

ИСИХАЗМ В ТВОРЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ А.Ф. ЛОСЕВА (МОНАХА АНДРОНИКА)¹

Исихазм – это молитвенная жизнь... и в то же самое время святотайственная литургическая жизнь, когда после очищения от страстей человек получает глубокий опыт и вкус, видение славы и благодати Божией...

“Практика исихии” определяет образ жизни человека – христианина, подвижника, монаха – который посредством умно-сердечной молитвы достигает и переживает живое общение с Богом и который в благодатном опыте этого единения с Богом в Церкви переживает свое личное “обожение” как начало преображения и других людей, и всего мира.

Епископ Афанасий (Евтич)²

Скажу по секрету, я христианин. Для меня величайшее достижение в смысле христианского подвига – исихазм... Человек становится... Богом, но не по существу, что было бы кощунством, а по благодати... Исихасты называют такое состояние божественным светом... Я понимаю свет мистически как познание и созерцание, и жизнь в этом знании...

Здесь мы должны раз навсегда расстаться со всяким натурализмом... поджидающим нас со своим арканом, как только мы выйдем из ворот нашего диалектического монастыря.

А.Ф. Лосев³

Творческий путь А.Ф. Лосева, выдающегося православного мыслителя, философа и ученого-энциклопедиста нашего времени, знаменует собой переход русской религиозно-философской мысли к созиданию философии синергии и персонализма, развиваемой в русле осмысления традиций исихазма как наиболее глубокого и полного выражения православной духовности.

1. Исихазм и его лики

Под исихазмом (от греч. ἡσυχία – покой, безмолвие) понимается прежде всего особая мистико-аскетическая практика православного подвижничества, основу которой составляет *πράξις νοερά* – умное (мысленное) делание сокровенного сердца человека, включающее два тесно связанных момента — *внимание*, или *трезвение* (хранение ума), и *непрестанную* (обычно Иисусову) *молитву*.

При более широком понимании исихазмом может именоваться целостный путь христианского подвижника в единстве основных форм его жизни — *действенной* (аскетическая борьба с грехом и страстями) и *созерцательной* и даже — все «православное аскетическое подвижничество в его многовековой истории»⁴.

Иногда под исихазмом понимают жизнь «личности в Церкви» в единстве *мистико-аскетической* и *соборно-литургической* форм церковной жизни⁵ и само «учение о духовной

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект «Философия языка в России: 1905-2005». В работе сохранены написания цитируемых источников. Курсив принадлежит автору статьи.

² Афанасий (Евтич), еп. “Приступит человек, и сердце глубоко” // Афанасий (Евтич), еп. Афанасий (Евтич). Хлеб богословия. - М., 2004. - С. 55. Он же. Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. - М., 2005. № 40. - С. 74.

³ Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. - С. 171; Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. - М., 1999. - С. 254, 385.

⁴ Дунаев А.Г. Предисловие к греко-латинским разделам // Исихазм: Аннотированная библиография. Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. - М., 2004. - С. 100.

⁵ Афанасий (Евтич), еп. Прологомены к исихастской гносеологии. - С. 78.

жизни в Православной Церкви»⁶. Наконец, этим именем называют практику умной молитвы в ее богословском истолковании и обосновании у св. Григория Паламы⁷, а также религиозно-духовное и богословско-философское течение паламизма в целом⁸.

2. Творческий путь А.Ф. Лосева в пространстве «русского исихазма»

В русском исихазме первой половины XX в. отчетливо проявились две тенденции, сопровождающие исторический путь исихазма в целом: поиск богословского обоснования мистико-аскетической практики умного делания и выход исихастской аскетической традиции в мир⁹. Первая тенденция нашла свое выражение в опыте имяславского осмысления молитвенного делания в Афонском (имяславском) споре XX в. о природе Имени Божия, его действительности и смысле его почитания¹⁰. Вторая — воплотилась в опыте деятельности так называемого «монастыря в миру», или «белого иночества», с его установкой «и в миру жить премирно»¹¹, созидавая внутренний храм своего сердца на невидимом основании умного делания¹².

Специфика позиции А.Ф. Лосева — монаха Андроника, возложившего на себя многотрудный подвиг ученого монашества в миру («служения Богу в разуме»), заключалась в совмещении этих двух направлений, итогом чего явилась разработанное им богословско-философское учение об имени — оноματοдоксия (имяславие). Представляя исихазм как многомерный феномен в единстве трех его основных планов — мистико-аскетического, богословско-философского и культурно-исторического, А.Ф. Лосев рассматривает практически все важнейшие темы и проблемы исихастского богословия (*исихия, сущность и энергия, благодать, обожение, непрестанная молитва, покаяние* и др.) в их философском преломлении в русле «православно понимаемого неоплатонизма» и «цельного знания» школы всеединства. И при этом переживает все эти темы и проблемы глубоко лично как момент своей молитвенной духовной жизни и мировоззрения.

Исихазм (в его паламитском истолковании) для Лосева — не только высокое богословское учение, служащее догматическим основанием православия и имяславия, но, прежде всего, живой мистико-аскетический опыт православного подвижничества, к животворным истокам которого Алексей Федорович постоянно стремился приникать и сам. Известно, что Лосева высокому искусству *исихии* в двадцатые годы прошлого века учил его духовный отец и наставник, известный делатель умной молитвы афонский старец-имяславец архимандрит Давид (Мухранов) и что этой молитвы Алексей Федорович не оставлял до

⁶ Петр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. - М., 1999. - С. 23.

⁷ Дунаев А.Г. Ук. соч. - С. 100.

⁸ Афанасий (Евтич), еп. Прологомены к исихастской гносеологии. - С. 74.

⁹ О типологическом лике русского исихазма см.: Хоружий С.С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения // Исихазм: Аннотированная библиография. Под ред. С.С. Хоружего. - М., 2004. - С. 550-559.

¹⁰ Обширную библиографию по данному вопросу см.: Исихазм: Аннотированная библиография. Раздел 10. Имяславие. - С. 652-680. Здесь С.С. Хоружий, отметив, что в ходе истории «русское православное сознание отказалось повернуть в имяславческое русло... не признало имяславие сутью православной молитвы и не согласилось, чтобы последнее стало определять наш образ молитвенного благочестия», считает, тем не менее, что литература по данному вопросу, составляет «необходимую часть библиографии русского исихазма — ибо, как бы ни относиться имяславию, заведомо невозможно отрицать фактическую принадлежность этого движения к истории исихастской традиции» (Хоружий С.С. Русский исихазм: Спор об Имени и его уроки // Исихазм: Аннотированная библиография. - С. 651, 648).

¹¹ Выражение о. Алексея Мечева, который, по воспоминанию о. Сергия Мечева, говорил: «... надо в миру жить “премирно”, пользоваться им, по слову Апостола, как бы не пользуясь» («Пастырь добрый»: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. - М., 1997. - С. 82). Об исихастских корнях такого жизненного свидетельства и сам о. Сергий, утверждавший в своей проповеди о Фаворском Свете: «Где бы ты ни находился и в какой бы суете ты ни жил, ты можешь начать службу Богу, ты можешь быть *исихастом*...» (Надежда: Душеполезное чтение. Вып. 17. - Базель-М., 1993. - С. 163-164).

¹² *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру: Проповеди и поучения (1927-1928). - М., 1996. Т. 1. - С. 134-135.

конца своей жизни. Драгоценные свидетельства об этой сокровенной стороне жизни Лосева сохраняют для нас воспоминания А.А. Тахо-Годи: «Учит о. Давид Иисусовой молитве Алексея Федоровича и Валентину Михайловну. Сначала по пять минут, следуя правильному дыханию, а потом и дольше, и “на сердце” переводит»; «Не знает Валерий Павлович (Ларичев – В.П.), что сам себя Лосев лечит – умной молитвой: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного”, не замечают собеседники, как мелко крестит Алексей Федорович, засунув руку под пиджак, место, где бьется сердце. Сколько раз на заседаниях... видела я, как, прикрыв глаза, сосредоточенно и углубленно, задумывался профессор Лосев»; «Алексей Федорович остается один-одинешенек, в кабинете, в кресле. Шепчет, как всегда, про себя, молится, думая, что незаметно, а я все равно знаю, крестит мелкими крестиками под пиджаком, там, где сердце»¹³.

