

Дмитрий Бирюков

Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева.
Часть 2: Имяславие, исихазм, паламизм в его «Имяславии»
(и в «Очерках античного символизма и мифологии»)*

DMITRY BIRIUKOV

RECEPTION OF PALAMISM IN ALEXEY LOSEV'S *IMIASLAVIE* HERITAGE.

PART 2: *IMIASLAVIE*, HESYCHASM, PALAMISM IN LOSEV'S ARTICLE
ON *IMIASLAVIE* (AND HIS *ESSAYS ON ANCIENT SYMBOLISM AND MYTHOLOGY*)

ABSTRACT. In this paper, I have analyzed the specifics of the comprehension of Onomatodoxy, hesychasm and Palamism in Alexei Losev's article on *Imiaslavie* (1921–1922). I have identified some important sources that Losev relied on in his article while elaborating his formulas of hesychasm and Onomatodoxy, developing the concept of absolute symbolism, touching on the theory of universals. I have traced the relationship between Losev's project of interpreting Palamism and Onomatodoxy in the context of Platonism and that of Florensky. It has turned out that although Losev in his article on *Imiaslavie* followed the main outline of Florensky's project, which manifests, in particular, in the understanding of Palamism/Onomatodoxy as an outgrowth of Platonism, nevertheless, Losev disagreed with Florensky in a certain respect, namely, in understanding the structure of symbol. At the same time, Losev adopted from Florensky a specific understanding of applying the concept of 'God' to the essence and energies in Palamism, according to which, God as such is divine essence. At the same time, in Losev's later work, *Essays on Ancient Symbolism and Mythology* (1930), the thinker changed his view of the relationship of Palamism and Onomatodoxy with historical Platonism. This correlates directly with Losev's change in attitude towards the figure of Florensky. However, in Losev's *Essays*, Florensky's specific understanding of applying the concept of 'God' to essence and energies was preserved.

KEYWORDS: Alexey Losev, Pavel Florensky, *Imiaslavie*, Platonism, Palamism.

© Д.С. Бирюков (Москва, Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.12

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.», в Социологическом институте Российской академии наук – филиале ФНИСЦ РАН.

Введение

Настоящая статья представляет собой продолжение моих предыдущих исследований рецепции паламизма в русской религиозно-философской мысли начала XX в.¹, и в первую очередь статьи Бирюков 2021b. Ранее я выделил две противоположные трактовки философских оснований паламитской и варлаамитской (антипаламитской) доктрин, имевшие место в русской мысли второй половины XIX – начала XX вв., опиравшиеся на различные места из соборного определения 1351 г. против Варлаама и Акиндина, приведенного в «Синодике в неделю православия». Я показал, что издатель «Синодика» Ф.И. Успенский, опираясь, в частности, на 10-ю главку глав «Против Варлаама и Акиндина» из «Синодика», где говорится, что Варлаам и Акиндин «дерзнули привносить учение о платоновских идеях и эллинские мифы» в Церковь², связал паламизм с *номинализмом-аристотелизмом*, а варлаамизм — с *реализмом-платонизмом*³. Эта схема не была принята полностью в последующей русской мысли. Однако она сформировала фон восприятия паламитского учения в русской религиозной философии, открывшей для себя паламизм в связи с имяславскими спорами 1910-х гг. Симпатизировавший имяславью М. Муретов выразил понимание, противоположное схеме Успенского, связав паламизм (к разновидности которого он отнес учение имяславцев) с *платонизмом* и *реализмом*, а варлаамизм — с *номинализмом*. (Такая квалификация паламизма и варлаамизма была принята им без обращения к первоисточникам; она была связана с его общими историко-философскими воззрениями и с прагматикой имяславских споров.) Один из лидеров имяславцев, иеросхимон. Антоний (Булатович) в своих сочинениях рецептировал паламизм, выдвинул (вместе с Муретовым) учение об идеях в контексте имяславия и полемически приписал

¹ Бирюков 2018; Бирюков 2020; Бирюков 2021a; Бирюков 2021b; Бирюков 2021c; Biriukov 2021; Biriukov 2022.

² Успенский 1893: 35. По новому изданию «Синодика»: Gouillard 1967: 89.698.

³ Успенский 1891: 311.

