идентифицируется как личность²⁷². Сама категория «Сердце» не характерна для неоплатонических генад²⁷³. И скорее, Лосев ее помещает в свою систему как творческое развитие и симбиоз с тем, что он находит характерным именно для русской философской традиции. Так, другим источником размышлений о сердце для Лосева, безусловно, послужил Григорий Саввич Сковорода. Об интересе к его философии и именно в части рассуждений об особой философской категории «сердце», у Лосева можно судить по упомянутой ранее работе «Русская философия» (1918), написанной для издания за границей. Лосев в философии Сковороды, отождествляет две характерные для него категории – «природа» и «сердце»²⁷⁴. Это весьма примечательно, поскольку у Лосева «сердце» тоже очень близко подходит к тому, что можно принимать за природу, сущность. Мы видели, что сердце он рассматривает как «Одно» для соответствующего уровня горизонтального схождения. У Лосева – «Одно» (не «Единое» неоплатоников, а именно «Одно») имеет синоним – «Самое само»²⁷⁵. «Искусственность» инкорпорирования «сердца» в свою систему категорий подтверждает и то, что Лосев делает исключение и приходит к ней не по нисходящей, а по

²⁷² В другом месте Лосев видит «Сердце» как жизнь личности, рассмотренную со стороны свободы и необходимости, причем в данном случае свобода и необходимость - это проявление внутреннего механизма существования личности, в котором она пребывает в необходимом круге возвращения к самой себе, сомочувствования и понимания, что выходит за пределы того, что она в самой себе ощущает. «Личность может быть взята сама по себе, как голый диалектический принцип и как осуществление. Инобытийное осуществление личности есть ее жизнь. Жизнь личности может быть взята с разных сторон. Возьмем ее с точки зрения ее свободы и необходимости. Это значит, что мы взяли личность в ее *сердце*. Личность со всей своей жизненной стихией вращается вокруг себя, в своей собственной, возвращающейся на саму себя чувствительности и ощутимости» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 215)

²⁷³ Для неоплатонической «решетки» генад использование во вторичных развертываниях места для некоего аналога Одного в схеме Одно(Единое)-Сущее-Становление, нет по определению. Всякая цепочка использует как точку начала рассуждения сразу сущее, которое есть уже сформированная категория в другой, более высокой цепочке. Лосев, вводя Сердце как проекцию Одного, нарушает в своей диалектике это правило. Единое есть не категория, а сверх всего сущего и как категория в схеме не мультиплицируется. Лосев же делает из своего Одного, которое, как выясняется, совершенно не Единое, категорию.

²⁷⁴ Лосев А.Ф. Русская философия. С. 251.

²⁷⁵ Троицкий В.П. Введение в периодическую систему начал А.Ф. Лосева. С. 5

восходящей, даже вопреки собственному заявленному в «Абсолютной диалектике» методу.

3.6. Чувство – энергийная предпосылка категории «Личность»

Поскольку триада Сердце–Ум–Влечение требует разрешения в противоположном направлении – в аналогии категории «ставшее», Лосев видит в таком итоге их становления категорию «Чувство». Чувство же является стадией осуществленности того же «влечения», но с вектором, обращенным не вовне триады, а наоборот, оно извне обращено вовнутрь и привносит извне «иное»²⁷⁶. Чувство есть то, что проявляет внутренне отношение к внешнему, делая его как бы собой (для себя, чувствующего), ощутимым внутри себя, позволяя ему присутствовать внутри в виде отношения с субъектом, которое понимается под самосознанием.

Мыслью об отождествлении через «чувство» триаде «иного» как энергийного присутствия и усвоении себе иного, А.Ф.Лосев вплотную подходит к тому, что ставшее для триады «Сердце – Ум – Влечение» есть нечто, отождествляющее себя как единство субъекта и объекта, обладающее чувством, самосознанием, отождествляющее объект как внешнее своему «я», как себя само – Я есть моя боль, хотя возникает эта боль как отождествление меня с чем-то, что пребывает вовне, вместе с иным. Это «ставшее» – Личность. И если все сказанное раньше есть отношение одной категории к другой, то Личность принимает все эти отношения, как их осуществление вовне, и при этом как категория, которая сама есть вполне ощутимое и уже не теоретическое, а осязаемое и понимаемое каждым на опыте «пограничье» двух миров – внутреннего и внешнего, т.е. космоса и «Я». Поэтому категории

²⁷⁶ «<...> чем мы обычно отличаем чувство от стремления? Только тем, что стремление идет вперед, вовне, за пределы субъекта, чувство же как бы стремится в самом себе, влечется к самому себе, внутри себя же самого. Другими словами, чувство есть диалектический синтез ума и стремления. Чувство стремится, как стремление, но не выходит за пределы себя самого и стремится к самому себе, как чистый ум есть, прежде всего, сознание себя самого, самосознание» (Абсолютная диалектика...С. 279)

этого уровня горизонтального полагания «ставшего» понимаются Лосевым как существующие «для себя и для иного». В дальнейшем полагании в категории «символа» это будет существование только для «иного». Притом, все категории, являющиеся аналогом категории «ставшее»²⁷⁷, в т.ч. и «личность» есть соединение «для себя» и «для иного». Соединение, отождествляющее два этих мира, происходит через «чувство».

§4. Магическое Имя

4.1. «Я» как «иное» в себе

Под завершенностью категориальных построений нужно понимать не просто существование вещи, а выраженность вещи вовне, в область «для иного». До сих пор связь с «иным» рассматривалась как вовлеченность «иного» вовнутрь собственного бытия вещи, в качестве ее момента, как это показано в ситуации с «чувством» (отождествление себя и иного), познанием, самосознанием, где «я» возможно как противопоставление меня (субъект) иному (объект). Для самосознания это иное должно все равно быть мною же: «я» и «не-я» во мне. Теперь же, на стадии выражения вещи за пределы себя, то есть «символа», та же операция отождествления вещи и иного происходит в обратном направлении. Уже сама вещь полагается в ином, становясь его частью, принимаемой теперь его чувствами (если, разумеется, имеем дело с личностью), и уже иное отождествляет с собой полагаемую в нем вещь. По сути, мы видим то же самосознание, но уже осуществленное в реальной материи, модель «я = не-я», осуществленная во внешнем по отношению к вещи мире, где она уже не субъект, а объект.

²⁷⁷ Полный ряд горизонтального исхождения категории «Ставшее» по А.Ф. Лосеву выглядит так: 1. Ставшее. 2. Субстанция. 3. Тело. 4. Живое существо. 5. Личность. (См. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика... С. 282 - 283).

Но возможно ли с определенностью ответить на вопрос: где кончается мое «я»? Личность завершается в «я» как в субстанции? Или же она выражена в имени, а потому ее бытие в имени простирается далее в ином – в символе, выражающем личность? Последняя категория лосевской пентады – «выражение», есть символ, то есть вещь, принадлежащая сразу двум мирам: собственно себе и иному по отношению к себе: «я» и «не-я» одновременно. Законченность вещи означает, что она сформирована не просто как смысл и осуществлена как субстанция, но еще и выражена вовне. Невыраженное, по мысли Лосева, и не существует вовсе. Невыраженное не выражено именно потому, что выражать нечего: нет самой вещи. Выражение необходимо диалектически, а потому неизбежно. Эта выраженность состоит в том, что вещь повторяет все то, чем обладает сама, и все диалектические категории, выявленные в вещи, должны с необходимостью быть выражены вовне – в энергии. Вещь должна полностью перейти в свою энергию во всей своей смысловой полноте, получив бытие в иных, относимых к энергийному бытию вещи категориях. Собственно, эта вещь в стадии перехода в «иное» относится к категории «Символ».

В дальнейших рассуждениях речь будет о стадии горизонтального исхождения категории «Личность»²⁷⁸, то есть о том, как выражает себя вовне вещь (субстанция), понятая как «личность». Для Личности символом будет «Имя». На более абстрактных стадиях явленности вещи, когда субстанция понимаема как просто «тело», нас устроит смысл, выраженный просто «пониманием». Когда же речь не просто об абстрактном теле, но о теле, которое есть живое существо, выражением его вовне будет «слово». Соответственно, если вещь развернута в понимании самой себя до «Личности», то символом, выражением ее вовне будет «Имя».

²⁷⁸ Ряд горизонтального исхождения категории «Символ» по Лосеву выглядит так: 1. Символ (Одно) выражает субстанцию. 2. Понимание(Сущее) выражает ум. 3. Слово (Становление) выражает тело. 4. Имя (Ставшее) выражает Личность. 5. «Магическое имя» (символ) выражает имя.

Но «личность» в интерпретации Лосева настолько сложна, что просто именем как единственным способом выражения тут не обойтись. Характеризуя ее содержание, А.Ф. Лосев совокупляет в ней все обстоятельства, присущие вещи от начала ее понимания («Одно» или «Самое Само») и собственно до итога на противоположном конце «таблицы» всех этих диалектических моментов, которые характеризуют ее и как субстанцию (как тело) и как смысл. Все это должно быть выражено вовне. «Личность впервые поднимает вопрос о существовании «для иного». Но, конечно, Личность не есть только существование «для-иного». Личность слишком богата своим внутренним содержанием; она слишком субстанциальна, чтобы быть чем-нибудь «для-иного». Чтобы превратиться в бытие действительно «для-иного», она должна лишиться своей абсолютной реализации. Она должна превратиться в одну внешне-выражающую энергию. Ведь в энергии происходят все те же различия, что и в сущности, только это уже не субстанциальные, а именно энергийные различия»²⁷⁹.

Поскольку Личность сама по себе есть результат полагания триединого смысла (Одно – Сущность – Становление), то и собственное ее содержание, будучи выражено вовне, тоже несет в себе это тричастное членение, повторяющее (развертывающее) триипостасный смысл, полагающийся в Личности. Для Абсолютного бытия, Абсолютной Личности А.Ф. Лосев видит это в противолежащих Личности категориях «иного»: Сила – Слава – Благодать, которые есть проявления категорий собственно тетрактиды: Нерожденность (Отец) – Рождение (Сын) – Святость (Дух). И во всех остальных стадиях положения в ином Личность будет являться также троично. В этих триединых аспектах положения в ином будут иметь значение те аспекты, которые касаются собственно «личного».

²⁷⁹ Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика.... С. 284.

Поскольку вещь рассматривается уже в двух аспектах – 1) как интеллигенция (смысл) и 2) как субстанция, Лосев видит, соответственно, и два вида энергий – смысловую и субстанциальную, в которых вещь являет себя «символически» как смысл и как субстанция²⁸⁰. Субстанциальная энергия выражает то, что характеризует вещь как «тело» (в том числе, но не ограничиваясь одним этим – запах, вид, тепло, осязаемость). Выраженность этой субстанциальной сферы Лосев называет «софийной сферой». «Софийное начало утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы «телом»²⁸¹. Если несколько огрубить мысль, то под Именем, в противоположность софийности, понимается энергия, выражающая вещь как личность²⁸². При этом в работе «Миф – развернутое магическое имя» Лосев видит софийное выражение и ономотологическое выражение сущности не как параллельные процессы, просто выражающие разные аспекты вещи, а как процессы последовательные. Сперва, сущность выражает себя энергийно, результатом чего бывает полагание сущности как субстанции (софийность). А следом ономотологическое начало выражает уже не просто сущность, а сущность в этой ее софийной субстанциальной выраженности, но уже вовне,

²⁸⁰ «Энергия может выражать вовне (и, следовательно, насаждать) смысл субстанции (тоже, конечно, триединый), а может выражать и саму субстанцию. Одна энергия действует умно, другая субстанциально». Там же. С. 285.

²⁸¹ Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 220.

²⁸² Имя есть не просто энергия, но энергия, выражающая субстанцию как личность, но при этом саму субстанцию не выражающая, оставляя ее иным энергийным способам присутствия вовне. «Имя <...> предполагает ту или иную личность. О слове мы можем говорить в отношении любого предмета; об имени же – только в отношении личности, или вообще личностного предмета. Но тогда лучше противопоставлять не имя и личность, а слово и вещь; когда же мы говорим об имени, то лучше противопоставлять его сущности, ибо имя вбирает в себя от именуемого все его личностные свойства и оставляет в нем лишь голую субстанциальность, лишенную решительно всяких качеств. Итак, диалектика мифа может быть в целях простоты и однозначности, сведена к диалектическому взаимоотношению Имени и Сущности» (Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 218). Иными словами, в лосевском понимании личность есть энергийное выражение сущности, миф есть энергийное проявление сущности как личности. Лосев предлагает рассматривать отношение сущности и имени не просто в паламитском смысле, как отношения сущности и энергии, но еще и как безличного и личностного, где личностное есть исхождение сущности, но при этом сама Личность не внутри сущности, а «вынесена» энергийно. Не обязательно вовне, она существует как внутреннее самосозерцание себя самого как энергии, то есть сущность лицезреет собственную энергию, и самоосознает себя как личность. Но вероятно, можно точнее говорить, что это энергийный момент созерцает сущность себя самого.

для иного²⁸³. Имя есть полагание вещи в ином. «Ономатическое начало выявляет и изображает софийно, субстанциально утвержденную триипостасность. Это есть образ начертания не просто трех ипостасей, но инобытийно ознаменованных трех ипостасей, софийно утвердившегося триипостасного бытия. Триипостасность есть различение сущности внутри себя, при предположении, что и вне ее есть самостоятельное инобытие. Ономатическая стихия есть различенность сущности вне себя, т.е. различенность и понятость себя как неделимой субстанции от всего прочего, от всякого инобытия, при предположении, что нет никакого абсолютно самостоятельного инобытия, но что это инобытие заключено в самой же сущности и неотделимо от нее. Имя сущности есть понятая, уразуменная сущность, отличенная среди всего прочего»²⁸⁴. При таком взгляде раскрывается нечто новое в иерархии софия-имя. Если обычно под Софией понимается энергийное присутствие Бога в ином, то теперь это присутствие в тварном относимо, скорее, к сфере ономатики. Что же есть София, если она есть энергийная (а этого у нее не отнимал никто) «оболочка», принадлежащая сущности, но видимая иному как «тело»²⁸⁵. То, от чего сущность внутренне отлична, хотя и она ею и выступает. И при всем том Лосев называет это софийное начало «субстанцией». А субстанцией в

²⁸³ Вся методологическая условность такого разделения становится очевидной, если вспомнить, что саму свою философию имени Лосев готов назвать «философией тела»: «Когда я говорил в своей книге о сущности, об энергии, об имени и т.д. мною руководит только один реализм, и свою философию имени я с полным правом и окончательной убежденностью мог бы назвать и философией тела. «Кто имеет тело, способное ко многому, тот имеет душу, наибольшая часть которой вечна» (Спиноза)» (Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 45).

²⁸⁴ Там же. С.220

²⁸⁵ Здесь важно достичь понимания в том, что энергия для Лосева не просто эманация вовне, живущая самостоятельной жизнью, но то, что в каком-то смысле определяет и саму сущность. Наиболее ясно эта лосевская мысль понята и выражена так: «Первосущность сама по себе (бытие в себе или имманентная жизнь Троицы) допускает ещё два момента - существования в себе и для иного (софийность, фактичность, субстанциальность) и существование для иного и для себя (энергийность). Лосевское определение энергии отлично от античного неоплатонизма тем, что в неоплатонизме энергия - реальна, в христианстве (следовательно, и у Лосева) - это не что иное, как **принцип различения** (курсив мой – Т.К.). Энергия для богослова Лосева - сфера предвечного, где иное включается в принцип личности в собственном смысле (для себя)». (Буктеров Михаил. Диалектика мифа в учении Лосева // Специализиран портал Liternet. <https://liternet.bg/publish6/mbukterov/dialektika.htm> (дата обращения: 07.03.2020 г).

категориальной системе Лосева, напомним, выступает «личность». По сути, софийность и есть то самое саморазличение в Личности внутреннего субъекта и объекта, т.е. самосознание. София есть то, что Сущность осознает в себе как себя и иное одновременно, предмет самосозерцания себя, то есть «миф». А Имя эту софийную личность выражает. Неслучайно личностные означения трех ипостасей Трехипостасной Сущности – Отец, Сын, Дух, – то есть являющие их как Личности, у Лосева являются атрибутикой именно софийных определений²⁸⁶.

Обратим внимание и на то, что место, которое в категориальном развертывании в Абсолютном Бытии занимает, как мы видели, София, вообще занимает «тело». София выступает как бы (категориально) «телом» и «телесностью» Бога. Но нужно обязательно оговориться и внести ясность в то, что именно есть София. «София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществленная и осуществленная энергия»²⁸⁷. Без разъяснений такие выводы и выражения вполне могли бы вызвать нарекания с точки зрения православного догматического богословия, поскольку вводят достаточно странные для него категории, как минимум, усложняющие представления о Боге как простом в своей Сущности. Но многое вернется в рамки «паламитской» картины мира, если учесть, что под этой софийной сферой А.Ф.Лосев понимает (и именуется так) Благодать. Остается принять то, что Благодать в категориальной системе философа есть не просто эманация вовне, но самосозерцание, которое могло бы быть понято как «признак» личности. А Благодать, почившая на тварном, есть София. Для мира же тварного Благодать есть образ Божественного присутствия во времени и пространстве. А присутствие же есть «тело». В эту сферу софийного выражения Божества А.Ф. Лосев включает как символ

²⁸⁶ См. Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 222.

²⁸⁷ Там же.

выраженности Бога – Царство, Слава (под которой понимается в Св. Писании Благодать), Церковь (явленность Царства Небесного, Тело Христово).

Соответственно, смысловая энергия, выражающая вещь как смысл, есть для А.Ф. Лосева – Имя. Если для тварного бытия это абсолютно понятно и логично, то в области богословия, а собственно, целью философа было именно богословский аспект его идей (работа «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология» посвящена именно диалектике Божественного бытия), эта схема вызывает вопросы. Для божественного бытия разложить личность на «субстанцию» и «смысл» означало бы вступить в определенное противоречие с догматами, что Бог как сущность прост (не имеет «частей»). Для Лосева, знакомого с православной догматикой, сложно предположить возможность такой «ошибки». Соответственно, этой части его взгляды требуют интерпретации. И вероятно, тут следовало бы уточнить, что это не энергии выражают каждая свою «область», а в восприятии тварным бытием (иным) Энергии требуется «методологическое» разложение на субстанциальное (софийное) явление и явление в Имени. Вероятно, это обстоятельство связано и с тем, что в системе начал Лосев разделяет Имя и Энергию именно как категории, хотя это категории одного уровня (и по вертикали, и по горизонтали), выражающие (исходящие) из одного и того же начала (Личность) и это же начало собой являющие. Как категории Лосев понимает раздельно: под Энергией ту область символа, которая выражает «триадологическую сферу» (Софию, Субстанцию), а Имя выражает только Личность. Но Имя, будучи отдельной категорией, все же выступает частным случаем Энергии, поскольку область выраженных Энергией обстоятельств божественного бытия включает и Личность тоже²⁸⁸.

4.2 Энергия «магического» имени

²⁸⁸ Опереться в этом выводе можно на такое Лосевское выражение из «Абсолютной диалектики...»: «Символ выражал субстанцию, Имя – Личность, Энергия – всю триадическую сферу» Там же. С. 288.

Имя как символ Личности не есть предел становления бытия. Имя – это итог вертикального исхождения. Но горизонтальное исхождение предполагает, что исходным пунктом будет категория, соответствующая «символу». Имя же есть стадия исхождения самого символа, соответствующая «Ставшему» (символ – понимание – слово – имя). А потому Ставшее-Имя далее и само требует перехода в иное – в то, что будет «Символом» по отношению к нему самому. Таким «символом символа» или «именем имени» у Имени, о котором речь шла до сих пор, Лосев видит «магическое имя»²⁸⁹. Если имя как субстанция (элемент личности) для Лосева это – то самосозерцание (неоплатоническое самосозерцание самого себя как собрания идей, зримых как их энергия), идентифицирующее себя же как Личность, то имя имени «магическое имя» – это то, как «видят» «Личность» все остальные²⁹⁰.

При всей загадочности и даже рискованности термина «магическое» на самом деле речь идет о понятиях наиболее доступных для восприятия по сравнению с прочими лосевскими элементами развертывания бытия. Это не категории чистого смысла, а нечто вполне осязаемое, что можно вообразить, увидеть, да и просто потрогать – это объекты нашего мира. А.Ф. Лосев раскрывает их содержание как символов, на которых почил (на которые перешла) категориальная информация Абсолюта и которой (этой информацией Абсолюта) преображено тварное бытие. Но сама она не стала

²⁸⁹ «Получить Символ Символа, Имя Имени, и Энергию Энергии – это значит заново выразить Символ, Имя и Энергию [...] Что такое было Имя в нашем предыдущем изложении? Это было энергией объективного самоосмысления себя Субстанции как некоей Личности. Тут наличие Имени сводилось к тому, что Субстанция изводила из себя наружу все свои личностные глубины, и тем самым всякое инобытие должно было признать, что Субстанция – это есть именно данная личностная индивидуальность, или совсем отказаться от познания Субстанции. Совсем другое происходит в случае, когда мы говорим об Имени самого Имени. Здесь как бы само Имя становится Субстанцией, а другое имя выражает его вовне, делает необходимым его признание вовне» (Там же. С.288).

²⁹⁰ «Если теперь само Имя как бы становится Субстанцией, а какая-то особая модификация призвана быть его энергией, то это значит, что сейчас речь идет о повелительном признании самого Имени, что теперь Имя получает такую структуру, где вскрыется вся его сила, повелительно требующая установления этой субстанции во всяком инобытии» (Там же).

этим тварным бытием и не сотворила свою новую ипостась. Именно поэтому и используется термин «магическое» – преобразенное, имеющее связь. Лосев для передачи образа присутствия бытия в магическом имени использует выражение «утверждает себя». В предметах Абсолют утверждает себя, не становясь ими, но меняя само содержание этого предмета. Вещь становится «иконой» Изображенного.

А.Ф.Лосев прибегает термину «магическое» под влиянием Флоренского. Богословски термин, безусловно, подозрителен, но оба философа постарались дать ему объяснение. Православное богословие (прежде всего речь о литургическом богословии), отвергает концепции совершения таинства в силу произведенного действия («ex opere operato»), т.е. совершения «магической формулы», детерминирующей таким образом Божество. Магический подход соответствует римо-католическому учению о церковных таинствах, согласно которому таинство совершается уже с силу самого произведенного действия даже над лицом, не верующим и не желающим в таинстве участвовать. Заметим, что и имяславие виделось его оппонентам учением о том, что в силу одного лишь внешнего человеческого действия можно обладать божественной энергией даже помимо воли Бога. Но в случае с лосевским термином «магическое имя» ситуация как раз обратная. Не Бог детерминируется произнесением его имени, а полагание имени в меоне (символе) влечет изменения в самом меоне. Произносящий имя Божие меняется сам сообразно имени, несет на себе энергию имени. Лосев в связи с этим говорит, что имя «действительно», оно меняет реальность само по себе. Молитва меняет не Бога, а молящегося. Именно в этом «магизм» имени. Слово – орудие общения, то есть изменения предмета²⁹¹.

²⁹¹ «Слово действительно, оно – фактор самой действительности, «могучий деятель самой жизни». Могущество и власть слова невозможно отрицать. Слово всесильно, оно поднимает умы и сердца, движет народными массами и представляет собой единственную силу, где, казалось бы, уже пропали всякие надежды на новую жизнь». (Постовалова В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 17).

Каковы же категории «магического имени» для Абсолюта? Это категории (или уже просто обстоятельства), о которых богословие говорит как о епифании – Богоявлении, то в чем – в предметах тварного бытия – Бог Себя являет. Обратим внимание, что являет Себя «троично», сообразно структуре триады, то есть соответствуя и повторяя трипостасности Троицы:

- софийный аспект: Царство, Слава, Церковь
- оноματοлогический аспект: Спасение, Молитва, Таинство.

Напомним, что философ выделил в Личности, относящиеся в ней к аспектам субстанция (софийные), и те, которые выражают ее как смысл (умно-софийные). Лосев отнес первые три из упомянутых – Царство, Славу и Церковь – к просто софийным епифаниям, субстанциальным, условно безличностным. Молитва, Спасение и Таинство – это то, в чем с Богом происходит общение как с Личностью. Такое разделение условно, поскольку Бог везде присутствует как Личность. Но для нашего восприятия можно, например, отличать в знакомом нам человеке то, что есть в нем его организм, и то, в чем он существо думающее, говорящее, отвечающее и слушающее, испытывающее эмоции, то есть личность. Хотя, бесспорно, человек весь личность до последнего физиологического процесса. Так и в представлении о Царстве Небесном или Славе (облака, осенившего скинию или шедшего перед народом израильским в пустыне) нет того, что мы в привычном смысле могли бы назвать «общение». Скорее – «явление». Так же и Церковь сама по себе не воспринимается как «общение». И, напротив, в трех других категориях (Спасение, Молитва, Таинство) Бог присутствует именно как общение, как общение личное.

Так, молитва представляет собой беседу, диалог, когда есть элемент внимания (Бог внимает молитве), которая и с именем-то наиболее очевидным и понятным образом связана. Но в том же присутствии пребывает и Таинство, и Спасение, которые и есть пребывание в связи с Богом как с

Личностью. Но всякий раз это есть объект тварного мира: звук в молитве, вещество в таинстве, которое не есть сам по себе Бог, но соединенность, соприкосновение, сопряжение.

В работе А.Ф. Лосева «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология» можно встретить идеи о собственно «энергии Личности». Безусловно, Лосев далек от того, что личность выступает как онтологический источник энергии. В его понимании это диалектическая конструкция, в рамках которой вещь берется в аспекте, позволяющем говорить о ней как о личности, т.е. живое существо, тело. Если мы рассуждали о том, что в энергии вещь познается как ипостась и как личность, то Лосев наоборот, изменяет этот вектор, рассматривая не абстрактную бескачественную для мысли вещь, а ту вещь, которая изначально для нас выступает как личность. И в этом контексте он видит особые энергии, которые, с одной стороны, производны от личности и полагают себя в ином, а с другой – именно в них смотрящий и познает вещь как личность²⁹². Эта сфера полагания энергий (энергий личности) в ином он называет «софийной». То есть софия – это не просто явление энергии, но энергии в том аспекте, в каком изводящий есть личность. Поскольку Лосев в своей диалектической структуре понимает вещь именно как ее смысл, то энергийное полагание в ином (для Лосева это категория Символа) есть познание именно смысла. И познание смысла есть «слово». Соответственно, в аспекте личности этот познанный смысл, то есть энергия смысла есть Имя. Имя есть энергия вещи в ее аспекте личности: «слово личности». Поскольку Лосев рассуждает не просто о личности, но в контексте Божественного Бытия, то речь идет о Личности, о Софийном ее

²⁹² «<...> в пятой категории в Символе, который дошел уже до степени Понимания, и Слова, иное становится в этом общеличном аспекте, очевидно, Словом Личности, Словом, открывающем сущность Личности. Такое Слово, которое исходит от живой Личности, очевидно есть Имя, а это имя <...> есть не что иное как Добро, Истина и Красота. Добро, Истина и Красота есть внешнее выражение Довления, Мудрости и Святости, подобно тому как эти три есть внутренняя осуществленность и завершенность тайных внутритроичных процессов Власти, Ведения и Любви.» (Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология» // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.,1994. С. 268).

энергийном выражении в ином – Царство, Слава и Церковь. При этом вне контекста иного, не став фактом, энергии суть Сила, Свет и Благодать. В аспекте, в котором Энергия полагает себя в ином как Символ, он видит в ней Магическое Имя²⁹³. В описанном случае Лосев говорит об энергии Троичного Бытия. И хотя речь о Единой Сущности, агентом которой выступает Энергия, все равно, Лосев пишет о триадическом ее разделении, т.е. в нашем случае, соответствующем Трем Лицам. В триадическом разделении Магическое Имя дано как Энергия Спасения, Эвхологическая (молитва) и Мистерияльная (Таинство). То есть Лица в Энергии Сущности являют себя самостоятельно.

4.3. Имя и образ присутствия благодати

Именно в области «магического имени» А.Ф. Лосев находит место для раскрытия тезисов доктрины имяславия, вызывавших подозрения в «магизме».

У Лосева имя как бы повторяет схему неоплатонического «возвращения». Через полагание энергии происходит творение, принятие на себя творением как меоном образа Творца. А через созерцание энергии происходит «восхождение» творения к Творцу – соучастие твари в божественном бытии, принятие на себя «подобия», то есть «обожение» (телеологический аспект)²⁹⁴.

Лосев эти богословские конструкции рассматривает через учение об имени, где «имя» рассматривается как энергия. Сущности имя присуще по природе. И сущность наделяет своим именем творение. «Имя сущности есть

²⁹³ «Четвертое начало, дошедшее в предыдущей диалектике до степени Личности, превратится здесь в такую сферу, которая будет местом осуществления инобытийных энергий Личности. Я ее называю софийной сферой, а основную триаду в ее воплощении на Софии я мыслю как Царство, Славу, Церковь. Наконец, пятая категория в свете конструируемой здесь диалектики, т.е. Символ в свете Символа же, есть Магическое Имя, а триадическое разделение в нем дает Энергию Спасения, Эвхологическую (откуда – молитва) и Мистерияльную (откуда – Таинство)». (Там же. С. 269).

²⁹⁴ Телеологический аспект имени А.Ф. Лосев на основании анализа богослужебных текстов ассоциирует с «прославляемой святыней». (Философия имени у Платона... С. 249).