За этими картинами воспоминаний встает образ молитвенного делания и молитвенника-монаха, запечатленный самим А.Ф. Лосевым в «Очерках античного символизма и мифологии». «Мистическое православие – сердечно, ибо лично», — утверждал там Лосев, — и у исихастов «последнее седалище молитвы – сердце, где и собирается как ум, так и все естество человека в один горящий пламень молитвы, в одну неразличимую точку слияния с Богом»¹⁴. Византийский монах-подвижник, как и мистик-платоник, на высоте умной молитвы — «отсутствует» сам для себя. Он «существует только для славы Божией»¹⁵.

3. Паламитский спор о Фаворском Свете в историко-философском и богословском осмыслении А.Ф. Лосева

В видении А.Ф. Лосева, исихазм есть, прежде всего, паламизм¹⁶ — богословское учение о нетварности Божественного Света, непостижимости Бога в Его Сверхсущности и возможности познания в Его энергиях, которое св. Григорий Палама разрабатывал в полемике с философом-рационалистом Варлаамом Калабрийским.

Паламитский спор в реконструкции Лосева предстает как важный момент становления православного догматического сознания и формирования богословия энергии и обожения. По Лосеву, в основе учения исихазма лежат две тесно связанные антиномии: *существа (сущности) и энергии и энергии Божией и твари*. Эти антиномии формулируются им в терминах трех фундаментальных категорий православно-христианского богословия и философии, характеризующих центральные в христианстве отношения Бога и мира, — 1) сущность, существо Божие, 2) энергия сущности Божией, 3) тварь, просветляющаяся под действием Божественной энергии¹⁷. В работе «Вещь и имя» Лосев называет и опытные истоки этих категорий — «опыт молитвы, т.е. призывания Имени Божия, равно как и вообще опыт общения с Богом»¹⁸.

¹³ Тахо-Годи А.А. Лосев. - М., 1997. - С. 108, 387, 289.

¹⁴ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993. - С. 871, 870.

¹⁵ Там же. - С. 884. Позже, в романе «Женщина-мыслитель», Лосев вновь возвращается к этому образу: «Монах безмолвен. Он тихо сидит на своей молитвенной скамеечке, немного склонившись головой на грудь, закрывши глаза и отдавшись весь этому чистому благоуханию молитвы. Одинок он в своей келии... Но в эти минуты он восходит в горнее место, превышее ума и жизни, превышее мирского слития; он охватил уже весь мир... он уже восшел к вечности, к этому пределу беспредельному» (Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» Т. 2. - М., 2002. - С. 78).

¹⁶ В историческом плане *исихазм и паламизм* для А.Ф. Лосева, отнюдь, не тождественные феномены. Говоря об описании умной молитвы и имени в книге схимонаха Илариона «На горах Кавказа», Лосев замечает: «Это чистейший образец восточной святоотеческой мистики, восходящей через *паламитов* и *исихастов*, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону» (Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. - С. 274).

¹⁷ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. - С. 265-266.

¹⁸ Там же. - С. 376.

Первая антиномия исихазма касается бытия Бога в Его проявлении миру. Согласно этой антиномии, «существо – нераздельно, непознаваемо, нерасчленимо»; энергии же «раздельны, расчленимы, сообщимы»; «существо как таковое – не-энергийно, не проявляется, не сообщается»; «существо как данное в своих энергиях, энергийно, проявляется, сообщается»¹⁹. Суть данной антиномии сводится, по Лосеву, к развернутой формуле: «Существо Божие есть Бог сам; энергия существа неотделима от самого существа; след., энергия Божия есть сам Бог. Но, с другой стороны, Бог сам в себе отличен от Своих энергий; и, значит, Бог не есть Его энергия»²⁰. Или – в редуцированном виде: энергия Божия есть Сам Бог, но Бог не есть Его энергия.

Вторая антиномия исихазма касается ситуации обожения человека, призванного, по православному вероучению, стать богом по благодати²¹. Согласно этой антиномии, «осияние и преображение твари (молитвенное восхождение, теургическое действо и пр.) возможно только потому, что есть нетварная энергия Божия, оформляющая и осмысляющая тварное естество», иначе «тварь никуда не восходила бы, но оставалась сама собой и по себе»²². С другой же стороны, такое «осияние и восхождение возможно только потому, что тварь, своими силами и за свой риск и страх, стремится приблизиться к Богу», и «энергия лично-производящего Бога, сообщенная человеку, становится лично-производящим устройством самого человека»²³. Здесь, как видим, Лосев особо особенно подчеркивает *синергийно-личностный* характер обожения в паламизме как важнейшую черту православного миропонимания.

Опираясь на эти антиномии, А.Ф. Лосев формулирует и исихастскую концепцию человека: «Человек – тварь; след., он не Бог по существу и не может стать таковым. Но человеку сообщима энергия Божия, которая есть сам Бог. Следовательно, человек есть бог – уже по причастию, стало быть, и по благодати, а не по сущности, и – может, должен стать им, т.е. энергийно стать, неотличимо отождествиться с ним по смыслу, имея единственное отличие от него – по сущности, по субстанции, по факту, по бытию»²⁴. Эта концепция обожения человека разворачивается и уточняется А.Ф. Лосевым во многих историко-философских и собственно философских исследованиях. Так, в «Дополнениях» к «Диалектике мифа» он пишет: «... в абсолютном монотеистическом персонализме и теизме... тварь никогда не может стать Богом по сущности; по субстанции тварь может стать Богом не нумерически, но только по причастию к Богу, по благодати Божией, т.е. умно, энергийно, а не вещественно и сущностно»²⁵. А это означает, что «нумерически и субстанционально при самом последнем и окончательном слиянии с Богом, при слиянии с Ним до полной неразличимости все равно остаются две сущности, два бытия, две личности – Бог и человек»²⁶.

В терминах богословия энергии и обожения Лосев представляет и историческую ситуацию паламитского спора – различных толкований умного делания и Фаворского Света в доктринах св. Григория Паламы и Варлаама. По Варлааму, свет, который созерцали

¹⁹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 866. Об этой антиномии см. также: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 291-292.

²⁰ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С. 866.

²¹ Классическая формула обожения была выдвинута свт. Афанасием Александрийским в «Слове о воплощении Бога-Слова» (гл. 54): Αὐτὸς ἕως ἡμερῶν ἠγάπησεν τὸν κόσμον, ἵνα ἑαυτὸν παραστήσῃ ὡς ἄνθρωπος. – «Он вочеловечился, чтобы мы обожились» (Цит. по: *Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предзнание. - М., 1998. - С. 415-416). Затем это учение в виде формулы «Бог воплотился, чтобы человек стал богом по благодати» в различных вариантах получило широкое распространение в православной духовной традиции. См. у Симеона Нового Богослова (Гимн 30): «Я – человек по природе, бог же по благодати» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). - М., 1995. - С. 335).

²² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С. 866-867.

²³ Там же. - С. 867.

²⁴ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С. 866.

²⁵ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 482.

²⁶ Там же.

исихасты («безмолвники») на вершинах своего молитвенного подвига, и свет, который видели ученики Христа во время Его Преображения на горе Фавор, есть вещественный, тварный свет, или «мысленный образ, созданный Богом для научения своих служителей», но не энергия или сила Божия, как полагали паламиты²⁷. По доктрине же св. Григория Паламы, этот свет есть «присносушая энергия сущности Божией, отличная от самой сущности, но неотделимая от нее»²⁸. Энергия эта, по утверждению паламитов, не вносит в Божество разделения, как полагали варлаамиты, и не становится при этом тварью, освящая ее, но продолжает оставаться неотделимой от Бога, т.е. Самим Богом. По учению паламитов, в реконструкции Лосева, имя «Бог» приложимо, таким образом, не только к сущности Божией, но и Его энергиям. Поэтому, заключает Лосев, «всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе»²⁹.