своим противникам варлаамитскую позицию. Противник имяславия С.В. Троицкий подверг критике учение Муретова и Булатовича об идеях и вернул Булатовичу и имяславцам обвинение в варлаамизме, связав последний с *платонизмом*, частично следуя в этом схеме Успенского. Согласно Троицкому, в своем учении о том, что имена Бога необходимым образом отсылают к идеям о Боге, которые суть Сам Бог (в смысле божественных энергий), Булатович и Муретов находятся в противоречии с учением Григория Паламы об обожении, поскольку последнее дается благодатью Духа и представляет собой сверхъестественное озарение. В.Ф. Эрн и П.А. Флоренский, выступая в качестве апологетов имяславского учения и пропонентов новооткрытой ими паламитской доктрины, следовали линии Муретова, связывающей паламизм с *платонизмом* и *реализмом*, а варлаамизм и учение противников имяславия — с *номинализмом*. При этом в качестве первоисточниковой базы представлений о паламизме в его догматическо-философском измерении все рассмотренные мною авторы, насколько можно судить из приводимых ими ссылок, опирались только на текст анафематствований Варлаама и Акиндина в «Синодике в неделю православия». Они не читали догматико-философских сочинений Паламы и использовали паламитский язык в качестве расхожего дискурса⁴.

Теперь я хочу обратиться к сочинениям А.Ф. Лосева и исследовать место мыслителя, специфику его позиции в контексте предложенного мною понимания рецепции паламизма в русской философии, а также выявить некоторые источники паламитско-исихатского дискурса, развиваемого Лосевым.

Статья «Имяславие» А.Ф. Лосева: имяславие, исихазм, паламизм

Тематика паламитских споров и учение Григория Паламы в творчестве А.Ф. Лосева играют значительную роль уже, по видимому, в самом раннем из его (сохранившихся) текстов, свя-

⁴ Я связываю это с тем, что догматические сочинения Григория Паламы в эпоху имяславской полемики не были переведены на русский язык.

занных с проблематикой имяславия, — статье энциклопедического характера «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“)⁵), написанной Лосевым, как я показал ранее, в 1921–1922 гг.⁶

Как мы увидим, в этой статье программа Лосева в плане понимания доктрины имяславия в его отношении к паламизму и платонизму будет в целом соответствовать программе П.А. Флоренского, нашедшей выражение в его труде «Имяславие как философская предпосылка». При том, что в статье Лосева «Имяславие» содержатся и положения, отличающие соответствующую программу Лосева от программы Флоренского.

Лосевская статья «Имяславие» состоит из двух частей: «История вопроса» и «Догматическое учение». Сначала я коснусь содержания первой части.

В самом начале статьи Лосев определяет имяславие как «одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божиего, в истолковании имени Божиего как необходимого догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии»⁷. Затем Лосев предлагает краткий очерк традиции имяславия в истории. Он указывает на соответствующие места из Библии и обращается к патристической традиции, утверждая, что суть имяславия состоит в учении восточного монашества об Иисусовой молитве, каковое в его законченной форме обнаруживается у «исихастов», вождем которых был Григорий Палама. Далее Лосев (с позиции современного научного знания не совсем точно в некоторых деталях) кратко излагает содержание паламитских споров о Фаворском свете. Согласно ему, антипаламиты Варлаам Калабрийский и Григорий

⁵ Текст этой статьи сохранился в архиве Лосева на немецком языке. Первоначальный русский текст «Имяславия», написанный Лосевым, был переведен на немецкий язык, вероятно, М.Е. Грабарь-Пассек. В современных изданиях работ Лосева, связанных с имяславской тематикой, эта статья приводится в обратном переводе с немецкого, выполненным А. Вашестовым под ред. Л.А. Гоготишвили и А.А. Тахо-Годи.

⁶ См. Бирюков 2021b.

⁷ Лосев 1999: 226.

Акиндин учили, что Фаворский свет, видимый апостолами при преображении Христа, а затем монахами и ревнителями в Иисусовой молитве, — это лишь тварный свет, а не Сам Бог. Тогда как Григорий Палама и его последователи настаивали на том, что человеку является Сам Бог (в Своих энергиях). Лосев видит здесь столкновение двух основных направлений человеческой мысли — субъективистского психологизма (соответствующего позиции антипаламитов) и объективистской позиции, предполагающей существование вечных идей, пребывающих до вещей и в вещах⁸. Поэтому, согласно Лосеву, собор 1351 г. отлучил от церкви Варлаама и Акиндина, постановив, что Фаворский свет — не творение Бога, но и не божественная сущность; что божественная сущность непостижима и непреступна, тогда как энергии этой сущности по благодати постижимы и причастуемы человеком; и что Фаворский свет — это умопостигаемый свет божественной сущности, энергия сущности, неотделимая от нее, и потому есть Сам Бог⁹. Далее Лосев останавливается на описании исихастского способа молитвы, а затем связывает проблематику имяславия с византийскими спорами VIII в. об иконах, где иконоборчество, соответствующее позиции противников имяславия¹⁰, он соотносит с *кантианством*, предполагающем пропасть между вещами в себе и их явлением, а позицию иконопочитателей и соответствующее ему учение имяславцев — с *платонизмом*, предполагающим, что явление есть откровение сущности, непостижимой самой в себе, каковая может быть дана в символах как неких идеальных формах¹¹. После заката средневекового мировоззрения древнее учение о различении сущности и энергий в Боге, согласно

⁸ «Ясно, что здесь вообще столкнулись два основных направления человеческой мысли — субъективистический психологизм, который превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний» (Лосев 1999: 228–229).

