ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

фЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТвЕННОЕ Бюджетное ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

«Санкт-Петербургский государственный университет» (СПбГУ)

Институт Философии

**Религиозная философия А.Ф. Лосева**

Выпускная квалификационная работа

на соискание степени магистра по направлению подготовки 47.04.03

Основная образовательная программа «Религиоведение»

 Исполнитель Дубров И.Ю.

 Подпись \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 Научный руководитель

 Чумакова Т.В., д.ф.н, проф., проф.

 кафедра философии религии

и религиоведения СПБГУ

Подпись\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Рецензент Дмитриев Д.В., к.ф.н, клирик Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)

Подпись\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Санкт-Петербург

2018

**Оглавление:**

**Введение…………………………………………………………………………3**

**Глава 1. Истоки религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева…….8**

1.1. Литургический опыт………………………………………………………..8 1.2. Античный и византийский неоплатонизм………………………………..10 1.3. Русская религиозная философия………………………………………….17 1.4. Символизм………………………………………………………………….24 1.5. Имяславие…………………………………………………………………..27 **Глава 2. Структурные элементы религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева...........................................................................................................**34

2.1. Энергия-символ…………………………………………………….............34

2.2. Имя………………………………………………………………………….41

2.3. София……………………………………………………………………….50

2.4. Миф…………………………………………………………………………59

2.5. Абсолютная мифология……………………………………………………77

**Заключение……………………………………………………………………..87**

**Список использованной литературы……………………………………….88**

## Введение

Наследие русских религиозных философов представляет собой уникальную традицию европейской мысли. Ее уникальность заключается в творческом развитии достижений европейской философии на основании другого религиозного и мировоззренческого фундамента, слабо представленного в западной Европе – православия, в свою очередь приводящего к реализации скрытых философских возможностей этой религии. Религиозно-философские проекты русских религиозных философов Серебряного века были направлены на преодоление кризиса европейской культуры и поиска ее новых оснований.

***Актуальность темы исследования*** связана с путями нахождения выхода из продолжающегося культурного и мировоззренческого кризиса современности, связанного с процессами модернизации, секуляризации и конфликта религиозного и светского сознания. Религиозно-философский проект Лосева может выступить одним из возможных путей решения этих проблем. Кроме того, лосевская концепция религии как субстанциально-телесного феномена может внести ценный вклад в феноменологию религии.

***Научная новизна*** заключаетсяв последовательном биографическом рассмотрении идейных истоков религиозно-философской мысли Лосева и системном анализе ее структурных элементов и их религиозного содержания.

***Степень изученности темы***

Религиозно-философское наследие Лосева на данный момент недостаточно изучено в силу целого ряда причин. Во-первых, свою роль сыграла его обширность и относительно недавнее время публикации (с середины 90-х годов ΧΧ века по наши дни). Во-вторых, религиозно-философское наследие Лосева помимо большой масштабности отличается чрезвычайной сложностью. И, наконец, Лосев является завершающей фигурой в традиции русской религиозной философии Серебряного века, поэтому во многом его наследие было отодвинуто на второй план исследователями русской религиозной философии, стремившимися исследовать ее истоки и основных представителей старшего поколения.

Среди публикаций, затрагивающих тему религиозно-философского творчества Лосева, можно выделить работы Л.А. Гоготишвили[[1]](#footnote-1),[[2]](#footnote-2),[[3]](#footnote-3),[[4]](#footnote-4), Т. Оболевич[[5]](#footnote-5), Д. Лескина[[6]](#footnote-6), еп. Илариона (Алфеева)[[7]](#footnote-7), А.А. Тахо-Годи[[8]](#footnote-8), В. В. Бибихина[[9]](#footnote-9),[[10]](#footnote-10), В.И. Постоваловой[[11]](#footnote-11),[[12]](#footnote-12), Д. Иоффе[[13]](#footnote-13), Н.К. Бонецкой[[14]](#footnote-14), С.С. Хоружего[[15]](#footnote-15), В.П. Троицкого[[16]](#footnote-16),[[17]](#footnote-17), Н.А. Чупахиной[[18]](#footnote-18), А.И. Резниченко[[19]](#footnote-19), А.Л. Доброхотова[[20]](#footnote-20),[[21]](#footnote-21),[[22]](#footnote-22), С.Н. Астапова[[23]](#footnote-23), Е.С. Петриковской[[24]](#footnote-24) , М.В. Гранковой[[25]](#footnote-25) и др.

***Объект и предмет исследования***

В представленной диссертационной работе в качестве **объекта** исследования выступают сочинения А.Ф. Лосева и работы исследователей о нем.

**Предметом** исследования является религиозно-философская концепция А.Ф. Лосева.

***Цели и задачи***

**Цели** исследования заключались:

1) в выявлении наиболее значимых истоков религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;

2) в определении специфики религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева и ее структурных элементов.

Для достижения данных целей были поставлены следующие **задачи**:

1. определить влияние литургического опыта на формирование религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
2. определить влияние античного и византийского неоплатонизма на формирование религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
3. определить влияние русской религиозной философии на формирование религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
4. определить влияние символизма на формирование религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
5. определить влияние имяславия на формирование религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
6. выявить роль категории энергии-символа как структурного элемента религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
7. выявить роль категории имени как структурного элемента религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
8. выявить роль софийности как структурного элемента религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
9. выявить роль категории мифа как структурного элемента религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева;
10. выявить роль абсолютной мифологии как структурного элемента религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева.

**Методология исследования**

В качестве методологии исследования были использованы биографический метод и системный подход.

***Положения, выносимые на защиту:***

1. Несмотря на огромное количество направлений, повлиявших на формирование религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева, можно выделить основные истоки, то есть наиболее влиятельные направления, сформировавшие фундамент его творчества;
2. Подобно тому, как религиозно-философская концепция Лосева имеет определенные истоки, повлиявшие на ее формирование, она также имеет определенные структурные элементы, то есть основные категории, вокруг которых развертывается пространство мысли А.Ф. Лосева;
3. Ядром религиозно-философской концепции А.Ф. Лосева выступает проект абсолютной мифологии, представляющий собой феноменолого-диалектическое раскрытие основных интуиций имяславия и русской религиозной философии.

***Структура работы*** соответствует целям и задачам исследования. Работа состоит из введения, двух глав, десяти параграфов, заключения и списка использованных источников и исследований.

**Глава 1. Истоки религиозно-философской концепции Лосева**

Религиозно-философская концепция Лосева в своем формировании испытала влияние огромного числа учений, что обеспечило ей чрезвычайную сложность и разветвленность. Однако мы считаем, что в этой пестроте идей можно выделить основные истоки, сформировавшие фундамент его концепции. Соответственно мы бы хотели начать наше исследование с рассмотрения этих истоков и посвящаем этому первую главу.

1.1. Литургический опыт

В качестве первичного и важнейшего истока религиозно-философской мысли Лосева мы выделяем православное богослужение. Лосев с детства был человеком воцерковленным, его дед – протоиерей о. Алексей Поляков был настоятелем храма Михаила Архангела гор. Новочеркасска и самостоятельно крестил внука[[26]](#footnote-26), а мать была глубоко верующей женщиной и привила сыну строгие моральные принципы[[27]](#footnote-27). В одном из писем к Ольге Позднеевой он написал об этом следующее: «Моя мама - это единственный человек, которому я нужен, это единственный, кто обо мне постоянно заботился, кто сделал из жалкого, хрупкого дитяти юношу, честно трудящегося и стремящегося оправдать своё название христианина»[[28]](#footnote-28). Огромное значение для Лосева имела новочеркасская гимназическая церковь св. Кирилла и Мефодия, в которой студенты ежегодно отмечали память этих святителей. Для Лосева св. Кирилл и Мефодий на всю жизнь стали символами христианского просвещения, единства науки, религии и философии[[29]](#footnote-29).

В дальнейшем Лосев принимал непосредственное участие в богослужении: в 20-е годы он был регентом, чтецом и звонарем Храма Воздвижения Креста Господня гор. Москвы, прислуживал в алтаре[[30]](#footnote-30). Прекрасное знание православного богослужения Лосев сохранил на всю жизнь, о чем свидетельствуют воспоминания Бибихина[[31]](#footnote-31).

Глубокая воцерковленность мыслителя привела его к синтетическому восприятию религии, то есть восприятию религии как целостного феномена, в котором все его структурные элементы (вера, ритуал, религиозный опыт, религиозный этос, символ)[[32]](#footnote-32) существуют в нераздельном единстве, и восприятию религии как жизненного феномена, то есть особого способа (пере)устройства жизни[[33]](#footnote-33). Средоточием религии Лосев считал таинства. Собственное учение о таинствах Лосев развил в «Диалектике мифа»[[34]](#footnote-34) и примыкающих к ней произведениях[[35]](#footnote-35),[[36]](#footnote-36). Таким образом, можно сказать, что воцерковленность Лосева изначально обеспечивала ему опыт феноменологического восприятия религии, то есть восприятия религии изнутри религиозной традиции.

Именно это феноменологическое и синтетическое восприятие религии в своей радикальной форме было выражено Лосевым во многих местах «Диалектики мифа»: «Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предъявлять вексель. Едва теплящаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью, как царская власть в государстве или как наличие просвирни в храме и вынимание частиц при литургии. Зажигать перед иконами электрический свет так же нелепо и есть такой же нигилизм для православного, как летать на аэропланах или наливать в лампаду не древесное масло, а керосин»[[37]](#footnote-37); «Так, молиться со стеариновой свечой в руках, наливши в лампаду керосин и надушившись одеколоном, можно, только отступивши от правой веры»[[38]](#footnote-38); «Не только «изящная литература», но и 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. Христианская религия требует мифологии колокольного звона».[[39]](#footnote-39)

1.2. Античный и византийский неоплатонизм

Лосев начал увлекаться античной культурой и в частности философией еще в новочеркасской гимназии. Этому способствовал высокий уровень преподавания классических языков (их преподавал чех И.А. Микш, окончивший Русскую филологическую семинарию в Лейпциге)[[40]](#footnote-40) и увлеченность античностью директора гимназии Фролова и по совместительству классного руководителя Лосева[[41]](#footnote-41). Античность на всю жизнь осталась предметом увлечения и научного интереса для Лосева. Впоследствии он напишет множество исследований, посвященных этой теме.

Однако центральной темой всей античности для Лосева было учение Платона и история его дальнейшего развития. Лосев был глубоко убежден, что для понимания учения философа нужна философская реконструкция его основных идей, поэтому критиковал и ограничивал притязания филологии на объективное, внефилософское понимание платоновских текстов[[42]](#footnote-42). Философская реконструкция же, по мнению Лосева, требует философской интерпретации, зависящей от выработанной философской позиции. По словам Лосева, «невозможно понять терминологию Платона без известной собственной философской культуры»[[43]](#footnote-43). Таким образом, Лосев рассматривает Платона с точки зрения «законченной системы платонизма»[[44]](#footnote-44) как его (платонизма) зачинателя. По мнению исследователя Ю. Тихеева, «платонизм» на страницах ранних работ Лосева предстает как «условный и квазиисторический конструкт»[[45]](#footnote-45) в рамки которого можно «поместить любое философское содержание, совершенно отвлекаясь от его исторической специфики»[[46]](#footnote-46). По нашему же мнению, «платонизм» Лосева не является условным или произвольным конструктом, а представляет собой, в сущности, очередную неоплатоническую попытку истолкования Платона. В подтверждение этого рассмотрим отношение Лосева к неоплатонизму.