Спустя десятилетия после выхода «Очерков античного символизма и мифологии», где А.Ф. Лосевым была осуществлена описанная реконструкция паламитского спора³⁰, Лосев в разговоре с В.В. Библихиным (28.3.1975), накануне празднования памяти св. Григория Паламы, говорил: «Ведь он копнул самые основы. Всё, вообще говоря, уже высказывалось и раньше, совершенно обоснованно, но у Паламы выражено с такой максимальной убедительностью, что выше и Максима, и Дионисия. Варлаам, с которым Палама спорил, был какой-то предшественник Канта. Фаворский свет для него субъективное ощущение, Богу его приписывать нельзя... Вот тут-то, возражая ему, Византия и высказала свое последнее слово»³¹. И далее: «... все эти дни поста и построены на *явлении неявляемого*. Первое воскресение Четырдесятницы – почитание икон, второе – света Фаворского. Он ведь не всякому является. А на высоте подвига является»³².

4. Имяславский спор XX в. об Имени Божием, его истоки и исторические параллели в богословско-философской интерпретации А.Ф. Лосева

К теме исихазма А.Ф. Лосев приходит в поисках обоснования имяславской формулы «Имя Божие есть Бог» и ее уточненных вариантов, обсуждаемых в ходе Афонского спора о природе Имени Божия при интерпретации мистического опыта священнобезмолвия (умного делания и умной молитвы) православного подвижничества. Размышляя над центральным вопросом этого спора — может ли Имя Божие трактоваться как нетварная Божественная энергия и в этом смысле как Сам Бог (а именно так и веровали имяславцы³³), или же оно есть лишь «инструментальное» средство для выражения «возношения» нашего ума к Богу, как полагали «имяборцы», Лосев в поисках богословского основания православности позиции имяславцев приходит к выводу, что ближайшее отношение к имяславскому спору в историческом плане, помимо спора в IV в. об именах Евномия и каппадокийцев св. Василия Великого и св. Григория Нисского, а также иконоборческого спора VIII–IX вв. между иконопочитателями и их противниками иконоборцами, имеет *паламитский спор* XIV в. о Фаворском Свете св. Григория Паламы и Варлаама Калабрийского³⁴.

²⁷ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 865.

²⁸ Там же. - С. 866.

²⁹ Там же.

³⁰ По замечанию А.И. Сидорова, в «Очерках античного символизма и мифологии» А.Ф. Лосеву «удалось уловить и обозначить ряд сущностных аспектов “исихастских споров” XIV в.» и вскрыть их «глубинную подоплеку» (Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. - М., 1996. - С. XXXI).

³¹ Библихин В.В. Ук. соч. - С. 228.

³² Там же.

³³ Один из вариантов «символа веры» имяславцев, в формулировке А.Ф. Лосева, звучит: «... в имени Божием пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности... Имя Божие – это Сам Бог» (Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. - С. 231).

³⁴ Там же. - С. 285.

Действительно, в имяславском споре, как и в паламитском, речь идет об истолковании православного опыта умного делания (умной молитвы), причем это истолкование здесь осуществляется на языке богословия энергий, что и дает основание квалифицировать имяславский спор как один из «новейших исихастских споров» (В.М. Лурье)³⁵, а имяславие – как «новую модификацию» древнего учения о Божественных энергиях³⁶. Особенностью же имяславского спора, в отличие от паламитского, было то, что при интерпретации умного делания преимущественное внимание здесь уделялось Имени Божию как мистическому центру умной молитвы. В видении имяславцев, такой аспект характеристики умной молитвы не был, однако, отклонением от святоотеческой традиции, но выражал мистическое переживание священнобесмолвствующими спасительной роли Имени Божиего в умной (Иисусовой) молитве. Этот мотив звучал уже в книге схимонаха Илариона «На горах Кавказа», положившей начало имяславскому спору, где, по словам Лосева, излагалось традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении, причем подчеркивалось, что «вне имени никакое спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно», поскольку «Имя Божие уже по своей сущности свято и есть сам Бог, ибо неотделимо от Его сущности»³⁷.

В видении А.Ф. Лосева, имяславие и умное делание также нерасторжимы. Имяславие, в его понимании, есть «мистическая диалектика молитвы, и по преимуществу молитвы Иисусовой»³⁸ и представляет собой, по существу «теоретическое выражение умного делания и Иисусовой молитвы»³⁹. Учение же об умном делании — «всегда было и будет вековой опорой православия и имяславия»⁴⁰.

Что же касается богословского акцентирования внимания в умной молитве на Имени Божию, то это, по Лосеву, не искажает сути мистического опыта умной молитвы: ведь «подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно»⁴¹. Утверждение о спасительной роли Имени Божиего в молитвенном делании для Лосева, как и для имяславцев, выражает опытное переживание христианских подвижников, подтверждением чему служат известные слова святителя Иоанна Златоуста: «Имя Господа нашего Иисуса Христа, сходя в глубину сердца, смиряет дракона, владеющего помыслами, а душу *спасает и животворит*. Поэтому непрестанно сохраняйте в сердце имя Господа Иисуса, чтобы сердце поглотило Господа, и Господь – сердце, и, таким образом, два стали едино»⁴².

Самый очевидный аргумент для Лосева в пользу правомерности связи имяславского спора с паламитским заключался, очевидно, не только в факте осмысления умного делания в обоих спорах, но, прежде всего, в том, что истолкование мистического опыта умного делания и в имяславии, как и в паламитизме, осуществлялось на языке *богословия энергий* с традиционным для святоотеческой традиции интенсивным использованием *световой символики*.

Для Лосева имяславие – «умозрение Божественного Света»⁴³. Поэтому на опытно-мистическом уровне оно «присоединяется к учению восточного монашества об умной молитве и умопостигаемом через имя Иисусово *свете...*»⁴⁴. В молитве, по выражению А.Ф. Лосева, «действует» Бог, и хотя сама молитва есть произнесение звуков, но «спасают не

³⁵ Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. - СПб., 1997. – С. 393.

³⁶ Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. – С. 11.

³⁷ Там же.

³⁸ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 288. О «мистической диалектике» см.: Там же. – С. 283.

³⁹ Там же. – С. 259.

⁴⁰ Там же. – С. 284.

⁴¹ Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. - М., 1994. - С. 230.

⁴² Лосев А.Ф. Имя. – С. 49.

⁴³ Лосев А.Ф. Имя. – С. 45.

⁴⁴ Там же. – С. 14.

звуки, а сияющий в них свет и слава Имени Божия»⁴⁵. Ведь энергия есть «свет существа Божия»⁴⁶. Соединение с Богом, по имяславью, есть «связь человека с Его *световыми энергиями*, с Его именем...», что в реальной психологии для стремящегося к обожению через имя Иисуса человека «требует в первую очередь борьбы с дурными помыслами», имеющее своей целью «достижение такого состояния, когда все единичные, рассеянные чувства и мысли и душа в целом собираются в *световой* точке максимально напряженного умопостижения»⁴⁷.

Такое видение, считает Лосев, созвучно Дионисию Ареопагиту, полагавшему, что «в нашей молитвенной энергии мы осеняемся сиянием Божественных лучей», и в представлении которого фактически «... имя не только не звук, но даже и не символ, а – умный свет...»⁴⁸.