вообще принцип осмысления для сущности – сообщение сущности твари и излияние ее на тварь есть, вообще говоря, процесс именования твари. Отсюда творение происходит путем называния имен - «словом» и словами. «Назвать для сущности значит сотворить. Помянуть для сущности что-либо – значит спасти его»²⁹⁵. В цитате угадывается и православное учение о творении («словом единым»), и учение о спасении – то есть соучастие в Боге через Его энергии (обожение). «Поминование», которое есть молитвенное произнесение Имени Божьего, и есть такое соучастие²⁹⁶. В том только смысле, что такое «поминование» есть синергетическое явление, где под поминованием самим Богом видится соучастие молящегося в Имени, а произнесение имени есть богопознание, созерцание, соучастие. Тварь, принимающая свое имя от Сущности, получает его не как природу, а как образ, в котором она в той или иной степени соучаствует. Это динамическое состояние, и бытие твари не просто статично в «положенном» на ней имени. Она должна его активно созерцать, для сохранения своего бытия²⁹⁷. В этом смысле может быть понято и евангельское выражение «Кто не собирает со мной, тот расточает» (Мф. 12,30). Отторжение от себя Имени есть саморазрушение, поскольку именно в имени, в положении на себе образа Сущности и есть бытие. В этом угадываются положения Катехизиса, по смыслу которых под «промыслом» понимается не просто направление Богом

²⁹⁵ Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 227.

²⁹⁶ В качестве параллели уместно обратить внимание на исследование свящ. Павла Флоренского об этимологии слова «имя» в индоевропейских языках. В Священном Писании с еврейского на греческий словом «имя» (ὄνομα) переводится слово «Захер» - воспоминание, напоминание, сувенир. Отсюда непонятные в русском тексте 1-й главы Евангелия от Луки аллюзии между Захария и «Господь вспомнил». (см. Флоренский П. свящ. Из истории античной философии. М.2015. С. 88).

²⁹⁷ «Тварь создается, т. е. получает свое имя от сущности, т.е. от ее имени, и потому имя сущности и имя твари принципиально одно и то же (или, «образ» - один и тот же раз «по образу», и «подобие» - одно и то же, раз «по подобию»). Но сущности ее имя присуще природно и по существу, твари же это имя присуще энергийно и идеально, т.е. в смысловом отношении «по благодати» и «по причастию»; и, следовательно, в то время когда сущности имя свойственно всегда в бесконечной степени своего бытия, твари оно присуще более или менее, в той или другой степени, с различиями по времени и качествам. Кроме того, сущности имя свойственно неотделимо, твари же это имя сущности присуще отделимо. Правда, полное отделение имени сущности от твари тождественно с уничтожением твари и превращением ее в ничто». (Там же. С. 228).

твари ко спасению, но и само непрерывное сохранение ее бытия как такового²⁹⁸. И удаление божественного присутствия и промысла влечет невозможность бытия как такового, разрушение всего. Бытие всякой вещи сохраняется присутствием божественных энергий. Бытие всякой тварной вещи не самодостаточно. Таким образом, мы видим явные параллели между учением об Имени и учением о Благодати.

4.4. Учение об имени Божьем и обожение

В нескольких местах²⁹⁹ А.Ф. Лосев оговаривается, что спор об использовании в таком контексте термина «имя» – спор именно терминологический. То есть Имя вполне может быть понято как Благодать. Но он настаивает на том, что в данном случае – это термин из Писания, где под именем Божиим предполагается божественное присутствие в Его энергиях. Описываемый Лосевым образ «насаждения» имени сущности твари, когда сущность и тварь имеют одно имя, но тварь – не природно, а по причастию, обнаруживает явную параллель с православным догматическим учением об образе присутствия Благодати Божией в человеческой природе до повреждения ее первородным грехом. Как и в лосевском рассуждении, Благодать Божия является, если не частью человеческой природы, но необходимым условием ее, и отторжение ее приведет к гибели и самой человеческой природы³⁰⁰. Грехопадение изменяет образ присутствия

²⁹⁸ 127 член Пространного православного катехизиса: «Промысл Божий есть непрестанное действие Всемогушества, Премудрости и Благости Божиих, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям». (свят.Филарет Дроздов. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Рязань, 1992. С. 25).

²⁹⁹ К примеру, в «Философия имени у Платона»:

«Подыскивая в богослужении подходящий религиозный термин для этих энергий, я не нахожу иного термина, кроме Имени. Тут именно средоточение знания силы и жизни в Боге, эйдетического, энергийного, телеологического» (Философия имени у Платона... С. 250).

³⁰⁰ «По учению Восточных отцов, благодать не есть внешнее дополнение к человеческому естеству, она укоренена в самом акте сотворения человеческой природы, поэтому природа и благодать в православном богословии не противопоставляются, а предполагают одна другую. Благодать, или, говоря языком Библии, «дыхание жизни», изначально присутствовала в человеке и сообщала ему способность к дальнейшему усвоению обоживающей энергии». (иер. О.

Благодати. Речь о перманентном присутствии Бога в самом устройении человека, в том, что он, человек, есть, без чего он не может и быть самим собой: неотъемное присутствие в человеке Бога как «иноного», как реальности, от которой человек себя отличает, но без которой не существует. По сути, А.Ф. Лосев, говоря об Имени, имеет в виду Благодать, которая в аспекте имени и есть Образ Божий в человеке. В имени в тварь (в человека) транслируется именно образ личности. Получается, само личностное бытие есть энергийный образ Божий, присутствие Бога в человеке. Отнятие его – прекращение личностного бытия.

Здесь нужно видеть контрфорс с католической доктриной в вопросе о присутствии в человеке Благодати. Кардинал Беллармин выразил римо-католический взгляд на этот предмет в том смысле, что благодать не присуща человеку природно, но сверхъестественна. Человек после грехопадения и отхода Благодати пришел в свое «естественное состояние» и отличается от прежнего состояния до грехопадения, как отличен голый от одетого³⁰¹.

Давыденков. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. М., 1997. С. 94). Он же (протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М. 2013. С. 274) приводит ряд святоотеческих и авторитетных богословских текстов, наглядно показывающих учение Православной церкви об укоренности Благодати в человеческой природе, «человек приходит в бытие будучи изначально причастен Богу». По словам В.Н. Лосского: «нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо Благодать – это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого» (Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 239). Св. Григория Палама: Бог «по Божественной благодати вложил Самого Себя» в свое создание (Gregorii Palamae Nomilia 17. PG. T. 151. Col.221)

По И. Мейендорфу «на Востоке понятие Благодати отождествлялось с понятием причастности, благодать никогда не воспринималась как тварный дар, но как участие в Божественной жизни» (Мейендорф И., протопресвитер. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 129).

³⁰¹ «По римо-католическому учению, первородный грех отразился не столько на природе человека, сколько на отношении Бога к человеку. Бог отнял у него сверхъестественный дар праведности, вследствие этого человек остался в состоянии чистой естественности (*status purorum naturalium*). По образному выражению кардинала Беллармина, состояние человека до грехопадения отличается от состояния после грехопадения лишь так, как одетый человек отличается от раздетого, поскольку сама природа падшего человека не изменилась» (Огицкий Д.П. Свящ. Максим Козлов. Православие и западное христианство. Сергиев Посад, 1995. С. 86).

Наиболее загадочными и сложными как для принятия, так и для понимания оппонентами имяславия было учение о совершении церковных таинств через произнесение имени Божьего. В определенной степени А.Ф.Лосев пытается одновременно дезавуировать именно такое понимание таинства, говоря, что сам термин «имя» в этой ситуации, скорее, условен. Можно истолковать лосевское «имя» как просто «энергию», Божественное присутствие. Но для философии Лосева ценно именно присутствие энергии как Лица, и именно в аспекте Личности. И в обращении к такому термину как «магическое имя» именно «имя» говорит, что церковное таинство Лосев видит как личностное действие, а не безличный процесс.

Лосев, рассматривая Имя как явление Личности вовне, говорит о нем в двух аспектах: «внутреннего имени» (генада уровня «ставшее - символ») и «магическое имя» - выраженность имени (генада уровня «символ символа»). Первое есть самоосознание Личности, то есть процесс «для себя и для иного», в каком-то смысле часть энергийного внутреннего устройства самой личности, то есть то, о чем речь шла выше: возможность наблюдения иного в себе как бы со стороны, присутствие энергии как иного себе самому. «Магическое же имя» — это стадия богоявления, соответствующая пониманию имени кем-то другим (имени, произносимого другим, называния, нареkania, соучастия в иной Личности через произнесение ее имени). Лосев настаивает на том, что если во всех предыдущих ипостасях происходит полный переход категории из одной в другую, в итоге чего они формируют нечто нерасчленимое «физически»: смысл ли, субстанцию ли, то стадия имени («магического имени») — это отсутствие такого перехода. Именуемое остается самим собой, являет себя вовне, не переходя в иное, не принимая иное как предел себя же. То есть это стадия энергийной трансляции себя в иное, где собственная энергия не становится принадлежностью иного, его ипостасью. В терминах неоплатонизма это могло бы быть понято как стадия «созерцания-возвращения», когда ипостась созерцает свой «источник» и

становится его энергией (как это происходит с душой, созерцающей Ум в Эннеадах Плотина)³⁰². При этом в понимании Лосева «имя сущности есть цель (телос) инобытия»³⁰³. В имени как в энергии нареченного происходит отождествление, («обожение» если брать христианский аскетический аспект) того, кто имя произносит, и Того, Чье это имя. Другое проявление телеологического аспекта имени А.Ф. Лосев видит в «прославлении святыни»³⁰⁴.

Возникает двойное понимание того, чьей ипостасью выступает такое «магическое имя», в котором созерцается высшая жизнь. Обладает ли оно собственной ипостасью или же это ипостась того, что оно выражает. С одной стороны, именно такова двойственная природа символа вообще. С другой стороны, то, как описывается магическое имя, дает основание полагать, что у всего, что подпадает под категорию «магического имени», есть собственная ипостась. Из всех стадий развертывания пентады эта единственная может быть рассмотрена в типичном для неоплатонического взгляда на ипостась образе, где под ипостасью понимается бытие, существующее как проекция в ином энергии «верхней» сферы бытия. Это порождает дополнительные вопросы, поскольку тождество имени и вещи, исповедуемое Лосевым как

³⁰² «...В самом деле, как ни высоко признанное нами достоинство Души, она есть не более как образ Ума: подобно тому, как слово, выговариваемое вслух, есть образ внутреннего слова души, так сама душа есть выговоренное слово Ума, или его осуществленная вовне энергия, она есть жизнь, истекшая из него и образовавшая новую после него субстанцию, подобно тому как огонь обладает, кроме той латентной теплоты, которая всегда ему присуща, еще и той, из него излучается вовне. Однако не следует представлять себе дело так, что душа, истекши из Ума, стала совсем вне его, - нет, отчасти она все-таки пребывает в нем, хотя и составляет отличную от него субстанцию. [...] И потому насколько она отдается созерцанию его, настолько сама обладает разумом актуально...» Плотин. О трех первых началах или субстанциях (V, 1) / пер. Г.В. Малеванского // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 54.

«<...> ипостась Души от Ума, и ее логос становится действенным в созерцании Ума. Ибо когда она смотрит в Ум, она имеет внутри и как ей свойственное – и то, что мыслит, и то, что действует в сам момент созерцания» Plot. Enn. V, 1 3. (Плотин. Пятая Эннеада. СПб., 2005. С. 13)..

³⁰³ Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 231.

Можно проиллюстрировать те же положения более ранним, чем «Миф – развернутое магическое имя» докладом от 1 ноября 1922 года Философия имени у Платона. В докладе А.Ф. Лосев выделяет особый аспект имени – «телеологический»: «<...> значение телеологическое. Имя есть то светлое и божественное бытие, к которому движется всякое иное бытие, и которое как бы издали руководит миром и привлекает его к себе» (Философия имени у Платона... С.249).

³⁰⁴ Лосев А.Ф. Философия имени у Платона. С. 249.

имяславцем, должно говорить, как раз, об обратном – имя не имеет собственной ипостаси, но есть ипостась сущности, энергией которой оно является. При этом особо всегда оговаривалось, что под именем не понимается ни имязвучие, ни имяначертание, то есть не материальный субстрат бытия имени, но смысл. Мысль требует, чтобы имя обладало ипостасью того «иноного», в чем полагается Личность как смысл («умно-софийно»). Сам Лосев об ипостаси имени говорит как об имеющем и одновременно не имеющем собственной ипостаси, но пребывающем сразу в двух мирах. В данном случае под ипостасью следует понимать то, что Лосев называет «факт»: «Имя сущности тождественно с сущностью по факту и субстанции и отлично от нее по смыслу и идее, энергийно; имя сущности тождественно с тварью по смыслу, по идее, энергийно, и отлично от нее по факту и субстанции, природно»³⁰⁵. Под «энергийной тождественностью» имеется в виду присутствие энергии в ином. Иное (сотворенное) тождественно с чем-либо энергийно в силу того, что это что-либо полагает на ней свою энергию и таким образом присутствует в ней.

4.5. Имя как энергийное явление Второй Ипостаси.

Явлением какого из начал внутри триады в категориальной системе Лосева выступает имя, коль скоро имя есть явление сущности и тождественно ей в содержании? Имя есть энергия субстанции как таковой, а субстанция выступает осуществленностью триединой сферы смысла, и энергийно каждая из ипостасей триады как-то проявляет себя в области символа. Каково в этом положении имя? Такая постановка вопроса для философии Лосева следует из того, что он четко разделяет те сферы субстанции, которые проявляются в символе как «софийные», и те, которые выступают как «ономатологические». И коль скоро содержание совокуплено

³⁰⁵ Там же. С. 230.

в такие сферы для сущности, то, соответственно, оно адекватно являет себя и тогда, когда выражает себя.

В работе «Миф – развернутое магическое имя» А.Ф.Лосев совершенно отождествляет Имя Божие с явлением не просто всей Триады (или каждой в отдельности, но самостоятельно), но конкретно со Второй Ипостасью – Словом. Связано это с тем, что в этой работе философ видит само понимание «смысла», явление которого и есть Имя, как атрибут Второй Ипостаси. Первая Ипостась – сверхсущее начало, сверх-интеллигентное начало³⁰⁶, являющееся источником смысла. Третья Ипостась – становление смысла, чувство. Но вспомним одновременно, что в категориальной системе Лосева вся триада (Одно – Бытие – Становление) являет собой смысл, который в таком триадическом виде и полагается далее.

Итак, Лосев прямо указывает на то, что имя – это явление именно Второй ипостаси: «Имя <...> отличается от Второй Ипостаси тем, что это есть соотнесенная с инобытием вторая Ипостась, т.е. понятая ипостась (причем никакого инобытия как самостоятельной реальности тут не мыслится), от всех трех лиц – тем же своим свойством (соответственно), от Софии – тем, что оно не есть субстанция, но смысл ее, не есть факт и плоть, тело сущности, но образ и выражение, начертание сущности. Триипостасность содержится в Софии как смысл и идея тела, а в Имени – как смысл и идея символа. София содержится в триипостасности как ее осуществленность, в Имени – как его картинная оформленность и изваянность. Имя содержится в бытии триипостасном как предел всех возможных его проявлений и воплощений, всех возможных его начертаний и

³⁰⁶ Например, такую лосевскую богословскую «характеристику» Первой Ипостаси Троицы можно подтвердить такой цитатой из «Миф развернутое магическое имя»: «В реальной библейской, богослужебной, патристической литературе [...] под словом Отец понимается и *вне-интеллигентный* (*курсив мой – Т.К.*) момент одного, и рождающее лоно, и произносящий». (Лосев А.Ф. Миф - развернутое магическое имя. С.222)

изображений, в Софии как изваянный лик³⁰⁷ и Смысловая Энергия пресветлого тела сущности»³⁰⁸.

Здесь есть сложность. С одной стороны, имя есть энергия всей Троичности, но с другой – именно как имя, оно являет лишь ту из ипостасей, о которой может быть сказано, что это смысл, эйдос, самосознание (!!!) и Слово. Именно в этом смысле Имя как слово о Личности есть имя, выражение, являющее личность. Но оно являет как Личность Слово, а всю триадическую сферу как-то иначе. Мы сталкиваемся со спецификой лосевского видения троичности, в которой выразительная, смысло-выразительная ипостась – Вторая, т.е. Слово.

Это определенно коррелируется с учением имяславия, которое говорит об «особом» значении имени Иисус – имени Второй Ипостаси, Бога Слово. Но как же быть с тем, что и иные Ипостаси Троицы являются Личностями? И при этом Лосев в своих работах видит личность лишь в том, что самоосознает себя. А это в категориальной системе принадлежит ипостаси, занимающей в триаде вторую позицию. Самоосознание второй ипостаси есть личность всей триады?

Строго говоря, принцип самоотличения от остального и от себя самого, который А.Ф.Лосев считает коренным свойством и основой личности, заложен изначально в самом понимании триады для каждой из её ипостасей. Для Лосева это принципиальное положение его категориальной системы: личность с необходимостью вытекает из диалектических принципов полагания бытия. В его понимании сама ипостась в отношении с сущностью есть то, «что-нибудь», чем сущность по диалектическому принципу должна отличаться. Триипостасность в сущности есть самоотличение от себя самого, «границы» себя, меон в самом себе, которые и сеть то, что дает «почву» для

³⁰⁷ Употребление у Лосева слова «лик» замечательно еще и тем, что это один из переводов слова «эйдос» (εἶδος). (см. Лосев А.Ф. Философия имени. СПб. 2016., С. 64).

³⁰⁸ Миф – развернуто магическое имя. С. 222.

самоосознания в отличении от иных ипостасей внутри сущности. И не случайно Лосев постоянно говорит, что ипостаси, служа меоном (иным) друг для друга, в то же время, не предполагают ничего иного, кроме себя же (в приведенной цитате: «никакого инобытия как самостоятельной реальности тут не мыслится»³⁰⁹).

Другим началом самоотличения, но уже для всей Триады как единого, является «телесность» или субстанцированная энергия – София. И, тем не менее, Имя атрибутируется как явление именно личности второй Ипостаси, Слова. Почему? Есть ли тогда вообще имя у двух иных ипостасей? Учитывая, что философ имел в виду преимущественно богословские аспекты предложенных им категориальных схем, следующая из них «безымянность» двух Лиц Троицы, безусловно, становится богословской проблемой.

Определенного ответа ни у самого Лосева, ни самостоятельно на основании уже вычлененных православным богословием догматических формулировок, вероятно, найти никому не суждено. Можно лишь предполагать, что явленность двух ипостасей как Личностей не-мыслимо в принципе, как немислимо само по себе «Одно». Оно сверхмыслимо. О второй же Ипостаси как Личности мы можем иметь какое-то ограниченное и несовершенное, приблизительное суждение, поскольку она выступает и образом (или, скорее, архетипом) как таковой человеческой личности, и

³⁰⁹ Мы должны вслед за протоиереем В.Асмусом обратить внимание на лосевское видение личностного бытия в Св. Троице у блж. Августина, вписывающееся в обозначенную здесь проблематику, которую за неимением лучшей выверенной формулировки следует обозначить как принадлежность имени одновременно трем ипостасям. Это обращение к свт.Августину Гиппонскому означает, что Лосев в курсе и такой постановке вопроса: «...Лосев таким образом формулирует триадологию бл. Августина: «...и каждая Ипостась есть Личность, и Троица есть Личность, а главное – все это одна Абсолютная Личность» (Асмус Валентин, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Религиозно-философский журнал «Начала». 1994. № 1. Абсолютный миф Алексей Лосева. Вып. 1. С. 94). Но поскольку мы исследуем эту проблематику в рамках историко-философского дискурса, нелишним будет заметить, что установить линейную связь между собственными идеями Лосева и бл. Августином приведенным образом не получится, поскольку приведенная о. Валентином Асмусом цитата Лосева относится к позднему периоду творчества А.Ф. Лосева, и взята из последнего тома «Истории античной эстетики» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 85).

воплотилась в Человеке. Остальные же, безусловно, явлены всей своей троичностью в Имени, но не как Имя. Само явление их, безусловно, есть явление их как Личности, но не как смысла Личности, а как-то иначе. И в Писании мы можем найти понимание неименуемости для Отца, который «паче всякого имени». Но все это объяснения неточные, вряд ли удовлетворительные, пребывающие на грани «савелианства», которого Лосев и сам очень опасался в своих построениях. Разница в явленных Лицах Троицы не может объясняться тем, что образ явления обусловлен лишь свойством воспринимающего мейона, т.е. твари или характером епифании. И если явленность первой Ипостаси самой по себе, вероятно, останется под вопросом, поскольку Она есть предмет апофатического богословия, то третья Ипостась являет себя не как Личность, но софийно, то есть как субстанция, что, в общем-то, может быть в образах проиллюстрировано тем, что в повседневности не всякую личность мы воспринимаем как личность в общении. Она может быть для нас и телом, организмом и т.п. — в зависимости от того, как она сама пожелает нам себя нам открыть. Тем не менее, Лосев довольно определенно настаивает на том, что сама диалектика Личности изначально обусловлена тем, что она, будучи сама субстанцией, уже содержит «три начала» Триады. То есть на стадии осуществления речь уже идет о трех личностях, которые и догматически (Лосев говорит здесь об апофатике, таинственном неведении этой тайны), и диалектически (то есть в силу законов мышления) являют собой одно неделимое. А.Ф.Лосев использует даже не логическую, а словесную формулу, выражающую эту апофатику Трех Личностей воплощенных в Одной, но не четвертой и не в общей: «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, Троица Единосущная и Нераздельная»³¹⁰. Философ даже не выводит формулу (она существует

³¹⁰ «Четвертое начало осуществляет, овеществляет первые три. Это означает, что для полнейшей формулы необходимо взять воплощенность трех первых начал на четвертом в том их диалектическом периоде, где они конструируются с точки зрения этого четвертого начала. Ведь только там мы найдем полную и абсолютную воплощенность первых трех начал на четвертом, где эти три будут рассмотрены с точки зрения четвертого, и это четвертое — с точки зрения первых

помимо него и им исповедуется), а пытается рассмотреть ее с точки зрения сформированного им диалектического содержания, она – конечная цель его рассуждения, энтелехия его философской интуиции.

4.6. Телесность

Под «софийной сферой выражения» Лосев понимает философское раскрытие богословского тезиса о Церкви как о мистическом «Теле Христовом»³¹¹ – реальной воплощенности (присутствия) Бога в Церкви как совокупленности и целокупности членов Церкви, объединенных единством таинств, учения и духовной жизни. Смысла.

В докладе «11 тезисов о Софии, Церкви и Имени»³¹² философ сопоставлял примерно в таком же контексте Софию: как явленность Бога, полагание Бога в Софию как в телесность, т.е. как субстанцию. Доклад и работу «Абсолютная диалектика...» надо рассматривать как реализацию одной общей программы. С одной стороны, Церковь есть совокупность членов Церкви. Но, одновременно, эта человеческая совокупность понимается как единое Тело Христа, Всечеловек, воипостазированный во Вторую Ипостась Троицы, Богочеловеческий Организм, совокупно

трех. Другими словами, необходимо брать максимальное развитие четвертого начала, т.е. нельзя брать ни просто Тело и Живое Существо, но необходимо брать Личность, наименованную Личность. Это и будет тем, что в максимальной мере воплощает на себе первые три начала. Однако Личность субстанциальна, и воплотить на ней три начала, значит сначала получить три личности при совершенно самостоятельных субстанциях, которые, тем не менее, не говоря уже об апофатической бездне, их объединяющей, и чисто диалектически суть нечто одно неделимое. Так мы приходим к формуле, которая есть точнейшее выражение всей абсолютной диалектики, со всеми ее отдельными диалектическими категориями. А именно абсолютная диалектика в своем абсолютном развитии есть Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св., Троица единосущная и нераздельная». (Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика...» С. 294).

³¹¹ Природа Церкви как Тела у ап. Павла рассматривается неоднократно. Этот мотив виден в Первом Послании к Коринфянам. «Я говорю вам как рассудительным; сами рассудите о том, что говорю. Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Телу Христову? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все приобщаемся одного хлеба. Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?» (1 Кор. 10, 15 – 18).

«...и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего Главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 22 – 23).

«И Он есть глава тела Церкви; Он начаток и первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота». (Кол. 1, 18 – 19).

³¹² Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. С. 44.

составляющий всю человеческую природу, которая, в понимании преп. Максима Исповедника, есть не просто каждый человек в отдельности подобный каждому. Лишь все вместе – живые, мертвые и еще не рожденные – могут претендовать на полноту человеческой сущности. И эта полнота сущности есть Церковь, которая есть Тело Христово³¹³.

Другая сторона того же взгляда на «всеединство» человеческой природы, заключенной в полноте не в одном, но во всех сразу, живых и не рожденных, – это лосевская, восходящая к блж. Августину, мысль об «иконичности времени»: время есть подвижный образ вечности, который состоит в том, что то, что цело и единовременно явлено с точки зрения вечности, для несовершенного тварного бытия может быть понято и прожито лишь последовательно, как ограниченная рамка движется по не помещающейся в ней картине, последовательно выхватывая все новые ее участки³¹⁴.

В такой подаче учения о Церкви видны мотивы как богословия ап. Павла, так и имяславцев. В книге схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» говорится, что после Вознесения Христа с Пречистым Телом присутствует (разумеется – образно) именно Имя Божие, как бы «оставленное» на Земле «вместо» тела. Для А.Ф. Лосева само понятие Церкви связано с полаганием имени Божьего, софийным присутствием, явленностью Имени в ином, а именно: в совокупной человеческой природе как в Теле Христовом. В «Философии имени у Платона» А.Ф. Лосев

³¹³ Если Церковь как Тело Христово, воплощающее всю человеческую природу, запечатанное Именем Божиим, для Лосева – Абсолютная Мифология, то есть явление Абсолютной Личности, Бога, то примером той же идеи мифа, но уже в относительного (то есть не связанной с Божественным присутствием), Лосев видит в представлениях о пролетариате или даже в идеях панизраилизма, который понимается, по сути, аналогично Телу Христову: в израильском народе воплощен Бог Израиля. Лосев говорит о диалектике как мышлении, позволяющем видеть абсолютные лики бытия в данном случае в пролетариате или в еврейском народе – в зависимости от того, какая идеология пользуется диалектическим (или все же неоплатоническим) методом. См. Диалектика мифа. С. 211).

³¹⁴ О таком «иконичном» времени у Лосева см. Зоткина О.Я. Иконичность времени в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева // Культурология. 2010. № 1 (52). С. 30 – 43.

обращает внимание на то, что в греческом оригинале выражение евангельское «шедше научите все языки крестяще их во Имя...» (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς ὄνομα) - буквально означает пространственное – внутрь имени, «направляя их в имя»³¹⁵. То есть Церковь и имя здесь как бы сливаются. И уяснив такое лосевское и имяславское понимание Церкви как положенности Имени Божьего, уже несложно понять, почему все совершающееся в Церкви – таинство, спасение, чудеса – происходит в доктрине афонских имяславцев через Имя и «силою Имени». Такое понимание устраняет «магизм», внося очень важный момент онтологического присутствия Имени в Церкви как «организмосозидающего» начала, претворяющего человеческое в божие через полагание имени-энергии (как энергии в личностном аспекте) в этом совокупленном «ином».

Выраженная в «магическом имени» умно-софийная область, которую А.Ф. Лосев рассматривает как область евхологии (таинства) и молитвы (литургики вообще), может рассматриваться как не имеющая собственной ипостаси. Философ не сосредоточен на этой теме. Но богословский (а не религиозно-философский) взгляд на предложенные им решения очевидным образом требует обсуждения и интерпретации именно в таком ключе: о воипостазированности «магического имени». Эта область выраженности в магическом имени – то, что является областью богообщения, в котором божественное присутствие актуализируется как церковное таинство. Лосев пробует осознать как безличное богообщение, когда Бог открывается в таинстве не как личность, то есть не как энергия. Это становится понятным, из того, что в софийной сфере Бог присутствует в нашем осознании той категориальной формой, которая могла бы быть понята как «тело», то есть не явленная (еще) как Лицо³¹⁶. Вспомним, что А.Ф. Лосев имеет в виду

³¹⁵ Философия имени у Платона. С. 248.

³¹⁶ «Есть единственное Исключение, где сущность и тварь отождествлены субстанциально, а не только энергийно, и на этом возникает новый род общения, общения в таинстве, - однако и здесь

Энергию. Во втором аспекте имени (Ставшего) – собственно Имя, т.е. в умно-софийном аспекте Бог являет себя личностно. Для соответствующей ему области магического имени (Символа) такие стороны церковного богообщения суть Сотериология (Спасение), Эвхология или молитва и Таинства (Мистерии). Два последних – таинства и молитва явное напоминание об имяславии, поскольку совершение таинств именем Божиим считается частью учения афонских имяславцев.

Вопрос про «имя для имени», «энергию энергии», под которыми Лосев понимает имя в таинстве (символ символа), сталкивается с возможным противоречием с авторитетом святителя Григория Паламы, который, пусть и в довольно темных выражениях, говорил о том, что сама по себе энергия не имеет энергии. Безусловно, проблема заключается в терминологии, на которой и сам Лосев совершенно не настаивал, что особо и оговаривал. В этой части Палама и Лосев могут быть согласованы.