⁹ Лосев 1999: 229.

¹⁰ Ср. Флоренский 2000: 268.

¹¹ Лосев 1999: 230. Соотнесение позиции противников имяславия с иконобор-

Лосеву, ушло в тень, и возродилось оно, приобретя новую модификацию, только в начале XX в. в контексте споров об имени Божием в учении имяславцев¹².

Затем Лосев кратко касается истории имяславских споров и дает очерк основных положений учения имяславцев. В полемике вокруг имяславия Лосев видит прямую аналогию с иконоборческими и паламитскими спорами, где учение имяславцев — наставивших, что в имени Бога пребывает неотделимая от сущности Бога божественная энергия, а потому это имя есть Сам Бог, — соответствует паламитской доктрине, а позиция их противников — антипаламитской¹³.

*Некоторые источники положений,
представленных в «Имяславии» А.Ф. Лосева*

а) П.А. Флоренский и «Синодик православия»

Как я уже отмечал¹⁴, эти положения статьи Лосева «Имяславие» в целом находятся в русле линии рецепции паламизма русскими проимяславски настроенными мыслителями, и в первую очередь — в русле учения П.А. Флоренского в его труде «Имяславие как философская предпосылка». Действительно, так же как предшествующие проимяславски настроенные философы и богословы — М.Д. Муретов, Флоренский и В.Ф. Эрн, Лосев квалифицирует паламизм (и отождествленное с ним имяславие) как платонизм. Позицию же антипаламитов (варлаамитов) Лосев связывает с субъективистским психологизмом, что близко к номинализму¹⁵ и в целом соответствует языку Флоренского, который также связывал воззрения антиимяславцев и антипаламитов (варлаамитов) с субъективизмом¹⁶.

чеством проводит (мельком, в отличие от Лосева) и П.А. Флоренский в «Имяславии как философской предпосылке», см. Флоренский 2000: 268.

¹² Лосев 1999: 231.

¹³ Лосев 1999: 231–232.

¹⁴ Бирюков 2021b: 191.

¹⁵ О ярлыке для варлаамизма у симпатизировавших имяславию русских философов см. выше.

¹⁶ Флоренский 2000: 252, 270, 357.

Имея в виду характер изложения Лосевым паламитской доктрины и отсылку Лосева к анафемам на Варлаама и Акиндина собора 1351 г. в ходе этого изложения, можно сказать, что сведения о философско-догматическом измерении паламизма в «Имяславии» Лосева взяты именно из «Синодика в неделю православия» — основного и, насколько можно судить, единственного первоисточника относительно паламитской доктрины у предшествующих Лосеву философов — сторонников имяславия. Причем имеется соответствие между приводимыми Лосевым в статье «Имяславие» взятыми из «Синодика» анафематствованиями на Варлаама и Акиндина¹⁷ и соответствующими анафематствованиями из «Синодика», которые приводятся Флоренским в его «Имеславии как философской предпосылке»¹⁸. Очевидно, обращаясь к «Синодику» при формулировании паламитской доктрины, Лосев опирался на разработки Флоренского.

б) «Формула исихазма» А.Ф. Лосева и ее источники

Однако в своем «Имяславии» Лосев касается также аскетическо-антропологического измерения паламизма (отождествляемого им с исихазмом). Лосев следующим образом описывает делание исихастов, представителем которых был Григорий Палама: «все [их] мысли сосредоточены в одной высшей точке, и в душе молящегося не остается ничего, кроме света божественной сущности»¹⁹. Какими же были источники Лосева, когда он формулировал эту «формулу исихазма»?

Насколько я могу судить, приводя эту формулу, Лосев опирался по крайней мере на два источника. В плане выраженной в ней метафизики света и представления о том, что в уме исихаста не

¹⁷ См. выше.

¹⁸ Флоренский 2000: 270–271. Здесь Флоренский приводит в переводе — вероятно, собственном — некоторые анафемы на Варлаама и Акиндина из «Синодика православия» (он приводит их фрагментарно, но так, чтобы передать смысл анафемы).

¹⁹ Лосев 1999: 228.