Богословским основанием имяславского истолкования умной молитвы для Лосева стало учение св. Григория Паламы о сущности и энергиях. Характерно, что спустя десятилетия после своих активных размышлений над проблемами имяславия, в одной из бесед (30.5. 1975), записанных В.В. Библихиным, А.Ф. Лосев говорил: «Непознаваемая сущность является в своих катафатических энергиях. Так мы говорили в начале века об имени Божиим: имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть имя. У Паламы правильно: свет — реалистический символ, т.е. живая энергия самой сущности»⁴⁹.

Те же антиномии – «существа (сущности) и энергии» и «энергии (Божией) и твари», которые Лосев считал характерными для паламизма, лежат, по его мысли, и в основе имяславия⁵⁰. Опираясь на богословскую логику первой антиномии паламизма о сущности и энергиях, по которой «энергия Божия есть сам Бог, но Бог не есть Его энергия», и разделяя допущение об энергийной (синергийной) природе Имени Божия⁵¹, Лосев пытается конструировать «мистическую диалектику» отношения Имени Божия к Богу в умной молитве. По его выражению, точная мистическая формула имяславия есть: «Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог ... Однако, Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще»⁵². Эта формула на языке паламитского богословия энергий конкретизирует основную богословскую формулу имяславия в версии о. Павла Флоренского — «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его...»⁵³.

⁴⁵ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 284.

⁴⁶ Там же. – С. 291.

⁴⁷ Лосев А.Ф. Имя. - С. 15.

⁴⁸ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 296.

⁴⁹ Библихин. Ук. соч. – С. 232.

⁵⁰ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 241.

⁵¹ Из многочисленных определений Имени Божия в категориях энергии, приведем лишь одно, где Лосев прямо ссылается на патристическую традицию: «... Имя Божие, если употребить всегдашний патристический термин, есть энергия сущности божественной, или явленный и познанный лик Божества... Имя Божие есть то в Боге, что мы знаем, различаем, называем и формулируем о Нем, и так как Бог един, то эта явленная сторона в Нем есть не что иное, как Он Сам или, точнее, этот явленный момент в Нем, в котором Он присутствует весь целиком, т.е. *Имя Божие есть энергия Его сущности*» (Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 375).

⁵² Там же. – С. 236. А.Ф. Лосев постоянно стремился к поискам все более точных формулировок имяславского учения об Имени Божиим, уточняя виды энергий и их иерархию. Приведем некоторые из наиболее характерных для данного контекста рассмотрения Имени Божия: «Имя вещи есть ее смысловая сила, а Имя Божие есть сила и энергия Божия» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 900); «Имя Божие есть свет существа Божия, образ и явление Бога, выражение и начертание неименоваемой и непостижимой сущности Божией» (Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 355); «... имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или энергия сущности Божией» (Там же. – С. 276). И, наконец: «... имя Божие есть свет существа, сила и благодать. Имя есть энергия сущности» (Лосев А.Ф. Имя. – С. 65).

⁵³ Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. - М., 1990. – С. 300. См. вариант формулы у Лосева: «... всякая энергия Божия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, хотя Бог Сам по Себе и не есть ни имя вообще, ни Его собственное Имя» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 900).

Спустя десятилетия после прекращения Афонских споров, в одном из своих последних интервью А.Ф. Лосев дает такое толкование этой формулы Флоренского: «Отец Павел ... вычислил формулу, что Имя Божие есть Бог, но Сам Бог не есть ни Имя Божие, ни имя вообще. Думаю, что формула эта совершенно правильная. Только под именем надо понимать не буквы и не звуки, которые мы произносим. Буквы и звуки – это есть иконы. Икона, конечно, не Бог, но на иконе изображено Божественное. Вот, что надо понимать. Поэтому в Имени Божиим, Бога, Его субстанции, нету, но в Его энергии, в Его смысловом истечении есть Сам Бог; в Бога Имени, произносимом со звуками и буквами, существует Сам Бог. Но не в субстанции, а в своей акциденции⁵⁴, в Своей энергии⁵⁵. Ведь, как замечал Лосев в заметке об учении св. Григория Нисского о Боге: «Энергии не отделимы от Бога... [между сущностью и энергией нет расстояния]... Имена и есть имена энергий»⁵⁶.

В свете этого утверждения об отсутствии расстояния между сущностью и энергией становится понятной определение молитвы у А.Ф. Лосева как «онтологического слияния в одном Божественном Имени двух сущностей – божественной и человеческой»⁵⁷, а также и следующее более пространное рассуждение Лосева о соотношении Имени как энергии и сущности: «Уже тут мы, начиная анализировать православно-христианский опыт, наталкиваемся на два фундаментальных понятия – *сущности божественной и энергий божественных*. Между ними некое таинственное соответствие. Чтобы молиться, надо признавать, что сущность хотя и присутствует в Имени, но есть сама по себе нечто бесконечное и бездонное, в то время как Имя и энергия — нечто определенное и расчленимое. Имя, несомненно, есть и сущность, сущность же как будто не есть Имя, хотя если она никакого отношения не имеет к Имени и энергии, то как же она вообще есть сущность и *чего*, собственно, сущность? Все эти вопросы необходимо разрешить, если мы желаем осознать религиозный опыт православия»⁵⁸.

Афонский спор высветил в качестве особой проблемы богословия имени, стоящей за проблемой энергийности Имени Божия, другой, более глубокий вопрос православного вероучения, связанный с темой исихазма, а именно вопрос о взаимосвязи Имени Божия и молитвы с обожением и спасением человека. Обосновывая мысль об участии Имени Божия в обожении, А.Ф. Лосев писал: «Иисусова молитва, состоящая в призывании Имени Иисуса, и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу, и в то же время ее единственная цель – сделать человека сосудом имени, т.е. – Божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Божественных энергий»⁵⁹. А это означает, что «Имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая дается человеку в функции активно-жизненного *преображения* его тварного существа»⁶⁰. Такое преобразование тварного существа человека предстает, по Лосеву, на языке богословия энергии как *просветление* тварного бытия и его *спасение*. Как замечает Лосев, даже «само греческое выражение “именем” (ε>~ §noma или бп Ξn3mati) доказывает, что имя является определенным местопребыванием божественных энергий и что погружение в него и пребывание в нем всякого тварного бытия приводит к *просветлению* и *спасению* последнего»⁶¹.

⁵⁴ См. в этой связи замечание А.Ф. Лосева из тезисов доклада 1922 г. об учении св. Григория Нисского: «Так как в сущности нет различия, в частности различия между *субстанцией* и *акциденцией*, то в каждом моменте различия сущность должна присутствовать целиком» (Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 256).

⁵⁵ [Лосев А.Ф.] Флоренский по воспоминаниям Лосева // Флоренский П.А.: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. - СПб., 2001 – С. 187.

⁵⁶ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 257.

⁵⁷ Там же. – С. 284.

⁵⁸ Там же. – С. 375-376.

⁵⁹ Там же. – С. 269.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Лосев А.Ф. Имя. – С. 8.

В видении Лосева Афонский спор есть один из необходимых моментов догматического движения в Церкви. И этот вопрос, по его мнению, хотя и в неявной форме, неоднократно обсуждался в Церкви, начиная от апостола Ермы⁶². В философских тезисах имяславия А.Ф. Лосев писал: «Диалектическое место имени сразу неясно в учении о пресв. Троице потому, что не было соответствующего догматического закрепления этого места, подобно тому, как нет до сих пор догматического закрепления софийного начала, как не было до соборов XIV в. догматического закрепления момента Световой Энергии, как не было в свое время, наконец, догматического закрепления места и смысла самого триединства, а был просто Христос, Сын Божий, и очень неясные намеки на долженствующие тут быть диалектические уточнения»⁶³.

Для самого же Лосева имяславие, как и исихазм (паламизм), — необходимые моменты православного вероучения и опыта. В «Очерках античного символизма и мифологии» он прямо утверждает: «Итак, омоусианство, дифизитство, иконопочитание, исихазм и имяславие (которое я предлагаю называть по-гречески *ономатодоксией*) суть единое православно-восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт. Арианство, монофизитство и монофелитство, иконоборчество, варлаамитство и имяборчество (ономатомахия) есть единое безбожное мировоззрение и опыт, которому трижды анафема да будет, купно с эллинством, латинством и западным возрожденским басурманством»⁶⁴.