С одной стороны, имя было просто выражением личности вовне и положением в ином. Но Лосев продолжая доктрину имяславия, проецирует и здесь представление аскетики о том, что сутью молитвы является преобразование молящегося по подобию Того, чье Имя именуется в Молитве, положение в нем Энергий Божества и изменение его самого «стать богом по Благодати». А потому последующее диалектическое полагание категории «имени» (магическое имя) в лосевском понимании есть усвоение бытия (читай – энергии, несомой именем) иному, выступающему «плоскостью», на которой это имя полагается. То есть следующая «стадия» понимания имени – сугубо религиозная: имя преобразует произносящего и слушающего в подобие того, Чье Имя произносится. Имя как энергия не просто доносит себя до иного, но, по слову Лосева, «насаждает» себя в нем, отождествляет его с собой, произносящий становится и сам един с тем, чье имя

это отождествление и это общение возникает лишь как свободный акт любви первосущности, без всякой зависимости от инобытия». (Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 229).

произносится. Именно отсюда выражение Лосева, что имя можно по истине произнести лишь молитвенно. Так, имя становится в лосевской формулировке «магическим именем», которое в церковной сфере имеет продолжение в области церковных таинств «мистерии». А с другой стороны, и сама любовь у Лосева состоит в энергийном отождествлении себя с предметом любви, усвоении себе его энергии, его имени – по Лосеву любить возможно только имена³¹⁷, именно в этом смысле, поскольку таким образом через имя происходит онтологическое соединение личностей.

4.7. Энергийный Лик. Соотношение категорий «лик» и «энергия»

Полагание вещи в диапазоне «для-иного-бытие» наглядно выражается в идее «лика». Лосев использует это понятие в специфическом понимании. Лик (лицо), если задуматься, с одной стороны," – предел наивысшей индивидуальности. Нет, и ничего не может быть более самым мной, ничем что было бы во мне более «моим», чем мое лицо, ни с чем иным я себя не отождествляю более, чем с лицом. Но одновременно нет во мне ничего более мне не принадлежащего, мне невидимого, столь же мне «постороннего», чем мое лицо. Оно обращено целиком вовне, и я не могу его видеть сам иначе, как Нарцисс – в водной глади родника. Только как отражение в ином. Без иного мое лицо для меня не существует.

Лосев соединяет понятия энергия и лик. Энергия есть мое «Я», но для иного, мое выражение для иного, а не для самого меня, выражаемого. Порой моя энергия мне недоступна, неосязаема, неизвестна. «Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется», что-то вроде музыки оглохшего Бетховена. Так же и имя есть «энергийный лик». «Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее

³¹⁷ «Я утверждаю, что мы любим не вещь, но имена, и если когда-то и умираем за что-нибудь, то обязательно только за какое-нибудь имя или имена, «во имя» кого-нибудь или чего-нибудь». (Лосев А.Ф. Вещь и имя. С. 36).

выразительной энергии и изваянным, явленным ликом»³¹⁸. Эта мысль явно перекликается с пониманием энергии как лика у св. Григория Паламы, который тоже вкладывал в понятие энергии некую неосязаемость и постороннюю незримость энергии для самого лица, сравнивая энергию с самосозерцанием: «Так наше лицо делается видимым в зеркале, оставаясь невидимым для нас самих»³¹⁹.

4.8. Имя-энергия и миф

Подойдем к проблеме лосевского понимания энергийного лика с другой стороны: через специфический лосевский термин «миф». Выше уже шла речь о понимании Лосевым термина миф как присутствия личности: почему именно термин «миф» Лосев использует для передачи идеи о Боге как Личности, являющей себя в тварном, то есть об энергийном аспекте. Миф есть слово, явление божественной личности. Здесь же речь будет о том, как категории «миф» (явленная в ином личность) и «имя» соотносятся друг с другом в качестве энергии.

Даже в не претендующем на философию мышлении личность не существует без имени, и имя предполагает, что мы имеем дело с личностью³²⁰. Если вдуматься, человек как личность рождается для нас в

³¹⁸ Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С. 227.

³¹⁹ Григорий Палама. Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы. (цит. по Лосский В.Н. Мистическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 67). Полностью мысль Лосского иллюстрированная местом из Григория Паламы выглядит таким образом: «Учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть догматическая основа реальности всякого мистического опыта. Бог, непреступный по своей природе, присутствует в своих энергиях, как в зеркале», оставаясь невидимым в том, что Он есть. «Так наше лицо делается видимым в зеркале, оставаясь невидимым для нас самих», - говорит святой Григорий Палама. Всецело непознаваемый в своей сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природы на две части – познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных модуса Божественного бытия – в Сущности и вне Сущности». (Там же).

³²⁰ «...имя <...> предполагает ту или иную личность. О слове мы можем говорить в отношении любого предмета; об имени же – только в отношении личности, или вообще личностного предмета. Но тогда лучше противопоставлять не имя и личность, а слово и вещь; когда же мы говорим об имени, то его лучше противопоставлять сущности, ибо имя вбирает в себя от именуемого все его личностные свойства и оставляет в нем лишь голую субстанциальность, лишенную решительно всяких качеств. Итак, диалектика мифа может быть в целях простоты и

момент, когда мы узнаем его имя, и что бы мы о нем в дальнейшем ни узнали, имя так и останется для нас вершиной нашего знания этого объекта. Явление познано для нас в момент, когда ему наречено или узнано имя. Но для бытия божественного, когда речь о Боге как субъекте познания тварного, Лосев описывает так: «Назвать для сущности – значит сотворить. Помянуть кого-нибудь для сущности – спасти его». Имя не только и не столько результат познания, но скорее – форма присутствия в ином. Помянуть имя – сделать носящего имя частью произносящего его. Имя есть взаимное присутствие именуемого и именующего, место их встречи. И такое энергийное присутствие через имя в личности есть в лосевской терминологии «миф»³²¹. Бог как бы смотрится в тварный мир, отражаясь в нем своим Именем. И потому мир есть образ, имя и миф, то есть отражение Божественной Личности, которая для нас явлена как Имя-Энергия (Благодать). Поскольку Абсолютная Личность, будучи вечностью, явлена нам в мифе во времени, то явленное тварным не воспринимается как единое мгновение в полноте явления. Потому Лосев говорит, что миф есть Личность явленная как история («промысел Божий»), а сам миф, то есть энергийная явленность Личности, есть развернутое магическое имя. Магическое – в специфическом лосевско-флоренском смысле: телеологический аспект,

однозначности сведена к диалектическому взаимоотношению Имени и Сущности» (Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 218)

³²¹ Находим уместным здесь обратиться к сопоставлению понятия «миф» как божественного личностного присутствия в ином и мыслями Оригена о присутствии Бога в человеке при чтении и понимании Священного Писания. «Согласно Лосеву реальная личность, помимо сознания, должна иметь пребывающее ядро и переменные акциденции, связанные с этим ядром как энергийные самопроявления. У Оригена наблюдается аналогия с лосевским концептом личности: в экзегезе Писания, а точнее в акте чтения, познания священного текста, происходит развертывания Личности Логоса в сферу инобытия, с сферу сознания читателя. Слово Божие делает возможным для читателя найти внутри себя антитезу внутреннего и внешнего. Ядром личности читателя становится его собственная интеллигенция, соотнесенная с Личностью Христа. Видение Личности Логоса в Писаниях помогает читателю совершить два действия покаяние и богоуподобление. Таким образом, в разумении и толковании Писания совершается восхождение души (читателя) к своему Первообразу, Слову Бога. Здесь мы видим, как действительно работает личностный символ».(Приходько М.А. Учение Оригена об откровении в свете мифологии А.Ф. Лосева // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 1(53). С. 139).

обоживающий, преображающий меон, то есть то, в каком смысле у Лосева звучит слово «чудо»³²².

В работе «Миф – развернутое магическое имя» Лосев, коррелируя основные диалектические триадные понятия со Св. Троицей, показывает, что ему принципиально, чтобы Имя в диалектической «троице» (триаде) соответствовало именно Второй Ипостаси. В привычном для нас определениях лиц Троицы, которые Лосев для себя означает как «софийные». В той же структуре определения Второй Ипостаси (Слово, Рожденное, Сын) она соответствует категориям «личности» – «самосознание» (ум, как самоявленность)³²³. Слово – это то же Имя. Лосев обращает внимание, что Имя как коррелят второй Ипостаси отличается тем, что оно и есть Вторая Ипостась, но соотнесенная с инобытием³²⁴. Имя как вторая ипостась, соотнесенная с инобытием, есть фактор телесности. Безусловно, не буквально в смысле, как об этом речь идет христианской догматике в учении о воплощения (вочеловечении). Мотив телесности есть и в учении первых имяславцев, как показано на примере книги «На горах Кавказа». С тем только существенным уточнением: Лосев говорит, что тело есть момент софийный, Имя же – смысловой, интеллигентный. Но тут же рядом уже меняет софийное и Имя местами, называя имя пределом всех возможных проявлений, начертаний и изображений, «картинной изваянностью», а Софию – «Смысловой Энергией тела Сущности»³²⁵.

³²² М.В. Гранкова предлагает такое соотношение мифа и религии в понимании философии А.Ф. Лосева. «Если миф <...> энергичное утверждение личности в вечности, то религия, всегда направленная на тело – субстанциальное утверждение личности в вечности. Структурно же религия всегда основывается на мифологии, однако сам миф не зависит от религии. Религия как разновидность мифа всегда мифическая жизнь ради самоутверждения в вечности. То есть стремление той или иной религии в попытке связать личность с Абсолютом, утвердить ее в бытии вечном». (Гранкова М.В. Идея философии религии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16 № 4. С. 202). То есть мифом у Лосева именуется то как Бог являет себя в религии, а религия то, как человек себе «усваивает» богоявленность, божественную Личность, становясь ею самой (богом по благодати).

³²³ Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. С.222.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Там же. С. 223.

Понятия практически смешиваемые и вычлняемые, скорее, методологически. Но важно, что все эти энергийные аспекты предполагают соотнесенность с инобытием. Энергия предполагает инобытие. При этом София не есть энергия, но субстанция энергии, т.е. то, во что энергия воплотилась³²⁶, т.е. телесность. Лосевская философия имени собирает упомянутые категории «личность», «телесность», «имя», «вторая ипостась триады» в конгломерат, который можно выразить, пользуясь лосевской лексикой: «разные моменты одного обстоятельства». Вторая ипостась неизбежна как личность, личность неизбежна как телесность в отношении с самой собой, и как имя в отношении вне себя (для иного бытие).

Проблему соотношение «имени» и «личности» можно изложить так. Имя предполагает общение. Само наличие имени говорит, что вещь состоит в общении с кем-то или чем-то. Наличие имени есть нахождение в каком-то отношении, в личном контакте. Но и «быть вообще» с точки зрения диалектики — это быть в отношении. Личность есть там, где есть ее отношение к иному, и желательно — тоже к личности. Что же есть «отношение» с точки зрения лосевской онтологии? Это полагание себя в ином и иного в себе. И тогда уже на этом этапе рассуждений возникает тема энергии — нахождение себя вне собственных границ своей телесности³²⁷.

Общение есть пребывание в ином и присутствие иного в себе. То есть то, что ниже называется «энергия». Имя само по себе есть энергия. Форма присутствия и взаимного наложения слоев бытия по Лосеву — это и есть то,

³²⁶ «Мы <...> употребляем слово «Имя» в точном смысле, т.е. отделяем от него и сущностный, и внутритроичный, и софийный моменты и понимаем его как энергию сущности (а три ипостаси не есть энергия, но сама сущность, и София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществленная и осуществленная энергия» (Там же. С. 222).

³²⁷ Лосев раскрывает понятие энергии не просто как присутствие вне «тела» сущности, но диалектическое тождество между сущностью и иным, в котором она себя полагает. «...тождество сущности с именем синтезируется их различием так, что получается некое новое специфическое становление, которое мы называем энергией сущности. Энергия сущности есть, таким образом, диалектический синтез тождества и различия между сущностью и именем» (Там же. С. 225). Можно вывести из этого, что Лосев понимает энергию как напряжение тождества между разными по факту вещами.

что он называет «миф»: «...в мифе слои бытия должны отождествляться вещественно, т.е. так, чтобы одна неделимая вещь со смысловой игрой взаимораздельных, но при этом взаимообщающихся, и даже взаимоотождествляющихся энергий разных планов действительности»³²⁸. Но при этом миф – не просто наложение и взаимоотождествление различных слоев бытия, а отношение субъект – объект, т.е. то, как вещь (один слой бытия) воспринимается, воплощается, отождествляется другим слоем бытия – другой вещью, воспринимающей. А.Ф. Лосев называет эту структуру «умно-энергийный лик», получаемый через взаимообщение субъекта и объекта, их взаимное проникновение и существование в тождестве не просто, а как реальная вещь. И дальше, уже без оговорок, практически он отождествляет «миф» и «личность». Во-первых, по смыслу, поскольку в обоих случаях и личность, и миф суть взаимопроникновение двух планов бытия, и во-вторых, потому что личность и миф – два плана, два момента одной и той же структуры – взаимополагания вещи и субъекта. Однако при этом в личности отождествление планов бытия существует в разрешении самой вещью антитезы субъект-объект. «Вещь, противопоставляющая себя самой себе самой же, есть вещь, имеющая самосознание и вообще – сознание. <...> Сознание может быть и может и не быть субстанцией. Возьмем первое и получим сознание как субстанцию, т.е. вещь, которая является сразу и субъектом, и объектом. Это значит, что она – «личность»³²⁹.

Самосознание, которое, собственно, и ассоциируем с «личностью», есть противопоставление себя иному в себе, а не просто противопоставление себя внешнему миру, от которого мы отделены своей телесностью. «Поскольку личность есть самосознание, она всегда есть противопоставление всему внешнему, что не есть она сама <...> она в себе самой находит эту же

³²⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа//Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С.72.

³²⁹ Там же. С. 215

антитезу субъекта и объекта»³³⁰. При этом личность не просто противопоставление внешнему для себя, а противопоставление себя себе же - «антитезе внутри себя»: самосознание есть противопоставление себя образу внешнего, присутствующего в сознании, а точнее – энергийной картине, которой внешнее (иное) присутствует в нас и нами самими и являющееся, коль скоро это личность и есть эта самая антитеза: «Эта антитеза субъекта и объекта, далее, обязательно преодолевается в личности. Это противопоставление окружающему, равно как и противопоставление себя себе же в акте самонаблюдения»³³¹, только тогда и возможно, когда есть синтез обеих противоположностей»³³². «Я» противопоставляет себя внешнему. Но это значит, что «Я» уже имеет в себе какой-то образ внешнего, который создан как самим внешним, так и самим «Я». В нем «Я» и окружающая среда, присутствующая в нем энергийно (как образ), сливаются. «Еще яснее это в акте самонаблюдения. Я наблюдаю себя. Но ведь это значит, что наблюдаемое мною есть я сам, т.е. тождество меня как субъекта с объектом, совершенно непререкаемо. Итак, личность, как самосознание и след., как всегда субъектно-объектное взаимопонимание, есть необходимым образом

³³⁰ Там же. С. 73

³³¹ Вероятно, предложенный Лосевым пример «самонаблюдение» восходит к пониманию личности у Плотина, рассматривавшего сознание как отражение нашей телесностью некоего глобального космического процесса, принадлежащего не конкретному мыслящему человеку, а Космосу, и мысль конкретного человека есть лишь отражение его телесностью как меоном объективно обитающей в космосе мысли. Мысль действительно «приходит», она лишь отражается человеческим сознанием, принадлежа и существуя вне него, а не производится человеческим умом как источником. С.В. Месяц так предаёт мысль Плотина о природе личности: «...рассудок и разум оказывается выше того, что мы обычно считаем собой. Они, оказывается, принадлежат огромной сфере бессознательного, которая простирается над воображением. Так Плотин приходит к ответу на свой исходный вопрос: почему мы не всегда замечаем присутствие в себе высших реальностей. Дело в том, что наше внимание, а значит и зеркало нашего воображения, по большей части обращено не к мышлению, а к чувственному восприятию – не внутрь души, к ее собственным энергиям, а к чуждой ей чувственной природе. Отсюда следует неожиданный вопрос: то, что мы обычно называем мышлением, в действительности представляет собой мышление воспринятое или осознанное, то есть отразившееся и таким образом ставшее заметным для нас. «Мы воспринимаем мысль, только когда она оказывается в воображающем начале (Плотин, Эннеады IV 3 (27),30». (Месяц С.В. Сознание и личность в философии Плотина // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. / Ред. В.В. Петрова. М., 2013. С. 166

По сути, мысль как «присутствие иного» и, соответственно, энергийная природа самосознания, личности может быть возведена, в конечном счете, к Плотину.

³³² Диалектика мифа... 73 – 74.

выразительная категория. В личности обязательно два различных плана, и эти два плана обязательно отождествляются в одном неделимом лике»³³³.

Примечательны две используемые Лосевым в приведенном отрывке категории «понимание» и «лик». «Понимание» – производная от церковнославянского «поять» – взять себе³³⁴. Соответственно, понимание – отождествление себя с объектом познания, с тем, что ты, собственно, понимаешь, видишь и т.п. То есть отождествление себя с полагающим себя во мне иным. А в нашей терминологии с образом иного, то есть с энергией иного, самополагающейся, отразившейся во мне как в меоне. И отсюда второй термин – «лик», когда я сам через полагание во мне как в меоне энергии внешней вещи становлюсь ликом иного. Вспомним при этом, что лик – это присутствие личности (иной личности) вовне, не для себя, а ее явленность другим. Лосев говорит не просто о лике, а об «энергийном лике». Такой энергийный лик, присутствие личности вне себя есть «миф». Личность есть в обсуждаемом нами аспекте – энергия. Меоном, в котором полагается энергия (причем как внешнего мира, так и собственная, как в приведенном

³³³ Там же. С. 74.

³³⁴ Эта мысль тоже имеет корни в философии Плотина. «Любое ощущение, рассуждает он (Плотин – Т.К), в том числе и внутреннее, всегда предполагает разницу между ощущающим и ощущаемым, поскольку ощущение есть вос-приятие (αντίληψις), а вос-принимать (αντίλαμβάνω) означает принять и сделать своим нечто чуждое себе, что противостоит тебе как иное. Воспринимая окружающий мир, душа не может непосредственно принять в себя чуждую ей телесную природу и потому при помощи органов чувств отделяет от тел их бестелесные формы, которые и делает потом своим содержанием. Это неизбежное раздвоение приводит к тому, что ощущающий, во-первых, постигает не саму вещь, а только ее отражение в себе, во-вторых, что он не обретает себя в предмете своего ощущения» (Месяц С.В. Указ соч. С. 165).

О личности, т.е. что же такое «мы». «Мы – не вся душа, мы – это некая ее часть, которая может использовать другие душевные способности как свои орудия и приписывать свойственные им виды деятельности себе [...] мы считаем собою то, что время от времени замечает происходящую в нас мыслительную <...> деятельность. [...] в нас словно живет и действует кто-то другой, с кем мы обычно себя не отождествляем. Так истинным началом и субъектом нашего мышления является Ум – вечная божественная природа, с которой наша душа никогда не теряет связи и которая в силу своей вечности мыслит всегда. Мы же начинаем считать свое мышление своим только когда время от времени замечаем в себе вечную деятельность Ума и, заметив, приписываем ее себе» (Там же. С. 157).

Понимая мысль как энергийное присутствие в нас высшего начала, и вспомнив, что ипостась в философии Плотина – это то, что имеет свое бытие как энергийное полагание (схождение) более высокого уровня бытия в низший, можно говорить, что мышление (а вслед и сама личность) есть ипостась Ума в соответствующем нам уровне бытия. С.В. Месяц в цитируемой работе приводит схожие по смыслу рассуждения Пьера Адо и Роберта Уолеса.

случае самонаблюдения) выступает наша телесность. Поэтому «Личность есть всегда выражение, а потому принципиально – символ». Личность невозможна без тела, как без того на чем проявляется личность. И в этом смысле «тело – живой лик души»³³⁵. «Тело – неотъемлемая стихия личности, ибо сама личность есть не больше как телесная осуществленность интеллигенции и интеллигентного символа»³³⁶. Тело есть то, в чем личность себя выражает, и в этом смысле оно тоже может быть названо «мифом», хотя здесь вектор полагания уже идет в обратном направлении.

Степень проявленности того, кто энергично выражен, определяет и то, как именно эта энергичная явленность будет существовать для личности, пребывающей в общении. Об этом можно судить по тому, как А.Ф.Лосев раскрывает эти моменты для Божественного бытия. «Символ выражал субстанцию, Имя Личность и энергия – всю триадическую сферу»³³⁷. То есть энергия являет наиболее общий момент, мысленно неразличимый. Символ, который тоже есть энергия, но употребляем в тех случаях, когда Бог мыслим как Субстанция. И, скорее всего, речь может идти о церковном таинстве. В наивысшей точке конкретизации мыслимости о Боге, т.е. Личности, выражающим выступает Имя.

Если «миф» – это инобытие в субъекте, то личность – это субъект, сформированный этим познанным бытием-мифом. И то, и другое – присутствие вовне; это взаимное проникновение энергий. Миф по А.Ф. Лосеву – не просто присутствие вещи вовне, а присутствие вовне вещи в ее аспекте «личности». Не просто энергии, которая доносила бы до нас вещь в том ее аспекте, в каком она воспринимается в качестве физического тела или как вещество, а именно в своем личностном аспекте. И отсюда, по лосевскому афоризму, «миф есть развернутое магическое имя», поскольку

³³⁵ Диалектика мифа С. 75

³³⁶ Там же.

³³⁷ Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 288

именно имя есть энергийное явление, соотнесенное именно с личностью. Но если имя есть смысловая энергия, то миф берется во всех аспектах, которые могла бы являть в себе личность. «Миф есть не субстанциальная, но энергийное самоутверждение личности. Это утверждение личности в ее глубинном и последнем корне, но утверждение в ее выявительных и выразительных функциях. Это образ, картина, смысловое явление личности, а не ее субстанция. Это <...> лик личности. Но раньше мы употребляли это выражение как абсолютно тождественное с термином «личность». Сейчас же мы берем его в собственном значении, противопоставляя лик, принадлежащий личности, и данную личность. Миф есть разрисовка личности, картинное излучение личности, образ личности»³³⁸. Иными словами, миф – это энергийная картина того, как личность предстает (полагает себя) в ином. Тут характерно даже само употребление А.Ф. Лосевым самого слова «лик». Ведь лик, лицо – это то, как мы уже писали, что видят другие, но не видит в себе сама личность, разве что в зеркало, и уже, как «другой». Из этого становится понятно, что именно за Личность являет себя в «Абсолютном Мифе», в истинной религии. Церковь есть Лик Христа, явленный в тварном мире. Лик, который нарисован Энергией Божией. В другом месте Лосев говорит о личности как о существе мифа. Миф – энергийно явленная личность в ином³³⁹.

А.Ф. Лосев пишет, что «миф – символически данная интеллигенция жизни»³⁴⁰. «Символически осуществленная интеллигенция. Я же утверждаю, что личность есть символически осуществленная интеллигенция»³⁴¹. По сути, личность – осуществление субъектом в себе как в символе интеллигенции (т.е. воплощение в субъекте идеи вещи). А это и есть то, что мы понимаем под самими собой – самосознание, т.е. отчужденность себя от мира,

³³⁸ Там же. С. 99

³³⁹ «Личность есть само существо мифа». Там же С. 95

³⁴⁰ Там же. С. 73

³⁴¹ Там же.

отчуждение себя от себя же: я отчуждаю себя от собственного тела и одновременно себя с ним отождествляю, тем самым я существую как отношение. Я ощущаю себя как отношение. Мое я – ядро, а акциденции – это энергии, какими я присутствую в мире, моя телесность.

Итак, три факта сопричастны друг другу как энергийные проявления одной структуры. Миф – это мир, который полагает себя как энергию во мне, переживаем мною лично, то есть как я сам. И он же есть имя. Не мое, а иного, объекта. А другое – это я как личность, которая энергийно воспринимает мир и одновременно присутствует в нем. Но при этом и сама личность как самоосознание есть совокупность двух слоев бытия, внутреннего для меня и внешнего. Это сопряжение формирует осознание себя как себя, т.е. личности.

4.9. Личность как эйдос. Энергийный коррелят божественной Личности

Личность как миф по своей структуре есть энергия иного, пробуждающая в нас ощущение самого себя, как собственную руку мы чувствуем лишь в тот момент, когда к ней прикасается постороннее. Относительного иного личность осознает свое и тождество, и различие. Но, энергия чего именно есть личность? Что понимается под инобытием, при полагании в себе которого личность воспринимает сама себя как тождество с этим иным. Безусловно, говорить так можно о тварном мире. Вероятно, Лосев смотрит на природу личности и под другим углом. В работе «Первозданная сущность» он предлагает диалектическую конструкцию, по смыслу которой конкретная личность есть отражение Личности божественной, хотя он и не называет ее «Бог». То есть личность человеческая есть полагание Божественной Личности. Именно она есть это инобытие, энергийное присутствие. Лосев строит диалектическую конструкцию, в силу которой всякое бытие есть не только эйдос в гуссерлевском смысле,

имманентный вещи, но нечто трансцендентное³⁴². Просто потому, что в силу законов диалектики, чтобы существовало нечто текучее, должно быть и нечто не текучее, т.е. неизменный эйдос, идеальный. Но вещь не только – нечто текучее, но есть и вещь нечто живое. То есть она – личность. Возникает понимание того, что сущностью живой вещи состоит Коррелят, отражением которого выступает личность³⁴³.

Лосев говорит о всех личностях, которые все в совокупности – ныне живущие, уже умершие и еще не рожденные, суть одно в том смысле, что они есть малое отражение чего-то коррелирующего, трансцендентного. Образно это можно представить, как человеческий лик, отраженный в разбитом на мелкие уникальные по форме кусочки и составленном снова в

³⁴² «Так во всякой трансцендентной философии место ангельское занимает трансцендентальная схема и вообще вся смысловая сфера. Только очень часто эта философия ограничивается смыслом-в-себе, не развертывая ее его до степени выразительного и интеллигентного Смысла. Поэтому «категория» Канта, «понятие» Гегеля, «эйдос» Гуссерля, «гипотеза» Когена и Нартопа, несомненно есть только внутренне опустошенная ангелология. [...] Но вовсе не обязательно оставаться в пределах в-себе-смысла. Уже Кант учит о трансцендентальной природе чувства, а Шеллинг об образе и символе. Возникающем как объективный коррелят чувства. Если взять смысл в максимальной степени интеллигентного и выразительного наполнения, то мы и получим ангельскую природу. Чтобы существовало нечто текучее, помним мы, надо, чтобы было нечто нетекучее, остающееся постоянным в течение всего процесса. Это элементарное требование диалектики, и это заставляет нас говорить об «идеальных» «эйдосах» и «формах» каждой вещи. Но вещь ведь не только течет; она, допустим, есть и нечто живое, например, личность. Она, стало быть, текучая личность. Чтобы быть и быть познаваемой, такая текучая личность должна иметь какой-то неподвижный аналог сфере смысла, который делал бы возможным это протекание. Конечно, он уже не может быть просто эйдосом, он должен быть интеллигентным эйдосом. Далее, ничто не мешает нам взять все личности, которые только возможны, все, какие есть, были и будут существовать. Тут одно из двух: или бытие есть принципиально целое (а иначе оно и не было бы бытием да и вообще чем-нибудь), тогда это целое есть определенная смысловая («умная», «идеальная», «бесплотная») значимость, отличная от самой субстанции бытия; или такой целостности не существует, тогда все бытие распадается на иррациональную полость неизвестно чего. Но бытие есть и есть нечто, т.е. нечто целое, т.е. личность есть, и все личности в бытие тоже есть, и это личностно-бытийственное, независимо от протекания времен, тоже есть нечто целое и не может не иметь своего «идеального», «бесплотного» коррелята. (Лосев А.Ф. Первозданная сущность // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 236 – 237).

³⁴³ Приведем здесь то, как трактуется идея о полагании Божественной Личности в качестве онтологического основания всякой личности, да и истории в целом у православных исследователей творчества Лосева: «Чудо, по А.Ф. Лосеву, совпадение двух планов личности – наличествующего и идеального, данности и заданности. [...] идеальный план личности – это и есть образ Абсолютной Личности в человеке». (Ряснова О.В. Теизм как «диалектическая необходимость» (по работам А.Ф. Лосева) // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 1(41). С. 153). Как видим, интерпретаторы находят между пониманием Абсолютной Личности как нравственного образца для устройства по нему личности и онтологическому присутствию этого образа в самой личности, как само ее основание.

мозаику зеркале. Итак, эйдос каждой человеческой личности есть Личность Божественная, которую каждая личность в свою меру отражает. При этом можно продолжить, что если сущность – а Лосев говорит о личности как сущности человеческой природы – есть энергийное явление Лица, то человеческая природа может быть констатирована, если берется все человечество в совокупности. В целом, это не собственно лосевская мысль, но диалектическое оформление учения, которое можно найти у, например, св. Максима Исповедника в представлении о совокупной человеческой природе. Лосев же в «Первозданной сущности» раскрывает эту же структуру для природы ангельской, что, в общем-то, не меняет сути, поскольку ангелы также наделены личностью, а потому в тех же категориях можно было бы говорить и применительно к человеческой совокупной природе. Важный нюанс состоит в том, что в учении о сущности у великих каппадокийцев, и вообще греческой философии, под сущностью понимается унифицирующее, а не индивидуальные признаки, то есть акциденции. В прослеживаем же у А.Ф. Лосева понимании личности как энергийного коррелята Личности, личность становится сущностью субъекта, причем это не унифицирующий признак, а индивидуализирующий. То есть такой подход – это нечто противоположное каппадокийскому учению о сущности. Между тем, представление о личности (индивидуальности) как сущности вовсе не отрицает классические представления о природе как об универсальном. Сама способность человечества быть иным по отношению к Корреляту Божества и полагать на себе Его Энергию, уже есть универсальность, свойство всех. Но и то, что личность человека есть полагание Одной Единственной для всех личности – тоже есть универсальное. Индивидуальность состоит в том, что единую Личность как энергию каждый способен в силу особенностей ипостасного воплощения в нем человеческой природы воспринимать по-своему и не способен воспринять ее в полноте. Кроме того, важной может

быть гипотеза, что «личность» это и есть образ Божий, заложенный как основа человека при его творении.

