



Примечания

- ¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. I, ч. 2. С. 225.
- ² Степун Ф.А. Мирозерцание Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 341.
- ³ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Там же. С. 37.
- ⁴ Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // Там же. С. 389–390.
- ⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 36.
- ⁶ Булгаков С.Н. Русская трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского... С. 214.
- ⁷ См.: Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 228.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. I. С. 95.
- ¹⁰ Там же. С. 101.

- ¹¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1991. Т. 9. С. 264.
- ¹² Там же. С. 264 – 265.
- ¹³ Там же. С. 191.
- ¹⁴ Там же. С. 275.
- ¹⁵ Там же. С. 276.
- ¹⁶ Там же. С. 291.
- ¹⁷ Там же. С. 289 – 290.
- ¹⁸ Там же. С. 293.
- ¹⁹ Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 6. С. 231.
- ²⁰ Там же. С. 232.
- ²¹ Там же. С. 236.
- ²² Там же. С. 612.
- ²³ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 1881. Январь. Гл. I, разд. IV. С. 13–14.
- ²⁴ Достоевский Ф.М. Пушкин // Достоевский Ф.М. Избранные сочинения. М., 1990. С. 546.
- ²⁵ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 1881. Январь. Гл. II, разд. III. С. 26 – 27.

УДК 271.2:1

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

В.А. Фриауф

Саратовский государственный университет,
кафедра религиоведения и философской антропологии
E-mail: kosyhinv@rambler.ru

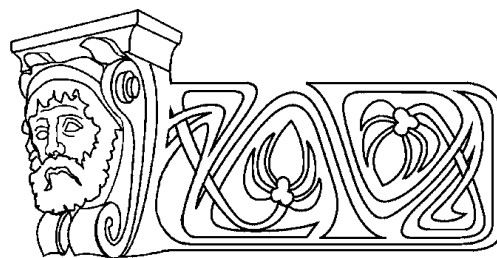
Что такое имя? Лингвистический феномен или онтологическая трансценденталия? Анализ автора приводит к нетривиальному ответу: семантические и культурные аспекты Имени основаны на паламитском богословии энергий, закреплённом догматически в Православии со времен знаменитых споров вокруг исихазма в Византии XIV века. Предложена оригинальная трактовка идей русской философии Имени, развитой в трудах П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева.

The East-orthodox Tradition and Russian Philosophy of Name

V.A. Friauf

What is name? Linguistic phenomenon or ontological transcendental? Author's analysis leads to nontrivial answer: semantic and cultural aspects of Name are based on Palama's theology of energies, fixed dogmatically in Orthodoxy since times of famous argues around hesychasm in Byzantium in the XIV century. Original interpretation of Russian philosophy of Name ideas developed in Florensky's, S.N. Bulgakov's and A.F. Losev's works is offered.

Современная западная философия, которую исследователи номинируют как постструктуралистско-деконструивистско-постмодернистский комплекс, в своей рефлексии над собственными основаниями и истоками все более отдаёт себе отчет в том, что она, столь богатая своим про-



шлым и своими славными именами, окончательно исчерпала свои темы и вынуждена бесконечно блуждать в лабиринтах «ризомы». Некоторое время тому назад, начиная с Шопенгауэра, европейская философская мысль пыталась к собственным, христианским истокам, добавить мотивы восточной традиции – в буддизме, веданте, даосизме западные исследователи надеялись получить темы и мотивы для новых и впечатляющих синтезов. Однако получился вовсе не органический синтез, но феномен, удачно названный Германом Гессе игрой в бисер. На исходе XX столетия от Р.Х. в Германии и во Франции интеллектуальная элита внезапно (ибо вопреки сложившемуся в Европе мнению о «невозможности русской философии») заинтересовалась феноменом русской мысли Серебряного века, особенно теми течениями, которые принято номинировать как «русскую идею» и которые прямо заявляют о своих православных истоках и конфессиональной ориентации. Особое внимание при этом уделяется имяславскому движению и возникшему на его основе феномену русской философии Имени; направлению, которым мы обязаны таким выдающимся представителям русской мысли как священник Павел Флоренский, священник Сергей Булгаков и монах Андроник, в миру известный как Алексей Федорович Лосев.