По мнению Лосева, вся оригинальность неоплатонизма как философского учения состоит «в том, что они (неоплатоники) захотели в философии отобразить живую, а не изнасилованную и мертвую действительность»[[47]](#footnote-47). Лосев довольно часто в своих исследованиях говорит о «жизненности» неоплатонической философии, отличающей ее от последующих философских учений. Сам же Лосев позиционировал себя как «философа, строящего философию не абстрактных форм, а жизненных явлений бытия»[[48]](#footnote-48). Таким образом, понимание неоплатонизма совпадает у Лосева с пониманием собственной философской позиции и отсюда можно заключить, что Лосев действительно испытал его сильное влияние.

Неоплатонизм повлиял на Лосева в мировоззренческом и методологическом плане. Как уже было сказано выше, неоплатонизм, по мнению Лосева, был единственной философией, способной адекватно отобразить живую реальность, не редуцируя ее существенные моменты. Во-первых, для Лосева важно то, что неоплатонизм сохраняет объективную оформленность и осмысленность мира, что резко отличает его от большинства систем новоевропейского идеализма. В дальнейшем, в условиях советской цензуры это позволило Лосеву идеологически защищать и оправдывать неоплатонизм, называя его материализмом в полемическом сравнении с немецкой классической философией[[49]](#footnote-49). Во-вторых, большое значение для Лосева имела неоплатоническая генология (учении о Едином) и апофатизм. Именно апофатизм, по мнению мыслителя, спасает явления от бездушного и сухого рационализма[[50]](#footnote-50), сохраняет бесконечный горизонт познания и тайну мира. В-третьих, в неоплатонизме Лосева привлекало тождество рационального и иррационального, логоса и мифа, философии, мифологии и религии[[51]](#footnote-51) и это тема имела исключительное значение для его творчества. В-четвертых, неоплатоническая философия представляла мир в виде определенной иерархии единств, порождаемой Первоединым. Эта концепция иерархичности и структурности мира сильно повлияла на творчество мыслителя.

Античный неоплатонизм Лосев считал вершиной античной философии[[52]](#footnote-52). Однако история неоплатонизма для него не заканчивалась античностью. Лосев прослеживал тысячелетнюю неоплатоническую линию в европейской философии, продолжающуюся в Средние века и Ренессансе и затухающую только в Новое время[[53]](#footnote-53). Особенно важным периодом в интеллектуальной истории неоплатонизма для русского мыслителя был византийский неоплатонизм.

Точное определение границ византийского неоплатонизма найти у Лосева трудно. Можно сказать, что Лосев рассматривает данный феномен с узкой и широкой точек зрения. В широком смысле византийскими неоплатониками оказываются все крупнейшие восточнохритианские богословы посленикейского периода, внесшие значительный вклад в формирование христианского вероучения и догматики[[54]](#footnote-54). Однако, по мнению автора, патристика до Максима Исповедника, прибегая к схемам стоического платонизма, не выработала адекватного учения для выражения нового, специфически христианского религиозного опыта[[55]](#footnote-55). Адекватное выражение этого опыта Лосев впервые находит у Псевдо-Дионисия Ареопагита, провозглашая его сочинения «исповеданием веры всей византийской мистики и философии»[[56]](#footnote-56) и произведениями «христианского строго ортодоксального неоплатонизма в его нетронутой греческой, т.е. теперь византийской, форме»[[57]](#footnote-57). Таким образом, « философия Ареопагитик является основанием всего византийского мировоззрения»[[58]](#footnote-58) и далее это мировоззрение (византийский неоплатонизм) получило развитие у Максима Исповедника, с творчества которого начинается эпоха специфически византийского стиля мышления. Этот стиль мышления, по мнению Лосева, постепенно складывался в течение пяти веков и отличался от древнехристианского стиля мышления, находившегося под влиянием «стоического (натуралистического) платонизма, или так называемого оригенизма»[[59]](#footnote-59). Далее этот новый образ мышления развивается в византийской мистике XIV века, в трудах Симеона Нового Богослова, Григория Паламы, Николая Кавасилы и Каллиста Катафагиота, а само это движение представляет собой «самое законченное и продуманное здание всей византийской философии»[[60]](#footnote-60). Высшей точкой развития этого движения является «догматизация учения о Фаворском свете»[[61]](#footnote-61), явившаяся результатом деятельности Григория Паламы.

Какие коренные отличия византийского неоплатонизма от его античной формы находит автор?

Во-первых, византийский неоплатонизм, по мнению автора, обладает более радикальной апофатикой, являющейся следствием учения о принципиальной трансцендентности Абсолюта. В соответствии с этим учением сущность божественного недостижима для тварного никаким образом, ни умственным, ни чувственным, ни символическим, ни экстатическим. Между божественной и тварной сущностями лежит непреодолимая бездна. На наш взгляд, различие античной и христианской апофатики неплохо выразил Л.Ю. Лукомский в статье «Апофасис и язычество»[[62]](#footnote-62). В ней он определяет античную апофатику как движение души к самоуглублению и нахождению Абсолюта в себе, существенно связанных по принципу «все во всем». В противоположность античной, христианскую апофатику можно определить как движение души, направленное вовне и стремящееся неслитно соединиться с трансцендентным Абсолютом. Вместе с тем, проведение радикального различия между античной и христианской апофатикой часто становилось предметом критики[[63]](#footnote-63).

Во-вторых, радикальная трансцендентность Абсолюта приводила к переосмыслению структуры мироздания в византийском неоплатонизме. Самым важным следствием для этой проблематики было то, что принцип иерархии, по мнению автора, применим только к тварному миру, понимаемому как относительное бытие, имеющее разные степени бытийственности[[64]](#footnote-64), и совершенно неприменим к абсолютному бытию в силу его абсолютности и совершенства.

В-третьих, византийские неоплатоники понимают Абсолют максимально конкретно и интимно, то есть как личность, которую можно призывать в молитвах и которая имеет имя. В античном же неоплатонизме «Божество в глубочайшей своей основе не может быть личностью; оно — число, т. е. оно, прежде всего, Единое, а, след., божеств и много, поскольку чисел тоже много, даже бесчисленное количество. И боги платонизма суть не личности, но мистически мифологизированные числа и идеи, т. е., строго говоря, они безымянны»[[65]](#footnote-65).

В-четвертых, византийский неоплатонизм, в отличие от античного, уделяет большое внимание мистике и физиологии молитвы и этот факт, по мнению мыслителя, является следствием личностного восприятия Абсолюта: «Платонизм — нефизиологичен, ибо телесен; мистическое православие — сердечно, ибо — личностно»[[66]](#footnote-66).

В-пятых, античный неоплатонизм в силу своего субстанциального монизма не рассматривает проблемы покаяния, борьбы с помыслами и спасения в своей теории мистического восхождения к Абсолюту, в то время как для византийского неоплатонизма эти идеи и практики являются необходимым условием этого восхождения[[67]](#footnote-67).

Из этого течения наибольшее значение для религиозно-философской мысли Лосева имели две фигуры: Псевдо-Дионисий Ареопагит и Григорий Палама. Идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита Лосев привлекал в связи с рассмотрением проблем имяславия, символизма (мы коснемся этого в дальнейшем) и двух путей познания (апофатика и катафатика). Кроме того, исключительное влияние на творчество русского мыслителя оказало паламистское учение о соотношении сущности и энергии, которое он сделал основополагающим принципом своей религиозно-философской мысли.

Таким образом, можно сказать, что неоплатонизм, в его античной и византийской формах, оказал существенное влияние на творчество Лосева, а принципы этого учения стали своеобразным стержнем его религиозно-философской мысли.

1.3. Русская религиозная философия

Увлечение русской религиозной философией, как и увлечение платонизмом, началось у Лосева еще в гимназические годы. И в обоих случаях на это непосредственно повлияли гимназические учителя. Собрание сочинений Платона в переводе Карпова молодому Лосеву подарил преподаватель классических языков И.А. Микш, а первое, восьмитомное издание сочинений Вл.Соловьева подарил ему директор гимназии Ф.К. Фролов как подарок лучшему ученику при его переходе в восьмой (последний) класс гимназии[[68]](#footnote-68).

Интерес к Вл. Соловьеву сохранился у Лосева на всю жизнь – достаточно сказать, что последняя опубликованная им книга была посвящена исследованию жизни и творчества этого русского мыслителя[[69]](#footnote-69). Сам Лосев неоднократно называл Соловьева своим учителем и указывал, что больше всего на него повлияло соловьевское учение о всеединстве[[70]](#footnote-70) и его конкретизация в концепции «духовной телесности», а так же коррелятивные им идеал цельного знания и принципы органической логики. Соловьевское учение о всеединстве Лосев трактовал как холизм, принцип превосходства целого над частями, и оно представлялось русскому мыслителю «азбучной истиной, без которой не могут обойтись ни материалисты, ни идеалисты»[[71]](#footnote-71). Вместе с тем, в статье «Русская философия» в качестве основной идеи философии Соловьева Лосев выдвигает идею «духовной телесности», из которой «можно вывести все остальные основные идеи Соловьева, среди которых наиболее выдающиеся – идеи Всеединства и Богочеловечества, идея преображения тела и духа и идея Церкви как Тела Христова»[[72]](#footnote-72). Противоречия в первенстве этих идей соловьевской философии (всеединства и духовной телесности) в трактовке Лосева, на наш взгляд можно разрешить следующим образом. Первенство идеи Всеединства имеет логико-методологический характер, а сама эта идея, по мнению русского мыслителя, так или иначе, характерна для многих философских учений, однако Соловьев выразил ее с наибольшей полнотой. Тогда как идея духовной телесности имеет оригинальный характер и представляет собой мировоззренческий базис соловьевской философии. Что же представляет собой эта идея? По мнению Лосева, «Соловьева не удовлетворяла идея в своем чистом виде, то есть идея как просто смысл вещи, без самой вещи, без ее тела, без ее фактической осуществленности»[[73]](#footnote-73). Эта идея духовной телесности находит свое завершение в учении о Софии и представляет собой синтез материализма и идеализма, пронизывающий все творчество русского философа[[74]](#footnote-74).