4.10. Истоки религиозно-философского учения о личности как энергийном присутствии имени в философии Плотина

Корреляция в философии А.Ф. Лосева категорий «личность» и «энергия» будет понятней, при обращении в качестве параллели к неоплатоническому учению о личности. Скорее речь может идти лишь об интуитивном приближении Плотина к пониманию личности (сознанию) как энергии – в том ее аспекте, которое понимается как «отражение» или присутствие «иного». Так в философии Плотина есть некое подобие понятия о личности, о осознании себя как «Я» в виде образа, который отождествляется с чем-то иным в себе. О себе мы узнаем по присутствию в себе иного (ощущению иного в себе), т.е. осознавать свое бытие – это значит быть в отношении к иному, пусть и внутри себя самого, когда ты сам себя ощущаешь как иное. «Любое ощущение, рассуждает он (*Плотин – Т.К.*), в том числе и внутреннее, всегда предполагает разницу между ощущающим и ощущаемым, поскольку есть вос-приятие (*αντίληψις*), а вос-принимать (*αντίλαμβάνω*) означает принять и сделать своим нечто чуждое себе, нечто, что противостоит тебе как иное. Воспринимая окружающий мир, душа не может непосредственно принять в себя чуждую ей телесную природу и потому при помощи органов чувств отделяет от тел их бестелесные формы, которые и делает затем своим содержанием. Это неизбежное раздвоение приводит к тому, что ощущающий, во-первых, постигает не саму вещь, а только ее отражение в себе³⁴⁴, и, во-вторых, что он не узнает, не обретает себя в предмете своего ощущения. То же самое справедливо и относительно внутреннего чувства. Как только мы замечаем, осознаем в себе некое душевое движение, мы, как воспринимающие, тотчас начинаем отделять себя

³⁴⁴ С.В. Месяц ссылается на следующую цитату Плотина: «Познаваемое в вещи ощущением есть приznak, так что ощущение познает не саму вещь, ибо та остается вовне» (Плотин, Эннеады. V 5,1, 17 – 19).

от этого движения, как предмета восприятия, и в результате перестаем быть тем, что замечаем»³⁴⁵. Плотин, если перевести разговор в нужный нам контекст, определенно говорит о том, что познаваемым в вещи через чувственное восприятие является не сама вещь, но ее энергия, называя ее «образом вещи», ее «призраком». Сама вещь остается вовне. Значит, нас достигает то, что мы называем «энергией». То же самое происходит и в нашем ощущении себя как я. Наше внутреннее чувство фиксирует как личность, как я, как себя, как личность некий внутренний образ, энергию иного, которое есть, одновременно, и мы сами, и иное по отношению к нам. В этом внутреннем ощущении мы принимаем себя как Я уже потому, что нам о самих себе дает знать «иное». Так, например, о своей руке я узнаю, лишь, если к ней прикасается кто-то. Мое ощущение есть образ иного во мне. Я воспринимаю иное и одновременно самого себя. Быть личностью – воспринимать себя как иное по отношению к самому себе. Плотин говорил о таком «раздвоении» себя на «себя» и «иное»: на субъект и объект сознания. О себе мы узнаем по присутствию в себе иного (по ощущению иного в себе). Быть (или быть личностью в данном случае) – быть в отношении оппозиции себя и себя как иного. По сути, речь идет об энергии, чего-то непостижимого в нас самих, дающего нам знать о себе самих как о себе самих, отражаясь и воспринимаемом в части души, отвечающей за образы и восприятия. «<...> в процессе сознания совершающееся в нас душевное движение «сопровождается» появлением образа («фантасмы») в воображающем начале. При этом само воображающее начало выступает в качестве того, *за кем* следуют, а «фантасма» – в качестве того, кто следует. Так рождается ощущение оппозиции между субъектом и объектом сознания, между тем, кого мы считаем своим я, и тем, на что направлено наше внимание. Иными словами, наше «я» есть продукт деятельности воображения – далеко не самой

³⁴⁵ Месяц С.В. Сознание и личность в философии Плотина // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М. 2013. С. 165.

высшей, да и не человеческой способности»³⁴⁶. Наше внимание есть «зеркало», которое отражает то внешний мир, но иногда и внутренний (наше мышление) – и тогда человек ощущает себя субъектом, самоосознает себя, отдает себе отчет в собственном бытии. Понятие нашего «я» и души по Плотину расходятся. Душа – сосредоточение всевозможных видов деятельности, а «мы» – это агент этих видов деятельности, в том числе и мыслительной. Мы – не вся душа. Мы – это некая часть, которая может использовать другие душевные способности как свои орудия и приписывать свойственные им виды деятельности себе³⁴⁷. Эта конструкция еще раз говорит об энергии – это «приписывание» себе свойственного иному – и есть энергия³⁴⁸. Констатируя существование себя, мы видим себя как отражение в себе «иного». По трактовке Плотина, данной С.В. Месяц, мы не сами думаем, а «замечаем» на себе мыслительную деятельность иного. Можно проиллюстрировать это диалектическое противоречие примером – замеченный на нашей одежде солнечный зайчик – это иное или мы сами? Зайчик – не совсем мы, но в нем мы видим отчетливо детали себя (своего костюма). Кто же – этот «иной», и что в данном случае та «плоскость», на которой отражается иной, становясь самым мной? Это вполне ложится в

³⁴⁶ Там же. С. 166.

³⁴⁷ См. там же С. 162.

³⁴⁸ «Хотя началом и причиной всех совершаемых нами или совершающихся в нас движений является душа, мы начинаем считать эти движения «своими», только когда воспринимаем их посредством внутреннего чувства. Если же этого не происходит, в нас словно бы живет и действует кто-то другой, с кем мы обычно себя не отождествляем. Так, истинным началом и субъектом всякого мышления является Ум – вечная божественная природа, с которой наша душа никогда не теряет связи и которая в силу своей вечности мыслит всегда. Мы же начинаем считать мышление своим, только когда время от времени начинаем замечать в себе вечную деятельность Ума, и, заметив, приписываем ее себе. То же самое можно сказать и о других видах душевной деятельности – вождлении, гневе, печали и радости. Не «мы» гневемся, радуемся, печалимся и вождедем. Все это делают соответствующие части души. «Мы» же только воспринимаем в себе их действия. Следовательно «мы» – субъект внутреннего чувства. Таким образом, обнаруживается очевидная параллель (вплоть до совпадения терминов) между тем, что в новоевропейской философии называется сознанием, рефлексией, и тем, что Плотин называет «способностью внутреннего ощущения», позволяющей человеку воспринимать в себе действие ума и души. Поэтому мы вправе утверждать, что когда Плотин говорит о «нас» как субъекте этого внутреннего чувства, он имеет в виду тот же самый опыт интроспекции, который по убеждению Локка, сообщает нам идею нашего «я» и делает нас тем, что обычно называют «личностью». (Там же. С. 163). Более того, С.В. Месяц говорит о том, что и «предмет нашего рассуждения выбираем не мы». (Там же. С. 167).

античное понимание того, что люди обладают не множеством умов, а участвуют в одном общем Уме, и акт мышления есть не деятельность человека, а участие или «обращение внимания» на Ум. Сама же деятельность по такому «замечанию» есть образ - «фантасма», представление (φάντασμα – термин Плотина, взятый им у Аристотеля).

Для вопроса о рецепции этой темы русской религиозной философией важно, что нечто подобное можно найти не только в философии Плотина, но и у св. Василия Великого, который тоже касается этого «самоотражения»: «Как глаз не может увидеть себя, не заглянув в зеркало, или что-то подобное, так и душа, если хочет увидеть себя, должна заглянуть в душу, особенно в ту ее часть, в которой заключено достоинство души – мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна». Исследователи видят в этом учении отражение Платона (Алкивиад I). У Оригена именно под влиянием платоновского Алкивиада появляется учение о добродетели, как отражении божественной добродетели в человеческой душе³⁴⁹. Возможно, это учение о добродетели и его параллельность с пониманием личности как отражением Ума дает основания говорить и «личности» как божественном отражении в душе, т.е. об энергийной (или софийной) природе личности.

О том, что такое понимание соотношения категорий «личность» и «энергия» у Лосева – это историческая традиция, транслируемая сквозь века мысли, можно заключить и из того, что она может проявиться и в современном богословии, претендующем на такую же традиционность. В частности, мотив о том, что личность не есть совсем уж проявление сущности, но нечто внешнее, налагаемое на сущность, что делает ее из аморфной – ипостасью, можно видеть в работах греческого богослова и философа митрополита Иоанна Зизиуласса. Он очень близко подходит к тому, что личность есть налагаемая на сущность внешняя форма, иное. Правда, в

³⁴⁹ Свт. Василий Великий. На слова «Внемли себе». Издание подготовила О.В. Алиева. М.: Греко-латинский кабинет, 2016. С. 33.

его версии это понимание личности есть дефект античного мышления, преодоленный только в христианстве. Соответственно этому, у Зизиуласа и отрицательная коннотация. Но методологически его выкладки очень продуктивны. «В античном мире стать личностью означало что-то прибавить к своему существованию, поскольку «личность» не может совпадать с собственной «ипостасью»»³⁵⁰. Но и в описании личности в контексте христианства митр. Иоанн Зизиулас волей или неволей видит это «наложение» или даже полагание иного: «Для того, чтобы кому-то или чему-то существовать, одновременно необходимы две вещи: быть собой (ипостась) и находиться в некотором отношении с чем-либо (т.е. быть персоной, или лицом). Нечто приобретает онтологическое значение, лишь пребывая в некотором отношении»³⁵¹. В современном видении эта мысль редуцирована до того, что личностью можно быть лишь в обществе. В действительности античный подход все же глубже. Речь именно об онтологии, которая может, конечно же, проявляться и в социальной философии, но как нечто вторичное. По мысли митр. Иоанна Зизиуласа это общение именно онтологическое, а не социальное или нравственный образ. И отношение тождественно самому бытию. «Жизнь и любовь в личности совпадают: личность не умирает только потому, что любит и любима. Вне общения в любви личность теряет свою неповторимость и становится «как все», безликой «вещью» без имени (*курсив мой – Т.К.*), у которой нет устойчивых признаков для опознания»³⁵². Для нас очень важен тезис о том, что имя является явлением личности вовне – в сочетании с онтологическим статусом личности (в любви). Сложно сказать, насколько такие мысли митр. Иоанна надежно укоренены и продуманы в его системе, а не являются более внешней риторикой, но сама интуиция, содержащаяся в этих строках, весьма примечательна. Особенно ценно, что сам Зизиулас позиционирует излагаемые им мысли как рефлексию

³⁵⁰ Иоанн Зизиулас, митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви М., 2006 С. 28

³⁵¹ Там же. С. 84.

³⁵² Там же. С. 45.

восточного святоотеческого, традиционного тринитарного богословия, понимаемого в редакции, не затронутой поздним влиянием отцов Запада.

Обратим внимание на параллелизм этой конструкции с пониманием соотношения энергии и ипостаси у Зизиуласса и того же Плотина. Напомним, что у Плотина ипостась – это эманация более низкого уровня, которая несет в себе как форму (вернее, это форма и есть) энергию высшего уровня бытия. Это налагание идет от античного понимания личности как театральной маски, обусловившего сам термин, обозначавший то, что мы называем личностью, «просопон» – *πρόσωπον* или в латинском – *persona*. Это не сам человек, это не его. И, тем не менее, это то, без чего он не может быть. Личность выступает тут в качестве формы³⁵³, превращающей безликую сущность в сущность, обладающую тропосом, определяющей ее бытие как только ее и больше ничье. Зизиулас идет к тому, что именно «Личное бытие Бога (Отца) устраивает его сущность и делает ее ипостасной. В итоге бытие Бога отождествляется с личностью»³⁵⁴. И если как богословская идея тезис, что в божественном бытии первичность личности над сущностью и отнесении личности как к обстоятельству полагания извне, может звучать подозрительно, то для человеческой личности тот же тезис богословски приемлем.

Но и у А.Ф. Лосева мы найдем нечто очень близко подходящее, а может и вполне идентичное такому пониманию личности – отражение самого себя

³⁵³ «...после того как был прояснен онтологический смысл ипостасности, личность перестала быть придатком бытия, т.е. тем, что просто добавлено к конкретной вещи. Теперь она сама приобрела ипостасное бытие. <...>из придатка бытия (своего рода маски) личность превращается в то, что существует самостоятельно, но что особенно важно, она одновременно выступает основанием («принципом» или «причиной») вещей» (Там же. С. 34). У Зизиуласса эта мысль подается по-богословски – целомудренно и даже аскетично, со всякой осторожностью. Но напрашиваются сами собой параллели с Плотинем, который в такт зизиуловскому «принцип вещи», делающий ее ипостасью, видел в ипостаси такую вещь, которая приобрела ипостасность через то, что на ней полагается энергия иного, являющаяся формой. Но это не просто онтологическая константа, а предполагающая для того, чтобы быть личностью в «истинном смысле» еще и взаимность общения, т.е. Богообщения – созерцание в платиновском смысле («возвращение») или общение любви.

³⁵⁴ Там же. С. 37.

как энергии иного в себе. По Лосеву личность вообще нечто рождающееся в диалоге – внутреннем или внешнем. Причем, даже скорее внутреннего, которое Лосев называет «самоотношение»³⁵⁵. И, разумеется, такой диалог невозможен вне слова. «Субъект уже не есть просто объект, но такой объект, который дошел до соотнесения себя самого с самим же собой. Объекты являются тем, что кем-то осознается. Но и субъект есть то, что осознает само себя»³⁵⁶. Причем это самосоотношение происходит в слове, которое по Лосеву – «арена встречи мыслящего и чувствующего субъекта с мыслящим и чувствующим объектом»³⁵⁷. Мы видим и некую «плоскость», на которой происходит отражение, как на поверхности зеркала. Это – тело³⁵⁸. «<...>развернутое понятие личности приходит к осознанию этой последней как неповторимой единичности, которая соотнося себя с самою собою и со всем другим, есть специфическое тождество общего и единичного, или, с другой стороны ...субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего, или «души» и «тела». Без этого наличия предельной обобщенности и предельной единичности личность не смогла бы соотносить себя ни с самим собою, ни совсем другим; а без этого соотнесения личность вообще не могла бы быть личностью, то есть ее положение в окружающей действительности определял

³⁵⁵ «Личность... вообще соответствующим образом ориентирует себя среди всего окружающего. Будучи неповторимой, личность обязательно есть соответствующее самосоотношение. Она отличает себя от всего другого и внутри себя сама с собой соотносится. И совершается это не так, чтобы кто-то другой сравнивал одну личность с ее окружением или разные моменты личности сравнивал между ними самими внутри самой личности. Все эти отношения устанавливает сама же личность, и устанавливает мыслительным, а также и переживательно-волевым способом» (Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-экономические формации // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 45).

³⁵⁶ Лосев А.Ф. История античной философии. М. 1989. С.38.

³⁵⁷ Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М. 1982.С. 19.

³⁵⁸ «Все другое», по Лосеву, с чем себя соотносит личность, точнее – субъектная сторона личности, ее Я, ее сознание, - это объективная часть самой личности, т.е. во-первых ее тело, а во-вторых, и само же это Я, которое тоже может быть подвергнуто рефлексии в качестве объекта; кроме того, это человеческое сообщество как диалектическое (т.е. диалогическое, т.е. словесное, ведь слово – это арена встречи, т.е. средство контакта, коммуникации) единство субъектно-объектных тождеств-личностей; и прочий мир – фауны, флоры, Земли, космоса, пространственно-временного континуума... Но что важно подчеркнуть: все это личность по Лосеву, сознает не только в настоящем времени, но и в прошлом, и с будущим» (Панасенко Ю.Ф. Слово и сознание по Лосеву // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 63 См. также: Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988, С. 74).

бы кто-нибудь другой, но не она сама»³⁵⁹. Итак, самое важное для нас в понимание того, что личность как модус бытия – энергия, это понимание того, что личность (наше Я) есть осознание себя в ином и иного в себе, себя как иное в себе. Лосев выражает это через личность как тождество субъекта и объекта – себя и иного. Личность – это отождествление себя с иным в себе. Можно сказать, что это и любовь. Здесь же видны и софийные мотивы полагания себя в ином и наоборот.

Можно сделать вывод, что в своей философской системе А.Ф. Лосев, опираясь на традиции неоплатонической философии, противопоставляет тезису об энергии как неличностном, безличностном, аморфном, представления о личности как энергийной структуре, в которой сама личность формируется на основе соотнесения себя и иного как энергии, присутствующей и формирующей «Я». Личность – это я, увиденное со стороны. Причем такое я, в котором невозможно осознать, что есть я, но все есть иное, даже то, что связано объективно с этим «я». Это вполне соответствует философским византийским, да и платоническим представлениям об энергии – как почившем на чем-то образе иного, дающего этому что-то форму, соответствующую уму, мысли, мыслимой единым умом. В этом противопоставлении себя как иного по отношению к себе есть трагедия личности: интуитивно ощущаемая и философией, и художественным творчеством, начиная от античной драмы, отвергавшей человеческую личность как пытающуюся выйти из закономерности (судьбы), которой следуют даже боги, но при этом признаваемое объективное стремление человека быть этой самой личностью – иной в себе, но собой в ином. В этом контексте нужно понимать лосевские слова о том, что невозможно быть личностью, не умея петь на восемь гласов на клиросе, звонить в колокола – поскольку это форма участия в «мифе», т.е. участия в реальности, инореальности по отношению к видимому миру, энергии иной

³⁵⁹ Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-экономическая формация. С. 48.

реальности. Личность парадоксальным образом не ты сам в максимальной мере, существующий для себя как Я и больше никто. Все с точностью до наоборот: личность – это иная реальность в тебе и ты в ином. Без иного нет «Я». И это не этический вопрос, а онтологический. Это способ бытия. Личность – не индивидуальность, а присутствие, участие, т.е. модус энергии, рассмотрение ее в другом дискурсе. Если сопоставить у Лосева развертывание двух категорий - личности и имени, – то они неразрывно связаны с категорией энергии. Но при этом выступают как бы зеркальным отражением друг друга. Если личность – это иное во мне, то имя – это, наоборот, я в ином.

4.11. Имя как энергийный коррелят Личности

Космологическая ретроспектива Имени в мир выглядит в контексте философии Лосева таким образом, что Бог присутствует в космосе и формирует (промышляет о нем) своими энергиями – Именем, поскольку именно Имя есть та категория Бытия, которой Сущность присутствует в ином – «для иного бытия» («магическое имя»). Имя есть энергийное явление личностного бытия за свои апофатические «контуры». Если в случае бытия неодушевленного, индивидуального, но безличного, можно говорить просто про энергию как модус выраженности его вовне, то личностное бытие выражено энергией-именем. Далее мы видим, что именно Имя (в космологическом аспекте, энергия, миф) есть то, внутрисущностное «иное», что, полагаясь в человеческом бытии, есть основа его самоотличения, то есть самосознания. И далее, уже человеческая личность являет себя вовне тоже как имя. При этом А.Ф.Лосев усложняет схему и видит в личности аспект самосозерцания себя самого, но того себя, который выражен в статусе энергии. Выраженность сущности за свои пределы есть не просто выход за свои пределы, касающейся только того иного, на котором происходит полагание энергий. Лосев видит и фактор «возвращения», когда эта энергия выражения есть еще и сам аспект иного в самосознании, то есть тоже

меональный элемент личности. Это и есть самосозерцание самого себя, под которым неоплатонические схемы понимали природу ума. Внутреннее самоотличение категорий, формирующих эйдос как самоотличение каждой от каждой, когда категория (генада) в эйдосе становится иным для другой и соответственно отождествляется с ним, существует, понимается как энергия (как внутренняя энергия). Но, как было показано выше в параграфе о природе энергии как энтелехии сущности, здесь эта внутренняя энергия (внутренняя энергия – потенция) есть, в свою очередь, некое отражение «Перводвигателя», каковым является энергия, положенная в внешнем меоне, то есть энергия в собственном смысле слова. «<...> смысловую силу самовыражающейся сущности, т.е. в абсолютном меонизировании, мы называем энергией сущности, в случае же первого, внутри-сущностного самоопределения – эйдетическим меоном, или внутри-сущностным становлением (можно назвать и внутрисущностной энергией). Теперь и то, и другое есть обязательно некая отождествленность становления (внутри- и вне-сущностного) с самой сущностью. В энергии дана сама сущность.[...] Сущность образец для энергии, энергия – для потенции (или логоса). Энергия выражает сущность; потенция или логос выражает энергию. Энергия – смысл сущности. Потенция или логос – смысл энергии»³⁶⁰. По сути, мы видим аспект самодвижного покоя, постоянно перетекающего в самовыражении в иное и созерцании себя в ином по линии сущность – энергия, энергия – логос, логос – сущность, сущность – энергия. Это нечто, что могло бы быть понято через образ зеркала, поставленного напротив другого зеркала (Spiegel im Spiegel).

4.12. Образ Божий как энергийный аспект личности

Выше было показано, что А.Ф. Лосевым личность воспринималась как самоосознаваемое энергийное присутствие иного в нашем «Я»,

³⁶⁰ Лосев А.Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 158.

самотождественность и самонетождественность. Лосев проводит в качестве аналогии богословского учения об имманентном присутствии Благодати Божией в человеческом устроении, присутствие «имени Сущности» (энергии) как необходимого обстоятельства человеческого устроения, без которого невозможно само существования человека. Поскольку мы выяснили, что в философии А.Ф. Лосева имя понимается как энергийное смысловое присутствие личности в ином, мы можем продолжить лосевские интуиции.

Энергийное присутствие «Имени Сущности» в человеке есть собственно то присутствие иного в нашем «Я», которое понимается нами как самосознание, самоотождествление и самоотрицание иного в себе, то есть то, что мы называем личностью. Складывая все эти обстоятельства, можно предположить, что под всем этим может скрываться дефиниция того, что в богословии именуется «образ Божий в человеке». То есть под образом Божиим в контексте лосевской философии может подразумеваться личность. Но не просто как «точно такое же, как у...», а сама личность есть энергийное присутствие Божественной Личности, имени, то самое «дыхание жизни», согласно библейскому тексту вднутое в Адама при творении³⁶¹. Образ в данном случае не просто повторение похожего, а энергийное пребывание. Современное богословие действительно как одно из возможных пониманий «образа Божьего» в человеке видит личность человека. Но с той оговоркой, что не сама по себе личность есть божественное в человеке, а личностное бытие человека, наличие в нем модуса личности есть то, что в человеке устроено как бы уподобляясь бытию Божию, которое есть архетип личностного бытия как такового.

Такое понимание может включать в себя и иные, святоотеческие, аспекты учения об образе божием. Например, под образом ряд святых отцов

³⁶¹ «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7).

предполагает троичность природы человека, которая есть уподобление Св.Троице. Но при этом А.Ф. Лосев понимал саму Личность как «продукт» троичного устройства как такового, диалектически неизбежное устройство троичного бытия.

Протоиерей Олег Давыденков пишет, что «Современные богословы часто сближают понятия «образ Божий» и «личность», но не говорят об их тождественности. Действительно, Образ Божий не есть сам человек, не есть не сама не сводимая к природе человеческая личность. *Образ Божий это то, что делает человека личностью (курсив мой – Т.К)*, т.е. особый, уникальный в этом мире образ бытия, представляющий особый дар Бога человеку, без которого невозможно проявление черт богообразности и богоподобия в человеческой природе»³⁶². В контексте философской интуиции А.Ф.Лосева именно энергийное присутствие Бога в человеке, (мифа, Иного), и делает человека личностью, позволяя ему самоотождествлять и самоотделять себя от этого Божественного иного, пребывая с ним в диалектическом единстве самотождественного различия. Дар этот присущ каждому, ординарен, то есть является тем, что делает любого человека человеком.

4.12.1. Энергия и личность в контексте богословской критики русской философии имени

Говоря об имени как энергии в контексте соотношения категорий ипостась – энергия, совершенно неизбежно рассуждения должны коснуться того, что имя есть не просто энергия вещи, а энергия такой вещи, которая является не просто ипостасью, т.е. обычной индивидуальностью, как мы рассуждали выше, а вещи, бытие которой личностно. Соответственно, имя есть не просто энергия, а тот аспект энергии, который являет вещь вовне как личность - вещью, обладающей сознанием и даже самосознанием, т.е. ощущением отличности себя от всего иного и именно в этой отделенности от

³⁶² Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. С. 313.

иного обладающей своим «Я». Для противоположного направления мысли этот предмет строится с точностью до наоборот – энергия есть по определению «безличное», а потому не может выражать Бога как Личность, но только Его как «Нечто»³⁶³. Проблема возможности/невозможности категориальной совместимости энергии и личности (и как следствие – имени-энергии) возникла в русской философии имени фактически сразу, еще на стадии спора с афонскими имяславцами.

Так, архиепископ Никон (Рождественский), критикуя имяславие, сформулировал ряд проблем, разрешение которых, по сути, являлось направлением для развития позднейшей философии имени. Причем, не только собственно философии имени, но более широкого комплекса смежных с философией имени и имяславием вопросов соотношения категорий. Поставленные им проблемы могут быть рассмотрены как ключ к обсуждению другого религиозно-философского направления – софиологии, поскольку и тому, и другому направлению мысли в качестве основного философского дефекта инкриминируется невозможность в рамках предложенного ими дискурса говорить о Боге в категориях личности. Но если для софиологии это обстоятельство не ключевое, то для философии имени сложно рассматривать имя вне категории личности. Архиепископ Никон интуитивно противопоставляет категории «энергия» и «лицо»: в его представлениях энергия есть носитель «безличного» и в божественном, и вообще во всяком бытии. Соответственно, имя как означающее личность не может быть энергией. Аналогично и вопрос о безличности всего, что связано с энергией проглядывается в аргументах, касающихся софиологии, которую критики обвиняли в пантеизме – именно в безличности божественного, ассоциируемого с энергией. В таком «мироощущении» благодати (энергии)

³⁶³ Подробно вопрос о выражении соотношении категории ипостаси и категории энергия раскрыта в статье: Крючков Т.О. «Имя и энергия между сущностью и ипостасью. К некоторым вопросам современной критики имяславия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение, 2017. № 71. С. 30 – 49.

как безличного есть определенный парадокс, если подобные мысли влагаются в уста православного русского архиерея, богослова конца XIX - начала XX века. Ведь энергия – это именно то, чем Бог «обращен» к миру, т.е. Своим Лицом, Личностью. И никакого иного образа познания Бога как личности у мира нет, поскольку Сущность непознаваема. И вдруг речь заходит о том, что именно в этом своем аспекте личность-то и непостижима. Развивая мысль архиеп. Никона, выходит, что Абсолют для нас – внеличностен. А внеличностный Абсолют в контексте и философии Лосева, и Лосева как историка античной философии и вообще культуры – это абсолютное язычество³⁶⁴.

Тема личности изначально была затронута первым рецензентом «На горах Кавказа» иноком Хрисанфом (Минаевым). В его понимании позиция схимонаха Илариона (Домрачева) и имяславцев, что имя есть сама вещь, означаемая этим именем (или в богословской парадигме спора - Имя Божие есть сам Бог), по сути означает что Имя Божие «отделяется в особую от Бога личность, что ведет к умозаключению о каком-то двоебожии, т.е. будто в одном лице Сына Божия два Бога»³⁶⁵. Или в другом месте вопрос личности затрагивается иноком Хрисанфом так: «номинальное, невещественное «имя Иисус» олицетворяет живое и самовысочайшее существо Бога»³⁶⁶. В общем, уже и по этой терминологии можно сделать вывод о некоторой богословской нестабильности мысли и нечеткости ее выражения, свойственных рассуждениям инок Хрисанфа. Тем не менее, направление его мысли, как

³⁶⁴ «Почему античная культура, столь великолепная своей антропоморфной формой, была внеличностной? Потому, пишет А.Ф. Лосев, что для греков внеличностным был абсолют. Звездное небо, чувственный космос, чувственно-материальный космологизм – вот основа античной культуры. «В этом отличие ее от средневековой философии и религии абсолютного духа» (Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 155). Но если космос – это и есть абсолютное божество, то оно безлично! Поэтому никакой личности при объективном описании античного космологизма А.Ф. Лосев не находит. Более того. Ни в греческом, ни в латинском языках нет даже слов «личность»!» (Вагнер Г.К. Проблема личности в трудах А.Ф. Лосева /А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 25.)