остается ничего, кроме божественного света, текстологический анализ показывает, что Лосев мог опираться на следующее место из опубликованного в 5-м томе русского «Добротолюбия» «Деятельных и богословских глав» Симеона Нового Богослова в переводе Феофана Затворника: «Ум наш, будучи прост, когда обнажится от всякого стороннего помышления и внидет в простой свет Божий, тогда, будучи объят и сокрыт весь сим светом, не может уже встретить ничего кроме того света, в коем находится» (главка 147)²⁰. Однако в этом фрагменте идет речь о божественном свете, не оставляющем в пронизываемом им уме ничего помимо себя самого, но не о «свете божественной сущности», понимаемом в качестве божественной энергии, как у Лосева. То есть лосевская «формула исихазма» должна иметь еще один источник помимо этого фрагмента из Симеона. Очевидно, что это «Синодик православия», к которому Лосев обращается в своей статье чуть позже после того, как он приводит формулу исихазма, а именно представленные в «Синодике» анафемы против Варлаама и Акиндина — ключевой первоисточник в отношении знаний о паламизме для раннего Лосева и его круга. Лосев приводит три положения, суммирующие смысл трех соответствующих анафематствований (из шести). Одно из этих положений, соответствующее первому анафематизму, гласит: «Фаворский Свет, умопостигаемый свет Божией сущности — это энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому есть Сам Бог»²¹. Таким образом, источник выражения «свет божественной сущности» из лосевской формулы исихазма — в «Синодике православия», в тех его фрагментах, которые сам Лосев приводит в своей статье²².

²⁰ Добротолюбие 1900: 48.

²¹ Лосев 1999: 229.

²² Укажу на источник еще одной отсылки Лосева к патристической литературе в статье «Имяславие». В разделе 1.6 Лосев приводит (без ссылки на источник) фрагмент из Иоанна Златоуста, где Златоуст ведет речь о хранении имени Господа Иисуса Христа в сердце человека (Лосев 1999: 229). Текстологический анализ показывает, что Лосев взял этот фрагмент из одной коллективной имяславской брошюры (Православная Церковь 1914: 69).

«Имяславие» А.Ф. Лосева и проблематика универсалий

Далее, имея в виду очерченный мною выше контекст рецепции паламизма в русской мысли, становится ясным, почему у Лосева, когда он описывает паламизм и имяславие как разновидность платонизма, появляется проблематика универсалий: он говорит, что паламизм (и имяславие) предполагает позицию, обосновываемую с точки зрения вечных идей, пребывающих до вещей и в вещах²³.

Я считаю, что это высказывание Лосева полемически нагружено, и эта нагрузка связана с имяславскими спорами. А именно, Лосев здесь полемизирует с позицией С.В. Троицкого, который в контексте споров вокруг имяславия отрицал возможность говорить о существовании идей в Боге, как это делали М.Д. Муретов²⁴ и Антоний Булатович, защищая имяславскую доктрину. Действительно, Троицкий утверждал, что постулирование идей в Боге (к которым, согласно Муретову и Булатовичу, отсылают божественные имена) находится в противоречии с учением Григория Паламы об обожении, поскольку последнее дается благодатью Святого Духа и представляет собой сверхъестественное озарение, а не рациональное познание²⁵. Лосев же здесь в пику Троицкому утверждает (как и предшествующие участники имяславского спора, фактически не опираясь на первоисточники по паламизму), что паламитская (и имяславская) доктрина предполагает существование вечных и неизменных идей, пребывающих до вещей и в вещах²⁶.

И во вторую очередь полемический контекст данного высказывания Лосева, как мне кажется, может быть связан с историко-философской схемой Успенского, в рамках которой паламизм свя-

²³ См. выше, прим. 8.

²⁴ Выступавший на стороне имяславцев на том этапе полемики анонимно, поэтому Троицкий не называл его по имени.

²⁵ Троицкий 1913: 898; Святое православие и именовбожническая ересь 1916: 127–128. Ср. Бирюков 2018: 37–38.

²⁶ О философском реализме Лосева в ранний период его творчества см. Seifrid 2005: 187.

зывался с *аристотелизмом*, а варлаамизм — с *платонизмом*²⁷, что в корне расходилось с базовой историко-философской установкой Лосева в то время (как и предшествующих ему проимяславских русских мыслителей), исповедавшего, что истинная православная философия — в том числе, имяславие и паламизм — платонична.

Абсолютный символизм А.Ф. Лосева и платонизм П.А. Флоренского

Лосев, рассуждая о философской и догматической составляющей имяславия, квалифицирует его так, что оно, так же как исихазм, отвергает *абсолютный апофатизм*, или *агностицизм* (предполагающий совершенную непостижимость Бога) и *абсолютный рационализм* (предполагающий, что Бог открывается целиком), но представляет собой *абсолютный символизм* — «учение, согласно которому непостижимая сама в себе божественная сущность является и открывается в определенных ликах». Понимаемый так символизм объединяет в себе агностицизм и рационализм и соответствует учению о символе византийских богословов — Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV века (то есть паламитов)²⁸.