Хотя Лосев не имел возможности лично общаться с Вл.Соловьевым (поскольку последний умер в 1900 году), он был участником «Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева» с 1911 года до его закрытия в июне 1918 года[[75]](#footnote-75). Его участниками были видные деятели религиозно-философской культуры того времени: Е.Н.Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А.Флоренский, С.Н Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А.В.Ельчанинов, В.П. Свенцицкий, Вяч. Иванов, С.Н. Дурылин и т.д.[[76]](#footnote-76). Можно сказать, что большинство участников этого общества объединял своеобразный «духовный материализм» - представление о единстве духовного и материального, религиозного и светского и стремление найти новые пути преобразования жизни и общества на религиозно-философской основе.

Результатом контактов с русскими философами и изучения их трудов явилась статья «Русская философия», написанная Лосевым на немецком языке и напечатанная в 1919 году в Цюрихе в сборнике «Russland». В ней автор осуществляет формальный и исторический обзор русской философии. Поскольку Лосев считал себя наследником самобытной русской философии[[77]](#footnote-77), то необходимо подробнее остановится на его анализе характерных черт русской философии, поскольку многие из этих особенностей, применимы и к нему самому, как мы увидим в дальнейшем. Итак, в качестве основных особенностей русской философии он выделяет следующие характерные черты:

1) Интуитивное познание мира, опирающееся на совокупность всех способностей человека, как логических, так и до- и сверх-логических;

2) Мистическое познание скрытых глубин мироздания, не могущих быть схваченными в логических понятиях и постигаемых только в символах;

3) Практическая направленность русской философии, тесная сопряженность с жизнью.

Из всех этих обстоятельств вытекает преимущественно несистематический, мифологический, персоналистический и литературный характер русской философии. Однако, по мнению автора, вместе с традицией самостоятельной философии, в России сложилась и своя традиция подражательной философии, отличающаяся крайней бесплодностью в силу своей ограниченности рамками теории познания[[78]](#footnote-78).

Историческую часть своей статьи автор начинает с рассмотрения философии Григория Сковороды. Опираясь на книгу Эрна, посвященную творчеству этого мыслителя[[79]](#footnote-79), Лосев выделяет следующие характерные черты самобытной русской философии: «в противоположность западному *рационализму* она провозглашает восточно-христианский *логизм*, в противовес *меонизму* – полнокровный и беспокойный мистико-онтологический *реализм*, бескровному и абстрактному *имперсонализму* – динамический и волюнтаристский *тонизм*»[[80]](#footnote-80). Таким образом, по мнению автора, русская философия опирается на глубинные интуиции русского мышления, для которого характерна «борьба православного восточно-христианского познания и новой западноевропейской философии»[[81]](#footnote-81).

Дальнейшее развитие этого познания и самобытной русской философии автор находит у славянофилов и Владимира Соловьева вместе с его последователями. По мнению автора, славянофилы и Соловьев подходили к решению основных проблем русской философии с противоположных сторон. Славянофильство было вдохновлено немецким романтизмом и представляло собой «синтез русского народного духа и религиозного опыта восточной ортодоксии»[[82]](#footnote-82). Для решения основных проблем русской философии они выдвинули на первое место антитезу «христианский восток/христианский запад». Как и многие романтики, они отличались идеализацией старины и находили свой идеал в московском периоде русской истории. В отличие от них, Владимир Соловьев творил в эпоху апокалипсического мироощущения, и его философия несла на себе трагический отпечаток этого мироощущения, в ней уже не было ничего идиллического.

Лосев двойственно относится к славянофильству, находя в нем и гениально-интутивные прозрения и наивно-романтические представления. Хотя он считает, что время славянофильства прошло, он выделяет ряд плодотворных идей, оставленных этим направлением русской мысли. Самой важной и центральной идеей славянофильства, по мнению автора, является идея церковной или соборной теории познания, вытекающая из учения о церкви как живом организме и концепции веры как источника и условия знания. По мнению Лосева, эти идеи представляют собой органичное развитие интуиций русской философии. При этом, автор высоко оценивает славянофильское учение о Церкви как организме истины и любви, называя его «первым правильным определением Церкви в православной теологии»[[83]](#footnote-83).

Переходя к анализу творчества Владимира Соловьева, Лосев говорит о сдвиге в мироощущении русского общества, вызванного ускорением модернизации и развитием капитализма, приведшего к кризису традиционных институтов: «Росло отчуждение между правительством и народом, добрая старая православная вера пришла в нужду и упадок. Подавлена была как отдельная личность, так и общество в целом»[[84]](#footnote-84). Таким образом, на смену идиллии старой, дворянской России пришел век социальных потрясений, и личность – главный предмет русской философии – «содрогнулась в мистическом ужасе, в жутком ожидании конца»[[85]](#footnote-85). Центральной фигурой этого мироощущения Лосев считает Достоевского, а Владимира Соловьева представляет как философа этого нового русского апокалипсического мироощущения. При этом, Соловьев, по мнению Лосева, не только философ, но и мистик и поэт «не только в своих стихотворениях, но и в философии»[[86]](#footnote-86).

В качестве основной идеи философии Владимира Соловьева Лосев, как мы уже говорили выше, выдвигает идею духовной телесности: она заключается в постепенном, эволюционном процессе материализации идеи и идеализации материи, долженствующим привести к воскресению и преображению мира, торжеству Богочеловечества. Это мировоззрение отвергает как грубый материализм, так и чистый спиритуализм как абстрактные, односторонние учения. Аскеза в такой перспективе понимается как преображение материи, а не как ее уничтожение. Единство материи и идеи в этом учении понимается динамически, их истинное единство переносится в будущий эон, в вечность после конца истории, поскольку «то, что мы сейчас называем идеей – бестелесно и безжизненно, а то, что мы называем плотью и материей – грешно и бессмысленно»[[87]](#footnote-87). Таким образом, процесс эволюции в этом учении имеет онтологическую цель и приобретает нравственный характер процесса иедализации и преображения материи, преодоления в ней всего злого, темного и косного. Церковь в такой перспективе понимается как модель будущего человеческого устройства, идеальный богочеловеческий организм, явленный в еще несовершенном мире. Таким образом, учение Соловьева, по мнению Лосева, можно резюмировать так: «это учение о духовной телесности, о преодолении мирового зла посредством богочеловеческого подвига, о внедрении и созидании универсального Всеединства»[[88]](#footnote-88). Как мы увидим в дальнейшем, все эти идеи имели огромное значение и для самого Лосева.

Завершает Лосев свою статью беглым рассмотрением творчества Бердяева и Булгакова и некоторых представителей подражательной русской философии (Аскольдов, Введенский, Лапшин, Челпанов).

Представляет интерес тот факт, что в этой статье ничего не говорится о творчестве П.А.Флоренского, хотя множество его идей повлияли на творчество Лосева, а именно, концепции символа, мифа и имени, а так же его взгляд на античность, платонизм и средневековье. Некоторые исследователи, такие как Н.К. Бонецкая,[[89]](#footnote-89) считают, что дело заключается в сложном переплетении идейной близости и личной неприязни: Лосев питался прозрениями Флоренского, называл его своим учителем. Флоренский же испытывал безотчетную неприязнь к нему, считая, что он «пишет бескровно, без внутренней напитанности».[[90]](#footnote-90) Лосев тяжело переживал отчуждение учителя по отношению к нему в 20-е годы, объясняя это впоследствии страхом Флоренского за свою жизнь, поскольку как раз в то время супруги Лосевы организовывали и принимали участие в имяславческих семинарах[[91]](#footnote-91).

Именно Флоренский первым из русских философов открыто провозгласил Платона центральной фигурой европейской философии и осознанно положил платонизм в основание своей философии. Флоренский идет еще дальше и в лекции «Общечеловеческие корни идеализма» пытается показать «естественность» идеализма, кульминацию которого он видит в философии Платона, на материале «наивной народной философии», то есть магии. При этом самой важной характеристикой идеализма для Флоренского выступает его символичность, понимаемая как теория связи ноуменального и феноменального миров.

Лосев высоко ценил антиковедческие заслуги Флоренского, замечая, что Флоренский в работах «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма» «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне».[[92]](#footnote-92) Однако в той же самой работе Лосев делает упрек Флоренскому в том, что он «слишком христианизирует платонизм»[[93]](#footnote-93), трактуя платоновские идеи как живые лики бытия. Такое понимание, по мнению Лосева, для античности слишком духовно, поскольку оно предполагает развитое представление о личности, отсутствующее в античности, и более соответствует христианскому платонизму. Лосев в своих работах всегда проводил четкую грань между античностью и средневековьем, что, впрочем, не мешало ему находить общее в этих культурно-исторических типах и даже объединять их в один культурно-исторический тип.

1.4. Символизм

Еще одним важным направлением, повлиявшим на творчество Лосева, выступает символизм. Под символизмом мы здесь понимаем не столько определенное художественное и литературное направление, сколько особое философское мировоззрение, рассматривающее мир как иерархию символов, и лежащее в основе одноименного направления в искусстве. Центральной фигурой, оказавшей влияние на Лосева, здесь выступает поэт и философ Вяч. Иванов.

Лосева с Ивановым познакомил близкий к поэту В.О.Нилендер[[94]](#footnote-94). Они предоставили Иванову на критическую оценку дипломную работу Лосева «О мироощущении Эсхила». По воспоминаниям Лосева, отношение Иванова к его работе было положительное: Иванов внимательно отнесся к работе и сделал много существенных замечаний, улучшивших работу[[95]](#footnote-95). Лосев на всю жизнь сохранил восторженное отношение к Иванову, считал его своим учителем и сокрушался, что ему не удалось непосредственно у него учиться, поскольку Иванов преподавал в Баку[[96]](#footnote-96). Для Лосева Иванов был «авторитетом в смысле мировоззрения: единства искусства, бытия, космологии и познания человека»[[97]](#footnote-97). Таким образом, по мнению Лосева, «У Иванова такая философия, которая в то же самое время и есть умозрение, видение мира в целом. Конечно, это в конце концов тоже поэзия, но такая, которая неотделима от философии, неотделима от религии, неотделима от исторического развития человека»[[98]](#footnote-98). Для Лосева, как последователя Владимира Соловьева, идея органичного синтеза отдельных областей культуры или, как он выражался сам, идея «Высшего синтеза»[[99]](#footnote-99) выступала одной из центральных тем его творчества. В этой связи интерес Лосева к творчеству Иванова получает вполне логичное объяснение. Кроме того, Лосева привлекала в творчестве Иванова его онтологическая направленность, отличавшая его от субъективистской версии символизма – декадентства.

В статье «Символизм» Иванов противопоставляет «субъективному символизму», с его уклоном в декадентство, «реалистический символизм», который «признает символом всякую реальность, рассматриваемую в ее сопряженности с высшей реальностью».[[100]](#footnote-100) По мнению Иванова, «реалистический символизм» рассматривает все феномены в мире как символы Абсолюта и стремится отыскать в вещах их бытийную связь с высшей реальностью. Таким образом, Иванов выдвигает следующий лозунг «реалистического символизма» - a realibus ad realiora (от реального к реальнейшему), то есть «от видимой реальности и через нее – к более реальной реальности тех же вещей, внутренней и сокровеннейшей»[[101]](#footnote-101).