³⁶⁵ Святое православие и имябожническая ересь. Харьков, 1915. С.5

³⁶⁶ Там же. С. 7

видится, может быть реконструируемо. Его смущает кажущееся ему у имяславцев две ипостаси вещи – в 1) существе и 2) имени, или с другой стороны, имя как нечто отдельное и самостоятельное «имплантируется» в иную ипостась вещи, в которой существует сущность – безличное отождествляется с личным. По сути, и позиция архиепископа Никона, и мысли инока Хрисанфа – два оборота одной медали. Если архиепископ Никон говорит о безличности энергии, т.е. о ее безипостасности, то инок Хрисанф – о наличии у имени самостоятельной ипостаси, поскольку божество не может быть без ипостаси. Соответственно, в развитии философии имени имяславческого направления лейтмотивом становится отсутствие у имени самостоятельной ипостаси и понимание личности как энергии, а не природы.

Предпосылкой последнего тезиса может быть логический вывод из глобальной посылки – сущность Божия непознаваема и несообщима, но сообщима и дана в общение божественная энергия. С другой стороны, Бог непознаваем, но обращен к твари своей Личностью – Бог нам открывает себя в богообщении с Собой как с Личностью. Но тогда получается, что личность, или то, что мы воспринимаем как личность, и есть энергия, в энергии нам открывается именно личность, воспринимая энергию, мы познаем личность. Но такого богословского аргумента явно недостаточно. Необходимо понимания того, что само самоощущение себя как личности тоже есть явление энергии. Скорее этот силлогизм может быть сигналом для разработки темы, чем уже ее философское разрешение, хотя с точки зрения богословия и мог бы служить аргументом, если не содержательным, то, во всяком случае, апофатическим, «приводящим в молчание». Тем не менее, вопрос о том, что личность категориально связана с энергией, так или иначе, стал предметом православного богословия и религиозной философии. На протяжении XX столетия в том или ином виде он возникал, хотя зачастую тема энергии в разговоре о содержании категории личности не заходила. Но

мы сталкиваемся с ситуациями, когда и энергия, и личность описываются примерно как одно и то же. Автор отдает себе отчет, что такие подходы могут показаться читателю парадоксальными, нелогичными, но посмотрим на вопрос внимательно.

Отголоски русского спора о личности, имени и энергии следует искать скорее в современной греческой религиозной философии, нежели в русской, поскольку современная русская религиозная философия по известным причинам остается в стороне от открытого и заметного обсуждения проблем имяславия. Скорее проще найти русских зарубежных философов – В.Н. Лосского, занимавшегося напрямую проблемой личности, причем его круг вопросов мог пересекаться и с темой энергии, поскольку он выступил одним из критиков софиологии отца Сергия Булгакова.

Можно найти материал для рассуждений в работах современных греческих богословов. Например, обратимся к работам Христоса Яннараса, который в каком-то смысле является продолжателем идей русской философии, во всяком случае – ее «парижского», послереволюционного направления, и даже «повторял ошибки русской религиозной философии»³⁶⁷. Во-первых, на примере самых простых сопоставлений, позволяющих свести и лицо, и бытие (личность и энергию) к одному уровню бытия, что позволило бы говорить о них как о чем-то в принципе логически сопоставимом. Так, Христос Яннарас говорит о личности (Божественной Личности) как модусе существования Сущности. Но одновременно и энергия есть модус существования Бога. Яннарас называет «знаками сущего: природу и личность, сущность и ипостась, инаковость и энергии»³⁶⁸. То есть уже можно говорить о сравнимости, исключая ситуацию, о которой говорится в современной поговорке: «сравнивать круглое с кислым». Напомним, что

³⁶⁷ Махлак К.А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. СПб., 2007. №16. С. 78

³⁶⁸ Яннарас Х. Вариации на Песнь песней. С.456-457

энергия богословски и философски понимается в двух аспектах – присутствие вне сущности и полнота раскрытия, превосходящая сущность, т.е. некий архетип (энтелехия), к которому сущность стремится – «Перводвигатель». Последний аспект изначален, и именно он был базой для раскрытия понимания энергии как присутствия вне сущности. Условием такого присутствия вне сущности является образ, т.е. не просто присутствие вне себя, но присутствие в чем-то (ком-то). Это мы можем подтвердить ссылками в начале работы на мысли св. Максима Исповедника и св. Григория Паламы. Но именно эти же аспекты, пусть и без употребления термина «энергия», используется при описании феномена личности у Яннараса. Так, по Х. Яннарасу онтологически «человеческая личность есть образ божественной личности» – явное присутствие Бога, причем вне сущности, т.е. – можно было бы продолжить за Христоса Яннараса – энергийно. Да и сама личность есть присутствие в человеке «чего-то или кого-то», что никак не ассоциируется с самой сущностью – некий «посторонний», который более «свое», чем что-либо из своего. При этом, уже из этих интуиций видно, что личность есть «отношение», т.е. она невозможна вне отношения с чем-то или кем-то (пусть и с самим собой). Это перекликается с постулатом античной философии: быть – значит находиться в отношении. По Х. Яннарасу личность не просто познается в отношении, но личность сама по себе предполагает отношение. Это то, без чего личности нет. Причем речь вовсе не о банальном «межчеловеческом отношении» (вернее, не только о нем и не столько о нем)³⁶⁹. Здесь речь об онтологическом отношении. «Отношение образует саму субъектность нашего существа». Личность есть такое бытие субъекта, в котором он есть потому, что

³⁶⁹ «Смысл термина отношение применительно к личности постепенно проясняется следующим образом: речь идет не об абстрактной аналогии или сопоставлении, а о событии «бытия напротив чего-либо». То, что находится «напротив чего либо», то есть личность, представляет собой конечно индивидуальность - но индивидуальность в соотнесенности, динамичную реализацию отношения. Отношение есть «видообразующий» признак личности, ее дефиниция, ее коренное отличие от статической индивидуальности.» (Яннарас. Х. Личность и Эрос. С. 4)

пребывает в отношении с кем-то или даже скорее с чем-то³⁷⁰. В основе личности лежит нечто, хотя и «почти невозможно дать определение того неуловимого нечто, что лежит в основе личности»³⁷¹. Можно видеть, что личность есть некая инаковость себя по отношению к себе самому, когда все, в т.ч. и ты сам, есть нечто иное по отношению к тому, что есть личность, что ты самоощущаешь как самого себя, как свое Я³⁷². Личность можно назвать «взаимопроникновением» - Личность Христа открывает нам «не Божественную Сущность, а личное в Боге – способ «взаимопроникновения» Божественных Лиц в любви»³⁷³. Это справедливо для Лиц Пресвятой Троицы. Яннарас говорит, что по церковному учению личное присутствие

³⁷⁰ Иеромонах Мефодий (Зиньковский) так понимает мысль Яннараса: «...получается, что лишь когда мы вступаем в отношения с Богом, призывающим нас, мы становимся личностями. «рождается» наша субъектность». (Мефодий (Зиньковский) иером. Богословие личности в XIX – XX вв. СПб., 2014. С.224) Или дальше: Получается, что для Яннараса личность в человеке не дана, она образуется, он рассуждает об образовании человеческого субъекта посредством Логоса. В «поле Другого» - Бога. (Там же. С. 225). Иеромонах Мефодий критически смотрит на концепцию Яннараса, поскольку видит в ней предпосылку, к примеру, того, что человек не может уже и на практике рассматриваться как личность, например, до вхождения в духовный возраст или даже еще в утробе матери. На это можно возразить, что божественное присутствие в энергиях есть константа и постоянно. Это образ Божий в человеке. То, о чем пишет иеромонах Мефодий можно называть уже плодами действий божественной благодати. И уж совсем близ к мысли о том, что личность по Яннарасу есть присутствие энергии в ином иеромонах Мефодий подходит в такой оценке: «Как ни парадоксально, но апологет личности в человеке оказывается стоящим на пороге сведения ключевого для него онтологического понятия «личности-ипостаси» всего лишь к *уникальной энергийной формации* (курсив мой – Т.К.), причем странным образом способной к принятию решений о своей трансформации. Борясь с представлением о личности как о простом индивидууме, Х. Яннарас, тем е менее, останавливается на определении личности как способе бытия природы (общей природы), что не становится полным шагом к богословию личности». (Там же С. 227)

³⁷¹ Яннарас Х. Вера церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С.65

³⁷² Исследовательница творчества Х. Яннараса Светлана Коначева дает такую характеристику понимания личности как иного себе: «Для Яннараса введение термина «личность» в онтологию означает не очередную попытку утвердить аксиологический приоритет субъекта, но указание на абсолютную инаковость как бытийное отличие от сущности <...> «человеческая природа бытийствует как личный экстаз, а сущность вещей как присутствие, соотнесенное с личностью». Единство личности в трактовке Яннараса предполагает бытийный факт различия природы и энергий. Пониманием божественных энергий как деятельного проявления божественной сущности является свидетельством того, что на греческом Востоке проблема энергий ставится в поле бытийного опыта. Этот опыт не позволяет совершить мысленный скачок к сущности, определяющих ее в терминах первопричины, но позволяет понять сущность как содержание личности, как событие личного отношения». Коначева С. Мартин Хайдеггер и Христос Яннарас: онтология личности // Русский журнал. (<http://www.russ.ru/pole/Martin-Hajdegger-i-Hristos-YAnnaras-ontologiya-lichnosti>) (дата обращения: 13.10.2017)

³⁷³ Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. М., 2005, С.70 – 71.

Духа происходит посредством нетварных божественных энергий, но при этом Дух раскрывает не себя, а Личность Слова, который в свою очередь свидетельствует не о Себе, а о Лике Отца³⁷⁴. Х.Яннарас, по сути, напрямую соединяет воедино личность и энергию, чем вызывает недоумение у исследователей, привычных к более «классическому» взгляду на предмет: «...Яннарас чаще всего смешивает и просто отождествляет понятия «тропоса существования-бытия» и «личности-ипостаси»: понятие «персоны» и даже «энергии» для него «резюмируют понятие модуса существования природы»³⁷⁵. Но при всем том личность есть не только энергия иного, т.е. иное в себе. Она есть и собственная энергия – «Человек есть то, что он делает»³⁷⁶. Т.е. это практически прямое утверждение, что личность есть действие (энергия) природы.

При этом внимательный взгляд на истоки вдохновения греческого философа и рассмотрение его взглядов как системы приведет к тому, что корни его понимания личности лежат в продолжении традиции имяславия. У него можно найти выражения об «энергии личности», т.е. выражении в энергии именно личности (разумеется, не в ущерб тому, что энергия есть энергия сущности) или выражения, напрямую рассматривающие слово в паламитском контексте, как энергию. «Язык служит диалогу в границах личного отношения; он высказывает и гармонизирует личностный опыт, зовет к общению и отношению. Язык функционирует как зов к личному отношению в той мере, в какой он воплощает энергию личности»³⁷⁷. И именно слово, именующее личность, т.е. имя «способно поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности»³⁷⁸. По сути, речь

³⁷⁴ Яннарас Х. Личность и Эрос. С. 151

³⁷⁵ Иеромонах Мефодий (Зинковский) Богословие личности ... С. 226

³⁷⁶ Х. Яннарас Личность и Эрос. С. 117

³⁷⁷ Яннарас Х. Личность и эрос С. 279. Этот отрывок так интерпретируется иеромонахом Мефодием (Зинковским): «Согласно Х. Яннарасу, слово носит энергийный характер и служит выстраиванию отношений между человеческими личностями, а так же между человеком и Богом, человеком и миром (Указ. соч. С. 223)

³⁷⁸ Яннарас Х. Вера церкви... С. 66.

идет об имени как об энергии означаемой вещи, в данном случае – личности. Причем, в контексте приведенного выражения Яннараса под именем понимается не просто слово, обозначающее вещь. Никакое слово ничего о личности передать не может, личность познается в непосредственном отношении и отношение это происходит в имени³⁷⁹. Такая связь с имяславием у Яннараса не случайна, и вероятно он целенаправленно артикулирует религиозно-философское учение, вытекающее из концепции имяславия. Приобщиться атрибутируемым русской религиозной философии идеям, развитием которых, вероятно и являются взгляды Яннараса, он мог в конце 60-х – начале 70-х годов в Париже, куда целенаправленно приехал, чтобы писать диссертацию и поближе узнать жизнь русской православной диаспоры³⁸⁰. Но возможна и иная, менее «прагматичная» версия – об имплицитности православной традиции некоторых философских концепций, которые независимо друг от друга проявляют себя то в имяславии, то в работах современных богословах.

³⁷⁹ «...лишь в непосредственно связи, встрече, контакте мы обретаем знание чей-то личности. Никакая внешняя информация не в состоянии выразить неповторимое своеобразие другого человека, дать нам знание его «инаковости». Сколь детально ни пытались бы мы описать его, как бы ни старались передать тончайшие нюансы его внешности, темперамента, характера и другие отличительные черты и свойства, в любом случае наше описание будет соответствовать громадному количеству индивидуумов. Дело в том, что посредством «объективных» формулировок нашего повседневного языка в принципе невозможно исчерпать глубину человеческой уникальности. Отсюда становится очевидным огромное значение имени во взаимном общении и познании людей. Одно лишь имя в нашем языке способно, поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности» (Там же)

³⁸⁰ См.: Ванчугов В. Христос Яннарас и его «эротическая связь» связь с русской мыслью. // Русская idea. <http://politconservatism.ru/articles/khristos-yannaras-i-ego-eroticheskaya-svyaz-s-russkoy-myslyu> (дата обращения: 01.11.2017).

Заключение

Философию имени как идею об онтологической тождественности вещи и имени принято считать специфической русской философской проблематикой, воспринявшей онтологические идеи энергийной византийской парадигмы XIV века. Это справедливо в том смысле, что именно в России с начала XX века она вызвала острейшую дискуссию, не исчерпавшую себя и по настоящий день. До сих пор именно в России она выступает предметом национального философствования. В рамках заданной имяславием в начале XX века парадигмы философией имени намечен специфичный русский путь разрешения философских проблем, сформулированных в двадцатом столетии в европейской философии.

О степени интереса русского общества к теме имени-энергии и проникновении ономалогических идей в культурную среду может говорить, например, обращение к ней русской поэзии – к вопросу онтологичности имени в своих стихах неоднократно обращался и Осип Мандельштам, и Николай Гумилев³⁸¹. Как тема имяславие стала предметом даже таких далеких от исходной для нее богословской среды философских направлений как космизм³⁸², предложивший свой способ разрешения проблемы. Философия имени нашла себя не только в гуманитарных, но и в точных науках³⁸³. Это само по себе говорит о том, что проблема энергийной

³⁸¹ См. Н.С.Гумилев «Слово» (лето 1919).

³⁸² См. Горский А.К. Сетницкий Н.А. Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом //Горский А.К. Сетницкий Н.А. Сочинения. М. 1995. С. 19 – 96.

³⁸³ Грэхем Лорен, Кантор Жан-Мишель Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. Пер. с англ. СПб., Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2011. 230 с. Gracham, L., and Kantor, J-M. Russian Religious Mystics and French Rationalists, 1900 – 1930 // Bulletin of the Arts and Sciences. 2005. Vol.58. № 3. P. 12 – 18. Грэхем Л., Кантор Ж.-М. Два подхода к оценке математики как феномена культуры: Франция и Россия, 1890 – 1930 // ВИЕТ. 2006. № 4. С. 56–78.

Наблюдение о связи имяславских идей с развитием математической теорией множеств, связанной с именами русских математиков Д.Ф. Егоровым и Н.Н.Лузиным, вызывает как симпатию, так и довольно острую критику. (Cooke R. Naming Infinity// The Mathematical Intelligencer. 2009. Vol. 32, № 1) См. также: Бажанов В.А. Имело ли место влияние имяславия на развитие математики? // Эпистемология & философия науки. 2010. Т. XXVI. №4. С. 136 – 146. Он же. Можно ли

онтологичности имени не надумана, не является специфически религиозной, а потому находит свое отражение не только в философии и богословии, но и в смежных отраслях знаний, формируя перспективные направления.

Но следует признать, что русской темой философствования идея имени как энергии стала не столько по происхождению, уходящему еще в античность, сколько по разработанности самой идеи и остроте интереса, вызванному причинами сугубо исторического порядка, находящимися за пределами собственно философии.

Тем не менее, сами идеи, лежащие в основе философской убежденности в тождестве имени и обозначаемого предмета, русской философией и богословием (в адаптированном виде) заимствованы из античной философии и средневекового богословия, где они были менее артикулированы в виду отсутствия острого дискуссионного интереса. Именно в таком контексте ономотологические идеи вводились в оборот в русской философии А.Ф. Лосевым в постимyasлавческий период.

Вопрос об имени остается вопросом религиозного сознания, и интерес к тематике имени говорит не только о важности имени как такового, но и о степени проникновения богословских и религиозно-философских подходов в различные направления человеческого знания. Приведенные примеры демонстрируют научную, религиозную и культурную реакцию на русскую

утверждать наличие эвристического влияния имяславия на математику // Вопросы истории естествознания и техники. 2012 № 2. С 186 – 195. Геронимус А. Демидов С.С. Паршин А.Н. Некоторые замечания к статье Л. Грэхема и Ж.М. Кантора // Вопросы истории естествознания и техники. 2006. № 3. 79 – 86. Демидов С. С. Профессор Московского университета Дмитрий Федорович Егоров и имяславие в России в первой трети XX столетия // Историко-математические исследования. 2-я сер. 1999. Вып. 4 (39). С. 123–156. Гоготишвили Л.А. Вклад постсимволистов Лосева и Бахтина в теорию построения дискурса (принципиальные различия на фоне фундаментального сходства) // Филология: научные исследования. 2014 №4(16). С. 358 – 359). Интерес также может представлять анализ Галины Ивановны Синкевич, содержащийся в «Рецензия на книгу Лорена Грэхема и Жана-Мишеля Кантора «Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве». СПб., 2011. 232 с. (http://www.spbgasu.ru/uploadfiles/vuz_v_licah/publish/sinkevich_gi/29.pdf (дата обращения 27.11.2017))

философию имени вообще и философию А.Ф.Лосева в частности, что уже само свидетельствует о философии имени как о событии очень крупного масштаба.

Предложенный в настоящей работе анализ дает представление о том, что русская философия имени является синтезом двух независимо существовавших направлений мысли – богословского и собственно философского – были соединены в единый дискурс в философии А.Ф. Лосева, который предпринял опыт обсуждения богословской аскетической проблематики энергийного богословия молитвы при помощи неоплатонической категориальной системы, адаптированной для христианской проблематики. Собственно, богословская проблематика, ставшая предметом философского обсуждения в рамках философии имени, в русском богословии идентифицируется уже в середине XIX века в работах митрополита московского Филарета (Дроздова), еп. Казанского Игнатия Брянчанинова (святителя Игнатия Брянчанинова), прот. Иоанна Сергеева (св. прав. Иоанн Кронштадский). Но случаи довольно отчетливого выражения идей, которые впоследствии могли быть поняты как имяславские, обнаруживаются в русской богословской литературе еще XVII веке.

С одной стороны, русская философия имени явилась завершающим и систематизирующим этапом кристаллизации и выражения специфического русского восприятия энергийного паламитского византийского богословия XIV века. Для понимания механизмов возникновения самой тематики имени-энергии в русской религиозной философии и ее методологического аппарата, следует принять во внимание, что богословие является линией, в которой выявляется и формулируется проблема. И при этом богословская линия далека от проблематики, которая могла быть понята как умозрительная и, скорее, является осмыслением не абстрактных вопросов философского знания, а обобщением аскетического опыта молитвы. Она выступает независимо от философских направлений (в первую очередь –

неоплатонического), терминологический и методологический аппарат которых был задействован впоследствии при возникновении богословской и философских дискуссий в начале XX века и активно привлечен А.Ф. Лосевым в адаптированном им виде в качестве категориальной системы, позволяющей раскрывать религиозную проблематику в ранее не затрагивавшемся богословским дискурсом ракурсе. Философия имени в лосевском «изводе» является опытом использования философского инструментария в обсуждении вопросов теологических. В каком-то смысле это повторение опыта адаптации неоплатонической философии через богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита. Не случайно сам А.Ф. Лосев предпринимал неоднократные, порой трагические попытки перевода Корпуса Ареопагитиков.

С другой стороны, философия имени А.Ф.Лосева, своего рода, завершение философского цикла – этап, который возвращает на новом уровне философское мышление к тому, из чего философия вышла и от чего отошла – к мифологическому мышлению. Речь не просто и не только об интересе самого А.Ф. Лосева к проблеме мифа. Лосев философски взялся обосновать то, от чего философия старательно в своем развитии уходила как от своего антипода и атрибута именно мифологического (читай – религиозного) мышления: отождествление имени и означаемого им предмета. Философия Лосева не только возвращает мысль в античность к неоплатонизму, Платону и Аристотелю, но идет и еще дальше – в каком-то смысле актуализирует досократический дискурс, который мог казаться интересным лишь как история мысли, но не более. Тем не менее, интерес, проявляемый к философии имени наукой, говорит о том, что такое возвращение в определенной степени закономерно, и не может считаться просто личным предпочтением пусть и гениального, но единственного русского философа, увлеченного античностью в ущерб достижениям современной ему философии. В философии Лосева видны признаки

завершения тысячелетнего этапа философии, переводящего ее, если она будет усвоена, на новый уровень. Мифологическое мышление предполагает отождествление имени и вещи. Такое возвращение в философствовании об энергии закономерно. Сам «миф» А.Ф. Лосев рассматривает как имя-энергию Бога, присутствующую в человеческом слове. Но при этом для объяснения тождества имени и вещи Лосев использует введенный Аристотелем и переосмысленный неоплатониками концепт «энергия» как присутствие вещи вне своих очевидных границ.

Появление специфичной философии имени как философского дискурса было итогом перенесения богословского дискурса в философию. Причем изначально такого рода идейная диффузия была полемической реакцией на аналогичный шаг противников имяславия («синодальное богословие»), пытавшихся использовать философский позитивистский дискурс современной ему новоевропейской философии в богословском диалоге с имяславием. Одновременно заявлялось о философской несостоятельности носителей идей имяславия. Привнесение в спор неоплатонического аппарата, не снимая богословской подоплеки темы, сделало спор философским внутри богословия, в котором противопоставлялись две философские школы, что делает его во многом уникальным.

В то же время, философские интересы А.Ф. Лосева не ограничились просто использованием неоплатонического инструментария для изложения исихастского опыта. Напротив, в ряд идей философии имени, в частности вопрос о первооснове мира, выраженный в его философии в том смысле, что ею является Имя Божие как выражение в творении образа Личности Творца, представляется обратным процессом – перенесение в область богословия проблематики античной греческой философии. Причем такая философская идея в своем развитии оказалась сочетаема с представлением об имени Божьем как основании личности и имеет причины быть понята как экспликация библейского учения об образе Божьем в человеке, «дыхании

жизни», которое было дано человеку Богом при творении. Такая «нащупанная» А.Ф. Лосевым идея может быть оценена не только как красивый философский ход, но реальный вклад в православное богословие и демонстрация «эвристической перспективы» имяславского богословия, на котором по-прежнему лежит тень подозрения.

Особого внимания заслуживает параллелизм при раскрытии темы имени как энергии и вопроса о содержании категории личности, обнаруживающий энергийную основу того и другого. С этой точки зрения и имя, и личность могут быть поняты как энергия, разворачивающаяся в этой вселенской мистерии «полагания имени в мире» противоположных направлениях, но как в зеркальном отражении повторяющие друг друга. Это особенно интересно в связи с тем, что имя есть энергия и явление именно в личностном модусе – в той мере, в какой она выступает личностью. Определенный параллелизм можно увидеть и на уровне человеческих стереотипических восприятий, в которых наличие у вещи личного имени (имени собственного) создает иллюзию ее одушевленности. При этом именно одушевленность есть то обстоятельство, с которым и связывается существование личности.

И если в начале споров о почитании имени Божьего стороны использовали аргументы, с одной стороны, богословского характера (ссылки на классическое святоотеческое богословие), а с другой – из позитивистской философии, как в этом упрекал архиепископа Никона Рождественского свящ. Павел Флоренский, то последовавший период интересен связанной с А.Ф. Лосева неоплатонической «контрабандной» экспансией как в богословие, так и в советскую философию. Допустимость такой экспансии в богословие в настоящее время стало предметом обсуждения, в рамках которого аргументом является то, что неоплатонизм проникает в богословие еще через святоотеческую традицию, достаточно активно пользовавшуюся в качестве средства для выражения богословских идей категориальный язык античной и средневековой философии. Безусловно, такое использование возможно в

адаптированном виде, действительно прошедшем проверку традицией. А.Ф. Лосев понимал суть такого подхода и принимал его.

Разрешение парадокса о тождестве имени и вещи является ключом вообще к пониманию философии А.Ф. Лосева. Философ, с одной стороны, исходит из того, что имя есть энергия вещи. Все в мире есть для Лосева смысл, а явление, т.е. энергия смысла, и есть слово (имя). С другой, следуя Паламе, энергия вещи есть сама вещь. По сути, лосевская философия имени и посвящена раскрытию вопроса о том, каким образом мысль требует, чтобы имя являлось энергией вещи. Для разрешения этого парадокса Лосев прибегает к пониманию термина «энергия», как оно заложено у Аристотеля в толковании неоплатоников. Но при обращении к философии Аристотеля Лосев априори понимает «энергию» в уже трансформированном виде, какой она приобрела в византийской «паламитской» теологии XIV в. – то есть отождествление энергии и вещи, понимание энергии как присутствия вещи вне своей сущности, а в иерархии отношений «сущность/энергия» последняя выступает агентом сущности.

Диалектический метод полагания энергии в меоне как образ бытия позволяет Лосеву разрешить парадокс тождества энергии и вещи. Имя-энергия понимается как смысл вещи в контактирующем с ней субъекте – тождественная с самой вещью по смыслу, но при этом отлична от нее по факту. Снятие же самого противоречия «тождества/отличия» энергии и вещи видится в использовании Лосевым категории «личность», что устраняет для субъекта это различие энергии и вещи «по факту». Понимание энергии как имени коррелирует с категорией «личность», поскольку «имя» предполагает личность.

Эвхологическая сторона понимания имени как энергии предполагает его «магичность». «Магия» имени для Лосева в том, что присутствие энергии изменяет сам «меон» в таком контакте полагания/произнесения имени. Это

объясняет отношение к произнесению имени божьего (молитве) как к божественному созерцанию, в котором преображается сам произносящий имя.

А.Ф. Лосев рассматривает имя-энергию шире, чем проблема сформулирована богословским спором об имени, и исследует его одновременно в двух аспектах. С одной стороны, как «действительность», то есть с точки зрения того, что всякая вещь являет себя в общении не в сущности, а в аспекте энергии. С другой, Лосев смотрит на понимаемое в качестве энергии имя Божье со стороны космологии – имя Божие как явление Бога есть Имя-как-мир, онтологическое основание тварного мира, образ божественного присутствия. Сам Космос есть отражение Имени, Лик. Это позволяет видеть вселенную как миф, то есть явление Абсолютной Личности. Мир представляется как Тело Христово, то есть церковь, как литургия, в котором в какой-то момент совпадут аспекты божественного присутствия в творении и божественного присутствия в богослужении (молитве).

Параллели лосевского энергийного персонализма прослеживаются в современном греческом и западно-европейском православном богословии. С позиций историко-философского дискурса это предполагает существования пути, через которые философия Лосева могла бы теоретически проникнуть в европейскую философию. И это могло бы быть самостоятельной научной проблемой. Однако взгляд на этот же вопрос с точки зрения богословия позволяет добавить, что философия имени Лосева находится в рамках общего церковного предания, которое выражается в наличии параллельных идей в трудах богословов, напрямую не находящихся под его влиянием. Напрашивается вывод об общей традиции, идущей из времен до-имяславских.

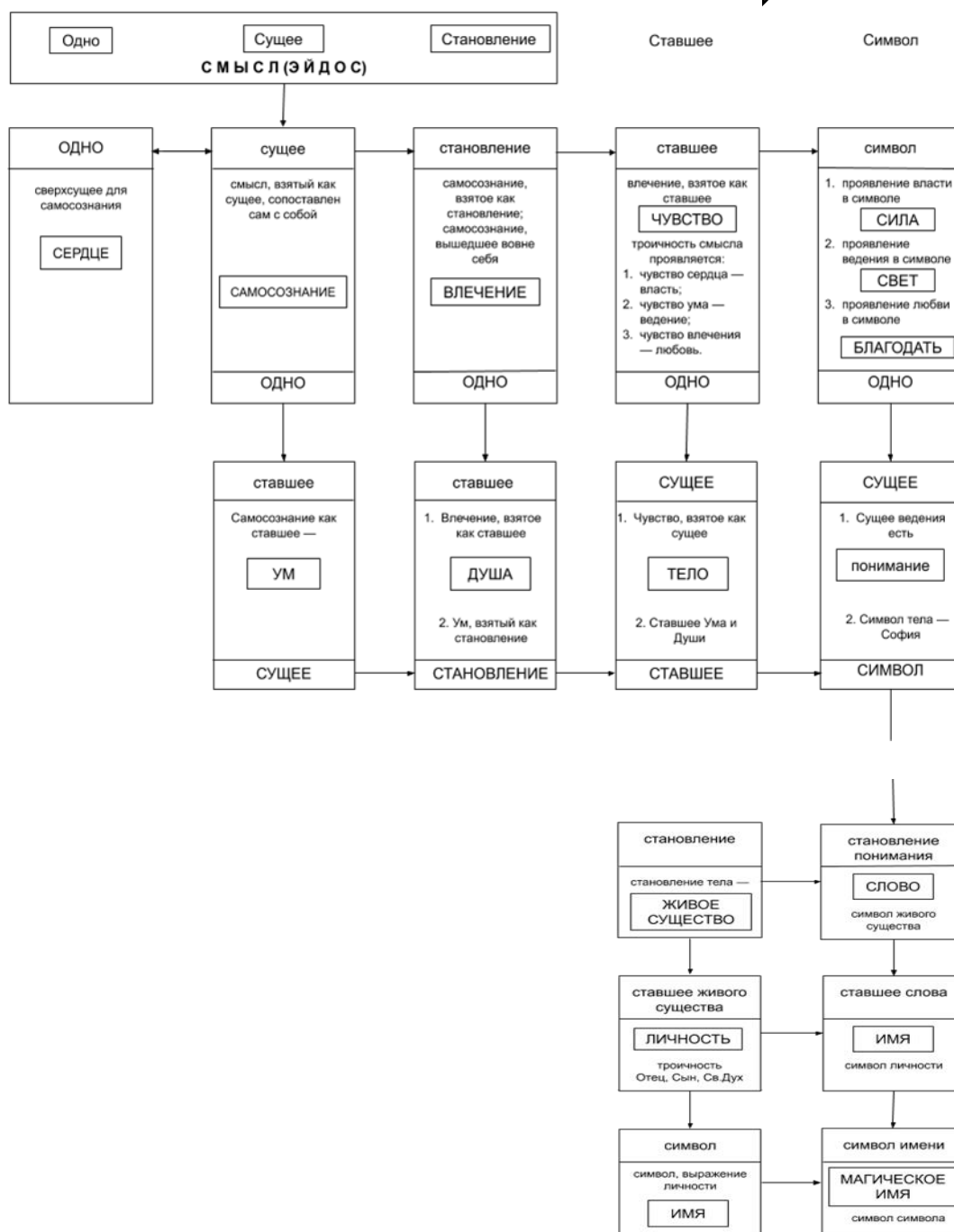
Успешность предложенных русской философией имени в ее энергийном аспекте путей позволяет надеяться, что они могут стать базой для

специфического русского способа разрешения ряда стоящих перед философией глобальных онтологических проблем, в частности – адекватности языка миру и реальности и адекватности восприятия мира.