Здесь Лосев, как и нередко в своей статье «Имяславие», очевидно, движется в направлении линии, заданной Флоренским. С одной стороны, Лосев следует за Флоренским в самом принципе логического схематизирования, так же как и воспроизводит саму логическую схему, которую Флоренский выстраивает в ходе своих рассуждений о паламизме и исихазме в его «Имяславии как философской предпосылке». А именно, Флоренский говорит о паламизме и имяславии как о разновидности *платонизма* и характеризует их на языке символической логики таким образом, что для этих учений характерно следующее представление о соотношении сущности и явления: явление включено в сущность, но сущность не включена в явление (явление \supset сущность: сущ-

²⁷ См. выше.

²⁸ Лосев 1999: 235.

ность $\supset \neg$ явление)²⁹. Именно эта схема Флоренского представляет собой базис для обсуждаемого рассуждения Лосева о соотношении имени Бога, сущности и энергий в паламизме и имяславии. Кроме того, понимаемый так *платонизм* Флоренский описывает через диалектическое соединение понимаемого определенным образом *кантианства*, с одной стороны, и *имманентизма* — с другой. Согласно Флоренскому, этот *платонизм* в определенном отношении родствен *кантианству* с его убеждением в самостоятельной реальности сущностей (в этом случае за скобками остается кантианский тезис о непознаваемости являемого через явление) и в определенном отношении — *имманентизму*, который утверждает, что явление действительно являет сущность (здесь за скобками остается тот аспект *имманентизма*, по которому он не делает различия между явлением и являемым). Таким образом, у Флоренского мы обнаруживаем схему, на основании которой Лосев определяет свой *абсолютный символизм* как учение, объединяющее *агностицизм* (соответствующий *кантианству* у Флоренского) и *рационализм* (соответствующий *имманентизму* у Флоренского)³⁰.

Структура символа

В «Имяславии» Флоренского принцип символизма, понимаемый в смысле явленности, энергичности сущности, также играет значимую роль³¹. Однако оказывается, что само понятие символа в «Имяславии» Флоренского понимается иначе, чем у Лосева в его «Имяславии». Флоренский в этом контексте разрабатывает учение о символе как сущности, энергия которой соединена с энергией более высшей сущности³²; это предполагает кон-

²⁹ Флоренский 2000: 273–274. Ср. Бирюков 2021а: 932–933.

³⁰ См. выше.

³¹ См. Флоренский 2000: 255–258.

³² Ср.: «Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» (Флоренский

цепт «синергии»³³. Подобная схема символа отсутствует в «Имяславии» Лосева, где «символ» предполагает проявление, раскрытие сущности, а не представляет собой отдельную от символизируемой сущности с собственными энергиями, как у Флоренского.

Сказанное хорошо согласуется со схемой развития симвонологии Лосева, предложенной Л.А. Гоготишвили. Согласно Гоготишвили, в ранний период творчества Лосева (1920–1930-е гг.) имели место две основные традиции в понимании символа. Согласно одной из них, связываемой с Кантом, символ, помимо себя, отсылает к абсолютно иному — смыслу, не данному непосредственно в словесном значении символа. Согласно второму пониманию символа, символ рассматривается как равновесие внешнего и внутреннего (символизирующего и символизируемого), и отсылки к абсолютно иному в символе нет. Это понимание символа восходит к неоплатонизму и находит яркое выражение у Шеллинга³⁴. Лосев в ранний период своего творчества придерживался последнего понимания символа, когда символ толкуется в равновесном смысле³⁵. Для позднего же Лосева характерно понимание символа в первом смысле из указанных, когда символ берется как неравновесная структура³⁶. Символизм, о котором ведет речь в «Имяславии» Лосев в контексте изложения им паламитского учения, предполагающий связку «непознаваемая сущность — являющий ее лик» (или, на паламитском языке, «непознаваемая сущность — являющая ее природная энергия»), безусловно, от-

2000: 257). Подробнее см. Бирюков 2020: 106–107, 110–112; Biriukov 2021: 150–152, 155–157.

³³ Ср. Флоренский 2000: 256–257. См. Бирюков 2020: 105–107.

³⁴ Ср. Rezvykh 2018: 486.

³⁵ Ср., например, в сочинении начала 1930-х «Вещь и имя»: «Символ мы будем понимать, как полную и абсолютную тождественность „сущности“ и „явления“, „идеального“ и „реального“, „бесконечного“ и „конечного“. Символ не указывает на какую-то действительность, но есть сама эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает» (Лосев 1993: 876).