Однако символ, по мнению Иванова, не является лишь отрешенным предметом созерцания. Символ посредством мощной интуиции гениальных творцов искусства разворачивается в миф – «миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединено к подлежащему-символу»[[102]](#footnote-102). Таким образом, миф есть жизнь символа, символ в его динамическом аспекте, он выступает как «постижение динамического начала умопостигаемой сущности, как созерцание ее актуальной формы, или, что то же, как созерцание ее мировой действенности и ее мирового действия».[[103]](#footnote-103)

В связи с вышеизложенным хотелось бы отметить, что тема соотношения символа и мифа занимает важное место в творчестве Лосева и их соотношение эксплицируется у Лосева практически аналогично концепции Иванова.

Определенное развитие тема символа получила и у Флоренского. Если у Иванова символизм во многом выступал своеобразной философией искусства, то Флоренский окончательно онтологизирует символ и делает символизм стержнем своей философии, называемой им «конкретной метафизикой». По мнению Хоружего, «философский символизм» Флоренского своеобразно решает проблему соотношения феноменов и ноуменов и приводит к выводу об их нерасторжимом единстве в символе. Таким образом, «реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений – символов. Задачей метафизика тогда оказывается упорядочить этот мир символов, увидеть его строение, раскрыть принцип его единства»[[104]](#footnote-104).

Лосев же, перенимая идеи Иванова и Флоренского, заметно усложняет онтологию символа, различая символы первого, второго, третьего и четвертого порядков с целью избежать пантеистических уклонов. Как справделиво отмечает Л.А.Гоготишвили, «исходные, первичные символы у Лосева составляют сферу самопознания Абсолюта и имеют нечувственный и нетварный характер»[[105]](#footnote-105). Однако подробнее эту тему мы разберем во второй главе.

1.5. Имяславие

Наконец мы переходим к анализу последнего – по месту, но не по значению – истока творчества Лосева – имяславия. Но сначала мы предварим наше исследование кратким изложением истории этого движения.

Имяславие возникло как монашеское движение почитателей имени Бога в русских православных монастырях на Афоне. Начало данного движения связано с публикацией в 1907 году книги схим. Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа». Эта книга представляет собой описание и руководство к практике Иисусовой молитвы. Поскольку эта практика состоит в призвании имени Бога через повторение молитвы «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго», постольку Илларион рассматривает вопрос о статусе божественного имени. Илларион считает, что в имени Божием присутствует сам Бог – всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами. По мнению Иллариона, Имя «Иисус» относится как к человеческой, так и к божественной ипостаси Христа, оно совечно самому Богу. По мнению архиеп. Иллариона (Алфеева), схим. Иларион пытался богословски обосновать в своих трудах учение прав. Иоанна Кронштадтского о том, что «Имя Божие есть Сам Бог»[[106]](#footnote-106).

Как мы уже сказали, книга «На горах Кавказа» впервые была издана в 1907 году на деньги великой княгини Елизаветы Федоровны по рекомендации оптинского старца Варсонофия. Книга пользовалась большой популярностью как в монашеских кругах Афона и России, так и среди российской религиозной интеллигенции и выдержала несколько изданий (в 1910 и 1912 гг.) с одобрения духовно-цензурного комитета. Однако далеко не все доброжелательно отнеслись к выходу этой книги. Образованные монахи русских монастырей Афона критически отнеслись к изложенному в книге учению об Имени Божием. В 1909 году инок Хрисанф (Минаев) по поручению духовника Пантелеимонова монастыря о. Агафодора написал разгромную рецензию на книгу схим. Иллариона, обвиняя ее автора в пантеизме, поскольку, по его мнению, он отождествляет сущность Бога и его имя (отсюда пошло и пейоративное наименование имяславцев их противниками – имябожники). Рецензия инока Хрисанфа вызвала бурные споры среди русских монахов на Афоне, в результате которых монахи разделились на две партии – имяславцев, считающих учение схим. Иллариона святоотеческим, и имяборцев, настаивающих на его еретичности. Необходимо отметить, что обе стороны отличались чрезвычайной пристрастностью как в трактовке позиций противников, так и в изложении последующих событий, связанных с «афонской смутой». В 1912 году в ответ на многочисленные нападки выходит первая апология имяславия – книга иеросхим. Антония (Булатовича) «Апология веры в Божественность Имен Божиих и Имени «Иисус» (Против имяборствующих)». В это время полемика уже вышла за пределы Афона и перекинулась на страницы церковной периодики: главным образом, журнала «Русский инок», издаваемого Почаевской Лаврой. В нем в феврале 1912 года по настоянию архиепископа Волынского Антония (Храповицкого) была напечатана вышеупомянутая рецензия инока Хрисанфа. Необходимо сказать, что архиепископ Антоний был активным противником имяславия и сыграл немалую роль в его официальном осуждении синодальной властью годом позже.

Дальнейшие события развивались стремительно. В августе того же года богословская школа константинопольского патриархата по поручению константинопольского патриарха Иоакима III и ходатайству монахов-имяборцев исследовала учение имяславцев и признала его еретическим. Патриарх отреагировал на это заключение отправленным в сентябре посланием на Афон с осуждением книги «На горах Кавказа». Росла обеспокоенность сложившейся ситуацией и в российской церковной власти. В 1913 году в борьбе против имяславия еп. Антония поддерживает влиятельный иерарх, член Синода и Государственного совета еп. Никон (Рождественский), вскоре к ним присоединяется богослов-канонист и церковный историк, чиновник особых поручений при Синоде С.В. Троицкий. Весной того же года по поручению Синода они осуществили критический разбор имяславия. На основании их докладов Синоду архиеп. Финляндский [Сергий (Страгородский)](http://www.pravenc.ru/text/%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B8%D0%B9%20%28%D0%A1%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%29.html) написал «Послание к чадам Православной Церкви», где обвинил имяславцев в магизме. По мнению архиеп. Сергия, магизм имяславцев заключается в приписывании спасительной силы имени божьему в обход самого Бога и таким образом в возможности принуждать Бога посредством призывания его имени. В заключительной части послания говорилось о том, что Святейший Синод соглашается с заключением патриарха и Синода Константинопольской Церкви о еретичности нового учения.

Надо сказать, что обвинения имяславцев в магизме и пантеизме были достаточно распространены среди их противников и, по мнению некоторых исследователей[[107]](#footnote-107), они были вполне обоснованы. Сами же имяславцы отвергали эти обвинения и указывали, что их оппоненты намеренно искажают их позицию. Однако интересно отметить, что в дальнейшем уже религиозные философы, занимавшиеся осмыслением и защитой имяславия (в числе которых был и Лосев), так или иначе оказались вынуждены ответить на эти обвинения и обратить их вспять посредством выдвижения новых концепций магии и мифа, которые бы согласовывались с православным вероучением.

После официального осуждения имяславия Синод перешел к решительным действиям. Для усмирения монашеского бунта Синодом был отправлен на Афон еп. Никон в сопровождении С.В. Троицкого. Однако монахи не поддались на уговоры, и, таким образом, их миссия не увенчалась успехом. Тогда было принято решение о насильственном выдворении имяславцев с Афона. Для решения этой задачи задействовали солдат, прибывших на Афон на пароходах «Царь» и «Херсон». В результате спецоперации с применением водометов 3-го июля 1913 года на пароход «Херсон» были погружены 418 отчаянно сопротивляющихся монахов-имяславцев Пантелеймоновского монастыря. В отличие от них, монахи Андреевского скита несколькими днями позже не оказали никакого сопротивления солдатам. Необходимо отметить, что факт насильственного выдворения монахов с Афона 3-го июля вызвал особенное возмущение в российской прессе.

Монахов партиями доставляли в Одессу. Дальнейшая их судьба сложилась по-разному. Наиболее активно сопротивлявшихся приговорили к тюремному заключению. Остальных распределили по епархиям и монастырям Российской империи с запретом в священнослужении и отлучением от причастия. Однако отношение к имяславцам было неодинаково в разных епархиях: если в московской, киевской и смоленских епархиях монахи-имяславцы, после распоряжения императора об облегчении их участи, имели право священнослужения и допуска к причастию, то в других епархиях их считали еретиками, требовали от них письменного отречения от ереси и даже лишали предсмертного причащения и хоронили по мирскому обряду[[108]](#footnote-108).

Среди вывезенных с Афона монахов, оказался и будущий духовник семьи Лосевых архим. Давид (Мухранов). Как указывает игумен Андроник (Трубачёв)[[109]](#footnote-109), архим. Давид еще до начала первой мировой войны прибыл в Москву и поселился в Покровском монастыре, где оставался вплоть до своей смерти 18 апреля 1930 года. Мы не знаем точного времени знакомства Лосева с о.Давидом, но нам известно, что он оказал значительное влияние на жизнь молодого философа – о. Давид был духовным отцом Лосева[[110]](#footnote-110), убедил его продолжать заниматься наукой[[111]](#footnote-111), благословил на принятие монашеского пострига и монашество в миру[[112]](#footnote-112). В 1922 году Лосев, по благословению о.Давида, организовал имяславческие собрания, проходившие на квартире Лосевых и П.С.Попова, университетского товарища Лосева. Среди видных деятелей науки и культуры, посещавших эти собрания были президент Московской математической школы Д.Ф.Егоров[[113]](#footnote-113), философ и священник П.А. Флоренский, артист М.Н. Хитрово-Крамской, доктор физико-математических наук, специалист по теоретической механике Н.Н.Бухгольц, поэт, прозаик и литературный критик Г.И.Чулков, философ и переводчик Г.И.Рачинский, в прошлом – председатель московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва и многие другие[[114]](#footnote-114). Иногда собрания посещали и влиятельные монахи-имяславцы – о. Ириней (Цуриков) и сам о. Давид (Мухранов).

Результатом участия Лосева в имяславческом кружке стали его многочисленные доклады, посвященные проблематике религиозного и философского осмысления имяславия на материале античной философии, Библии и патристических сочинений. Перечислим здесь самые основные доклады, относящиеся к интересующей нас тематике: «Имяславие, изложенное в системе», «11 тезисов о Софии, Церкви, Имени», «Философия имени у Платона», «Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию», «Константинопольские соборы о сущности и энергии Божией. Канонизация Григория Паламы» и другие.