Такое признание означает, в свою очередь, что тот же православный духовный опыт Богообщения, который опровергает иконоборцев и варлаамитов, опровергает и имяборцев, и принятие позиции имяборчества имеет те же следствия для духовной жизни, что и принятие иконоборчества и варлаамизма. Если общение с Богом возможно, развивает данный тезис Лосев, то Бог именуем и тогда имена Божии не просто звуки, но — «сила и умное проявление Божие». Если же имена — это только звуки, то, подобно случаю с иконами, почитаемыми в иконоборчестве как идолы, или случаю с Фаворским Светом, признаваемым в варлаамизме как тварь, подобное имяборчество, ведет, по убеждению Лосева, к позитивизму и безбожию. Сказать, что «Имя не Бог», т.е. отвергнуть основной постулат имяславия, означает, в его представлении, фактически разрушить «устой» православия — один или даже все сразу⁶⁵. Признав, что «Имя есть только звук, а не сам Бог», нельзя соответственно оставаться православным»⁶⁶.

При обосновании имяславия как православного учения А.Ф. Лосев обращает внимание на сходство данной ситуации с аналогичной ситуацией обоснования в исихазме,

⁶² Как замечает современный греческий богослов архимандрит Эмилиан: «Один из мужей апостольских Ерма, желая, чтобы в нашем сердце и уме пребывало имя Иисусово, говорит, что мы должны опоясать себя именем Христовым, облечься в него и никогда не снимать его с себя» (Эмилиан, архим. Богопознание. Богослужение. Богомыслие. — М., 2002. — С. 350).

⁶³ Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. — С. 221.

⁶⁴ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — С. 900.

⁶⁵ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. — С. 269.

⁶⁶ Лосев А.Ф. Имя. — С. 50. Что же касается современного отношения к вопросу о православном статусе имяславия, то здесь, как и во времена Афонского спора, существуют две противоположные позиции. Так, по В.Н. Лосскому, выражающего первую позицию, догматический вопрос об Имени Божием — словесно-мысленном выражении («символе») Божества — так же важен, как и вопрос об иконах. «Как тогда Православная формулировка Истины об иконах стала «торжеством Православия», — полагает Лосский, — так и теперь Православное учение об именах вместе со всеми, связанными с ним вопросами (забытое многими учение святого Григория Паламы — благодать, молитва... учение об уме и сердце, о «внутреннем человеке» и прочее) — должно привести к новому Торжеству Православия, к явлению новых благодатных сил и святости» (Цит. по: Иларион, схимонах. На горах Кавказа. — СПб., 1988. — С. 929). По мнению же С.С. Хоружего, русское имяславие «заведомо не лежит в русле ортодоксального исихазма» и имяславческий спор «не принес никакого повода для торжества» (Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия. — М., 1995. — С. 100; Он же. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Доклад на конференции «С.Н. Булгаков: религиозный и философский путь». — М., март 2001 г. — С. 205).

закрывающейся в трудности истолкования факта «субъективной видимости» явленного онтологического события. По убеждению Лосева, «если субъективная видимость Света не помешала Паламе считать Свет нетварным и – энергийно (т.е. не субстанционально, не сущностно) — самим Богом», то ничто не мешает также и «произносимость» Имени Божия и его «субъективно-человеческую данность» в звуках, буквах, понимании и переживании совмещать с «нетварной и божественной природой самого Имени по себе»⁶⁷.

Мотив иррелевантности субъективного начала при явленности онтологического события развивается Лосевым также при сопоставлении Имени как энергии с другими родственными по природе событиями и явлениями – *образом, светом, славой*. Так, отождествляя *образ, свет и имя*, он замечает: «Образ=свет=имя... Все это – одно и то же. Тут везде предполагается *субъективность*. И раз эта субъективность не мешала там, то не мешает и нам... Все это есть энергия Бога и виды ее... Свет есть энергия непосредственного осмысления... Имя есть энергия сознательного осмысления...»⁶⁸. Сравнивая далее типы энергийности *славы* и *Имени Божия* (а оба они есть «выявление Божественной сущности»), Лосев видит их различие в том, что слава есть «явление объективно-божественное», а Имя — «явление объективно-божественное, узнанное и сформулированное человеком и доступное к участию в нем человеческого естества»⁶⁹, что не может не предполагать момента субъективности.

5. Исихазм как единство мистико-аскетического и литургического путей в Церкви: *Молитва и Таинство в ономотодоксии А.Ф. Лосева*

По учению святых отцов, Богообщение и обожение человека в Церкви может осуществляться двумя тесно связанными путями: *соборно-литургически* — в церковных таинствах и *мистико-аскетически* — в молитвенном подвиге, единство которых составляет глубинную основу Богопознания в Православии и лежит в основе наиболее широкого истолкования феномена исихазма⁷⁰.

⁶⁷ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 900.

⁶⁸ Лосев А.Ф. Имя. - С. 71.

⁶⁹ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. - С. 254.

⁷⁰ Такое богословское видение находит свое выражение в сокровенном ощущении единосущия Божественной Евхаристии как церковного таинства и так называемой «внутренней Литургии», или «Литургии ума в сердце», таинственно осуществляемой в мистико-аскетическом подвиге умного делания. См. об этом в нашей работе: Постовалова В.И. Умное делание и умная молитва в учении о монастыре в миру XX в. и их святоотеческие истоки // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы. М., 2005. Ощущение единосущия этих двух путей Церкви и их единства характерно для умонастроения многих современных православных подвижников, совмещающих в разной мере опыт творения Иисусовой молитвы с участием в церковной жизни. Таков был опыт духовной жизни о. Софрония (Сахарова) и созданного им монастыря святого Иоанна Предтечи в графстве Эссекс в Англии. См., в этой связи также два подхода к оценке места духовного пути св. Иоанна Кронштадтского в исихастской традиции - у о. И. Мейендорфа и С.С. Хоружего. Как пишет о. И. Мейендорф: «Иоанн Кронштадтский был многим связан с исихастской традицией... он сам творил молитву Иисусову... Но, называя главную свою книгу “Моя жизнь во Христе”, отец Иоанн... сознательно имел в виду... труд Николая Кавасилы... с его ... свидетельством о сакраментальной мистике... Иоанн Кронштадтский... видел действие благодати таинств... *Традиция отцов-пустынников и монашеского исихазма целиком и полностью оживает в этом драматическом понимании христианской жизни...* в этом постоянном обращении к молитве Именем Иисусовым и... в предельном реализме Евхаристии, который в свое время отстаивал и Григорий Палама и Николай Кавасила» (И. Мейендорф, протопресв. Исихазм после Паламы // И. Мейендорф, протопресв. История церкви и восточно-христианская мистика. - М., 2000. - С. 330). С.С. Хоружий, упоминая о «тенденции русского религиозного сознания к размыванию очертаний исихазма, утрате границ между исихазмом как мистико-аскетической практикой и различными видами монашеского служения, формами истового молитвенного благочестия», объяснял отсутствие особой секции, посвященной св. Иоанну Кронштадтскому, в аннотированной библиографии «Исихазм» тем, что св. Иоанн «представляет именно “близкий, но заведомо отличный” род духовности: ориентированный на литургические и сакраментальные измерения христианской жизни, тогда как исихастская традиция... предполагая эти измерения, в то же время имеет и свои особые стороны в Умном Делании» (Хоружий С.С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения. - С. 558).