Так, в Германии, в Марбурге, в конце 1980-х годов проходит ряд философских семинаров, посвященных «Философии Имени» А.Ф. Лосева, а во Франции в середине 1990-х в Парижском Католическом Институте читается спецкурс «Имяславие». Тем самым косвенно признается то обстоятельство, что католичество и протестантство уже не могут вдохновлять интеллектуальную элиту Запада и потому столь долго игнорируемое ею восточное христианство имплицитно содержит в себе искомые стимулы философского вдохновения... Только вот вопрос: что именно надеялись отыскать наши западные коллеги в этой так и непонятой ими «русской идее»? Сомнительно, что хотя бы несколько исследователей феномена русской философии Имени хоть что-то поняли так, как было задумано русскими мыслителями, а еще лучше – так, как не могли подумать даже и создатели русской Идеи... Ведь стереотипы западного мышления предзаданы все теми же католическими-протестантскими истоками, а потому оценочные суждения – даже в случае их благожелательности – не потянут выше чем на снисходительное: «все это, конечно, интересно, в смысле познания русской ментальности, но какое это отношение имеет к философии как она есть, как она сложилась за долгие века христианской цивилизации?»

Действительно, какое? Один коллега по цеху любит повторять найденную им формулировку: «не столько православие нуждается в философии, сколько философия нуждается в православии». Формулировка сия насквозь идеологична, до неприличия идеологична, и уже поэтому ни к философии, ни к православию не имеет решительно никакого прямого отношения. Ибо становится как-то непонятно – почему лучшие представители русской Идеи упорно пытаются создать именно православную философию, и лучше всего и всего продуктивнее это удалось именно философам-имяславцам... Не потому ли, что они одновременно были и мыслителями, и православными священниками?

Итак, русская философия Имени выросла из имяславского движения внутри Православия, движения, возникшего на Афоне и довольно холодно и неприветливо воспринятого официальной Церковью... по подозрению в ереси. Но ведь само имяславие, в свою очередь, выросло из паламитского богословия Энергий, точнее – из мистико-аскетического опыта афонского монашества, опыта, получившего именование «Исихия», а также «Умного деланья». Сегодня историки – и духовные, и светские – вновь обратили свое внимание на знаменитый спор вокруг этого опыта и возникшего на его основе богословия Энергий. Ведь принятый на Византийском соборе в 1351 г. догмат о разделении в существе Божиим недоступной и непознаваемой сущности Бога и его вполне доступной – как благодати свыше – энергии, далек от полной ясности. Разъясняя этот парадокс,

П.А. Флоренский отмечает: у всякого бытия есть две стороны – внутренняя и внешняя. Внутренняя сторона есть отношение бытия к самому себе – и оно-то есть сущность, или, как уточняет другой имяславец, А. Лосев, Самое Само любого бытия, притом апофатически непостижимое, абсолютно индивидуальное существо. То, что со времен паламитских споров именуется энергией сущности, Флоренский и определяет как внешнюю сторону всякого бытия, как его проявление вообще, как его манифестацию. Такое толкование близко к толкованию самого Григория Паламы и его византийских последователей, хотя и не совпадает с ним ни словесно, ни по существу – о чем далее подробнее. Так вот, сей догмат, характерный именно для вероучительных основ Восточной церкви, не был признан Западной церковью и до сих пор считается там еретической инновацией. Но ведь и в самой Византии спор отнюдь не был исчерпан и завершен собственно богословскими усилиями! Варлаам Калабриец вовсе не был самым опасным оппонентом епископа Фессалонийского: при первой же неудаче он сбежал под покровительство римско-католической церкви. Зато внутренние – византийские оппоненты Григория Паламы – оказали принятию нового догмата самое ожесточенное сопротивление. Такие имена, как Григорий Акиндин (кстати, бывший ученик самого Паламы), Никифор Григора и Прохор Кидонис – случайными для византийского богословия не назовешь – а они-то и оказались самыми серьезными оппонентами Паламы. Так что спор вокруг вопроса о природе Фаворского Света, или о соотношении в Существо Божием Его Сущности и Его Энергий был остановлен скорее политическими, нежели собственно богословскими методами. Прежде чем ссылаться на столь популярный ныне тезис об энергийном соединении Творца и твари, не мешало бы помнить, что перед нами, скорее, высокое задание мысли, нежели готовое решение. После падения Византийской империи в середине XV столетия Россия, по известным историческим причинам, просто не в состоянии была воспринять исихастские споры во всей их глубине и напряжении мысли. Можно, с уточнениями, согласиться с Л.А. Гоготишвили, что лишь в XIX столетии в России стали возрождаться темы и мотивы исихазма, притом возрождение это чаще всего носило терминологически неадекватный самим исихастским спорам характер. Софиология, симвонология и, наконец, имяславие, элементы апофатизма присутствуют в творчестве русских мыслителей Серебряного века – достаточно напомнить «Непостижимое» С.Л. Франка.