В статье «Имяславие», написанной на немецком языке и вероятно предназначавшейся для публикации в сборнике «Russland» или в берлинском журнале «Новая русская книга»[[115]](#footnote-115), Лосев проводит исторический и догматический обзор имяславия, предваряя его следующим определением: «Имяславие - 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»[[116]](#footnote-116). Можно сказать, что это определение существенно выражает лосевский взгляд на имяславие, проводимый им и во многих других работах. Лосев всю жизнь оставался убежденным сторонником имяславия, считая его предельным выражением и венцом православия. В «Очерках античного символизма и мифологии» он ставит имяславие в один ряд с традиционными христианскими догматами единосущности, двуприродности, иконопочитания, добавляя к ним еще исихазм и считая, что все это «суть единое православно-восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт»[[117]](#footnote-117). Имяславие действительно является одним из основных стержней лосевского творчества и это можно проиллюстрировать на многочисленных примерах. Одним из убедительнейших примеров здесь выступает программное сочинение «Философия имени», в которой автор ставит себе задачу рассмотреть «мир как имя»[[118]](#footnote-118) и в результате своего исследования приходит к выводу, что «философия имени есть, между прочим, и диалектическая классификация возможных форм науки и жизни, что и понятно, раз само имя есть не больше как познанная природа, или жизнь, данная в разуме, разумеваемая природа и жизнь».[[119]](#footnote-119) Как справедливо отмечает по этому поводу А.А.Тахо-Годи: ««Философия имени» тесно связана с философско-религиозными имяславскими спорами начала века о сущности Имени Божия, что привело молодого философа к поискам сущности имени вообще… открыто признаться в ареопагитских и имяславских истоках интереса к имени ученый не мог»[[120]](#footnote-120).

**Глава 2. Структурные элементы религиозно-философской концепции Лосева**

Подобно тому, как религиозно-философская концепция Лосева имеет определенные истоки, повлиявшие на ее формирование, она также имеет определенные структурные элементы, то есть основные категории, вокруг которых развертывается пространство лосевской мысли. Рассмотрению этих категорий и посвящена вторая глава.

2.1. Энергия-символ

В качестве первой рассматриваемой нами категории выступает «энергия-символ». Почему мы решили начать с нее? Причина в том, что эта категория выражает основную специфику онтологии Лосева и выступает своеобразной основой для моделирования всех остальных категорий. Но для начала рассмотрим общие принципы построения онтологии, используемые русским мыслителем.

Лосев развертывает свою онтологию, опираясь на онтологическую модель платоновского диалога «Софист» и диалектику единого и много диалога «Парменид». Исходя из этих моделей не-сущее причастно сущему как его отрицание и поэтому есть момент в самом сущем, момент изменчивости, тогда как само сущее есть момент устойчивости, бытия. Вместе с тем, сущность есть нечто единое, остающееся таким во всех моментах своего изменения.

В результате возникают три необходимых момента любой сущности:

1. Генологический момент – момент сверхсущего единства, охватывающий все бытийные и инобытийные моменты сущности
2. Эйдетический момент – момент оформленности сущности
3. Генетический момент – момент становления смысла в пределах эйдоса и начального единства

Важно отметить, что инобытие оказывается инобытием самой сущности, принципом ее различенности и оформленности. Лосев категорически отвергает «абсолютный метафизический дуализм, противоречащий всякому разумению и осмысленному восприятию»,[[121]](#footnote-121) то есть представление о том, что бытие и инобытие являются двумя самостоятельными началами, противостоящими друг другу. Вместе с тем, к не менее печальным последствиям привело бы и абсолютное отсутствие всякого инобытия, поскольку «если инобытие отсутствует, то отсутствует отличие сущности от

инобытия и, следовательно, отсутствует сама сущность»[[122]](#footnote-122), что, по мнению автора, «совершенно невозможно»[[123]](#footnote-123). Таким образом, оба варианта представляют собой абсурдные крайности и остается единственное разумное решение этой проблемы: «сущность сама изводит из себя собственное инобытие»[[124]](#footnote-124).

Как мы уже говорили, три вышеперечисленных момента составляют необходимую смысловую структуру любой сущности. Лосев называет эти моменты ипостасями, то есть особенностями сущности, которыми она отличается от всего иного, в то время как сама сущность в своей основе «окончательно непостижима и неприступна»[[125]](#footnote-125) и является «непостижимой сверхсущей бездной, единообразно охватывающей и едино-раздельно объединяющей ипостасное выражение сущности».[[126]](#footnote-126)

Однако эти три момента составляют лишь чисто смысловую определенность сущности. Для полноты картины не хватает фактической осуществленности смысла или смысла как факта, что и является четвертым моментом – гилетическим, телесно-сущностным, инобытийно-фактическим, софийным: «то эйдетическое «иное», на фоне которого как факта происходит обрисовка, т. е. оформление самого смысла»[[127]](#footnote-127). Забегая вперед, скажем, что для Лосева этот момент играет большую роль - воплощая триаду на себе, он не позволяет ей быть отвлеченной: «Софийное начало утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы телом»[[128]](#footnote-128).

Завершает определение сущности пятый момент – момент энергийный, получившийся после становления эйдоса и его фактического воплощения.

Энергия есть выражение сущности, ее явление в ином. Сущности взаимодействуют друг с другом посредством своих энергий, сохраняя свою самотождественность и не сливаясь друг с другом. Для Лосева это чрезвычайно важный тезис, позволяющий избежать сущностного монизма или, по-другому, пантеизма. Как нетрудно заметить, решение Лосева является философской проекцией паламистской концепции различия сущности и энергий. Лосев многократно воспроизводит эту логику во многих своих произведениях: «Методологически надо различать энергию сущности и самую сущность. Энергия действует в «ином» и по этому действию познается. Сущность же действует, говорили мы, косвенно, сама оставаясь незатронутой»[[129]](#footnote-129); «Энергия сущности есть смысловая изваянность сущности, неотделимая от самой сущности, но отличная от нее»[[130]](#footnote-130); «Энергия сущности, таким образом, и есть вся целокупность выразительных моментов сущности. Энергия может быть в одном и в другом виде, в одной и в другой степени. Но все это одна и та же общая энергия, неизменная, как и сам смысл, но «ввиду

разного соотнесения с иным могущая быть представленной в бесконечных по числу видах и степенях»[[131]](#footnote-131) и т.д. Как справедливо отмечает Л.А.Гоготишвили, «пятое начало (выражение) и есть, по Лосеву, выделяемая в исихазме сфера божественной энергии в отличие от сущности»[[132]](#footnote-132).

Строя философскую модель сущности, Лосев в первую очередь имеет ввиду абсолютную сущность или Первосущность (то есть Бога), хотя, как мы видели, он считал, что эта модель является общей для сущностей любого рода, в том числе и для относительных или тварных сущностей. Этот сущностный изоморфизм, по мнению некоторых исследователей, противоречит православному богословию. Так Н.А.Чупахина в статье «Философия языка А.Ф. Лосева» высказывается по этому поводу следующим образом: «Далее, как это ни удивительно, но в представлении Лосева Божественная сущность уравнивается с любой идеальной вещью (сущностью), поскольку всякая сущность, согласно Лосеву, устроена так же, как Божественная. Это, конечно, находится в явном противоречии с богословской традицией. Во-первых, Божественная сущность вообще недоступна для какого бы то ни было философского анализа, она непостижима, несообщима для твари (трансцендентна ей). Лосев же говорит о структуре Первосущности. Во-вторых, образ существования, если так можно выразиться, Божественной Сущности иной, чем образ существования сотворенного бытия. Поэтому, строго говоря, даже само слово «сущность» к Богу неприложимо»[[133]](#footnote-133).

Все противоречия, связанные с этой темой, мы обсудим детально в соответствующем параграфе, сейчас же хотелось бы акцентировать внимание на самом факте различия двух типов сущностей (нетварной и тварной) в концепции Лосева. Можно сказать, что подобие сущностей обеспечивает возможность их энергийного общения, тогда как их различие позволяет сохранить их самотождественность и свободу, необходимую опять-таки для энергийного общения.

Выше мы обозначали пятый момент сущности как энергию или выражение сущности. Однако, этой характеристикой пятый момент у Лосева не исчерпывается, поскольку он понимает всякое выражение и энергию как символ. Символ для Лосева представляет собой явление как таковое, тождество и различие эйдетического и вне-эйдетического, являющегося и явившегося. Эйдос, являясь в ином, становится символом, приобретает рельеф и глубину: «Символ в собственном смысле слова есть именно не реальный переход в инобытие, но смысловая же вобранность инобытия в эйдос. Эйдос, оставаясь столь же чисто эйдетическим, вбирает в себя инобытие как материал, перестраивается, заново создается»[[134]](#footnote-134). Символ, как и энергия, имеет парадоксальную апофатически-катафатическую природу – они одновременно раскрывают и скрывают сущность и являются ее бесконечным и неисчерпаемым выявлением для всего иного: «Так символ живет антитезой логического и алогического, вечно устойчивого, понятного, и — вечно неустойчивого, непонятного, и никогда нельзя в нем от полной непонятности перейти к полной понятности. В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания»[[135]](#footnote-135). Таким образом, символ есть тождество логического и алогического, апофатического и катафатического, познаваемого и непознаваемого: «Символ есть смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогическое круговращение смысловой мощи познания»[[136]](#footnote-136).

В этом определении бросается в глаза оригинальная концепция символа, сформулированная А.Ф.Лосевым. Как справедливо отмечает по этому поводу Л.А.Гоготишвили: «Согласно устойчивому традиционному подходу к символу, он есть проявление (воплощение, воображение) идеи непосредственно и только в чувственной реальности. Лосев же саму идею понимает уже как готовый символ, т. е. не как элемент, который при соединении с чувственно воспринимаемым «иным» образует символическое единство, но как сам символ, уже содержащий в себе все необходимые составляющие».[[137]](#footnote-137)

Таким образом, сущности доступны нам лишь посредством энергий и символов. Из этого следует тезис о символичности нашего познания, то есть его косвенном, «непрямом», относительном характере: «Наша диалектика,

поскольку она — в свете энергий сущности, есть символическая диалектика. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях, потому что иначе это были бы энергии неизвестно чего, но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник

для все новых и новых обнаружений. Чем сильнее проявлена эта тайна, тем символичнее рождающийся образ».[[138]](#footnote-138) Эта позиция противостоит, с одной стороны, рационализму, постулирующему «прямой», сущностный характер нашего познания и агностицизму, постулирующему непознаваемость мира. Корни этой позиции, на наш взгляд, следует искать в античном неоплатонизме и учении Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Однако поскольку структура всякой сущности строится по одним и тем же законам, то апофатический момент принадлежит не только Первосущности, но и всякой сущности вообще. Следовательно, Лосев постулирует апофатизм не только по отношению к Богу, но и по отношению ко всякой вещи: «Напрасно бесчисленные философы и нефилософы толковали на все лады о непознаваемости Бога, противопоставляя это познаваемости физического мира. Действительно, самый предмет познания здесь несравним с предметами чувственного или человеческого мира. Но если говорить о непознаваемости, то она везде совершенно одинаковая… такова и непознаваемость (или, точнее, несводимость на отдельные признаки) во всех вещах, которые только существовали, существуют или будут существовать»[[139]](#footnote-139). В работе «Самое само» Лосев называет этот апофатический момент сущности, ускользающий от всякого определения, самостью вещи: «Найти самое само вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само».[[140]](#footnote-140)

Однако распространение апофатизма на все сущности не подразумевает рядоположенности Первосущности и тварных сущностей, поскольку Лосев проводит строгое различие между ними, которое мы детально разберем в соответствующем месте.

Вместе с тем, с символизмом сущности и «непрямым познанием» связано «непрямое говорение»[[141]](#footnote-141) или вопрос о статусе языка в лосевской концепции.