Идею единства этих двух путей церковной жизни в Православии разделял и А.Ф. Лосев – как богословски, так и духовно-практически, в своем опыте религиозной жизни. В сохранившемся кратком фрагменте «О молитвенном научении» Лосев писал, что «... нет и не может быть никакой молитвы Иисусовой без молитвы общецерковной», и что «кто не умеет предстоять Господу на псалмопениях и канонах, кто не научился забывать об усталости на 5-7 часовых богослужениях в церкви, тот будет плохим молитвенником в молитве Иисусовой...»⁷¹. Сам же А.Ф. Лосев с детских лет хорошо знал богослужение, а в двадцатые годы, будучи уже профессором Московской консерватории, регентовал в церкви Воздвижения Креста Господня на Воздвиженке и «звонил в колокола так, что за душу хватало»⁷². В лагерном пленении («На реках Вавилонских...») одной из своих самых тяжелых утрат Алексей Федорович считал невозможность участия в церковной жизни («ведь нельзя спасаться вне церкви»⁷³), а позже, вспоминая о днях церковной жизни, говорил, что в нем «пропадает профессор литургики»⁷⁴.

Молитва и таинство выступают для А.Ф. Лосева как два важнейших пути Богопознания и Богообщения. Задаваясь вопросом, «как возможно общение человека с Богом»⁷⁵ и рассматривая Богообщение как единство восхождения (вознесения)⁷⁶ и преображения (обожения) «по соизволению Божию»⁷⁷, Лосев говорит об «особом» присутствии Бога в некоторых условиях, а именно – в храме и совершении таинств, а также в молитве и умном делании⁷⁸. Соответственно открываются и два пути восхождения к Богу и Богообщения. Это — мистический путь *молитвы* («умного восхождение к первому Свету, умной молитвы твари к Божеству через отдельные энергии...»)⁷⁹. И — путь *таинства*, которое есть, по Лосеву, «осуществление Церкви, или действие Софии о Имени Иисус-Христове»⁸⁰.

И «жизненно» и «диалектически» оба эти пути в равной мере и возможны и необходимы. Общение с Богом в смысле Его познания возможно только в молитве, — утверждает А.Ф. Лосев. В ней — «вся тайна богообщения»⁸¹, и «только молитвенно можно восходить к Богу», а «не молящийся не знает Бога»⁸². Но с такой же жизненной и диалектической необходимостью вытекает, по Лосеву, заключение и о таинстве как особой форме Богообщения. Общение с Абсолютом, утверждает, в итоге, Лосев, должно быть не только «идеально-социальное — в языке, в молитве», но и «реально-социальное — в действии, в творчестве, в производстве...»⁸³.

Различие между этими двумя формами Богообщения состоит, по Лосеву, в типе преображения личности. А именно: в молитве преображение — «чисто умное», «идеальное». В таинстве же преображение — «реальное», «телесное», «вещественное», «жизненное»,

⁷¹ Лосев. А.Ф. Имя. – С. 6

⁷² Там же. – С. 528.

⁷³ Лосев А.Ф. Жизнь: Повести. Рассказы. Письма. - СПб., 1993. – С. 394.

⁷⁴ Бибихин В.В. Ук. соч. - С. 227.

⁷⁵ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 289.

⁷⁶ «Всякий монах, решивший совершать... Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени», - утверждает Лосев, отмечая, что в законченной форме учение о «*мистическом вознесении* через имя Божие и Иисусову молитву» разработано у исихастов (Лосев А.Ф. Имя. – С. 9).

⁷⁷ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 471-472.

⁷⁸ Лосев А.Ф. Имя. – С. 18.

⁷⁹ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 292.

⁸⁰ Там же. – С. 245. По наброскам софиологического учения А.Ф. Лосева, София тесно связана с идеей Церкви. София, по его учению, - «до» всякой твари (мира, мировой души) и есть «тело Божие». Воплощениями ее в земной жизни (тварном бытии) являются, по данному представлению, *Богородица*, *Невеста Агнца* и *Церковь* (Там же. – С. 244-245).

⁸¹ Там же. – С. 274.

⁸² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». - М., 2001. – С. 362.

⁸³ Там же.

«субстанциональное», «софийное»⁸⁴. Таинство, в понимании Лосева, есть всегда «та или иная транссубстанциация и софийное преобразование»⁸⁵, «непрерывная возможность и опора субстанциального утверждения человека в вечности»⁸⁶, «живая эманация Божества» и «реальное присутствие» Бога⁸⁷. Оно — «вселенская эманация *богочеловечества*»⁸⁸, которое, по диалектико-философской формулировке Лосева, есть «субстанциональное пребывание Бога в твари», а точнее — «субстанциональное тождество Бога и человека»⁸⁹. Таким образом, резюмирует Лосев, и «логически и диалектически христианство не мыслимо ни без богочеловечества, ни без понятия *таинства*, ни без резкого разделения между таинством и обрядом, ни без Евхаристии (в первую очередь), т.е. без Литургии»⁹⁰. Ведь там, где «между Божеством и тварью залегает субстанциональное различие», «субстанциональное общение с Богом возможно только через участие в субстанции... единственного и единичного Богочеловека, т.е. в Его Теле и Крови»; иначе же *общение* с Богом «будет уже не *субстанциональным*, а только *умноэнергийным*»⁹¹.

Идею единства мистико-аскетического (молитва) и соборно-литургического (таинство) путей личности в Церкви Лосев обосновывает и развивает в рамках своего универсального учения об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии, ядро которой составляет имяславие (ономатодоксия) — основание всей религиозной жизни в христианстве, всей практики Церкви, чуда, богослужения, молитвы, таинства. Размышляя о взаимосвязи таинства и молитвы, равно как и спасения, с имяславием, Лосев формулирует следующую диалектико-мифологическую константу такой взаимосвязи: «...то обстоятельство, что Бог является в Имени Своем, уже необходимо требует Спасения, Молитвы и Таинства... воспринять Бога можно только в Таинстве, Молитве и, следовательно, Спасении. Только участвующий в Таинстве, молящийся и спасающийся действительно приемлет и познает Бога»; и обратно: «значимость Таинства, Молитвы и Спасения может быть обоснована только на путях имяславия»⁹².

А.Ф. Лосев намечает пути построения единой концепции Богообщения и Богопознания на основе богословия энергии и личности. По данной концепции, Богообщение *энергийно* (оно есть «усиление энергии Его в нас» при том, что «сама сущность Божия остается неизменной») и вместе с тем оно - глубоко *личностно*, осуществляясь в таинстве как «свободный акт любви перво-сущности, без всякой зависимости от инобытия»⁹³. Этими началами пронизаны также и молитва, и таинство, и Имя Божие, и религия, и религиозная жизнь в целом. Религия, в его понимании, «всегда энергична и органична»; она — «система мистических энергий», «взаимодействие человеческой и божественной энергий», «просветление плоти и осмысление инстинкта», а религиозная жизнь — есть «излучение энергии Божией на душу»⁹⁴.

⁸⁴ Имяславские материалы Лосева содержат много набросков единого энергетического учения о молитве и таинства в их специфике, соотношении друг с другом и с различными внутрицерковными и внецерковными реалиями. Глубокая диалектико-мифологическая энергетическая концепция молитвы и таинства намечена у Лосева в «Дополнениях» к «Диалектике мифа», где молитва выводится из Энергии Эвхологической, а таинство - из Энергии Мистериальной. Здесь же дается характеристика чуда в его первичной основе как таинства (Там же. - С. 439), а также развивается мысль о тождественности отношения между молитвой и таинством в религии и отношения между теорией и техникой в науке (Там же. - С. 362) и проводится сопоставление таинства, магии и техники. Если таинство — «апофатически-личностно», а магия — «архитектурна», то техника, — «абстрактно-субъективистична» и есть «либерально-буржуазная обезьяна Таинства» (Там же. - 439, 363).

⁸⁵ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 869.

⁸⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. - С. 209.

⁸⁷ Там же. - С. 446.

⁸⁸ Там же. - С. 209.

⁸⁹ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. - С. 483.