³⁶ Гоготишвили 2013: 82–84.

носится к равновесному пониманию символа, каковое, насколько можно судить, Лосев целиком разделял в свой ранний период. Интересно, что Григорий Палама в «Триадах» также проводит учение о символе, в рамках которого энергия понимается как природный символ сущности³⁷, что соответствует пониманию символа в лосевском «Имяславии», при том что корпус философско-догматических сочинений Паламы, включая «Триады», в то время не был известен Лосеву.

«Мистическая формула имяславия», антиномии и паламизм

Из дальнейших рассуждений Лосева о философской подоплеке имяславия обратим внимание на его понимание диалектической составляющей имяславской доктрины. Лосев предлагает следующую «мистическую формулу имяславия»: «а) имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог; б) однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще» (и далее он формулирует эту формулу по-гречески³⁸). Далее Лосев утверждает, что философско-диалектический уровень имяславия антиномичен и формулирует имяславскую формулу в этом антиномическом ключе: «энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее»³⁹.

На мой взгляд, в этих формулировках Лосев, в русле своей эпохи желая увидеть во всех важнейших философско-богословских положениях антиномичность, допускает значимую некорректность, поскольку для паламитской доктрины, на которую он опирается в своих размышлениях о богословских основаниях имяславия, не являются верными высказываемые Лосевым утверждения о том, что Бог отличен от своих энергий и что Бог не есть боже-

³⁷ Тр. 3.1.14, 19–20; 36; ср. Бирюков 2012: 437; Бирюков 2020: 106–107, 110–112; Biriukov 2021: 148–152, 155–157.

³⁸ Лосев 1999: 236 (§ П.А.5).

³⁹ Лосев 1999: 236–237 (§ П.В.1).

ственные энергии. Действительно, согласно историческому паламизму, Бог есть сразу и божественная сущность, и божественная энергия, и отсутствие в Боге какого-либо из этих модусов бытия представляется невозможным.

Итак, согласно «мистической формуле имяславия» Лосева, энергия, отличная, но и неотделимая от сущности Божества, есть Сам Бог, но Бог не есть энергия. На мой взгляд, данная формула Лосева связана с определенной особенностью понимания паламизма, которую Лосев также перенял у Флоренского.

Действительно, логика соотношения божественной сущности и энергий в их связи с именовани^{ем} божества, прослеживаемая у Флоренского, следующая. Согласно Флоренскому, Бог как таковой, Сам по Себе, — это божественная сущность; энергия — это модус обращенности Бога вовне, к людям как тварному существу, и в этом отношении энергии отличны от сущности. Бог как сущность — действующий, энергии — действия этой сущности. Соответственно, по Флоренскому, в собственном смысле наименование «Бог» относится к божественной сущности (существу), и уже от нее, как от Действующего, это имя переносится на энергии — действия этого Действующего⁴⁰.

На мой взгляд, именно эта обнаруживаемая у Флоренского интуиция, согласно которой понятие Бога в собственном смысле от-

⁴⁰ Ср.: «Установка церковным сознанием этих основных положений [паламитской доктрины] — по сути дела сводится к необходимости различать в Боге две стороны — внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, *общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом Его, хотя не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего, — Богом* [курсив мой. — Д.Б.]», и особенно: «Тезис об именуемости энергии Божией Его Именем есть подразумеваемая предпосылка всякого религиозного суждения: верующему ясно, что он имеет дело с проявлениями Божиими, но не отождествляется и не сливается с Его существом, и следовательно, *не представилось бы никогда случая употребить слово Бог, коль скоро этим именем Существа не именовалась бы по Существо — и деятельность Его* [курсив мой. — Д.Б.]. Когда говорится: „Бог спас“, „Бог исцелил“, „Бог сказал“ и пр. — всегда имеется в виду соответственная деятельность Его» (Флоренский 2000: 271). См. Бирюков 2021а: 933–934.

носится к сущности Божества (и в собственном смысле Бог — это Божественная сущность) и уже от сущности переносится на энергию, стоит за формулой, которую мы находим в «Имяславии» Лосева, по которой в Божестве энергия, неразрывно связанная с сущностью, но и отличная от нее, есть Сам Бог — но Бог не есть энергия. Я думаю, под словом «Бог» в лосевской формуле имяславия, так же как у Флоренского, понимается божественная сущность, каковая, согласно этому пониманию, и есть Бог в собственном смысле. И именно по этой причине в лосевской формуле говорится, что Бог не есть энергия: действительно, ведь энергия и сущность (согласно паламизму, которому эксплицитно следует Лосев) отличны друг от друга. По сути, эта формула выражает то, что действие (энергия) именуется по действующему (сущности), тогда как действующий не именуется по своему действию⁴¹.