2.2. Имя

Наш анализ энергии-символа будет неполным без рассмотрения другого аспекта этого феномена – имени. Лосев понимает энергию не только как символ сущности, но и «язык, на котором говорит сущность с окружаю­

щей ее средой»[[142]](#footnote-142). Лосев понимает язык предельно широко как сферу выражения par excellence: «Язык есть предметное обстояние бытия, и обстояние — смысловое, точнее — выразительное, и еще точнее — символическое»[[143]](#footnote-143). Таким образом, Лосев ставит знак равенства между энергией, символом и языком, понимая их как выразительные феномены.

В качестве синонима языка Лосев гораздо чаще использует термин «имя». В свете всего вышесказанного, нетрудно понять, что это словоупотребление вызвано влиянием имяславия. Однако нам гораздо важнее разобраться здесь в том, как трактовал этот термин сам Лосев. Внимательное изучение его текстов приводит к выводу, что Лосев понимал «имя» в первую очередь не лингвистически, то есть как фонетический комплекс с определенным значением— феномен естественного языка, а феноменологически , то есть как эйдос – идеальный коррелят предметной сущности или чистый смысл. С это точки зрения слова естественного языка являются вторичными «именами», затемненными множеством инобытийных, то есть случайных привнесений, а естественный язык – вторичным по отношению к истинному или эйдетическому языку.

Концепт «эйдетического языка» помогает Лосеву решить три важнейшие задачи:

1) ввести априорную процессуальность в область эйдетики, то есть признать объективную взаимосвязь эйдосов, данную до всяких интерпретирующих актов субъекта и не зависимую от них;

2) заменить принцип корреляции между эйдосами и предметной сущностью принципом выражения, что позволяет сохранить апофатизм и «непрямое познание»;

3) интерпретировать эйдосы как коммуникативные акты сущности, предназначенные к расшифровке, интерпретации и познанию их субъектом.

Как отмечает в связи с этой темой Л.А. Гоготишвили: «Введение концепта эйдетического языка позволяет рассматривать априорно данные сознанию *статические смыслы-эйдосы как процессуальные языковые акты*» [[144]](#footnote-144) (курсив автора).

Таким образом, у Лосева естественный язык укоренен в эйдетическом языке. В «Философии имени» автор показывает их взаимосвязь. Кроме того, в этой работе Лосев впервые сформулировал принципы своего метода, который он будет использовать во всех своих религиозно-философских работах – феноменолого-диалектический метод. Суть его заключается в первичном феноменологическом созерцании и фиксировании смыслов-эйдосов и последующем диалектическом анализе их смыслового взаимопорождения. На наш взгляд, этот метод является методологической экспликацией концепции эйдетического языка.

Изложение книги строится посредством восходящего движения, ведущего от анализа структуры человеческого слова (фонема, семема, этимон, морфема, синтагма) через анализ интенциональных актов сознания (ноэма) к эйдосу как адекватному выражению предметной сущности в ином, и посредством последующего нисходящего движения, ведущего от анализа структуры предметной сущности (пять моментов, рассмотренные нами выше) к ее конкретным проявлениям в ином (энергемы). Таким образом, восходящее движение имеет дело с до-предметной структурой имени (естественный язык), а нисходящее движение – с предметной структурой имени (эйдетический язык). Сводя воедино эти пути, Лосев получает общую структуру имени или языка и приходит к выводу: «Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова»[[145]](#footnote-145).

В работе «Самое само» Лосев рассматривает мир как символ Абсолютной Самости, в «Философии имени» он рассматривает мир как выражение имени Первосущности. Обе эти концепции объединяются категорией выражения и можно согласиться с Т.Оболевич, понимающей «философию выражения как философию par excellence».[[146]](#footnote-146) Таким образом, имя-символ-энергия есть выраженный эйдос, а эйдос есть выраженный смысл таинственной сущности любого явления, а за всеми относительными сущностями в свою очередь скрывается сущность абсолютная или Первосущность.

Переосмысление языка и понимание мира как имени приводит к радикальной трансформации традиционной субстанциальной онтологии в динамически-коммуникативную онтологию. Коммуникативность и динамичность этой онтологии заключается в самом понимании энергии как языка Первосущности, обращенного к иному, а мира – как воплощенных слов этого таинственного языка, предполагающих их интерпретацию и расшифровку человеком. Неотъемлемость интерпретации в «непрямом познании» человека доказывается Лосевым двояко: с одной стороны, посредством наличия апофатического момента в любой сущности, с другой стороны, посредством постулирования субстанциальной и нередуцируемой инаковости Первосущности и мира. Другими словами, всякое человеческое познание является более или менее адекватной интерпретацией действительности, никогда не достигающей абсолютной адеквации ей. Эта адеквация выступает своеобразным пределом человеческого познания, задающим его динамику и цель.

В своих крупных религиозно-философских работах, написанных в 20-е годы, Лосев по вполне понятным идеологическим и методологическим причинам не эксплицировал связи своей философии имени с имяславием. Однако на материале его специальных докладов, предназначенных для обсуждения на имяславческих собраниях, и прочих малых работах этого времени, мы можем подробнее проследить эту связь.

В статье «Имяславие», уже упоминавшейся нами выше, Лосев, осуществляя систематическое рассмотрение этого «центрального православного учения»,[[147]](#footnote-147) выделяет три уровня имяславия:

1. Опытно-мистический и мифологический
2. Философско-диалектический
3. Научно-аналитический

Опытно-мистический уровень имяславия опирается на учение об умной молитве и Фаворском свете, то есть опыт явления божественных энергий таинственной божественной сущности, отвергая две еретические религиозные концепции: религиозный агностицизм, приводящий к отрицанию откровения и атеизму, и религиозный рационализм, приводящий к отрицанию всего чудесного и сверхъестественного и уничтожающего религию. Взамен этих односторонних позиций, имяславие выдвигает абсолютный символизм, то есть «учение, согласно которому сама по себе непостижимая божественная сущность является и открывается в определенных ликах».[[148]](#footnote-148)

Лосев во многих своих докладах отождествляет имя божие со славой и светом, опираясь при этом на библейские и святоотеческие материалы. Так, в докладе «Философия имени у Платона» Лосев утверждает тождество славы, света, имени, любви и познания, жизни вечной, опираясь на 17 главу Евангелия от Иоанна[[149]](#footnote-149). Это мистически-познавательное значение имени (имя есть свет и слава) Лосев называет эйдетическим.

Деятельное значение имени (имя есть сила Божия), Лосев называет энергическим. В это значение входит помощь и защита (Псал.19), творение чудес (Иоанн. 14, 3 –4, Деян. 3, 6) и заклинание именем (Ап. Ерм.)[[150]](#footnote-150).

Наконец, целевое значение имени (имя есть полнота бытия и цель стремления всякой твари) Лосев называет телеологическим. Это значение включает предельную и бесконечную цель («во имя Отца и Сына и Святого Духа»), служение и молитву (Псал. 33, Фил. 2, 10)[[151]](#footnote-151).

Вместе с тем, Лосев в других работах давал и более развернутую систему религиозных значений имени, которую мы разберем в соответствующем месте. В конечном итоге, самое важное для религии значение имени Бога, мы бы назвали спасительным или сотериологическим: «Назвать – для сущности значит сотворить. Помянуть что-нибудь – для сущности значит спасти его».[[152]](#footnote-152)

Имяславие, являющееся, по мнению Лосева, результатом развития православного вероучения, в свою очередь само обосновывает православную догматику, «ибо всякая догма есть откровение божества в мире; а откровение предполагает энергию Бога. Энергия же увенчивается именем»[[153]](#footnote-153).

Философско-диалектический уровень имяславия теоретически обосновывает мистический опыт обожения и умную молитву, которые по своему существу антиномичны (тождество и различие энергий и божественной сущности, обожение не по сущности, а по благодати и т.д.) и таким образом, предполагает «такую философию, которая обеспечила бы разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума» [[154]](#footnote-154). Лосев уверен в том, что на роль такой философии не подходят ни формально-логические системы философии, поскольку они отвергают антиномичность и не могут ее выразить (сюда автор относит сенсуализм, аристотелизм, рационализм, кантианство, неокантианство и т.д.) ни абстрактная метафизика, поскольку она гипостазирует эйдосы и превращает их в вещи (сюда автор относит картезинаство, лейбницианство и спиритуализм). Единственной философией, способной справиться с этой задачей является неоплатонизм и этот выбор вполне естественен, если мы вспомним, что неоплатонизм воспринимался Лосевым в качестве philosophia perennis, а, в свою очередь, «в имяславии сгущены все проблемы религии и философии»[[155]](#footnote-155). Таким образом, «имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла» [[156]](#footnote-156), поскольку только подобная система способна диалектически-антиномически вывести основные категории мистического опыта. По мнению Лосева в результате такого соединения имяславие предстает «как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма»[[157]](#footnote-157).

Философия имени Лосева, на наш взгляд, как раз и есть пример такой системы. Она возникла как своеобразная философская реакция на афонский спор и с полемической точки зрения выгодно отличается от философии имени Флоренского строгим различием идеи и звуков в имени. С точки зрения Лосева внешняя звуковая сторона слова является случайной, внешней и субъективной, а истинно объективным в слове является идея или энергия сущности. Тогда как у Флоренского была тенденция сакрализировать сами звуки слова, и искать в них тайну значения, так как «для него смысл слова нельзя оторвать от его звучания»[[158]](#footnote-158). Таким образом, Лосеву удается избежать распространенного упрека противников имяславия в имябожничестве, в обожествлении самих звуков божественного имени.

Афонский спор вдохновил три своеобразные версии философии имени: версия Флоренского, версия Булгакова и версия Лосева. На наш взгляд, их различие хорошо выразила Бонецкая в цитировавшейся выше статье: «Если Флоренский занимается словом человеческого языка; если для Булгакова слово софийно, - то в глазах Лосева "словесность" пронизывает весь космос. Все на свете есть слово, - и иерархическая лестница космических "слов" увенчивается Божественным Логосом»[[159]](#footnote-159). Однако ошибочно думать, что Лосев, онтологизируя имя, окончательно растворяет в нем сущность, поскольку аналогично тому, как мышление требует чего-то сверхмыслимого (принцип апофатизма), «само имя требует неименуемости»[[160]](#footnote-160).

И наконец, научно-аналитический уровень имяславия в первую очередь подразумевает конструирование логической структуры имени посредством математических средств, а точнее посредством теории множеств. По мнению Лосева, основные понятия этой теории, такие как «актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества могут служить теоретической опорой имяславия. Таким образом, «будучи приложенным к имяславию, все это даст ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании»[[161]](#footnote-161). В сфере логики опорой имяславия выступает феноменология, поскольку, как мы уже говорили об этом выше, Лосев считает феноменологию единственным адекватным методом теоретического созерцания феноменов, позволяющим избежать их натурализации. Кроме того, Лосев идет еще дальше, в область опытных наук и выдвигает от лица имяславия требование «таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божиему имени»[[162]](#footnote-162). Самым ярким примеров такого рода теории для Лосева служила теория относительности Эйнштейна, постулировавшая концепцию неоднородного пространства, которую Лосев истолковывал как возврат к античной и средневековой картине мира.