Случайно ли такое терминологическое переодевание? Вовсе нет – оно вытекает из самого существа давнего византийского спора. А существо сие было затемнено изначально уже тем, что для выражения христианского опыта богообщения, практикуемого на Афоне, Палама привлек категории античной философии, точнее – категории



Аристотеля. Не случайно сам Палама избегал перевода дискуссии на язык философии, понимая неадекватность языка античной философии для уяснения существа мистической практики афонских монахов. Понимать-то он понимал, но не смог предложить ничего более убедительного для выражения опыта Исихии на современном ему богословском языке...

А в самом деле, о чем, собственно, идет речь? Суть исихастских споров вовсе не сводится только к богословским словопрениям и уточнению терминов. Ведь опыт афонского «Умного Делания» есть не что иное, как *опыт богообщения*, притом *личностного богообщения*. Сам факт такого опыта показывает, что зафиксированное в христианских догматах Откровение никак нельзя считать ни законченным, ни полным. Мы знаем из сюжетов Нового Завета о том, что даже после Вознесения Спасителя продолжалось Его общение с оставленными учениками – как с апостолами, так и с первыми христианами. Первые христиане ничего удивительного – в смысле невозможности – не находили в том, что Учитель продолжает говорить с ними – или непосредственно являясь им, или посылая ангелов (во сне и наяву), или посредничеством Духа Святого. Как, когда и почему такое богообщение стало скорее исключением, чем нормой – это специальный вопрос, который требует осмысления и ждет своих исследователей. Нам же достаточно указать на то обстоятельство, что мистико-аскетический опыт афонского монашества является прямым следствием такой традиции непосредственного богообщения – и в этом именно и заключается подлинное задание для богословско-философской мысли – в смысле адекватности выражения такого опыта.

Григорий Палама, на самом деле, вел свою полемику не с целью обогащения христианской догматики (во всяком случае, суть Исихии для него заключалась не в этой цели); для Паламы, в отличие от его оппонентов, главное было в другом: показать возможность реального, опытного богообщения. Опыта, в котором сама история после Воплощения Бога-Слова понимается как пролонгированное событие встречи Бога и человека, как продолжающийся во времени диалог сотериологического содержания. Содержание сие можно свернуть в одну формулу, наиболее отчетливо выраженную Василием Великим: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом». К сожалению, во времена паламитских споров христианская мысль недостаточно ясно уяснила себе принципиальное отличие опыта богообщения во Христе от мистической традиции языческого периода. Имеется в виду характерный для христианства персонализм, то есть понимание человека не как природного существа, и даже не как творения Божьего, но понимание подобия человека Богу в личностном отношении. Сам Бог-Слово есть Личность, явленное Лицо, теофания Лица, обращенного к человеку как потенциаль-

ной личности, как существу надприродному и надкосмическому. Стать Богом – это и означает не что иное, как стать Личностью, но не путем мистического экстаза и/или слияния с безличным Абсолютом, но путем темпорально растянутой коммуникации с Личностью Бога-Слова. Недаром же сама Пресвятая Троица также понимается как три Лица единой Сущности Божией.