⁹⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. - С. 446.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. - С. 353.

⁹³ Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. - С. 230.

⁹⁴ Лосев А.Ф. Имя. - С. 29.

В концепции Богообщения, таинства и молитвы А.Ф. Лосева центральная роль отводится Имени Божию как единству Божественных и человеческих энергий. Имя Божие, в его понимании, - «наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и человеческой»⁹⁵. Оно есть «такая энергия сущности, к соучастию с которой, по определению Божию и притом сознательно-разумно привлечено и слабое, тварное, человеческое существо»⁹⁶. По своей природе Имя Божие, в интерпретации А.Ф. Лосева, и «одноприродно», и «двуприродно». Одноприродно оно в том смысле, что «само по себе Имя Божие есть Бог», а двуприродно - как «действенное» Имя Божие, поскольку здесь соучаствует и энергия человека. Но участие этих энергий в Имени не равнозначно. Человеческая энергия «сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий», и подлинно «действует в таинстве и чуде сам Бог в своих именах», и «только Он», а человек становится «только сосудом имени Божия»⁹⁷. Само же Божество, в апофатическом представлении А.Ф. Лосева, есть «неисповедимая, безымянная и ничем не охватываемая бездна», «излучающая свою сущность в энергии и являющая свой оформительный лик»⁹⁸. Во Христе полнота Божества обитала «телесно»⁹⁹.

В Церкви как «теле Христовом», добавляет Лосев, все «преисполнено» энергиями Божиими, и в ней как «собрании во имя Иисуса Христа» осуществляется «таинство именем»¹⁰⁰. По одному из определений Имени у Лосева, оно есть «мистическая Церковь», «единство мифологически-эвхологически-магической энергии»¹⁰¹. Резюмируя тезис об особой роли Имени в церковной жизни, Лосев утверждает: «Именем Божиим... совершаются таинства, именем Божиим действена вся Церковь как место нашего спасения... таинства и чудеса творятся Именем», отмечая при этом, что «с действительностью имени всегда связана субъективная и активная вера именуемого...»¹⁰².

Еще более очевидна роль Имени Божия, по имяславской концепции Лосева, в умной молитве. По синергийной интерпретации Лосева, молитва это «ни человеческая тварная энергия, ни Божественная сила, которая есть сама Бог», но – «арена встречи двух энергий, божественной и человеческой, божественных имен-энергий и человеческих энергий-названий»¹⁰³. И хотя «в молитве действует Бог», и «сама молитва есть просто то или иное присутствие Бога в душе», но человек – «не механический результат Божественных энергий... а есть инобытие, свободно принимающее своими актами Божественные энергии»¹⁰⁴.

6. Исихазм и имяславие как основание мирозерцания, культуры и жизни

Исихазм и имяславие, в видении Лосева, — важнейшие составляющие православного вероучения, отступление от основных установок которых не может не привести, по его мысли, к мировоззренческим тупикам и ошибкам. Так, отрицание диалектики сущности и энергии, лежащей в их основе, или же малейшее искажение этой диалектики приводит к искажению православного жизнеустройства, отрицанию откровения, действительности молитвы, религии в целом, а в практически-жизненном поведении – к возможности оскорбления икон, богохульству, к «безднам» еретичества – арианству, несторианству, евтихианству, пантеизму. Поэтому в лице варлаамизма в его историческом споре с

⁹⁵ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 269.

⁹⁶ Там же. – С. 255.

⁹⁷ Там же. – С. 277.

⁹⁸ Там же. – С. 255.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же. 245.

¹⁰¹ Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – С. 232. См. также: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 245.

¹⁰² Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 277.

¹⁰³ Там же. – С. 284.

¹⁰⁴ Там же.

паламизмом православная Церковь и «анафематствовала» все надвигающееся Возрождение, основные тенденции развития которого и привели европейскую мысль, в конце концов, к секуляризму, позитивизму и атеизму. Таким образом, заключает А.Ф. Лосев, развивая основной тезис паламизма, «или Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть сам Бог (хотя Бог Сам и не есть свет) – тогда православие спасено, или Свет отделим от существа Божия и потому есть тварь – тогда начинаются апокалиптические судороги возрожденского Запада»¹⁰⁵.

Аналогичное рассуждение Лосев проводит и относительно имяславия (ономатодоксии), которое предстает в его учении не только как соответствующий мистический опыт и учение, но и вся жизнь, организованная в соответствии с этим учением (и церковная и социальная), и вся основанная на этом учении культура, развивающая основные принципы имяславия. Согласно реконструкции Лосева¹⁰⁶, имяславие, в котором, по его мысли, «сгущены все основные проблемы религии и философии»¹⁰⁷, отвергает абсолютный апофатизм (агностицизм) и рационализм, эмпиризм, трансцендентализм и всякого рода нигилизм, приводящий к убиванию действительной жизни.

7. Исихазм как высшее проявление деятельности человеческого духа

Исихазм, оплот и наиболее совершенное воплощение православной духовности, предстает, в видении А.Ф. Лосева, не только как величайшее достижение христианского подвижничества («в смысле христианского подвига»¹⁰⁸), но и культуры в целом. По его мысли, во всей истории культуры, идет ли речь об искусстве или молитвенном опыте иного типа (язычество, католицизм), не находится другого, «более глубокого и содержательного достижения человеческого духа как практика и молитвенное состояние аскета на высоте его умного делания»¹⁰⁹. Здесь, замечает Лосев, «уже музыка самого бытия человека»: молящийся стремится «привязать молитву к своему дыханию, чтобы уже сам организм начинал жить этой музыкой небесной любви»¹¹⁰.

В плане возвышения (восторжения) человеческого духа Лосев различает три состояния человеческой жизни. Это — обыденная реальность жизни падшего человека (его «практическое существование»), искусство, а именно музыка, и, наконец, молитва в подвиге умного делания. В понимании А.Ф. Лосева, «из всех искусств одна лишь музыка приближается по значению к умной молитве», и «выше музыки – только молитва»¹¹¹.

А.Ф. Лосев различает два типа восторга — духовный молитвенный экстаз умного делания и музыкальный восторг. Первый тип восторга, подъемлющий все существо человека до его «последней глубины», достигается на высотах монашеского молитвенного подвига непрерывной молитвы¹¹². Второй тип восторга — музыкальный, в сравнении с абсолютно личностным экстазом православия и католичества, не так всеобъемлющ и достижим человеческими средствами. В повести «Жизнь» устами одного из своих героев А.Ф. Лосев эксплицитно провозглашает безусловный приоритет духовного молитвенного экстаза в сравнении с музыкальным восторгом, а музыкального восторга в сравнении с мироощущением практического существования. Если музыкальный восторг так «сладостен» и «тонок», так «духовен» и «далек от суетоки и пустоты обыденщины», замечает Лосев, то

¹⁰⁵ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 873.

¹⁰⁶ См., напр.: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 288.

¹⁰⁷ Там же. – С. 269.

¹⁰⁸ Лосев А.Ф. Имя. - С. 496.

¹⁰⁹ Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» - С. 76.

¹¹⁰ Там же. – С. 77-78.

¹¹¹ Гамаюнов М.М. «Союз музыки, философии, любви и монастыря» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. – М., 1995. - С. 908.

¹¹² Об «умном экстазе» в умной молитве см.: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – С. 229.

— насколько же «выше», «слаще», «утонченнее» и «духовнее» бывает экстаз в условиях абсолютного теизма.

Лосев даже формулирует некую закономерность соотношения трех степеней возвышения человеческого духа, по которой — «насколько музыкальный восторг гения аристократичнее, богаче и ценнее житейского, практического существования», настолько же «абсолютно личностный, объективный и теистический восторг, это монашеское “умное делание”, выше, чище, свободнее, сладостнее, аристократичнее восторга музыкального»¹¹³. Однако, восклицает А.Ф. Лосев, если у вас нет ничего более «захватывающего», более «сильного и глубокого духовного орудия», чем умное делание, то «пусть уж лучше будет Бетховен и Вагнер, чем мелкая пошлость среднего мещанина»¹¹⁴.