Система генад А.Ф. Лосева по «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология»

Горизонтальное исхождение

Вертикальное исхождение



Развитие античных представлений об энергии

1. Энергия у Аристотеля

Термин «энергия», как принято считать, введен в философский оборот Аристотелем. Сложно сказать определенно, являются ли те вполне очевидные примеры и ситуации, на которых Аристотель раскрывает свое понимание этого термина, собственно самим предметом его мысли. Понятие, обозначенное им как «энергия», настолько абстрактно даже для самого Аристотеля, что его сложно разъяснить непосредственно – попросту «не хватает слов». А потому Аристотель приводит вполне очевидные ситуации, чтобы на простых примерах объяснить сложную абстрактную мысль как бы «на пальцах», на простых моделях и аналогиях. Аристотель продолжает мысль Платона, пытаясь выразить ее по-своему или, возможно, отталкиваясь от нее, придать новое содержание.

Термин «энергия» происходит от греческого (*en ergon*), т.е. «в деле» и может быть понят буквально как «действительность», «то, что осуществлено», имеет место в реальности, уже стало. У Аристотеля слово *energeia* встречается 671 раз³⁸⁴. Лишь однажды он обратился к этимологии слова (Мет. IX.8 105a22), возводя его к существительному «дело» или «сделанное» (*to ergon*). Исследователи видят его корни в греческих прилагательного *energos* – т.е. активный, эффективный или глагола *energein* – «быть активным или эффективным», «действовать»³⁸⁵. Аристотель прибегает к использованию слов близких по смыслу к энергии, чтобы рассуждать о

³⁸⁴Брэдшоу Д. Аристотель на востоке и западе. С.23

³⁸⁵ Там же. С. 23

разделении у Платона на простое обладание вещью или навыком (ktesis) и использованием этой вещи или навыка(hresis): существует разница между обладанием самой способностью видеть и тем, чтобы видеть нечто конкретное здесь и сейчас³⁸⁶. Именно для последнего Аристотель заменяет платоновские термины на глагол *energein*, иллюстрируя эту оппозицию: «просто иметь» и «пользоваться». Аристотель вполне себе очевидные платоновское рассуждение о разнице между обладанием (ktesis) и использованием (hresis) вещей, использует в качестве примера и аналогии в рассуждении о том, что такое ум: главное человеческое дело как существа, обладающего умом, заключается в достижении истины. Мысль о вещи и есть бытие этой вещи в «парменидовском» смысле, истинная реальность. Приобщенность к ней есть пребывание в истинном бытии вещи. Тот, кто активен в мышлении, живет и существует больше, чем тот, кто в мышлении не действует. Действующий умом, мыслящий нечто, находится в мысли, в бытии, то есть на более высоком уровне реальности по отношению к себе же, но не действующему. Тот, кто находится на высшей степени реальности, поистине «активен» (в смысле слова *energie*). То есть энергия понимается как действительность, но такая действительность, мысля которую и, соответственно, тем пребывая в ней, человек пребывает в истинной реальности, исходящей от высшего уровня Бытия. Ум у Аристотеля не имеет собственной формы. И мысля, ум обретает формы мыслимой им вещи. Это и есть соучастие в реальности. При этом мышление не индивидуально, оно не замкнуто в мыслящем субъекте. Все мыслящие пребывают в единой общей высшей реальности, как бы соучаствуя в ней, их ум общий для них всех. Это пребывание в созерцании Высшего, которое и есть истинная сущность вещи - ее энтелехия («энтелехия» от греческого «цель» (*telos*)), действительность³⁸⁷. Итак, мышление иллюстрирует, что существует две реальности, находящиеся в состоянии напряжения друг с другом, которое Аристотель и называет

³⁸⁶ Это элейский мотив «быть и знать – это одно и то же».

³⁸⁷ См. Хитоу Дан. Значение реальности в учении Паламы // *Verbum*. 2015. Вып.17. С. 158

«энергия». Одна реальность, созерцаемая, высшая, влияет и изменяет низшую, созерцающую ее реальность, наделяя ее формой. Созерцаемая вещь действует («энергия») на созерцающую. Но это частный случай и все же не самоцель того, что хочет сказать Аристотель. Он хочет показать через эту схему, что всякая вещь существует не сама по себе, но находится в связи с высшим своим образом – тем, что ее предопределяет. Это другой образ, которым Аристотель объясняет свою мысль – отношения между реальной вещью и ее энтелехией. Именно существование энтелехии определяет движение вещи от ее осязаемого состояния и тем, какой она предполагается. Яйцо движется к своей энтелехии – курице. Но важно, что энтелехия – не образец, не положительный пример, ориентируясь на который вещь возрастает. Нет, это и есть сама эта конкретная вещь в своем истинном бытии, но, что важно для зарождения понятия «энергия», пребывающем вне реальной осязаемой вещи. По сути, наше представление об актуальной вещи (действительности) есть полнейшая противоположность того, что под действительностью понимается у Аристотеля. Мы бы назвали такую вещь наоборот - абстрактной, идеальной, которой у нас нет. Но в том и мысль Аристотеля, что именно энтелехия и есть реальность, которую нужно не то чтобы достигнуть, но она есть то, что «зовет» вещь к себе, она ее обуславливает. Она как магнитом «вытягивает» ее к себе, и это напряжение между вещью и энтелехией есть энергия, вернее энтелехия и есть у Аристотеля энергия вещи. Между ними существует напряжение: «становление», которое тоже претендует на то, чтобы быть частью содержания понятия «энергия». Это становится понятным, если принимать во внимание вообще представления о природе движения по Аристотелю: всякое движение обусловлено и возникает по направлению к естественному месту вещи. Энтелехия (энергия) и есть это естественное место вещи.

При этом этой энтелехией всякой вещи выступает то, что Аристотель называет Перводвигатель – именно в нем пребывает энтелехия всего в мире.

Созерцание в любви (мышление Истины) Перводвигателя есть причина движения всего сущего. И мышление есть причастность в общему уму, то есть в созерцании Перводвигателя – носителя энтелехий всего сущего, созерцание которых создает напряжение, приводящее в движение сущее. То есть энергия - это не столько «про курицу и яйцо» и, собственно, не про физику даже, а про божественное пребывание в мире и цель бытия так иносказательно и круглыми путями говорит Аристотель.

Энергия у Аристотеля – не атрибут осязаемой актуальной (в нашем понимании) вещи, не действие самой вещи, а атрибут божественного и способ его присутствия. Но уже на этом уровне понимания термина энергии обнаруживается, что энергия есть возможность присутствия вне себя, что в итоге получит развитие в иных философских системах.

Мысля нечто (разумеется – Истину), пребываем в энергии того, что мыслим. Сущность и есть та реальность высшего уровня, в которую вещь должна прийти (*en ergon*), и которая ее определяет, будучи предметом созерцания. Впоследствии у Филона Александрийского, энергия, вероятно именно по этой причине, будет атрибутом не всякого бытия вообще, а именно и только божественного Бытия. Не исключено, что божественность энергии у Аристотеля приведет к выбору именно этого термина св. Григорием Паламой для обозначения фаворского света, как присутствия Божества. Энергия не то, что исходит из вещи, сколько то, чему вещь причастна – энергия высшего есть актуальность, действительность, энтелехия для низшего. Мысль есть приобщение аристотелевскому Перводвигателю, который и есть высшее предопределение о вещи, через сопричастность, (но пока не соответствие) которому вещь находится в напряжении между тем, что она есть теперь и тем, чем она должна быть. Именно это напряжение вещи между ее движущим ею, «как бы вытягивающим ее к себе божественным замыслом и ее осязаемым обликом и есть «энергия»: образ через мышление и созерцание его присутствует в вещи

и это энергия. Но из того же разделения вещи и бытия (энергии) вещи вытекает и вторая сторона имплицитного смысла термина «энергия»: энергия есть то в вещи, что находится сейчас вне нее самой, второй ее уровень реальности.

Резюмируя важные для последующих рассуждений положения. Первое. Энергия у Аристотеля не атрибут осязаемой актуальной (в нашем понимании) вещи, не действие *самой* вещи, а атрибут божественного и способ его присутствия. Более того, поскольку энергия, будучи энтелехией, предопределяет и самодвижит вещь, то скорее именно энергия в таком ее ракурсе может быть понята как сущность вещи, что в последствии даст повод для направления богословского рассуждения о божественной энергии у противников св. Григория Паламы. Второе. Уже на этом уровне понимания термина «энергия» обнаруживаются аспекты смысла термина в силу которых энергия будет истолковываться как возможность присутствия вне себя, что в итоге получит развитие в иных философских и естественно-научных системах как возможность тождественной передачи себя в ином.

В этой амбивалентности действия вещи, которое не ее действие, а ее внешней по отношению к ней энтелехии-энергии, прослеживается будущее противопоставление категорий «энергия» и «потенция». Уже видно будущее разделение категорий «энергия» и «динамис». Аристотель выходит за рамки вполне обыденного понимания того, что некто или нечто действует так, как ему предписывает его природа, его внутренняя способность, реализуемая в действии: я иду, потому что умею ходить. Или я вижу, потому, что обладаю зрением. Напротив, уже на смысловом уровне слов все с точностью до наоборот. Если понять Аристотеля буквально, то я обладаю зрением именно потому, что вижу, т.е. сама природная способность видеть (динамис) вторична (производна) по отношению к самому видению (энергии). Это можно проследить из употребления Аристотелем оборотов: «*katenergian*» и «*katdinamis*». Для Аристотеля сказанное «*katenergian*» - это сказанное в

собственном смысле слова, когда сказанное «*katdynamis*» - производно от первичного³⁸⁸. Это очень интересное обстоятельство, поскольку уже выводит привычную причинно-следственную последовательность разворачивания бытия в область парадокса. Действие (энергия) – не реализация и следствие потенциала (во всяком случае, в смысле причины). Я хожу не потому, что умею ходить, а умею ходить потому, что есть в этом мире ходьба (возможность ходить), и заложена эта реальность (действительность) ходьбы в энтелехии (энергии). Я делаю не потому, что умею, а потому, что мне нужно. Именно потому что мне нужно ходить, я и умею (или научусь, раз для меня заложена принципиальная возможность, «естественное место»). Впрочем, эту парадоксальную ситуацию можно описать вполне понятными и очевидными примерами. Так, чтобы поднять (энергия) значительный груз, человек должен обладать физической силой (динамис) – развитой мускулатурой. Но с другой стороны, чтобы приобрести (динамис) такую мускулатуру, нужно совершать действия (энергия) по поднятию тяжестей. То есть энергия первична по отношению к силе.

Поскольку Аристотель рассматривает движение и энергию как синонимы, следует что энергия тождественна цели вещи³⁸⁹. Энергия – это то, чем вещь должна быть. Отсюда переплетение двух категорий – «движения» (действия) и «актуальности» (энтелехии). Эта двоякость сохранится в понимании энергии до настоящего времени. Движение не есть цель, но оно направлено к цели, и сам его факт обусловлен целью вещи. А энергия и есть «идеальная» цель движения – она сама цель вещи. Поэтому движение имеет завершение и существует во времени, в то время как энергия завершения не имеет и происходит вне времени – и в каждое мгновение, поскольку не имеет ничего, что было бы после него, что стало бы его целью³⁹⁰. По сути, если движение есть форма изменения от... к..., а потому предполагает время, то

³⁸⁸ Брэдшоу. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 28.

³⁸⁹ Там же. С. 32.

³⁹⁰ Там же. С. 34

энергия есть реализованность, а потому ни изменения, ни времени как числа движения не предполагает. По А.Ф.Лосеву такая конструкция могла бы называться «самодвижный покой».

Во взаимодействии двух аспектов энергии – «завершенность» и «действие» становится ясным, если исключить из этого взаимодействия время. Простой пример мальчик и взрослый человек (энтелехия), в которого он вырастет *со временем*. Но энергия понимается как раз, если этого «со временем» нет, а все одновременно. И все, что происходит с мальчиком здесь и сейчас происходит потому, что здесь и сейчас его «взрослый человек». Что же у них общего? – Одна форма. Д. Брэдшоу подчеркивает вневременность (внетемпоральность) категории «энергия» у Аристотеля тем, что она употребляется исключительно в глаголах совершенного вида³⁹¹. Но при этом эта не требующая времени и развития завершенность-присутствие «вовне» связывается, по мнению Брэдшоу, с категорией формы, которая, собственно и обусловила эту «внетемпоральность»: «В каждый момент, когда человек видит, имеет место завершенное видение человеком этого *x*; а в каждый момент, когда человек думает об *x*, имеет место завершенное думание этого человека об *x*. Таким образом, существенной характеристикой «энергий» является совсем не только то, что они темпорально однородны. Суть в том, что они обладают формой (*эйдос*), сообщаемой некой телеологической структурой – структурой, которая не нуждается во времени для своего совершения. Движение тоже обладает формой, сообщаемой внутренней телеологической структурой, но в данном случае эта структура может быть завершена только через внутреннее темпоральное развертывание»³⁹².

С другой стороны, Аристотель не рассматривает энергию просто как завершенность, поскольку завершенность – это покой. Но покой по Аристотелю это – противоположность энергии. В этой связи можно

³⁹¹ Там же. С. 37

³⁹² Там же. С. 37

интерпретировать лосевский «самодвижный покой» как поддержание внешнего присутствия (формы) через внутреннее движение. Выходит, что раз в энергии-завершенности нет покоя, она есть нечто стороннее для вещи, вмешательство в нее. На «бытовых» примерах это может быть проиллюстрировано образом надувного шарика, существующего в своей привычной форме (сфера) за счет давления (движения) воздуха внутри его внешних границ – покой контура обеспечен движением внутри (самодвижный покой).

Итак, энергия и как завершенность, и как действие есть выраженность вовне. Но не как развитие, а как сторона вещи, которая есть в ней всегда и в каждый момент времени – это самостоятельный модус существования вещи. Энергия в данной ситуации понимается как актуальность. Акт – действие. Но при этом, акт – это реальность, подтверждение существования, то, что есть. Если соединить два этих направления рассуждения – энергия как энтелехия (акт, законченность, цель) и энергия как действие, движение – то можно говорить об энергии как о внутреннем напряжении вещи (т.е. потенции), причиной которого является законченность (развернутость, цель). Забегая вперед, у А.Ф. Лосева в его интерпретации Аристотеля, целью (телосом) для вещи будет созерцаемое этим инобытием Имя высшей Сущности³⁹³.

Для Аристотеля – это ключевой момент, поскольку причиной движения, напомним, является цель – естественное положение вещи. А первопричиной мира в системе Аристотеля выступает Перводвигатель, представляющий собой такое «естественное место». Механизм сообщения миру движения Перводвигателем очень напоминает то, что выше сказано об энергии – актуальности, стремление к обладанию которой и есть внутреннее напряжение, и есть то, что мы называем энергией. Перводвигатель –

³⁹³ «1.Имя сущности есть энергия сущности. 2. Имя сущности есть цель (телос) инобытия.3.Имя сущности есть, стало быть, магическая стихия сущности». Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя. // Лосев А.Ф. Миф.Число. Сущность. М.1994. С. 231.

Первопричина есть объект созерцания низшими слоями сущего, предмет любви, предмет мысли. Но видение и мышление нужно понимать не просто, а как нахождение в такой связи между созерцающим и созерцаемым, когда созерцание изменяет самого созерцающего в подобие созерцаемого. И стремление к нему – причина движения в мире. Это бесконечная причина, держащая мир во внутреннем напряжении. Если в материи, к примеру, в камне, потенциально (динамис) заключена статуя Гермеса, то актуально (энергия) – это сама статуя Гермеса. Материя же уже содержит динамис – «желание» камня быть Гермесом. Но в итоге, материя приобретает форму (эйдос). Следовательно, энергия по отношению к материи должна быть смысловым тождеством эйдоса. Третья пара тождественных терминов-смыслов, разворачивающихся в том же контексте – это бытие и сущность. Бытие соответствует материи и динамис, в то время как сущность – это парная категория формы (эйдос) и энергии³⁹⁴. Мы находим такое же внутреннее напряжение энергии: «материя желает формы так же, как женское начало – мужского и безобразное – прекрасного...» (Met. VII 192a22-23)³⁹⁵. Всякое движение есть актуализация. Причина актуализируется в претерпевающем. «<...> здоровье возникает из здоровья и дом – из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное – форма дома» (Met.1032 b)³⁹⁶. А.Ф. Лосев уже по характеру примеров, какими Аристотель описывает отношение потенции (динамис) с энергией, видит два направления понимания энергии: разница между видящим и зажмурившимся, сидящим и идущим... но, с другой стороны, между куском дерева и статуей Гермеса. Одни примеры – это отношения между динамис и

³⁹⁴ «Строго говоря, форма есть сущность того, что состоит из материи и формы. Причина в том, что форма вещи есть то, что делает ее материей этой конкретной вещью, а не чем-то иным; она таким образом связана с бытием этой вещи (Met. VII 17 1041b и далее, VIII.2 1043a4-7)». (Д. Брэдшоу. Там же. С. 43).

³⁹⁵ Там же. С. 70.

³⁹⁶ Цит. По Брэдшоу Д. Указ. соч. С.72.

движением (сидеть-идти), но с другой – это отношения между потенцией (по сути – материей) и сущностью (кусоч дерева - статуя)³⁹⁷. Для Лосева это выражение того, что в Аристотелевых рассуждениях речь идет лишь о том, что энергия – это смысловая энергия.

Форма для Аристотеля есть причина существования вещи не в собственном смысле – как противопоставление «не существовать вовсе», а лишь потому, что это – причина, которая обуславливает существование предмета именно такого типа. Т.е. вещь без этой формы будет какой-то другой вещью, но все равно будет и будет самой собой. Это важно для сопоставления с последующими мыслителями, для которых энергия станет причиной бытия вещи как такового.

Можно зафиксировать смысл термина, который впоследствии приведет к использованию его в физике для обозначения причин движения и внутреннего напряжения, способного передаваться другому телу. Ключевое понятие – *внутреннее напряжение, вызванное «разницей потенциалов» - в данном случае между материей и формой, стремление материи к законченности, к энтелехии, к актуализации, к энергии.*

2. Термин энергия после Аристотеля

Дэвид Брэдшоу обращает внимание на ряд случаев нефилософского употребления термина «энергия», которые можно найти в произведениях античной литературы, не считающейся в строгом смысле философской. Это интересно, поскольку может быть косвенным свидетельством того, что Аристотель – не автор этого термина, а скорее – толкователь и интерпретатор, в то время как категория «энергия» бытовала просто в повседневном греческом языке. При этом, употребление термина во

³⁹⁷ Лосев А.Ф. Античный Космос и современная наука//Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.1993. С. 448.

внефилософском контексте, узнаваемо и близко к повседневному его употреблению в современном виде.

Прежде всего «энергия», это просто «деятельность». Но некоторые аспекты следует выделить. В частности, во многих местах «энергия» понимается и переводится как «жизненность». Будь то, производимое некоей мистерийной процессией впечатление (жизненность) у Полибия³⁹⁸. Он же наблюдает энергию, т.е. «жизненность», т.е. адекватность передачи как бы живой реальности в чучелах животных («как живые»). Тем же качеством «жизненности» (энергии) наделены, по мысли Полибия, риторические приемы у Гомера. По сути, речь идет о реалистичности, не связанной с материалом-носителем природно. Аналогичное употребление термина «энергия» подмечено и в «Риторике» Аристотеля, где он говорит об энергии как о наглядности³⁹⁹. Все это позволяет говорить об энергии как о присутствии некоей реальности, которой нет здесь и сейчас осязаемо. Очень интересно замечание Деметия из Тарса (ок. 50 – 100 г. по Р.Х.), который ставит рядом «энергию» с одушевленностью в рассуждения Аристотеля по поводу риторики: «По мнению Аристотеля лучшей является т.н. деятельная (energian) метафора, когда неодушевленные вещи представляются действующими, как если бы они были одушевленными...»⁴⁰⁰. В Эпоху Возрождения греческое «энергия» прямо ассоциировалось с выразительностью, т.е. передача не присутствующей телесно в произведении реальности. Также можно встретить рассуждения об энергии магических ритуалов⁴⁰¹ или замечание, что энергия ученика и учителя – это одно и то же.

Рассуждения врача Галена содержат категории «сущности», «энергии» и «динамис». В отличие от Аристотеля, в его схеме угадывается более привычная нам зависимость энергии от имеющейся в вещи способности

³⁹⁸ Брэдшоу. Указ. соч. С. 86

³⁹⁹ Там же

⁴⁰⁰ Там же. С.88

⁴⁰¹ Там же. С.92

(динамис). Предметом познания является не динамис, а энергия. При познаваемой энергии сущность остается непознаваемой⁴⁰². Это существенная деталь, поскольку такого рода взгляды на познание позднее можно наблюдать у неоплатоников и в святоотеческой литературе.

Определенную артикуляцию «энергия» – уже не как просто логическая категория, а как явление реального мира – получила у платоника Филона Александрийского. Для него энергия – категория, выражающая истины религиозного характера. Энергия по Филону может быть атрибутирована только Богу. При этом, в отличие от Аристотеля, для него важнее аспект «энергии», понимаемый как «деятельность». Если для Аристотеля деятельность Бога (Перводвигатель) – это мышление самого себя, т.е. некий круговорот, дающий деятельный импульс, то для Филона сутью божественной деятельности было вечное творение мира. Причем Филон выражается о творении так, что в нем можно заподозрить не акт, а просто творческое присутствие, своего рода – удерживающее мир магнитное поле. Это не деятельность в обыденном смысле, а, скорее, покой. «Если уж говорить правду, то отдыхает среди сущего одно, а именно – Бог. Но отдыхом он (Моисей) называет не праздность, потому что по природе деятельная Причина всего, Которая никогда не останавливается, творя прекраснейшее, но пребывает в беструднейшем действии (energian), происходящем с величайшей легкостью и без злострастия» (Cher. 87-93)⁴⁰³. В другом месте Филон выражается более определено: «Бог постоянно упорядочивает материю своей мыслью» (Prov. I.7)⁴⁰⁴. Это творческое

⁴⁰² Там же С. 94-95

⁴⁰³ Цит. по Брэдшоу. Там же. С.97.

⁴⁰⁴ Там же.

мышление вечно и направлено на идеи. Именно это мышление идеи обращено не на Самого себя и есть движение, выходящее за пределы себя⁴⁰⁵.

В каком-то смысле энергия-творчество Филона пресекается с христианскими катехизическими представлениями о промысле Божиим: промысел есть не только направление твари ко спасению, но и само сохранение мира, который без Божественной удерживающей силы не мог и существовать и рассыпался бы на элементы. Промысел выступает для материального мира (для материи) соединяющей силой в каждую мгновение времени. Впрочем, впоследствии эта идея удержания воспринималась как идея вечного творения, что было заметно у Оригена, а позднее стала базой аргументации для ариан, уже не различавших творение и рождение, а потому видевших во Второй Ипостаси, Логосе – сотворенное существо.

Кроме того, Филон под видом гносеологии выражает интересные аллюзии, которые могут быть поняты как современное понимание энергии, т.е. присутствие, передача информации. Филон использует понятия непознаваемой сущности (усиа), заключающей в себе силы (динамис) и выражающей себя во вне в действии (энергии). При этом действие, энергию он представляет себе, как образ печати, оставляющей отпечатки, слепки на воске. Это действие придает качество бескачественным вещам. То есть можно говорить об энергии у Филона, как о близкой по смыслу категории «форма»⁴⁰⁶.

Как бы соединяя два приведенных выше рассуждения об энергии, связанные с 1) «упорядочиванием» Богом вселенной своей мыслью, направленной на идеи, и 2) энергии – как действию, выражающем Бога, Филон в ином месте говорит о божественном творческом акте как «слове»:

⁴⁰⁵ «Для Филона *energia* в самом строгом смысле слова принадлежит одному только Богу. Как следствие божественная «энергия» должна выходить за пределы мышления об Идеях – или скорее, мысля Идеи, Бог в то же время порождает временные процессы» (Брэдшоу Д. Там же. С.99)

⁴⁰⁶ Там же. С. 101.

«Бог говорил — и мир рождался, и это происходило одновременно, а если сказать вернее, слово Его было делом Его (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ). Да и у смертного рода нет ничего стремительнее слова, ибо поток глаголов и имен опережает их восприятие» («О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин») ⁴⁰⁷. Или даже конкретнее: «Все, что [Бог] вообще изрекает, осуществляется, так как Его слово есть дело (ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ ἐστὶ)» (*О жизни Моисея*) ⁴⁰⁸. Таким образом, для Филона слово Божие — это энергия, которой Бог творит мир и которое есть заключенные во вселенной идеи. Для философии имени принципиально само положение, что слово есть энергия. Более того, В.П. Зубов и сам Логос Филона склонен рассматривать уже как энергию ⁴⁰⁹.

В рассуждениях Филона смысл понятия «энергия» начинает переходить в область того, что познается чувственно. Вернее, слово «познание» здесь не вполне уместно, поскольку умом познается сущность, а сущность Божества, равно как и его силы (динамис) непостижимы. Но в чувственное общение дана энергия (действие), анализируя которую, можно приходить к умозаклучениям относительно и самой сущности.

У платоника Алкиноя встречается конструкция, которая похожа на то, как будет пониматься «энергия» в будущие века. Это мысль о пассивном действии, когда вещь становится не активным участником взаимодействия, а

⁴⁰⁷ Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 451. Цит. по Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Восприятие божественных имен как сущностных энергий в античном и византийском платонизме. Истоки имяславия // Теология. Философия Право. №1(1) 2017. С. 20.

⁴⁰⁸ См. в Philo Judaeus. De vita Mosis // Philonis Alexandrini opera quae. (Цит. по Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Восприятие божественных имен как сущностных энергий в античном и византийском платонизме. Истоки имяславия // Теология. Философия Право. 2017 №1(1). С. 20.) supersunt. — Berlin: Reimer, 1902. Vol. IV. P. 199-268.

⁴⁰⁹ «Первоначальная нерасчлененность идей Софии и Логоса, особенно заметная у александрийских богословов, приводившая к слиянию Логоса Филона и Ума Плотина с Логосом христианским, тогда как на самом деле Логос Филона и неоплатонический *Nous* могут быть рассматриваемы лишь как божественные энергии, т.е. как София — эта нерасчлененность неизбежно вела к субординационизму, поскольку Логос Филона — *Θεός*, но не *ὁ Θεός* и *Nous* Плотина — второй, ниже Единого стоящий, бог». (Зубов В. П. Об энергиях ипостаси и сущности // Зубов В.П. Избранные труды по истории философии и эстетики 1917 – 1930. М. 2004. С. 33.

«предметом желания», как это было с Перводвигателем Аристотеля. Его действие-энергия – в самом факте присутствия. И так становится действующей причиной, приводящей в движение причастное к нему. Впоследствии можно будет встретить конструкции, когда само действие совершается одним субъектом, однако при этом результат этого формального акта считается энергией того, на кого действие было направлено. Платоники, говоря об энергии, однозначно рассматривают ее как атрибут божественной жизни, а не вещей обыденных, и речь идет не просто о деятельности, а о деятельности божественной. Отсюда вторым существенным моментом энергии в понимании платоников становится то, что божественное действие – это идея. И именно идея упорядочивает материю⁴¹⁰. Само же действие – это мышление.