Формула имяславия и платонизм в «Имяславии» и «Очерках античного символизма и мифологии» Лосева: общее и отличное

Выявленное мною понимание Лосевым соотношения именованья, сущности и энергии находит свое подтверждение и в другом его тексте, где он делает пространный экскурс в паламитскую доктрину.

Это знаменитые последние главы «Очерков античного символизма и мифологии» (1930). Работа эта писалась Лосевым спустя 7–8 лет после «Имяславия». За это время в определенных отношениях взгляды мыслителя изменились. Однако то понимание соотношения именованья, сущности и энергии, которое мы различили в «Имяславии», как мы увидим, осталось прежним.

То, что бросается в глаза в «Очерках античного символизма» Лосева по сравнению с его «Имяславием» — это переосмысле-

⁴¹ Поэтому сформулированная Лосевым формула имяславия была бы справедлива, если бы вместо понятия «Бог» в ней стояло бы понятие «божественная сущность», то есть излагалась бы примерно так: «имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог; однако божественная сущность отлична от своих энергий и своего имени, и потому божественная сущность не есть ни свое имя, ни имя вообще».

ние мыслителем статуса платонизма. В «Имяславии» отношение к платонизму и неоплатонизму позитивное и даже восторженное. Как я уже отмечал, в этом сочинении, вслед за Флоренским, Лосев рассматривает паламизм и имяславие как разновидность платонизма. И даже — уже по собственному почину — он приводит системы неоплатоников в качестве примера для будущего построения имяславской системы⁴². Спустя десять лет, в «Очерках античного символизма», Лосев высказывает уже весьма критическое отношение к историческому платонизму и неоплатонизму и посвящает разделы своего сочинения демонстрации ущербности нехристианского платонизма как мировоззрения, а также католического платонизма, смотря с позиции православия, с которым он себя ассоциирует⁴³. В этой связи Лосев говорит в позитивном смысле о «своем», византийском платонизме⁴⁴, каковым и являются паламизм и имяславие.

Данная линия в «Очерках античного символизма» связана и с переосмыслением фигуры Флоренского. Если в своем «Имяславии», как мы видели, Лосев во многом следует имяславскому проекту Флоренского, заложенному в «Имяславии как философской предпосылке» последнего, с его восторженным отношением к платонизму, то в «Очерках античного символизма» мы наблюдаем уже осторожное и даже несколько критическое отношение Лосева к Флоренскому⁴⁵. Это переосмысление отношения

⁴² «Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла. (...) Отсюда цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т.д. В качестве образца тут могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними — это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики» (Лосев 1999: 237).

⁴³ См. в особенности §14 и 15 главы VI «Очерков».

⁴⁴ Лосев 1993b: 865, 867, 892.

⁴⁵ Так, Лосев пишет: «Флоренский, с моей теперешней точки зрения, всё-таки слишком христианизировал платонизм» (Лосев 1993b: 705).

Лосева к фигуре Флоренского прямо коррелирует с изменением в отношении Лосева к историческому платонизму.

При этом в «Очерках античного символизма» мы обнаруживаем ту же восходящую к Флоренскому линию в понимании характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям, что и в лосевском «Имяславии». В «Очерках» Лосев, так же как в «Имяславии», работает с формулой «энергия Божия есть Сам Бог, но Бог не есть энергия» и разъясняет ее. В этом контексте Лосев выражает ту мысль, что Бог в собственном смысле — это именно божественная сущность/существо как таковое, а энергия отлична, но и не отделима от этой сущности, и по этой причине на нее переносится это именование Бога, каковое в собственном смысле указывает на сущность: «Существо как таковое — не-энергийно, не проявляется, не сообщается; существо как данное в своих энергиях энергийно, проявляется, сообщается. 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»⁴⁶.

Заключение

Таким образом, я проанализировал существенные моменты, выявляющие специфику осмысления имяславия, исихазма и паламизма в статье «Имяславие» (1921–1922) А.Ф. Лосева. Я выявил некоторые важные источники, на которые опирался и от которых отталкивался Лосев в «Имяславии», разрабатывая свои формулы исихазма и имяславия, развивая концепт абсолютного символизма, затрагивая теорию универсалий. К таковым источникам относятся «Добротолюбие», «Синодик в неделю православия», тексты, относящиеся к имяславской полемике 1910-х гг., и повлиявшее на Лосева в первой очередь сочинение «Имяславие как философская предпосылка» Павла Флоренского. На приме-

⁴⁶ Лосев 1993b: 866, ср. также 873.