С позиции же строгого монашества, — «... все искусство, с Бетховенами и Вагнерами, есть ничто перед старознаменным догматиком “Всемирную славу” или Преображенским тропарем и кондаком; и никакая симфония не сравнится с красотой и значением колокольного звона» — того колокольного звона, который как «часть богослужения... очищает воздух от духов злобы поднебесной»¹¹⁵ и без которого невозможно представить себе и самого православия. Православие, — пишет А.Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии», — «музыкально-словесно, понимая под этим умную... воплощенность апофатической Бездны в умном же... слове и воплощенность этого слова в живописном, т.е. иконографическом образе»¹¹⁶. И это очевидно ровно так, — утверждает он, — как «отвратительна была бы в православном храме католическая статуя Христа и святых» и как «немыслимо в широком социальном смысле православие без колокольного звона, где апофатизм неистощимо изливаемых *энергий Первосущности*» и протекание *сердечных* и *умных глубин* соединяется со вселенскими просторами *космического преображения* и с внешним ликованием *софийно-умно спасенной твари*»¹¹⁷. В этом фрагменте на языке паламитского богословия энергий и философии всеединства запечатлена вся глубина понимания А.Ф. Лосевым исихазма как единства и созвучия мистико-аскетического и соборно-литургического планов жизни христианина в Церкви, синергии Бога и человека в деле преображения и спасения всего творения, единства путей «внутреннего» и «внешнего» космосов¹¹⁸.

8. Исихия и подвижничество в миру

В негласной дискуссии о возможности выхода молитвенного опыта священнобесмолвия в «мир», поднимаемого в русских движениях исихазма, А.Ф. Лосев занимал позицию, близкую к воззрениям св. Григория Паламы, который, считая путь умной молитвы доступным для всех, желающих спасения, отмечал, однако, что «только в монашеской жизни, вдали от мира, можно встретить благоприятные условия для его прохождения»¹¹⁹.

По мысли А.Ф. Лосева, умное делание в миру оправдано и исполнимо лишь до определенного предела. Исихия в ее наивысшем состоянии — духовного молитвенного экстаза (восторга) — недостижима в мирской жизни, для которой в целом характерно «более

¹¹³ Лосев А.Ф. Жизнь: Повести. Рассказы. Письма. - СПб. - С. 193.

¹¹⁴ Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» - С. 78.

¹¹⁵ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. - С. 126.

¹¹⁶ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - С. 882-883.

¹¹⁷ Там же. - С. 883.

¹¹⁸ О разорванности этих «космосов» за пределами исихастского сознания см.: Антилохий (Родович), митр. Духовная жизнь по алфавитному патерику. Исихазм как освоение внутреннего мира. М., 2004. С. 30-31.

¹¹⁹ Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952-1983 гг.: Статья. Доклады. Переводы. - Нижний Новгород, 1996. - С. 129-130.

моральное, нежели мистическое христианство»¹²⁰. Духовный молитвенный экстаз, по его убеждению, достижим лишь на высотах монашеского молитвенного подвига непрерывной молитвы и предполагает особое подвижничество - многолетнее упражнение в посте и молитве, уединение и специальную дисциплину монашеского делания.

«... Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня, - говорил Лосев. — Но я ведь пошел по части науки. А иначе надо было все оставить. Добиваться сердечной теплоты путем сведения ума в сердце — это многолетняя практика... Здесь — Иисусова молитва, повторяемая бесконечно, тысячи раз. Сначала вслух, потом замирают слова. Потом — они в этом океане Божественного света, ничего не видят и не слышат. Но это монастырь, совершенно особая жизнь... в исихии исполняется завет: “Непрестанно молитесь, о всем благодарите, сие бо есть воля Божия о вас...”»¹²¹.

Имея в виду высшие ступени умного делания, А.Ф. Лосев полагал даже, что исихазм как тип мирозерцания недостижим в целом для европейского типа человека, утратившего способность к простоте восприятия. «... я думаю, что мы искажены разными заседаниями, так что психика не может добиться простоты, ἀπλῶσις. А если может, то только если это кому-то дано от природы... — записывает В.В. Бибихин слова А.Ф. Лосева. — Есть люди, которые одарены такой способностью... Но не в нашей Европе. Может быть, последними были мистики, которые достигали Abgeschiedenheit...»¹²².

9. А.Ф. Лосев и наше время

Творческое наследие А.Ф. Лосева — значительное событие в духовной жизни России XX века, истинные масштабы которого для развития отечественной и мировой науки и культуры в целом еще не были в достаточной мере осознаны. Как сказал в свое время Г.К. Вагнер, «между нами и Алексеем Федоровичем существует огромное духовное расстояние»¹²³. И, парадоксальным образом, ощущение этой дистанции все более увеличивается по мере того, как наше время начинает дорастать до содержательного осмысления проблем, составляющих центральные темы творчества Лосева, к числу которых, безусловно, относится и исихазм — важнейшая тема православной духовности.

В свое время о. Г. Флоровский, высказывая мысль о том, что основной причиной всех «перебоев» и «духовных неудач» в «русском развитии» был отрыв от патристики и византизма и что «все подлинные достижения русского богословия всегда были связаны с творческим возвращением к святоотеческим истокам», подчеркивал, что «возврат к отцам должен быть не только ученым, не только историческим... но духовным и молитвенным... живым и творческим восстановлением самого себя в полноте церковности, в полноте священного предания»¹²⁴.

Именно таким путем и шел в своем осмыслении и переживании исихазма А.Ф. Лосев, для которого «восточный паламитский онтологизм» был не только предметом его «ученых», «исторических» исследований и мистико-богословской основой его философии имени, но стал конститутивным моментом его мировоззренческих и жизненных синтезов¹²⁵. И хотя «Алексей Федорович — монах Андроник говорит со смирением о несовместимости исихии и пути науки и философии, который он исповедывал как свой путь», — замечает в статье, посвященной памяти А.Ф. Лосева, прот. А. Геронимус, — однако же, все «его творчество (не

¹²⁰ Лосев А.Ф. Имя. - С. 511.

¹²¹ Там же. Заповедь о непрестанной молитве, упоминаемая А.Ф. Лосевым, восходит к известным словам апостола Павла: «Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1 Фес 5: 17-18).

¹²² Бибихин В.В. Ук. соч. - С.171.

¹²³ Из устного выступления.

¹²⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. - Вильнюс. 1991. - С. XI.

¹²⁵ Лосев А.Ф. Жизнь. - С. 384.

только раннее, но и позднее), и сама его личность *дышат исихией* и свидетельствуют о ней»¹²⁶.

По одной из записей В.В. Бибихина, А.Ф. Лосев говорил: «Я хочу восстановить имена забытые... Прокл, Ареопагитики, Палама, Кузанский» и видел свой подвиг – «подвиг десятилетий» — в том, чтобы «перевести на советский язык – да и на язык современного сознания – платонизм и аристотелевизм...»¹²⁷. Но еще большим жизненным подвигом Алексея Федоровича Лосева, как представляется, было всей своей жизнью противостоять духу эпохи, когда «высочайшим и истиннейшим знанием считается отвлеченная наука», что, по грозным словам монаха Андроника (Лосева), есть «результат величайшего разрушения бытия и плод коренного растреления человеческого духа»¹²⁸.

¹²⁶ Геронимус А., прот. *Философия и исихия // Христианство и философия: VIII Рождественские образовательные чтения: Сборник докладов конференции (27 января 2000 года)*. - М., 2002. - С. 142.

¹²⁷ Бибихин В.В. *Ук. соч.* - С. 195-196, 239.

¹²⁸ Лосев А.Ф. *Личность и Абсолют*. – С. 485.