В итоге, Лосев создает своеобразную исчерпывающе-нормативную и тотальную систему имяславия, поскольку, по его мнению, каждый имяславец в идеале должен придерживаться в своих взглядах этой системы[[163]](#footnote-163). А в свою очередь быть православным после афонского спора – значит быть имяславцем, ибо теперь невозможно просто верить, «наступила пора выбирать»[[164]](#footnote-164).

Принципиальность Лосева в отношении имяславия отразилась и в оценке им афонского спора. Для Лосева, воспринимавшего имяславие вершиной православия, позиция по отношению нему служила мерой ортодоксальности вообще. Поэтому Лосев читал имяборчество ересью, ставя ее в один ряд с историческими ересями, осужденными вселенскими и поместными соборами: арианством, монофизитством, монофелитством, иконоборчеством, варлаамитством. По его мнению, все это «есть единое безбожное мировоззрение и опыт, которому трижды анафема да будет»[[165]](#footnote-165). Церковные события 20-х годов Лосев так же оценивал с имяславческих позиций. Так, супруги Лосевы были убежденными антисергианцами и поддерживали политику митрополита Петра (Полянского), патриаршего местоблюстителя, а затем первого кандидата на должность патриаршего местоблюстителя митрополита Кирилла (Смирнова)[[166]](#footnote-166). Как справедливо отмечает Бонецкая, Лосев воспринимал имяславие как наиболее жизнеспособное движение в русском православии, должное обновить не только духовную, но и политическую жизнь, став мощной контрреволюционной силой[[167]](#footnote-167).

3. София

Как мы уже говорили выше, софийность является важнейшей категорией для Лосева, поскольку она обозначает воплощенность и реальность смысла, то есть его особого рода фактичность и «идеальную телесность». Для того чтобы детальнее разобраться в своеобразии этой лосевской категории, попробуем отыскать ее истоки. На наш взгляд, она имеет три источника: неоплатоническая концепция идеальной материи, софиология Соловьева и феноменология.

Проблему идеальной (эйдетической) или умной (интеллигибельной) материи у неоплатоников Лосев детально исследовал в своем позднем сочинении «История античной эстетики». Для Лосева эстетика является венцом любой философии и в соответствии с этим принципом Лосев, исследуя античную эстетику, исследует античную философию вообще, поэтому данную работу можно с полным правом называть «История античной философии». Так, излагая эстетику Плотина, Лосев сокрушался о невнимании исследователей к проблеме «умной материи», хотя, по его мнению, это одна из важнейших тем неоплатонической философии и эстетики. Умная материя, по мнению Лосева, является субстратом оформления Ума и «условием пластичности Ума, фигурности эйдоса»[[168]](#footnote-168). Эта материя обладает рядом характеристик, отличающих ее от чувственной материи: она самотождественна, то есть не подвержена становлению и изначально причастна форме, в отличие от бесформенности чувственной материи. Благодаря соединению материи и эйдосов в Уме в самотождественном различии ум становится идеальным телом, возникает «пластическая сконструированность умной сферы»[[169]](#footnote-169). В результате, «умная сфера не монотонна и сера, но она имеет в себе рельеф, перспективу, некую темную даль, из глубины которой и вырисовываются те или иные умные фигурности или изваяния»[[170]](#footnote-170). Для Лосева эта интуиция пластичности умной сферы и ее неиссякаемой жизненности является несомненным достоинством и непреходящей заслугой античности. Новое время не сохранило этой интуиции и в результате пришло к опустошенной, одномерной, абстрактной концепции ума как рассудка: «Тот, кто не представляет себе, как чистый ум может быть выразительным, картинным (а таковы были почти все исследователи-позитивисты XIX—XX вв.), естественно, не мог понять этой проблемы и у Плотина»[[171]](#footnote-171).

Выразительно осуществленный ум, кипящей внутренней жизнью, является образцом для всех своих инобытийных воплощений. По мнению Лосева, Ум в виде такого образца или картины своих инобытийных воплощений Плотин называет Софией. Лосев понимает плотиновскую софию как «умственную картину, наделенной творческими возможностями для своего функционирования вовне»[[172]](#footnote-172) или как выражение телесно осуществленной жизни ума. Как мы увидим в дальнейшем, эта концепция оказала существенное влияние на понимание софийности Лосевым.

Детальный анализ соловьевского учения о Софии автор произвел в своей последней книге «Владимир Соловьев и его время». Лосев понимает соловьевскую Софию как грандиозный философско-поэтический символ и выделяет в ней 10 аспектов, расположенных им в иерархическом порядке:

1. Абсолютный, то есть «Абсолютно божественная София, домировая и внемировая, и, следовательно, дотварная»[[173]](#footnote-173);
2. Богочеловеческий, то есть «богочеловеческая София, предполагающая воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире и, следовательно, и тварная и нетварная одинаково»[[174]](#footnote-174);
3. Космологический, то есть «разумная духовная благоустроенность космоса в целом»[[175]](#footnote-175);
4. Антропологический, то есть «благоустроенность в человечестве, которое будучи взятое в целом, тоже есть тварное подобие первых двух Софий»[[176]](#footnote-176);
5. Универсально-феминистический, связанный с обращение Владимира Соловьева к контовской идее человечества как Великого существа , ТВ которой человечество выступает «как женское начало, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью»[[177]](#footnote-177);
6. Интимно-романтический, связанный с переживанием Софии «как возлюбленной, как вечной подруги, как существующей в бесконечности и как предмета интимного стремления философа-поэта, несмотря на всю бесконечность софийного охвата»[[178]](#footnote-178);
7. Эстетически-творческий, связанный с толкованием образа «Жены, облеченной в Солнце» из Откровения Иоанна Богослова как «принципа космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению всего мира»[[179]](#footnote-179);
8. Эсхатологический, связанный с апокалипсическим толкованием Софии как «Жены, облеченной в Солнце»[[180]](#footnote-180);
9. Магический, связанный с молитвенным обращением философа к Софии («Молитва об откровении великой тайны») и привлечения ее для борьбы со злыми и разрушительными силами бытия[[181]](#footnote-181);
10. Национально-русский, связанный с идей особого, софийного мироощущения русского народа: «Тесно связывая святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное творчество наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них отдельной небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества»[[182]](#footnote-182).

Таким образом, проведя детальный анализ соловьеской софиологии, Лосев приходит к выводу об универсальности софийной символики во все периоды творчества Соловьева и ее большом смысловом разнообразии, доходящем до логических противоречий. Одним из главных противоречий, которое часто критиковал Лосев в творчестве Соловьева было противоречие между монотеистичесим ядром соловьевской философии и ее пантеистическими тенденциями[[183]](#footnote-183). Как правило, осуществляя критику этого противоречия, Лосев сводил все на языковую неточность выражения мысли, различия, таким образом, истинное ядро соловьевской философии и формы ее выражения и стремясь представить Соловьева правоверным христианским мыслителем[[184]](#footnote-184). Сам же Лосев в своей религиозно-философской концепции гораздо четче и строже отличает нетварную и тварную софийность.

Противоречивость софийных аспектов соловьевской философии и его философии в целом Лосев объяснял неизбывно присущим Соловьеву пафосом универсализма, заставлявшим «обращать мало и даже совсем не обращать внимания на разного рода детали и разноречивые подходы, без которых и сам универсализм был немыслим»[[185]](#footnote-185).

Наконец, категория софийности у Лосева испытала на себе влияние феноменологии Гуссерля. Лосев высоко оценивал феноменологию Гуссерля за переоткрытие эйдосов и демонстрацию своеобразия эйдетического, отграничения его от психического и вещного[[186]](#footnote-186). Однако, по мнению Лосева, Гуссерль, проводя строгое различие между смыслом и фактом, не идет далее и не показывает взаимосвязь этих категорий, то есть не говорит о факте смысла и о смысле факта[[187]](#footnote-187). Софийность и есть та категория, которая восполняет этот пробел, поскольку она есть факт смысла, воплощенный смысл.

Лосев проводит четкое различие между фактом сущности (четвертым элементов) и энергией сущности (пятым элементом) и наконец, между этими двумя выразительными элементами сущности и тремя смысловыми элементами сущности: «Мы же употребляем слово «Имя» в точном смысле, то есть отделяем от него и сущностный, и внутритроичный, и софийный моменты и понимаем его как энергию сущности (а три ипостаси не есть энергия, но сама сущность, и София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществленная и осуществленная энергия)» [[188]](#footnote-188). Как мы видим из этого отрывка, Лосев называет три смысловых момента сущности тремя ипостасями. На наш взгляд, это словоупотребление неслучайно, а богословски мотивировано и свидетельствует о тесной связи и взаимопроникновении философских и религиозных элементов в мысли Лосева. Богословская мотивация заключалась в необходимости сохранения догматического учения о троичности и создании новой версии софиологии, не противоречащей традиционной догматике. Усовершенствованная Лосевым феноменологическая концепция эйдосов и фактов идеально подходила для этих целей, поскольку позволяла подвести философский фундамент под новую версию софиологии и объяснить, почему София не является ипостасью. Ответ на этот вопрос можно сформулировать следующим образом: софийность не есть ипостась, поскольку оно есть фактическое воплощение смысла, ничего к нему в смысловом отношении не добавляющая. Таким образом, в понимании Лосева ипостась есть чистое бытие смысла, подчиняющееся своей внутрисмысловой, а не фактической (инобытийной) логике.

Кроме того, как мы уже упоминали выше, Лосев отличал нетварную и тварную софийность с целью избежать пантеизма. Это различие позволяет говорить о твари и Творце как о двух самостоятельных фактах или субстанциях, уникальных и несводимых друг к другу в своем существовании, но связанных между собой и общающихся посредством единого смысла или энергии-имени. Говоря об этой диалектической связи в своих сочинениях, Лосев, исходя из философских и цензурных соображений, использует термин «Перво-сущность» для обозначения Бога и термин «Первозданная сущность» для обозначения твари, преимущественно имея ввиду её идеальный, первозданный аспект, не затронутый грехопадением: «Первозданная сущность целиком воспроизводит перво-сущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов, в полной ее нетронутости и незамутненности. Только одним отличается первозданная сущность от перво-сущности: она — не перво-сущность, она — в ином по отношению к перво-сущности, она — сущность не сама по себе, но лишь по причастию к перво-сущности. Она имеет одно имя с нею и держится одною энергией. И однако, она — другой факт, зависимый от перво-сущности и лишь по причастию к ней сущий. Во всем остальном, кроме инаковости факта, первозданная сущность есть всецело то же, что и перво-сущность»[[189]](#footnote-189).