ре нескольких тем я проследил соотношение лосевского проекта интерпретации паламизма и имяславия в контексте платонизма с аналогичным проектом Павла Флоренского. Выяснилось, что хотя Лосев в «Имяславии» следует основной канве проекта Флоренского, что проявляется, в частности, в понимании паламизма/имяславия как изводов платонизма, тем не менее, в определенном отношении — а именно, в понимании структуры символа — Лосев расходится с Флоренским. При этом Лосев перенимает у Флоренского специфическое понимание характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям в паламизме, согласно которому именно в божественной сущности усматривается Бог как таковой. Однако в более позднем сочинении Лосева, «Очерках античного символизма и мифологии» (1930), мыслитель изменяет свое понимание соотношения паламизма и имяславия с историческим платонизмом, что прямо коррелирует с изменением его отношения к фигуре Флоренского. При этом в «Очерках» сохраняется восходящее к Флоренскому специфическое понимание характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2012), “О трактате «Правило богословия» св. Нила Кавасилы и теме различения между светом и теплом огня у св. Нила Кавасилы и св. Григория Паламы”, *EINA: Проблемы философии и теологии* 2 (002): 423–440.
- Бирюков, Д.С. (2018), “Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст”, *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 23.5: 34–47.
- Бирюков, Д.С. (2020), “«Синэнергетическое откровение реальности»: наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.», *Вопросы философии* 6: 103–115.
- Бирюков, Д.С. (2021a), “Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм Георгия Флоровского (1910–1920-е гг.)”, in иером. Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский), А.И. Резниченко, иером. Тихон (Васильев) (ред.), *С.Н. Булгаков: Pro et contra. Антология*, 923–950. СПб.: РХГА.
- Бирюков, Д.С. (2021b), “Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П.А. Флоренского”, *Платоновские исследования* 14.1: 189–202.
- Бирюков, Д.С. (2021c), “Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция (беседа с А.И. Кырлежевым)”, *Вопросы теологии* 3: 417–441.
- Гоготишвили, Л.А. (2013), “Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкция и опыт интерпретации)”, in А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи (ред.), *Творчество А.Ф. Лосева в контексте европейской и культурной традиции. Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»*, 1.81–93. М.: Дизайн и полиграфия.
- Добротолубие 1900 = *Добротолубие в русском переводе, дополненное*. Т. 5. Издание второе. М.: Типо-Литография И. Ефимова.

- Православная Церковь 1914 = *Православная Церковь о почитании Имени Божия и о молитве Иисусовой*. М.: Исповедник.
- Святое православие 1916 = *Святое православие и именовбожническая ересь*. Ч. 1 (догматическая). Харьков: Епархиальная типография.
- Троицкий, С.В. (1913), “Афонская смута”, *Прибавления к Церковным Ведомостям* 20: 882–909.
- Лосев, А.Ф. (1993а), *Бытие. Имя. Космос*. Сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1993б), *Очерки античного символизма и мифологии*. Сост. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1999), *Личность и Абсолют*. Сост. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого, общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000), *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1). М.: Мысль.
- Успенский, Ф.И. (1893), *Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями*. Одесса: Типография Одесского военного округа.
- Успенский, Ф.И. (1891), *Очерки по истории византийской образованности*. СПб.: Типография В.С. Балашева.
- Biriukov, D. (2018), “The Reception of Palamism in Russian Thought in the Early 20th Century: The Issue of the Philosophical Status of Palamism and Barlaamism, Its Solutions and Context”, *Review of the Volgograd State University. Series 3: History. Area Studies. International Relations* 23.5: 34–47. (In Russian.)
- Biriukov, D. (2020), “‘The Synergistic Revelation of ‘Reality’: Observations of Background, Sources and Content of the Concepts of «Symbol», «Synergy», and «Energy» in Pavel Florensky in the Context of the Assimilation of Palamism in Russian Thought of the Early 20th Century”, *Voprosy filosofii* 6: 103–115. (In Russian.)
- Biriukov, D. (2021), “‘Synergy’, ‘energy’ and ‘symbol’ in Pavel Florensky and Palamism”, *Scottish Journal of Theology* 74: 147–157.
- Biriukov, D. (2022), “Different Faces of Byzantium: Attitudes to Byzantium Presented in Ivan Kireevsky, Alexey Khomyakov and Their Circle”, *Studies in East European Thought*. URL: <https://doi.org/10.1007/s11212-021-09449-8>.
- Gouillard, J. (1967), “Le Synodikon de l’orthodoxie: édition et commentaire”, *Travaux et mémoires* 2: 1–316.
- Rezvykh, P. (2018), “Friedrich Shelling and Alexei Losev”, *Russian Studies in Philosophy* 56.6: 477–490.
- Seifrid, Th. (2005), *The World Made Self. Russian Writings on Language, 1860–1930*. Cornell University Press.