Следовательно, к греческому термину «усия», или сущность Паламе и его сторонникам следовало бы диалектически добавить не «энергию» (категорию античной метафизики, в то время как христианство – это не метафизика, но, скорее, метаантропология!), но «ипостась», то есть личностное уразумение опыта Богообщения, в том числе и у афонских подвижников! Ипостасийность уже была закреплена догматически – в догмате о Лицах Пресвятой Троицы, но – и это существенно – все еще отсутствовало ясное понимание категории «Личность» как специфичной именно для христианской Благой Вести. Безликая Энергия олицетворяется (ипостасируется) – но как сие понимать? И вот в этом решающем пункте русская философия Имени и находит гениальный ответ: Имя и есть носитель олицетворенной, то есть личностно манифестируемой Божественной энергии!

Категория личности не устраняет категорию энергии, но придает ей личностную форму – и в этом нужно искать ключ к многовековому разрешению исихастских споров. Так что давний спор имяславцев и имяборцев, который справедливо рассматривается как продолжение еще более давнего спора между иконоборцами и иконопочитателями в истории Православной церкви, не может быть адекватно разрешен без понимания того решающего вклада в его смысловую основу, который был осуществлен русскими философами Имени.

В самом деле, первейшим открытием этой имяславски ориентированной философии является обоснование тезиса, согласно которому не имя есть функция личности, но, напротив, сама личность, ипостасийность есть функция Имени – Имени Божия и производных от Него имен собственных! В этом отношении характерна идея П. Флоренского: как у тела человека позвоночник есть хребет крепления всего телесного, так хрия Имени есть такой же становой хребет личности! Что есть хрия имени? Вертикаль несотворенной божественной энергии, вокруг которой концентрируется личностно оформляемое бытие! Только хрия Имени Божия бес-конечна и без-начальна. Производные от Него подлинны, собственные, или – первоисточные имена оначальны и окончены, поэтому тот же Флоренский указывает, что у всякой такой хрии существует три предела: верхний предел есть высшая точка, до которой дорастает энергия данного Имени и к которой может подняться носитель данного Имени (и только в этом верхнем пределе и становится возможным



личностное богообщение!); нижний предел хрии есть точка, зависшая над меонической бездной – и в этой точке сама личность человеческая предельно меонизирована и демонизирована. Третий предел есть точка срединности хрии – и вокруг нее-то и ютятся большинство наших современников. Вот почему имена собственные и первоисточные есть типы личностного бытия, есть ядро личности, – развивает свою мысль Флоренский. И таких подлинных, первоисточных имен, то есть имен с личностной хрией, вовсе не бесконечное число. Все существующие имена собственные, по мысли Флоренского, производны от имен-архетипов, коих не более двух сотен на всех людей и на всю человеческую историю.

Отсюда неизбежно следует та коррекция исихастских споров, которой мы обязаны имяславия и философии Имени. А именно: стяжание благодати, осияние Светом Фаворским, или – сама возможность синергии в «Умном делании» афонских подвижников – обусловлена только личностно оформляемой энергией. А сие оформление невозможно иначе как *именное* Богообщение, как коммуникация по хрие – как соединение хрии Имени Божьего и хрии данного первоисточного имени. Ведь сама Иисусова молитва – основа «Умного делания» – есть не что иное, как многократное призывание Имени Божьего (Имя божие есть Бог, есть Слава Божия, есть личностно оформленная энергия Существа Божия), но синергия осуществляется только при условии, что Личность Божия не только слышит этот призыв носителя имени, но и *отвечает на это призывом*, то есть именованьем или ответным обращением по хрие имени данного лица. Вот почему мы находим выражение этой тайны в словах Спасителя: «Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк, 10:20). Загадка избранничества – это таинство именованья, личного богообщения, коммуникация по хрие, вернее – по воссоединению хрии Имени Божьего и имени данного лица. Вот почему православные опытно знают, что их личное обращение к Спасителю, к Матери Божией лучше всего может быть услышано тогда, когда они обращаются к Небесам через Имя святого: ведь сама святость и есть нахождение на высшей точке хрии первоисточного имени! Важно только помнить при этом, что не всякое земное имя имеет хрию, ибо не всякое измышляемое имя производно от подлинных, первоисточных имен. Не потому ли, в частности, при пострижении в монашество подвижник именуется новым именем – уже проверенным по возможности личностного Богообщения через опыт святых – носителей данного имени?