Пассивное действие (энергия) может быть проиллюстрировано на примере толкователя Аристотеля у Александра Афродисийского (к. II – н. III века по Р.Х.). Ум мыслит вещь. Присутствующая в вещи форма (а она есть идея и энергия, как бы отпечаток на материи) придает мыслящему эту вещь уму форму, присутствующую в мыслимой вещи). Что ум сам принимает форму мыслимого им объекта, находим у Аристотеля в *De anima* III.4. При этом присутствие любой формы в том или ином фрагменте материи всегда можно объяснить действующей причиной. Т.е. материя стремится к принятию формы под воздействием на нее того, что придаст ей форму⁴¹¹. Также и ум, мыслящий вещь, приобретает форму мыслимого объекта. Два ума, мыслящие одно, это не два ума, а один. Здесь мы также видим, с одной стороны, пассивное воздействие как объект желания (действующую причину) и одновременно действие (энергию) как передачу формы от вещи к вещи. Т.е. «энергия» понимается в аспекте присутствия вещи вне себя, т.е. действия в виде присутствия. Важным обстоятельством является категория

⁴¹⁰ См. Брэдшоу. С. 105

⁴¹¹ Там же 106-107

«материи», которая выступает как страдательное основание, т.е. нечто, принимающее энергию для себя и само становящееся передаваемым объектом. Передаваемым может быть форма, свойство и т.д. Нечто, обладающее свойством более всего остального, передает это свойство как причина появления свойства в остальных вещах. Александр Афродисийский формирует философский принцип: нечто, являющееся чем-то в полноте действительности, есть причина подобного качества и в других вещах⁴¹². Всякая неумопостигаемая вещь (т.е. в данном контексте вещь, состоящая из материи) приобретает умопостигаемость (форму) от вещи умопостигаемой в полноте действительности. И еще один аспект в понимании энергии Александром: «энергия и форма, отдельная от возможности и материи»⁴¹³.

3. Энергия у неоплатоников

Понимание общей неоплатонической концепции энергии выразил E. von Ivanka: «Каждое существо – так можно было бы выразить основополагающий принцип неоплатоновской системы – каждое существо в любой сфере обладает стремлением произвести из себя отражение, которое относилось бы к нему наподобие того, как луч относится к источнику света. – Излучая, таким образом, свою собственную сущность, оно обращает ее, но в меньшей полноте бытия в сравнении с той, в которой оно само эту сущность имеет. Итак, существо пребывает, - покоясь в себе (как источник луча), в свойственном ему состоянии бытия, коим наделено как таковое и искони, и все же одновременно нисходит (своим излучением) в бытийную область, низшую той, каковая ему в соответствии с его сущностью подобает, тем самым творя своим нисхождением ту самую бытийную область, в которую опускается, - так что та бытийная область, в совокупности присущих ей свойств, есть ни что иное, как умаление, ограничение, – обессиливание способа бытия, каковым является источник светолучения в его исконной

⁴¹² Там же. С. 108.

⁴¹³ Там же. С. 110.

полноте бытия. Но выстроенное указанным образом низшее существо в свою очередь само, из-за укорененной в нем излучающей силы, находящейся внутри всякого сущего, превращается в источник света для нового бытийного излучения, в котором его собственная сущность опять же отражается умаленным и ограниченным способом»⁴¹⁴.

В раскрытии содержания категории «энергия» роль едва ли ни большая, чем Аристотелю, принадлежит Плотину. Как основатель неоплатонического направления Плотин привел к синтезу платонизм и философию Аристотеля.

В категории «энергия» нужда у Плотина возникла из-за противоречия в понимании того, как Ум может порождать ниже лежащие уровни развертывания бытия. Противоречие состояло в том, что по Аристотелю ум не может быть источником всего, поскольку сам приобретает форму от предмета, на который направлена мысль. Соответственно, сам, не обладая собственной формой, наделять формой низшее сущее он не может. Должно быть нечто ему предшествующее. Это предшествующее – Единое. Но поскольку Единое не может давать свое и не умаляться, возникает необходимость в категории «Энергия» как неотделимого от вещи и тождественного ей присутствия вовне.

Плотин исходит из аристотелевского принципа, что все совершенное необходимо порождает. У Аристотеля этот принцип порождения соотносится не столько с божественным бытием, сколько с просто жизнью животного мира, и сам он не говорит, что Перводвигатель склонен творить. Но ориентируясь на Платона, который в «Тимее» утверждал, что рождение уподобляет божеству, Плотин атрибутировал этот принцип и божественной жизни тоже. Речь не о рождении и творчестве в привычном смысле слова как о волевом сознательном акте, а о непроизвольном. И не об «акте», а о присутствии вне себя: так греет в силу самой своей природы огонь или

⁴¹⁴ Ivanka von E. Plato Christianus. Ubenahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater. Einsidelen. 1964. S. 74.

холодит снег. Когда речь об «энергии», «порождающее» не движется в собственном смысле слова или в любом ином смысле, не изменяется количественно или качественно и т.д. Плотин пишет, что «Все сущие ... производят из сущности некое являемое вокруг них направленное во вне связанное с ними существование, которое есть подобие тех прообразов, от которых оно произрастало» (Enn., V.1.6.31-48). Причем, «существование» в приведенном отрывке – это перевод греческого «ὑπόστασις» (ипостась). Плотин говорит об энергии сущности: «энергия сущности есть каждое само по себе». Понимать это нужно в смысле наделение формой созерцающего – форма есть энергия. И формой-бытием низшая вещь наделяется через созерцание высшей. Низшая вещь есть образ высшей как предмета вожеления, как это было у Аристотеля с Перводвигателем, приводившим в действие все, будучи предметом созерцания и вожеления, как это бывает с умом, созерцающим вещь и принимающим форму этой вещи. Даже материя жаждет принять форму. Это энергия сущности, которая выступает действующей причиной в вещах. Вещь, созерцая, пребывает в энергии Созерцаемого. Так огонь передает теплоту тесту, и последний приобретает новую форму – печеного хлеба. Лекарства, несущие в себе идею здоровья, усваивают человеческому телу эту энергию здоровья, становясь своим «иному». В созерцании высшего материя приобретает бытие через получение формы-энергии архетипа.

В высшем же мире действует та же последовательность образов: Душа есть слово Ума, т.е. образ. Но обратим внимание и на то, что это слово у Плотина одновременно названо и энергией. Т.е. слово – это энергия: «Душа, которая есть логос Ума и одна из его энергий»⁴¹⁵. Итак, слово по Плотину есть энергия. Образ есть печать энергии и энергия архетипа. Отношения архетипа и образа – это энергийная связь.

⁴¹⁵ Плотин. Эннеады. V.I.6. (Плотин. Пятая эннеада. СПб, 2005. С. 18.)

Образ пребывает в энергии высшего посредством созерцания. Образ есть энергия того, образом чего выступает. Мировая Душа есть образ Ума (nous). Эта категория образа связана с новшеством, которое вносит Плотин в понимание энергии. Он первый заговорил о том, что энергия приобретает нечто вроде отдельного бытия, т.е. ипостаси. Но это не субстанция в прямом смысле слова. Ипостась существует лишь до тех пор, пока она связана энергией (формой, созерцанием) со своим источником. У Плотина такая ипостась есть «идол» (eidolon) или «икона» (eikon) своего источника. «Эйдолон» – это термин атомистов, обозначавший образ, отделившийся от своего источника и пребывающий самостоятельно в глазу смотрящего. И как образ существует, пока есть то, отражением чего он является, так и ипостась есть, пока она связана со своим архетипом. Ипостась есть продолжение сущности, ее выраженность, ее энергия. Бытие низшей ипостаси состоит в «возвращении», созерцании того, что выше нее. Даже материя созерцает свой архетип – душу. Но материя не становится ипостасью. Материя есть абсолютная неопределенность, и в возвращении в Душу (в созерцании) она приобретает форму. Мировая Душа придает форму материи и тем творит Космос⁴¹⁶.

Все материальное есть отпечаток, образ Души, т.е. ее энергия. Плотин находит пример, который очень близок нашему современному пониманию категории энергия. Если Аристотель считал свет состоянием прозрачности (свойство воздуха или стекла), то Плотин видел в свете образ его источника. У Аристотеля источник лишь провоцировал проявление этого свойства у воздуха, воды, стекла. Нечто действует – созерцает предмет, но созерцает он его в энергии, которая исходит от этого предмета, созерцая созерцающий предмет, пребывает в энергии созерцаемого.

⁴¹⁶ У А.Ф. Лосева в Античный Космос и современная наука находим такую интерпретацию понимания душ у Плотина: «<...> душа есть соединение эйдоса с меоном в целостной гармонии». (Лосев А.Ф. Бытие. Имя Космос. М. 1993. С. 98).

Плотин сумел соединить два описанных выше аспекта энергии: энергию как полноту развертывания вещи (действительность), и энергия как действие-присутствие. Если у более ранних философов возможность понимания этих двух обстоятельств больше угадывается, чем прочитывается, то Плотин сделал шаг в их соединении. При этом двойственность вполне сохранена, и это видно в платоновской конструкции, описываемой в литературе как «теория двух действий»⁴¹⁷ — действия внутреннего и внешнего, когда внешнее является продолжением внутреннего. Внутреннее — полнота-энтелехия, внешнее же действие — явление себя вовне. Это не два отдельных аспекта, а два модуса одной энергии. Форма вещи есть энергия, как это было у Аристотеля (Met. 1042b10). Но если у Аристотеля и форма, и энергия в этом контексте были просто действительностью, а форма вообще определяла не бытие как таковое, а относимость к данному типу (виду), то у Платона энергия — это эманация, т.е. действие, которое наделяет формой материю низшей вещи и присутствует в ней как эта форма, собственно и создавая саму вещь. Это энергия, передающая сущность всему, с чем она взаимодействует.

Следует оговориться относительно справедливости использования термина «эманация». Например, против него возражает В.П. Зубов, настаивая на том, что у Платона энергия есть образ — образ высшего в низшем, но не переход одного в другое, т.е. то, что в философии Прокла будет рассматривать как «синфемы» (т.е. нахождение высшего в низшем). При этом такое нахождение не есть «акт актуализации», т.е. обретения собственного бытия в чем-то, развертывание. Отсюда снимается и подозрение в пантеизме Платона, когда божество есть все, обезличиваясь и становясь всем во всем. Напротив, это присутствие энергии как образа В.П. Зубов отождествляет с именем⁴¹⁸, т.е. с тем, что в божестве созерцаемо.

⁴¹⁷ Брэдшоу. С. 114.

⁴¹⁸ «Мы сказали, что в Боге два нераздельных и неслиянных момента — энергия и сущность. Значит ли это, что Бог не прост? Конечно нет — и как в человеке множественность состояний

Ямвлих (240 – 325 г.г.) в произведении De Mysteriis («О египетских мистериях») изъясняет в философских терминах мистерияльные практики позднего язычества. Ямвлих описывает иерархию божеств, отличая их от обычных людей и героев тем, что последние «благие» в силу причастности к энергиям богов. Приобщиться же энергиям можно посредством ритуалов и молитв. Но это не магия, когда ритуал детерминирует божество, делая его слугой, подчиняя себе магическим действием. Наоборот, инициатива исходит не от людей, а от самих богов. Энергия не нисходит к людям, а присутствует всегда, ритуалы лишь приобщают к ней, детерминируя участников мистерий.

сознания не нарушает единства самосознания, так и в Боге множество энергий не нарушает простоты сущности. Значит ли это, что в Боге есть процесс, что, становясь имманентным твари, он выходит из Себя, что энергия Божия есть эманация? Нет. — Для того, чтобы выяснить, *почему* нет, обратимся опять к Плотину. Давно оставлено воззрение, будто система Плотина есть эманатизм. Единое, рождая Ум, никуда не выходит, а пребывает в себе; возникновение Ума и Души из Единого не есть процесс, который претерпевает Единое; у Плотина нет становящегося Бога, и нет не только потому, что космос вечен, т. е. Бог вечно осуществляет себя через вечный космос, а и потому, что вообще космос есть акт, а не актуализация Бога, т. е. *Νοῦς* ничего не прибавляет к полноте Единого, Единое само по себе есть вечная, всегда себе довлеющая блаженная полнота, оно «пребывает в самом себе неизменно, даже тогда, когда производит другое бытие» (Enn. V, 4, 2). Отсюда видно, как далек от систем древнего и нового гностицизма Плотин. Ни зоны гностиков, ни фазы развития шеллинговского и гартманновского Абсолюта не могут быть совмещены с системой Плотина. *Νοῦς* Плотина не эманация, А образ Единого, образ нераздельный с самим Единым, — или, скажем другими словами, Имя Божие, неотделимое от самого Бога. Эта концепция «образа» играет у Плотина большую роль во всей системе. Как Ум — образ Единого, так Душа — образ Ума. Уяснить сказанное вполне мы можем, лишь обратившись к предмету первостепенной важности как для Плотина, так и для занимающего нас вопроса. Этот предмет — *суть* понятия об энергии или акте в системе неоплатонизма. Здесь — корень расхождения неоплатонизма и перипатетизма; здесь Византия и Церковь сталкиваются с Западом и ересями латинян. *Акт сущности не есть актуализация сущности* — вот великая мысль Плотина. Если Бог Аристотеля есть *actus purus*, *νόησις νοήσεως* т. е. Первопричина, существующая через свой акт и являющаяся не чем иным как этим актом, то для Плотина над *Νοῦς*-ом стоит Единое, т. е. выше акта стоит *ουσία*, которая не актуализируется в акте, а которая производит акт, как свой образ. Точно так же и материя Аристотеля есть возможность, переходящая из потенции в акт; материя Плотина никогда не актуализуется. В споре об универсалиях, собственно говоря, сохраняется та же противоположность Аристотеля и Плотина, или, что то же в данном случае, — Аристотеля и Платона. Универсалии *in re* — не значит ли, что идея только чрез свои действия в вещах получает свое осуществление? Универсалии *ante rem* — не значит ли, что акт ничего не прибавляет к реальности универсалий, что эйдос *ante rem* существует всегда неизменно? Не без основания Штейнгарт книгу 5-ю 2-й Эннеады, трактующую об акте и потенции, назвал «*Liber exigui voluminis, sed gravissimi argumenti*» (Meletem. Plot. p. 31. Цит. по книге Блонского о Плотине). То, что актуализуется, не есть акт и *ἐνέργεια* не есть *ἐνέργεια ὄν*. «Иное бытие представляют собою энергии, и совсем иное — верховное начало, которое дает всем им бытие, само при этом не переходя ни в какую энергию», говорит Плотин (Enn. V, 3, 12). Бог есть больше, чем *actus purus* Аристотеля. Он — Единый, стоящий превыше своих энергий, Свет превыше света Фаворского и Неизреченный превыше всякого имени. Но вместе с тем энергии Его неотделимы от Него, как свет от солнца, они с Ним и неслиянны, и неразлучны». (Зубов В.П. Указ. соч. С. 40).

Энергии же актуализируют динамис, которые являются следствием сущности (уσια). Но механизм приобщения энергиям состоит в самопознании, самосозерцании, которое приводит к приобщению. Энергии воспринимаются людскими существами в трех последовательных формах: причастность, общение и соединение. Соединение происходит на уровне энергий, но не усий. Ямвлих отвергает соединение усий и не считает возможным, чтобы в соединении образовывалась единая ипостась. Одновременно, описания богов близко к тому, чтобы отождествлять богов с их действием. По мере же схождения в более низкие степени иерархии живых существ энергии становятся все более похожи на обычное движение – телесные боги (звезды и планеты).

Для раскрытия религиозной стороны отождествления энергии с именем значимы труды Прокла Диадоха. (V в.), в концепции которого можно найти два аспекта развертывания термина. Энергия – это имя, и энергия – это образ. Для Прокла, как и для Плотина, энергия – атрибут исключительно божественного бытия. И энергия – это, прежде всего, порождение Ума, а потому и сама природа этих энергий «словесна»: под божественной энергией понимаются «логосы». Но они не заключены в божественной сущности. В Комментарий к платоновскому диалогу «Алкивиад» Прокл пишет: «По словам теургов, невыразимые имена богов наполняют целый космос»⁴¹⁹. Природа энергии – это слово, имя. А имя – это энергия. Боги даже общаются между собой энергиями: «...боги приветствуют друг друга умными энергиями (ὅτι δεξιούνται ἀλλήλους οἱ θεοὶ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις)»⁴²⁰. И в другом месте: то, посредством чего боги между собой общаются, называется

⁴¹⁹ Proclus Diadohus. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Critical text and indices by L. G. Westerink. – Amsterdam, 1954. – 197 p. Русский перевод дан по Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Восприятие божественных имен как сущностных энергий в античном и византийском платонизме. Истоки имяславия.//Теология. Философия. Право. №1(1) 2017. С. 21.

⁴²⁰ Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I. М. 2012. С. 54.

«именами»: «Ведь с их [божественных имен] помощью... они [т. е. боги] сами [могут] разговаривать (διαλέγεσθαι) между собой»⁴²¹.

Прокл описывает и энергии, и имена в одних определениях, по сути, как один и тот же предмет в разных аспектах, но с одной дефиницией. С одной стороны, энергии – это энергии сущности. С другой, рассуждая о природе имени, Прокл пишет: «...имя не есть ...результат случайного установления, но оно сродно вещам (*означаемых именем* - *Т.К.*) и специфично природе»⁴²². «Стало быть, имена существуют по природе»⁴²³. «То, что существует по природе, четверояко. 1. Или как целые сущности животных и растений и их части. 2. Или как энергии и потенции...Эпикур полагал, что имена существуют по природе во втором смысле, как первоначальные дела природы...так что имя существует по природе, как ее первоначальное дело»⁴²⁴. По сути, Прокл сливает воедино имя и энергию. Другой аспект божественного бытия – источник божественных наименований. Божественная природа невидима, а потому именуется не по сущности, а по их энергиям. Т.е. невидимое доступно в словесных образах, которые и сами суть энергии. Имена энергии отражают (ἀποτυπώμενα). Имена, подобно энергиям, являющим вещь, являются «статуями богов», т.е. делают принципиально невидимое видимым. Т.е. видимо то, что открывается в энергии. При этом сущность не дана в ощущение, но может быть только предметом размышления⁴²⁵. Имена – это то, через что происходит причастие

⁴²¹Прокл Диадох. Комментарий к «Кратилу» Платона // Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб. 2003. С.334.

⁴²² Там же. С. 325.

⁴²³ Там же С. 318.

⁴²⁴ Там же. С. 319.

⁴²⁵ «...имена невидимых вещей божественны и благоговейны, будучи священными [атрибутами] богов, в достаточной мере отображающими (ἀποτυπώμενα) и потенции, и энергии богов (δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας τῶν θεῶν), перед которыми [именами] как раз благоговееет Сократ...» (Прокл Диадох Комментарий к Кратилу. С.320) «От божественных имен, являющихся изваяниями богов (ἁγαλμάτων ὄντων τῶν θεῶν), Сократ аналитически переходит к их потенциям и энергиям, тогда как их сущности, неизреченные и неведомые, оставляет рассматривать лишь цветку ума» (Там же С. 343)

низшего к высшему. Это и форма созерцания низшим высшего и то, что лежит в основе всякого низшего бытия – это образ высшего в низшем. Одновременно они – материал для вторичных, материальных, т.е. открытых человеком имен, имен инобытийных.

Но не всякое имя одинаковым образом причастно энергии. В «Платоновской теологии» Прокл дает такую иерархию имен. Самые высшие имена прямо находятся среди богов. Видимо их можно назвать архетипами или даже потенциями, динамис – то, что непосредственно сопряжено с сущностью. Другие, являющиеся предметом развертывания, эманацией и получающие свое бытие или ипостась как эманация первых – это удел демонов. Вероятно, правильно о них и говорить как об энергиях, поскольку, как помним из платоновских конструкций, ипостась есть то, что получило свое бытие как энергия вещи вышестоящего уровня бытия. И есть третий, самый несовершенный вид имен, который в созерцании вторых порождают уже сами люди. Они лишь отблеск тех энергий. И они есть лишь подобие их, «изваяние богов»⁴²⁶.

Прокл основывается на классической неоплатонической триаде Единое-Ум-Душа. Если Единое не мыслит и немислимо, то Ум мыслим для себя и

«...В самом деле, необходимо, чтобы энергии, выходящие вовне, всегда оказывались изображениями (εἰκόνας) внутренних, разворачивающими всю их несчастную совокупность, делающими множественным объединенное и разделяющими на части неделимое... по своей природе двойственна так же и энергия Ума: первая является мыслящей, объединенной с подлинными сущими, неделимой на части... вторая же обращена на внешнее и на то, что способно участвовать в уме... В самом деле, слова есть изображения мыслей (λόγοι τῶν νοήσεων εἰςιν εἰκόνες), по каковой причине они словно бы разворачивают то, что в виде семени располагается в умопостигаемом и приводят не имеющее частей к частному существованию, а для пребывающего с самим себе определяют его связь с другим» (Прокл Диадох. Платоновская теология. СПб, 2001. С.362 - 363)

⁴²⁶«...самые первые и собственно-таковые подлинные божественные имена должны располагаться среди самих богов (τὰ μὲν πρῶτιστα καὶ κυριώτατα καὶ ὄντως θεῖα τῶν ὀνομάτων ἐν αὐτοῖς ὑποθετέον ἰδρῶσθαι τοῖς θεοῖς). Вторые же, подобные первым, гипостазировавшиеся умным образом, следует относить к уделу демонов. Далее, располагающиеся от истины на третьем месте... те, которые даются на основании логики и воспринимают низший отблеск божественного, изобретают люди, сведующие в этом и действующие то боговдохновенно, то в согласии с разумом...» (Прокл Диадох. Платоновская теология. СПб. 2001. С.94.) «наше знание... создает подобия самих богов..., изобретая имена оно творит лишь низшие изображения богов (τῶν θεῶν εἰκόνας ἐσχάτως), ибо каждое имя производит на свет, словно изваяние богов» (Там же)

иною. Душа же мыслит себя извне, как причастное иному, и соотносится в своем бытии с многообразным иным, и себя мыслит многообразно. Важно отметить два взаимоувязанных обстоятельства, касающихся Души. Во-первых, соотнесенность с иным и есть энергия. Энергия и есть явленность (полагание) в ином. Душа и есть такая область, сопричастная категории «энергия». А с другой стороны, именно в Душе через эту сопричастность иному, как считает Прокл, и происходит самоименование Божества. Имена по Проклу зарождаются в Уме (и соответствуют по упомянутой выше схеме развертывания потенциям), среди чина богов. Но именно в Душе они обретают связь с тем, для кого имя предназначено, кому обращено явление, т.е. с произносящим⁴²⁷. «<...>имена<...> – наиболее внешний элемент структуры Божественного бытия, обращенный к материи, к области чувственного»⁴²⁸. Высшие роды богов производят синфемы, позволяющие низшим ступеням бытия быть причастными высшим умопостигаемым сущностям. Имена есть по Проклу эманация, с помощью которой более слабые называют «более первых». И именно в таких энергиях происходит познание и созерцание: «ведь и отцы уделяют своим потомкам энергии (ἐνεργείας), и произведенные знают свои причины с их помощью [т. е. энергий, которые] они собрали из мыслящих синфем (συνθημάτων νοερῶν)»⁴²⁹.

⁴²⁷ «А под тем, кто установил имена, он [Пифагор] загадочным образом понимает Душу, которая существует после Ума. Но они [имена] – не вещи, как первый Ум, но их изображения и сущностные пространственные логосы (εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώδεις διεξοδικούς). Как изваяния (ἀγάλματα) сущих, так и имена [являются] мыслящими эйдосами (νοερὰ εἶδη), подражающими числам. Итак, бытие всему – от Ума, себя ведающего и мудрого, а именование – от Души, Уму подражающей». (Прокл Диадох. Комментарий к «Кратилу» Платона. С.318).

⁴²⁸ Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Указ. соч. С. 27 – 28.

⁴²⁹ «Но не всякий род богов именуем: ведь за пределами целостным Несказанным и Парменид напомнил нам об этом – «нет ведь у него никакого имени, говорит он, и никакого логоса». Самые же первые роды *мыслимых* богов, объединенные в Нем в одно и называемые скрытыми, весьма неведомы и несказанны..., но следует, чтобы эманация мыслимых была ограничена этим чином. Итак, там [т. е. после этого неизреченного чина] – первое изреченное и называемое особенными именами, ведь там в первых эйдосах светит *мыслящая* (νοερὰ) природа мыслимых, а все, что до нее – пребывало в молчании и было сокрыто и ведомо только мышлению... она [мыслящая природа], первой была названа богами по имени. Ведь эмануемый от нее свет объявляет ее ведомой для мыслящих и именуемой... Итак, есть некие имена, пребывающие в богах, с помощью

Развертывание имени происходит по триадическому принципу: сущее-потенция-ум. Сущему соответствует свет, потенции – символы, а уму – имена. В сотворенных вещах присутствует свет (синфемы) – следы божества, через которые боги узнают сотворенное ими. Им соответствуют божественные имена, через которые низшие могут познавать богов. По сути, имя – это та же синфема тварного в боге – зеркальная ситуация, связь. Это соответствие есть символ, который обретается в области потенции⁴³⁰. Произнося имя, произносящий как бы обретает синфему божества, его след в себе: «Так что, конечно, эти имена – от его собственной сущности, и даны кругам мировой Души, будучи синфемами Творца. Итак, божественное имя – круг Его самого, как синфема, несущая его собственную умопостигаемую причину, и – круг иного, как символ, содержащий в себе иную природу»⁴³¹.

Учение Прокла обнаруживает определенность, в вопросе рассмотрения энергии как эманации вещи, энергии как эманации ума, т.е. слова (имени) и энергии как соотнесенности с иным (тварным), т.е. символы, изображение сущности («эйкон»). Одновременно и имя есть изображение ума, соотнесенное с иным, эманация ума. Вторичные имена – не энергии, но сопричастны энергиям.

которых более слабые называют более первых... ведь и отцы уделяют своим потомкам энергии (ἐνεργείας) и произведенные знают свои причины с их помощью, [т. е. энергий, которые] они собрали из мыслящих синфем (συνθημάτων νοερῶν)» (Прокл Диадок. Комментарий к «Кратилу». С.336)

⁴³⁰ «...боги имеют единовидное и невыразимое существование, и потенцию, порождающую целостные вещи, и совершенный и полный мыслей ум и, согласно этой триаде устанавливают все [вещи]... Ведь отцы целостных [вещей], устанавливая [их] все, сеяли во всех [вещах] синфемы и следы их собственной триадической ипостаси... синфемы существования...[это] характеры света, с помощью которых боги выявляют свои порождения... А освещаемые потенциями...[это] символы богов... А третьи особенности, приходящие во все [вещи] от мыслящих существований и нисходящие вплоть до нас, – божественные имена, с помощью которых боги называются и которыми воспеваются, самими богами выявленные и к ним обращающиеся... Ведь с их помощью и мы можем обозначать друг для друга что-либо, относящееся к ним, и они сами [могут с их помощью] разговаривать между собой» (Там же. С. 331 – 334).

⁴³¹ Procli, In Tim. Vol. II. р. 256 (27)-257 (1). Цит. и перевод по Мусохранов Г.К., Мусохранова Л.И.. Указ. соч. С. 29 – 30.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. О христианском учении / пер. Неретина С.С. // Точки-ПУНКТА. 2001. № 3 – 4. С. 81 – 98.
2. Алексеев В.И. Роль имяславия в ономатологии божественного // Magister Dixit. 2011. № 3. С. 17 – 24.
3. Алфеев Иларион еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. 2 т. СПб.: Алетейя, Т.1, 2002. 653 с. Т. 2. СПб.: 2002. 578 с.
4. Алфеев Иларион, митр. Имя Божие // Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С.430 – 457.
5. Алфеев Иларион, митр. Имяславие // Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С.457 – 495.
6. Архив священника Павла Флоренского. Вып. 2. Переписка с М.А. Новоселовым. Томск: Издательство «Водолей», 1998. 288 с.
7. Асмус Валентин, протоиерей. Святоотеческое учение об имени в связи с имяславскими спорами начала XX века // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 115 – 125.
8. Асмус Валентин, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Религиозно-философский журнал «Начала». 1994. № 1. Абсолютный миф Алексей Лосева. Вып. 1. С. 95 – 100.
9. Афанасий Великий, свят. Послание к Серапиону Тмуисскому. 1, 30 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. М., 1994. С. 3 – 49.
10. Архив священника Павла Флоренского. Вып. 2. Переписка с М.А. Новоселовым. Томск, 1998. 288 с.
11. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с.
12. Бажанов В.А. Имело ли место влияние имяславия на развитие математики? // Эпистимология & философия науки. 2010. Т. XXVI. №4. С.136 – 146.

- 13.Бажанов В.А. Можно ли утверждать наличие эвристического влияния имяславия на математику // Вопросы истории естествознания и техники.2012. № 2. С 186 – 195.
- 14.Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.:Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.
- 15.Бибихин В.В. Двери жизни // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М., 2007. С.605 – 621.
- 16.Бибихин В.В. Энергия. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
- 17.Бирюков Д.С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Религиоведение. Международные отношения. 2018. Т.23. № 5. С. 34 – 47.
- 18.Бирюков Д.С. Представление о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии, 2007. С. 92 – 109.
- 19.Бонецкая Н.К. Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 123 – 142.
- 20.Бонецкая Н.К. О филологической школе П.А. Флоренского. Философия имени А.Ф. Лосева и Философия имени С.Н. Булгакова // Studia Slavica Hung. 1991-92, vol. 37. Budapest. С. 112 – 189.
- 21.Брейе Э. Как я понимаю историю философии // Брейе Э. Философия Плотина. СПб. 2012. С.277 – 288.
- 22.Брэдшоу Д. Аристотель на Западе и на Востоке. Метафизика и разделение христианского мира. М., Языки славянских культур. 2012. 384 с.