Следующим принципиальным открытием русской философии Имени является то обстоятельство, что имена понимаются не как комбинация конвенциональных знаков устной или письменной речи, но – как *символы*. Вопреки сложившемуся в западной философии и науке, да

и в западном рациональном богословии мнению, согласно которому символы есть только знаки, разновидность знаков как орудий культуuroобразующей деятельности, имяславие и русская философия Имени понимает символы как онтологические реалии. Символ есть бытие, которое больше самого себя – дает П.А. Флоренский знаменитое парадоксальное определение символа – и настаивает при этом, что символ есть онтологическая нормативность в строении всякого бытия. Следовательно, и знаки понимаются при этом также онтологически – но только как ущербное бытие, как бытие, которое меньше самого себя. Но откуда же в символе, в символически устроенном бытии появляется сие «больше самого себя»? Это эффект синергии. Если физический эффект резонанса дает простую сумму взаимодействующих сил, то метафизический эффект синергии обусловлен тем обстоятельством, что здесь взаимодействие идет между меонической (земной, человеческой) и эонической, или небесной, божественной энергиями. К тому же, как мы уже отмечали, сие взаимодействие есть не что иное как коммуникация между Личностью Бога-Слова и личностью человеческого существа.

Если Флоренский обращает внимание на структуру символа и его онтологическую природу, то другой философ Имени – Алексей Федорович Лосев – смещает акценты в толковании символа на его коммуникативную функцию. Можно согласиться с Л.А. Гоготишвили в том, что Лосеву принадлежит особая роль в истолковании исихазма на основе имяславия. А именно: он создает коммуникативную версию исихазма, имея в виду как раз характерный для христианской мысли персонализм. При этом Лосев развивает учение о символе, дополняя его не только тезисом, согласно которому назначение символа не просто «быть», но – быть – понятным. Лосев настаивает при этом, что символ не является, как принято полагать, сочетанием духовного и материального компонентов – наподобие сочетания платоновских эйдосов и меонической гилетики. *Бестелесных символов не существует. Но существуют нетварные по своей природе символы, телесность которых является не материальной, не меонической, но – умно-софийной.* Наш, земной, человеческий язык основан на знаках и символах четвертого порядка, и уже поэтому не может быть языком богообщения. Абсолютная мифология Лосева основана на символах первого порядка – нетварных символах апофатического Самого Самого, затем идут символы первоизданной сущности – они уже тварны (как природа ангелов), но лишены меона (не хуляются материей звука или письма), и это символы второго и третьего порядков.

И эта вертикально выстроенная «лестница Имен» и есть Исихия, есть опыт коммуникации с Лицами Пресвятой Троицы и Личностью трансцендентного всякому чувственному и рациональному опыту Божества. Впрочем, это обстоя-



тельство не может не сказаться даже на тварных символах четвертого порядка – то есть на человеческом языке. Так, П. Флоренский делает еще одно открытие, мимо которого проходит в своей слепоте вся лингвистика и семиотика. Понимая слово как духовный организм, как весьма тонко организованную энергию Флоренский выделяет минимум три слоя в спектре словесной коммуникации. Нижний спектр обусловлен ультрафизическим воздействием фонемы и это дорефлективный, докогитальный спектр восприятия энергии слова, ее *формы*. Средний спектр – это спектр нашего сознания и осознаваемой рефлексии когнитивных процессов.

С.Н. Булгаков в своей «Философии имени» в дополнение к идеям Флоренского и Лосева высказывает и обосновывает два фундаментальных тезиса. Первый тезис сводится к утверждению о невозможности понять сущность языка как

исторического и социального явления, как изобретенного самими людьми средства общения и трансляции своего опыта. Слово от Бога – и уже потому оно в начале всех начал. Весьма смелым является другой тезис Булгакова, согласно которому перед Парусией, то есть Вторым Пришествием Спаса-в-Силах, Имя Божие откроется иным звучанием и иной транскрипцией: так, богочеловеческое имя Иисус дополнится откровением нового Имени Божьего – ведь апофатическое Первоимя не может ограничиваться земной фонетикой и грамматикой. И вот здесь-то уместно добавить третий спектр воздействия слова у Флоренского: инфраспихическое воздействие семемы происходит в спектре *поверх* сознания – как дух воздействует на дух.

Прав был молодой Алексей Лосев: философия Имени есть просто философия – в ее совершенной форме.