23. Ермаков Амвросий, еп. Гатчинский. Учение об Иисусовой молитве по трудам святителя Феофана Затворника. // Православие и мир. <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/155#> (дата обращения: 27.11.2017).
24. Игнатий Брянчанинов, еп. Слово о молитве Иисусовой // Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т.2. Аскетические опыты. СПб., 1886. С. 233 – 313.
25. Игнатий Брянчанинов еп. Об упражнении молитвой Иисусовой // Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 1. Аскетические опыты. СПб., 1886. С. 257 – 295.
26. Буктеров Михаил. Диалектика мифа в учении Лосева // Специализированный портал Liternet. <https://litenet.bg/publish6/mbukterov/dialektika.htm> (дата обращения 07.03.2020 г.).
27. Булатович Антоний, иеросхим. Корни имяборчества // Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам Имяславцев. СПб: Исповедник, 1914. С. 65 – 81
28. Ванчугов В. Христос Яннарас и его «эротическая связь» связь с русской мыслью // Русская idea. <http://politconservatism.ru/articles/khristos-yannaras-i-ego-eroticheskaya-svyaz-s-russkoy-myslyu> (дата обращения: 01.11.2017)
29. Вагнер Г.К. Проблема личности в трудах А.Ф. Лосева // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 24 – 28.
30. Василий Великий, свт. На слова «Внемли себе». Издание подготовила О.В. Алиева. М.: «Греко-латинский кабинет», 2016. 200 с.
31. Вениаминов В. [Бибихин В.В.] Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1996. С. 344 – 381.
32. Вениамин (Федченков), митрополит. Протоиерей Иоанн Кронштадтский. М.: Паломник, 2003. 752 с.

33. Гоготишвили Л.А. Вклад постсимволистов Лосева и Бахтина в теорию построения дискурса (принципиальные различия на фоне фундаментального сходства) // Филология: научные исследования. 2014 №4(16). С. 354 – 368.
34. Гоготишвили А.Л. К методике работы над языковым сегментом лосевского тезауруса («Философия имени» и «Диалектика мифа») // А.Ф. Лосев. Творчество. Традиции. Интерпретации. М., 2014. С. 82 – 94.
35. Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 878 – 893.
36. Гоготишвили Л.А. Лестница Иакова. Архитектоника лингвофилософского пространства». М., 2021.
37. Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев. Булгаков. Флоренский) // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А.П.Козырева. М. 2020. С. 334 – 374.
38. Гоготишвили Л.А. Лосев. Исихазм. Платонизм // Религиозно-философский журнал «Начала». 1994. № 1. Абсолютный миф Алексей Лосева. Вып. 1. С. 101 – 132.
39. Гоготишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М. 1993. С. 922 – 942.
40. Гоготишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 906 – 923.
41. Гоготишвили Л.А. Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкции и опыт интерпретации) // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественно и европейской традиции. К 120-летию со дня рождения и 25-летия со дня смерти. Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения». Ч.1. М. 2013. С.81 – 93.

42. Гоготишвили Л.А. Эйдетический язык (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М., 2006. С. 220 – 415.
43. Гоготишвили Л.А. Эйдетический язык, говорящая вещь и многослойность смысла (к определению конструктивного ядра и эвристических потенций философии языка А.Ф. Лосева) // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи. М. 2009. С. 77 – 118.
44. Горский А.К. Сетницкий Н.А. Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом // Горский А.К. Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 19 – 96.
45. Гравин А.А. А.Ф. Лосев в(не)европейской философии XX века / Вестник Омского университета. 2016. №3. С. 101 – 104.
46. Гравин А.А. Категория «энергия» в философском антиковедении А.Ф. Лосева. Страницы: богословие, культура, образование. 21:3.2017. С.389 – 405.
47. Гравин А.А. Философская космология в диалектике А.Ф. Лосева // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 439 – 448.
48. Гравин А.А. Терехова Г.Л. Единство во множестве: античный символизм периода ранней и высокой классики в понимании А.Ф. Лосева // Вестник Томского государственного университета. 2015. №400. С. 40 – 45.
49. Гравина И.А. Генология А.Ф. Лосева: историко-методологический анализ. дис. ... канд. филос. наук. М, 2019. 173 с.
50. Гравина И.В. К вопросу о генологии Лосева // Соловьевские исследования. 2017. Выпуск 4(56). С. 133 – 143.
51. Гравина И.В. Мистический реализм А.Ф. Лосева и проблемы интерсубъективной антропологии // Философ и его время. К 125-летию

- со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 453 – 460.
52. Григорий Богослов, св. Слово на Святую Пасху святителя Григория Богослова архиепископа Константинопольского // Канон Пасхи. Истоки и толкование. Слово святителя Григория Богослова и канон преподобного Иоанна Дамаскина, истолкованный преподобным Никодимом Святогорцем. М. 2018. С. 11 – 52.
53. Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: 2 т. Краснодар: Текст, 2006. Т.2. 448 с.
54. Григорий Палама архиепископ Фессалоникийский, свт. Полемика с Акиндином. Святая гора Афон, 2009. 269 с.
55. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М. 1995. 384 с.
56. Григорий Палама, свт. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней равно как и причастности // Альфа и Омега, 2000, №4(26). С. 45-78.
57. Григорий Палама, свт. Антитетики против Акиндина. Краснодар: Текст, 2010. 368 с.
58. Григорий Палама, свт. Письмо к Акиндину / Мейендорф И. Ф. Письмо к Акиндину св. Григория Паламы // Православная мысль. Париж. 1955. С. 113 – 126.
59. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.
60. Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. 256 с.
61. Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве // Добротолубие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского дополненное. Т. 5. М.: Паломник, 1998. С. 197 – 234.

- 62.Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. Святая гора Афон, 2009. 199 с.
- 63.Прот А. Геронимус. Заметки по богословию имени и языка // Современная философия языка в России. М., 1999.
- 64.
- 65.Гранкова М.В. Идея философии религии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16 № 4. С. 200 – 206.
- 66.Гранкова М.В. Религия как всеобщая форма сознания в трудах А.Ф. Лосева // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М. 2019. С. 106 – 114.
- 67.Григорович Хрисанф, священник. Имя Божие. (По поводу современных афонских споров) // Миссионерское обозрение. Журнал внутренней миссии. 1913. №3. С. 369 – 370.
- 68.Грэхем Лорен, Кантор Жан-Мишель Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. Пер. с англ. СПб. Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2011. 230 с.
- 69.Гурко Е.Н. Божественная оноματοлогия: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006. 448 с.
- 70.Давид Дисипат, мон. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров. Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. (Византийская философия. Т. 9; Smaragdus Philocalias). 312 с.
71. Давыденков Олег, протоиерей. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 624 с.
- 72.Давыденков О. иер. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч.III. М.: ПСТГУ, 1997. 292 с.

73. Иоанн Дамаскин св. Точное изложение православной веры / пер. А.Бронзова. М.: Ладья, 1894. 465 с.
74. Даренский В.Ю. Апофатическая диалектика А.Ф. Лосева как саморефлексия верующего разума // Вестник Русской гуманитарной христианской академии. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 64 – 78.
75. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2003. 864 с.
76. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований Максима Исповедника. СПб., 2006. 464 с.
77. Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Александр Доброхотов. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 337 – 356.
78. Доброхотов А.Л. Метафизика // Александр Доброхотов. Избранное. М. Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 425 – 435.
79. Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Александр Доброхотов. Избранное. М. Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 199 – 214.
80. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 249 с.
81. Доброхотов А.Л. Мир как имя // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М.: «Русский мир», 2007. С. 593 – 600.
82. Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: «Ин-т эксперим. социологии», «Алетейя», 1998. С. 70 – 133.
83. Филарет Дроздов, свят. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Рязань, 1992.

- 84.Иларион Домрачев, схим. На горах Кавказа. Изд. 4-е. СПб. Изд-во «Воскресение», 1998.
- 85.Дьячков А. Имя и Крест // Иерусалимский православный семинар. Выпуск 4. М., 2013. С. 145 – 165.
- 86.Имяславие. Том IV / Сост. инок Епафродит. Чехов, 2014. 1214 с.
- 87.Иоанн (Зизиулас) митр. Бытие как общение. Очерки о личности и церкви. М.: Свято-Филаретовский христианский институт, 2006. 279 с.
- 88.Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е.Т.1.СПб., 1893. 400 с. Т.2. СПб., 1893. 363 с.
- 89.Зубов В. П. Об энергиях, ипостасях и сущностях // Зубов В.П. Избранные труды по истории философии и эстетики. 1917— 1930. М.: Индрик, 2004. С. 32 – 45.
90. Зинковский Мефодий, иерм. Богословие личности в XIX – XX вв. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. 317 с.
- 91.Земляной С. Клерикально-консервативная мифологическая дистопия: Алексей Лосев // Русский журнал. http://old.russ.ru/politics/meta/20001009_zemljano.html (дата обращения: 09.03.2019).
- 92.Зоткина О.Я. Иконичность времени в «Диалектике мифа» А.Ф.Лосева // Культурология. 2010. № 1 (52). С. 30–43.
- 93.Иоффе Денис. Лики тишины. Новейшая история русского экспериментального стихопроизводства *sub specie hesychiae*: три схематически взятые поэтики умного делания. // Russian Literature, vol. LVII-III/IV, Special issue: Contemporary Russian AvantGarde, guest-edited by S. Birjukov, Amsterdam, 2005. pp. 292 – 315.
- 94.Иоффе Д. Русская религиозная поэтика языка (о.Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев) // Критика и семиотика. 2007. Вып. 11. С. 109 – 172.

95. Казарян А.Т. Лосев // Православная энциклопедия. Т. ХLI. М., 2016. С. 469 – 486.
96. Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. 223 с.
97. Камчатнов А.М. А.А. Потебня и А.Ф. Лосев о внутренней форме слова // Русский филологический вестник. 1998. № 1/2. С. 1 - 6.
98. Камчатнов А.М. Философы-имяславцы о связи смысла и звука // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. Материалы 1998 г. М: СТПБИ, 1998. С. 79 – 85.
99. Карабущенко П.Л., Подвойский Л.Я. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева. М: «Луч», 2007. 258 с.
100. Карфикова Ленка. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / пер. с чешского И.Бей // Einaí: проблемы философии и теологии. 2012. №1. С. 282 – 306.
101. Кистерова Е.К. Не нам, Господи, не нам, но Имени Твоему даждь славу // Иеросхимонах Антоний Булатович. О почитании Имени Божьего. СПб., 2013. С. 296 – 385.
102. Козырев А.П. Философствовать о чуде: А.Ф. Лосев и его современники // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 156 – 172.
103. Колесниченко Ю.В. Проблема мифа и личности в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» // Философия и обществ. 2013, № 3 июль – сентябрь. С. 121 – 130.
104. Коначева С. Мартин Хайдеггер и Христос Яннарас: онтология личности // Русский журнал. <http://www.russ.ru/pole/Martin-Hajdegger-i-Hristos-Yannaras-ontologiya-lichnosti> (дата обращения: 13.10.2017).

105. Крумбахер К., проф. Мюнхен. ун-та. Византийские историки и хронисты. СПб.1913 (обл. 1912), 128 с.
106. Курдыбайло Д.С. К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномиянской полемики // Философский журнал. 2017. Т.10. №2. С. 21 – 37.
107. Курдыбайло Д.С. Ономатология А.Ф. Лосева в контексте византийского богословия имени // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 3 (43). С. 175 – 192.
108. Курдыбайло И.П., Курдыбайло Д.С. О теургии и онтологии имени в Ареопагитическом корпусе // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 4. С. 226–233.
109. Курдыбайло Д.С. О символизме в комментарии Прокла к «Тимею» Платона // Философский журнал. 2019, Т.12. №2. С. 144 – 159.
110. Кюссе Х. Семиотические концепции имяславия и философии имени / Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2004/2005 год. М., 2007. С. 10 – 44.
111. Лескин Д. свящ. Спор об Имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.
112. Лескин Д. протоиерей. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 576 с.
113. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1993. С. 263 – 298.
114. Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 226 – 238.
115. Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. М.: Мысль, 1988. С. 6 – 77;
116. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993, С. 61 – 614.

117. Лосев А.Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языковании античных стоиков // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982. С. 168 – 182.
118. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С.802 – 880.
119. Лосев А.Ф. Вещь и имя (первая редакция) //Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб., 2016. С. 25 – 187.
120. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
121. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 5 – 216.
122. Лосев А.Ф. Диалектика инобытия сущности: вечность и время // Вопросы философии. 2018 а. № 10. С. 153 – 163.
123. Лосев А.Ф. Диалектика инобытия сущности: пространство // Credonew: Теоретический журнал. 2018 в. № 4 (96). С. 19 – 25.
124. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. 204 с.
125. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.
126. Лосев А.Ф. Русская философия // Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции 1917 – 1919. М., 2014. С. 233 – 273.
127. Лосев А.Ф. Самое само //Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299 – 526.
128. Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.:Мысль 1999. С. 263.
129. Лосев А.Ф. Термин «Магия» в понимании П.А. Флоренского / Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т 3(1). М.: Мысль, 1999. С.249 – 251.
130. Лосев А.Ф. Философия Имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613 – 801.

131. Лосев А.Ф. Философия имени у Платона // Начала. 1995, №1 – 4. С. 206 – 214.
132. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль. Российский открытый университет, 1993. С.61 – 612.
133. Лосев А.Ф. Доклад 17 ноября 1922 года // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 254 – 255.
134. Лосев А.Ф. Учение св. Григория Нисского о Боге //Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 255 – 258.
135. Лосев А.Ф. Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С.246 – 254.
136. Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.:Мысль, 1999. С. 44.
137. Лосева В.М. Предисловие к Диалектическим основам математики // Лосев А.Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997. С. 6 – 17.
138. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», приложение к газете «Трибуна», 1991. 287 с.
139. Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М.Ю. Реутин // Богословские труды. Вып. 42. М.: Издательство Московской патриархии, 2009. С. 110 – 136.
140. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 560 с.
141. Макаров Д. И. Тема *imago Trinitatis* в поздневизантийском богословии и философия языка преп. Григория Синаита (постановка проблемы) // 'Ρωμαϊος: сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана (Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Т. 2) / Сост. А. Н. Домановский. Харьков: Майдан, 2013. С. 269 – 280.

142. Малер Е.С. Соотношение категорий «имени» и «иконы» в русской философии имен // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 126 – 136.
143. Малков П.Ю. Имя Божие и православная икона в контексте святоотеческого богословия / /Малков П.Ю. По образу Слова: Статьи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 136 – 154.
144. Малков П.Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божиим // Малков П.Ю. По образу Слова. Статьи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 120 – 135.
145. Месяц С.В. Есть ли «ипостась» у Первоначала // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С.318 – 337.
146. Махлак К.А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. СПб. 2007. №16. С. 73 – 78.
147. Марк Эфесский, свт. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Составление, общая редакция, предисловие и примечания А.Г. Дунаева. М.: Изд-во Православного братства святителя Филарета Московского, 1999. С. 121 – 138.
148. Месяц С.В. Сознание и личность в философии Плотина // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под. Ред. В.В. Петров. М.: Круг. 2013. С. 147 – 209.
149. Месяц С.В. Сознание и личность в философии Плотина // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / под. Ред. В.В. Петрова. М.: Круг, 2013. С. 147 – 168.
150. Месяц С.В. Неоплатонизм // Православная энциклопедия т. XLVIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С. 657 - 672.

151. Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. / Пер. свящ. О. Давыденкова. М.: Издательство ПСТГУ, 2000. 318 с.
152. Модин Роман, иеромонах. Гегельянские и гуссерлианские корни религиозно-философской мысли А.Ф. Лосева (в монашестве Андроника) // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусства. 2016. № 3. С. 16 – 19.
153. Модин Роман, иеромонах. Проблематика диалектики Единого в философской теологии А.Ф. Лосева (в монашестве Андроника) // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусства. 2013. № 3. С. 16 – 19.
154. Мусохранов Г.К. Мусохранова Л.И. Восприятие божественных имен как сущностных энергий в античном и византийском платонизме. Истоки имяславия//Теология. Философия. Право. №1 (1) 2017. С. 17 – 45.
155. Неретина С.С. Августин: вещь и ее обозначение // Точки-PUNCTA. 2001. № 3 – 4. С. 65 – 80.
156. Неретина С.С. Тропы и концепты. М.: ИФРАН, 1999. 277 с.
157. Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П.А. Флоренского // Пространство и время. 2011, № 4(6). С.64 – 71.
158. Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 2. Имяславие и платонизм в творчестве А.Ф. Лосева // Пространство и время. 2011. № 1 (7). С. 56 – 65.
159. Оболевич Тереза. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. М.: Изд-во ББИ, 2014. 443 с.
160. Оболевич Тереза. Философия имени в творчестве А. Ф. Лосева в контексте имяславских споров // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Том 11. Вып. 1. С. 25 – 38.

161. Огицкий Д.П. Свящ. Максим Козлов. Православие и западное христианство. Сергиев Посад: Московская духовная академия, «Отчий дом», 1995. 176 с.
162. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Издательство «Наука» ленинградское отделение, 1975. 329 с.
163. Океанская Ж.Л. Ословесненный космос отца Сергия Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. Иваново – Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2009. 392 с.
164. Орлов А. «И гласъ бысть»: Традиции Имени Божьего в Откровении Авраама // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. Т. XV. М.2009. С.187 – 205.
165. Павлюченков Н.Н. К вопросу о богословском значении трудов о. Павла Флоренского // Христианское чтение. 2015. №3. С.93 – 113.
166. Павлюченков Н.Н. Учение об имени Божьем в трудах свт. Филарета Московского // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 70 – 76.
167. Панасенко Ю.Ф. Слово и сознание по Лосеву //А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. С.62 – 66.
168. Петров В.В. ΥΠΑΡΧΩ и ΥΦΙΣΤΗΜΙ / ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С. 339 - 375
169. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007. 201 с.
170. Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» / ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С. 264 – 317.
171. Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ 2003. 415 с.

172. Плахтий Авель, иеромонах. Диалектика инобытийной интеллигенции в «Философии имени» А.Ф. Лосева / Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 137 – 146.
173. Плахтий Авель, иером., Имяславие Флоренского: исихазм или символизм // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т.17. Вып. 4. С.160 – 168.
174. Постовалова В.И. Религиозно-философские воззрения А.Ф.Лосева // Алексей Федорович Лосев / под. ред. А.А.Тахо-Годи М., 2009. С.176 – 221.
175. Постовалова В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Философия имени. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. С. 6 – 37.
176. Постовалова В.И. Наука о языке в свете идеала цельного знания. В поисках интегральных парадигм. М.: URSS, 2016. 272 с.
177. Постовалова В.И. Язык и миропонимание. Опыт лингвофилософской интерпретации. М.: URSS 2017. 312 с.
178. Постовалова В.И. Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции Вильгельма фон Гумбольта. М. 2014. 256 с.
179. Плотин. Эннеада III, 5. О любви // Платон. Пир. Новый перевод. М.: Изд-во Олега Абышко, 2019. С. 289 – 312.
180. Плотин. Пятая Эннеада. СПб: Издательство Олега Абышко, 2005. 320 с.
181. Плотин. О трех первых началах или субстанциях. (V, 1) пер. Г.В. Малеванского // Плотин. Сочинения. СПб.:Алетейя, 1995. С. 52 – 67.
182. Попов Меркурий, монах. Записки пустынножителя. М., 2016. 589 с.
183. Приходько М.А. Учение Оригена об Откровении в свете мифологии А.Ф. Лосева // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 1(53). С.134 – 145.
184. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I. Пер. С. В. Месяц. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2012. 376 с.

185. Прокл Диадох. Комментарий к «Кратилу» Платона // Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. С. 315 – 359.
186. Прокл Диадох. Платоновская теология / пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ, Летний сад, 2001. 624 с.
187. Резниченко А.И. Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 134 – 144.
188. Резниченко А.И. Онтологический аспект имяславия и структуры мифа у о. С. Булгакова и А.Ф. Лосева» // Лосевские чтения. Образ мира – структура и целое. М.:Логос. 1999. С. 82 – 85.
189. Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Флоренский, Лосев Франк et dii minores. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. 416 с.
190. Резниченко А.И. О судьбах имен и терминов: к становлению философии языка в России (П.А.Флоренский, А.Ф.Лосев, В.П. Зубов) // Историко-философский ежегодник – 2014. М.: ИФ РАН. С. 278 – 295.
http://ff-rggu.ru/reznichenko_ai_o_sudbah_imen_i_terminov/ (дата обращения 12.11.2017)
191. Реутин М.Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Теория духовных совершенств И. Экхарта – теория энергий Гр. Паламы. Статья 1 // Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. 2011. № 14(109). Вып. 17. С.11 – 28.
192. Реутин М.Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Учение о языке и теории богопознания И.Экхарта и Гр. Паламы. Статья 2. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2011 № 20 (115). Вып. 18. С. 16 – 30.
193. Римонди Джорджея. Философские и мировоззренческие основы художественной прозы А.Ф. Лосева. М., 2019. 168 с.

194. Ряснова О.В. Понятие личности в историко-философской концепции А.Ф. Лосева. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2019. 27 с.
195. Ряснова О.В. Теизм как диалектическая необходимость (по работам А.Ф. Лосева) / Соловьевские исследования. 2014. Выпуск 1(41). С. 144 – 158.
196. Сапарбаева И.В. Терехова Г.Л. «Мистически-символически-мифологический» мир досократической философии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 60 – 65.
197. Салтыков А. протоиерей. Сказание о сотворении мира в Книге Бытия в свете категория А.Ф. Лосева // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 48 – 62.
198. Сенина Т.А. Последний византиец: Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2013. 448 с.
199. Синкевич Г. Московские математики и философы первой трети XX века Лузин, Флоренский, Лосев. Дескриптивная теория множеств и проблема именования // Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века. Сборник научных трудов / ред. Панфиловой М.И. Трофимовой Е.А. СПб. 2013. С. 444 – 456.
200. Синкевич Г.И. Рецензия на книгу Лорена Грэхема и Жана-Мишеля Кантора «Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве» СПб. 2011, 232 с.
http://www.spbgasu.ru/upload_files/vuz_v_licah/publish/sinkevich_gi/29.pdf
(дата обращения: 27.11.2017).
- Сковорода Г.С. Диалог имя ему – Потоп змеин // Григорий Сковорода. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973.

201. Старец Захария. Житие. Подвиги. Чудеса / Сост. Губанов В.А. М., 2013. 256 с.
202. Стульцев А.Г. Имяславие: философско-методологическая экспликация в учении А.Ф. Лосева: дисс. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. 180 с.
203. Тахо-Годи А.А. Алексей Федорович Лосев // Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 5 – 30.
204. Тахо-Годи А.А. «Миф у Платона как действительное и воображаемое» // А.А. Тахо-Годи. А.Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. с. 536 – 556.
205. Тахо-Годи Е.А. Диалектика времени и вечности в прозе А.Ф. Лосева // От Чехова до Бродского: эстетические и философские аспекты русской литературы XX века: Коллективная монография / Под ред. Г. В. Зыковой, С. И. Кормилова; сост. Е. А. Коршунова. М., 2019. С. 150 – 158.
206. Тихеев Ю. А.Ф. Лосев и немецкая наука о Платоне первой половины XX в. // Платоновский сборник. / Ред. Протопопова И.А, Алиева О.В., Гарадж А.В., Глухов А.А., Михайловский А.В., Светлов Р.В. М. – СПб.: РГГУ - РХГА, 2014. Т. II. С. 450 – 462.
207. Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции 1917 – 1919. М.: Модест Колеров, 2014. 368 с.
208. Троицкий В.П. Введение в периодическую систему начал А.Ф. Лосева // Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы. 2000. №1. С. 1 – 11.
209. Троицкий В.П. О философском языке «раннего» А.Ф. Лосева: «ономатодоксия» и «чтойность» // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М., 2019. С. 147 – 155.
210. Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. 448 с.

211. Троицкий В.П. Эйдос и производные от него (к характеристике философского языка А.Ф. Лосева) // А.Ф. Лосев. Творчество. Традиции. Интерпретации. М. 2014. С. 280 – 284.
212. Троицкий С.В. Афонская смута // Начала. 1995, № 1 – 4. С. 136 – 175.
213. Феофан Затворник, свят. Душа и ангел – не тело, а дух, М., Талан: 1997. 207 с.
214. Феофан Затворник, свят. Отзыв епископа Феофана-затворника об о.Иоанне Кронштадтском // Кормчий. 1895 г. № 30. С. 401.
215. Флоренский Павел, священник. Письмо И.П. Щербову. Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Том. 3(1).М.: Мысль, 1999. С. 297.
216. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Религиозно-философский журнал «Начала». 1994. № 1. Абсолютный миф Алексея Лосева. Вып. 1. С. 60 – 94.
217. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвящённая 130-летию со дня рождения. М. 2003. С. 191 – 207.
218. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции, М. 2005
219. Антоний (Храповицкий), архиепископ. Еще о книге схимонаха Илариона «На горах Кавказа» // Русский инок №10. 1912.
220. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. 601 с.
221. Франк С.Л. Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев: из творческого наследия. Современники о мыслителе. М., 2007. С. 514 – 516.
222. Широков О.С. Античный логос и нус в философской системе А.Ф Лосева. Логос и Нус Ксенофана // А.Ф Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С.130 – 135.

223. Шкуро Сергей, иерей. К вопросу о неоплатонизме А.Ф. Лосева // Портал Богослов.ru: <https://bogoslov.ru/article/1646877> (дата обращения: 27.03.2020 г.).
224. Шукуров Д.Л. Герменевтика богооткровенного Имени. СПб.: Нестор Итория, 2021. 400 с.
225. Шукуров Д.Л. Именованіе Бога в ономатологических учениях П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 94 – 105.
226. Шукуров Д.Л. Русские философы об Имени Бога // Известия вузов. Серия: Гуманитарные науки. 2017. № 8 (2). С. 160 – 164.
227. Шукуров Д.Л. Предпосылки религиозной ономатологии и софиологии в труде «Апология веры во Имя Божіе и Имя Іисус» (1913) иеросхимонаха Антонія (Булатовича) // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 143 – 157.
228. Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы Третьей Международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера И. Мейендорфа 2 – 3 марта 2006. Екатеринбург. Вып. 3. Ч.2. 2006. с. 3 – 28.
229. Федченков Вениамин, митрополит. Имяславие // Религиозно-философский журнал «Начала». 1998. № 1 – 4. Имяславие. Вып. 2. С. 120 – 141.
230. Флоренский Павел, священник. Из истории античной философии. М.: Академический проект, 2015. 524 с.
231. Флоренский Павел, священник. Примечание священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около свята́йшего Имени Божія» // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т 3(1). М.: Мысль. 1999. С. 299 – 344.

232. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. / Вступ. ст. Е. Д. Матусовой, пер. и комм. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских, О. Л. Левинской, И. А. Макарова, А. В. Рубана. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. 452 с.
233. Хитоу Д. Значение реальности в учении Паламы / пер. с англ. Душин О.Э. // Verbum. 2015. Вып. 17. С. 153 – 162.
234. Чубукова Е.И. Проблемы языковой коммуникации в философии Платона и Л. Витгенштейна // АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 6: Сб. статей. СПб.: С.-Петербург. Ун-т, 2005. С. 259 – 280.
235. Чупахина Н.А. Диалектика имени А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной лингвофилософии: дис. ... канд. филос. наук. СПб, 2007. 179 с.
236. Чурсанов С.А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 264 с.
237. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божьего // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860. № 1. С. 63 – 113.
238. Яннарас Х. Вариации на Песнь песней / Пер. Г.В. Вдовиной // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 401 – 406.
239. Яннарас Х. Вера церкви. Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. 230 с.
240. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. М., 2005. С. 7 – 86.
241. Dennes M. A. Losev: de la philosophie contemporaine à la philosophie antique et à la musique. In Dennes M. Husserl-Heidegger Influence de leur oeuvres en Russie. Paris. 1998. P. 181 – 187.

242. Dennes M. Destinée et actualité de l'œuvre d'Alekseï Losev. *Slavica occitania. L'Œuvre d'Alekseï Losev dans le contexte de la culture européenne*. Numéro 31. Toulouse, 2010. P. 13 – 24.
243. Dennes M. The Place and Role of Husserlian Phenomenologie in Aleksei Losev's Philosophy // Dennes M. *Husserl-Heidegger Influence de leur oeuvres en Russie*. P., 1998. P. 33 – 44.
244. Ivanka von E. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater. Einsidelen, Johannes Verlag, 1964. 495 p.
245. Kenworthy Scott. Debating the Theology of the Name in Post-Soviet Russia: Metropolitan Ilarion Alfeev and Sergei Khoruzhii [Hilarion Alfeyev and Sergey Horujy]. In Katya Tolstaya (ed), *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy*. Leiden: Brill, 2014, pp. 250 – 264.
246. Obolevitch T. Christian Philosophy and the Name of God: Aesthetics as a Way of Life according to Alexei Losev. *The Journal of Eastern Christian Studies*, 2019, 71/1-2. pp. 93 – 106.
247. Obolevitch T. Alexei Losev: Onomatodoxy versus Science, in T. Obolevitch. *Faith and Science in Russian Religious Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 139 – 144.
248. Paperno Irina, On the Nature of the Word. Theological Sources of Mandelshtam's Dialogue with Symbolists, In *Christianity and the Eastern Slavs*, California Slavic Studies vol. 17 1994, pp. 287 – 310.