Вместе с тем, Лосев не ограничивался философским анализом софийности и писал работы, посвященные преимущественно ее религиозным аспектам. Ярким примером такой работы является статья «11 тезисов о Софии, Церкви и имени». В ней автор осуществляет систематизацию религиозных аспектов своей версии софиологии, излагая их тезисно. Автор начинает анализ с изложения основных принципов: «София не есть ни Богородица, ни Ангел. Это—самостоятельное начало в Божественном бытии…Иное, где Бог царствует вечно и неизменно. Тело и субстанция смысла, мощь его»[[190]](#footnote-190). При этом Лосев подробно анализирует положение Софии по отношению к Богу и миру во избежание пантеистических уклонов и неправильного понимания, имплицитно критикуя и исправляя две крайности, исторически воплощенные в двух версиях софиологий: Соловьева и Булгакова. Так, направленным против Соловьева выглядит утверждение Лосева, что «прежде всего София—не тварь, не мир, не мировая душа. Она до всего этого. Она есть тело Божие»[[191]](#footnote-191). В свою очередь против Булгакова направлено утверждение, что София не Бог и не четвертая ипостась: «она не Бог, но—в ней нет ничего, кроме Бога. Это осуществленный и реально живущий Бог»[[192]](#footnote-192).

Разобравшись с принципами софиологии, Лосев переходит к изложению учения о Церкви. Это изложение в свою очередь опирается на общий принцип инобытийного повторения Бога в мире и человеке. При этом возможно неполное повторение Бога в инобытии, искажающее тайну Божества (мир и человек) и полное повторение Бога в инобытии (Воплощение). Три лица, участвующие в этом воплощении понимаются Лосевым как «Сила, не только движущая миром, но и спасающая его, Богочеловек Христос, Благодать Духа Святого»[[193]](#footnote-193). Наконец, София, инобытийно воплощающая три лица, выступает как «Богородица, Невеста Агнца, Церковь»[[194]](#footnote-194). Таким образом, Лосев приходит к развернутому понятию Церкви: «Церковь есть тело Божие, воплощенное в земной жизни, или тело Христово»[[195]](#footnote-195) или «Церковь есть тело Божие, София, воплощенное

и действующее в тварном бытии»[[196]](#footnote-196). На наш взгляд, можно согласиться с Лосевым, что данное понимание Церкви помогает прояснить неясные моменты христианской иконографии и экклесиологии: «Теперь должна стать понятной связь Софии с Богородицей и все таинство выражения о Христе и Церкви как небесном женихе и невесте»[[197]](#footnote-197).

Наконец, Лосев переходит к рассмотрению энергийной основы Церкви и учению о таинствах. Так, энергийной основой Церкви выступает Имя, являющееся энергией Божьей, мистической Церковью и Откровением Бога. Таинство же, по мнению Лосева, «есть осуществление Церкви, или действие Софии о Имени Иисус-Христове»[[198]](#footnote-198).

Важно понимать, что Лосев не только говорил о возможности примирения своей софиологии с традиционной догматикой, но и прямо высказывался в пользу догматизации этого учения. По его мнению, софиология является таким же догматическим учением, вытекающим из логики православия, как и имяславие и только неблагоприятные исторические условия мешают их превращению в реальные догматы. Так, в беседе с Бибихиным Лосев говорит: «Так что в православии много неразработанных учений. Ну, о Софии считай что почти уже готов догмат. Если собрать церковь — не здешнюю, конечно, а свободную, — то догмат о Софии будет принят»[[199]](#footnote-199).

На наш взгляд, это высказывание и лосевская софиология в целом, свидетельствуют о необычном сочетании традиционализма и модернизма в религиозной мысли Лосева. Традиционным здесь выступает само внимание Лосева к православной догматике, стремление сохранить ее в нетронутости, отличающее его от многих русских философов. Тогда как модернистским является феноменолого-диалектический способ обоснования догматики и своеобразное философское бесстрашие Лосева, заключающееся в безоговорочном доверии диалектике, распространяющим ее законы даже на религиозную и в частности догматическую сферу.

4. Миф

Проанализировав основные элементы онтологической структуры сущности, мы теперь можем перейти к их интеллигентной модификации, то есть категории, выражающей самосоотнесенность сущности с собой или, другими словами, ее самосознание – мифу. Миф у Лосева является пограничной категорией, поскольку выражает сразу две реальности (относительную и абсолютную) и соответственно имеет две формы – относительный миф как выражение самосознания человека и абсолютный миф, как выражение божественного Откровения. Однако, следуя автору, мы начнем движение к абсолютному мифу от мифа относительного.

Несмотря на то, что категория мифа используется Лосевым во многих работах восьмикнижия, детально она исследована в работе «Диалектика мифа» и в прилегающих к ней сочинениях («Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа»», «Миф – развернутое магическое имя», «Первозданная сущность», «Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология»). Данный работа задумывалась как феноменологическое исследование мифа, то есть рассмотрение мифа изнутри него самого. Поэтому изложение строится посредством критики редукционистских концепций мифа, сводящих миф к другим явлениям: вымыслу, примитивной метафизике, первобытной науке, аллегории, поэзии и религии. В ходе этой критики проясняется сам предмет исследования.

«Диалектика мифа» - самая антропологичная работа Лосева. Миф рассматривается автором как непосредственное и жизненное отношение человека к действительности, некий антропологический базис. Таким образом, автор развеивает представление о том, что современный человек немифологичен и миф есть достояние лишь архаического сознания. Интересно отметить, что данная критика предвосхитила некоторые позднейшие концепции исследования мифов[[200]](#footnote-200)[[201]](#footnote-201).

«Диалектика мифа» - многоуровневый труд, в нем объединяются множество разных дискурсов и планов исследования. Один из планов - своеобразная мифологическая деконструкция модерна. Этот план имеет чрезвычайно важное значение для Лосева, поскольку данная критика призвана расчистить место для построения более естественно и гармоничной картины мира – аболютной мифологии.

Итак, Лосев указывает на наличие мифологического основания у новоевропейской науки, философии и социальной мысли - мифа об автономном субъекте. Лосев иллюстрирует это положение во многих своих работах множеством исторических примеров.

Естественным следствием мифа об автономном субъекте является раскол на знание и бытие. Провозглашая субъекта единственным достоверным основанием, модерн тем самым проблематизирует мир. Возникает своеобразная онтология субъекта, где полнотой бытия обладает сознание субъекта, а мир оказывается голой схемой, совокупностью законов, однородным пространством. Эта картезианская картина мира, по мнению Лосева, легла в основу новоевропейской науки.

Таким образом, модерн, провозглашая демифологизацию, на деле порождает новые мифы и не воспринимает их в качестве таковых. Поэтому новоевропейская гуманитарная наука и дает неадекватные концепции мифа, поскольку вытесняет миф из своего мировоззрения. Подытоживая, можно сказать, что вытеснение мифа и является существеннейшей чертой модерна.

Как уже было сказано, Лосев считает миф непосредственным и жизненным отношением человека к действительности, поэтому он критикует концепции мифа как вымысла и результата абстрагирования. Миф не является вымыслом, поскольку, во-первых, для субъекта мифа он абсолютно достоверен, а, во-вторых, миф как жизненное отношение человека к действительности есть необходимая категория мысли и жизни. Так же, в силу своей непосредственности и образности, миф не может быть результатом процесса абстрагирования. Таким образом, миф есть «жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность»[[202]](#footnote-202).

С концепцией мифа как результата абстрагирования связана и концепция мифа как первобытной науки. По мнению Лосева эта концепция неудовлетворительна, поскольку смешивает два разных типа отношения человека к миру. Наука предполагает рефлексивные логические процедуры (абстрагирование, дедукция, индукция и т.д.), нацеленные на вычленение математических закономерностей, организующих порядок явлений. Миф, как уже было сказано, есть непосредственное, дорефлективное отношение к действительности. Являясь различными по существу, они так же должны быть различными изначально. Этому различию не мешает факт мифологичности первобытной науки, поскольку мифология выступала лишь материалом для нее. В процессе развития экспериментального метода наука научилась добывать собственный материал.

Вместе с тем, поскольку, наука творится реальными людьми в конкретную историческую эпоху, постольку она всегда мифологична. По мнению Лосева, новоевропейское представление о победе науки над мифом ошибочно, поскольку наука всегда питается мифологическими интуициями, составляющими аксиоматику человеческого опыта вообще.

Однако, чистая наука, наука как совокупность формул и гипотез не нуждается в мифологии. Лосев разграничивает эти понятия (чистая наука и мифология) для лучшего уяснения их специфики. Чистую науку Лосев понимает по-неокантиански как чистую проблематичность (гипотезис). Чистая наука, наука как совокупность смысловых закономерностей не нуждается ни в реальном существовании объекта, ни в существовании субъекта, ни в возможности достижения абсолютной истинности.

Миф противоположен чистой науке. Во-первых, миф всегда «объективен» – внутри него не может быть поставлена под сомнение реальность мифических явлений. Во-вторых, миф всегда есть живая и действующая личность, он повествует об авторе. И наконец, миф повествует о реальности, фактичности, а не о возможности, гипотетичности.

Несмотря на противоположность мифа и чистой науки, в мифе наличествует особая мифическая достоверность, позволяющая проводить демаркацию истинного и ложного с точки зрения самого мифа. Лосев критикует здесь представление Э. Кассирера об отсутствии в мифе различия истинного и кажущегося. Именно мифическая достоверность позволяет разным мифам осмысливать, оценивать друг друга и бороться между собой (автор приводит здесь исторический пример: борьба язычества и христианства).

Далее немного отступим от следования тексту, дабы потом вернуться к последовательному анализу важнейшего мифического качества - мифической отрешенности.

В пятой главе в связи с критикой аллегорических концепций мифа, Лосев анализирует типы выразительных форм. Выражение Лосев понимает как синтез внутреннего и внешнего, идеи и образа. Следуя Шеллингу, он выделяет три выразительные формы: схема, аллегория и символ. В каждом из них по-разному осуществляется описанный выше синтез. В схеме внутреннее преобладает над внешним – части отвлеченно выражают идею целого, не модифицируясь в его свете.

В аллегории внешнее преобладает над внутренним, образ над идеей. Конкретный образ служит иллюстрацией отвлеченной идеи. Классический пример аллегории – басня. По словам Лосева, понимание мифа как аллегории лежит в основании многих мифологических концепций, рассматривающих миф как обобщение природных явлений или обожествление исторических личностей. Однако, аллегорические концепции мифа неверны в силу того, что миф непосредственен и буквален, а в основе аллегории лежит механизм метафоризации, иносказания. В мифе же непосредственная видимость и есть то, что она означает, а такое отношение (адеквация идеи и образа) свойственно символу, поэтому миф есть символ. Конкретизируя моменты сущности и явления в выражении, Лосев помещает это деление внутрь каждого момента, что позволяет ему уточнить структуру выразительных форм. В схеме синтезируется выраженный смысл идеи с отвлеченным смыслом явления, в аллегории наоборот: отвлеченный смысл идеи синтезируется с выраженным смыслом явления. В обоих случаях синтез получается неполным и поэтому отвлеченно-смысловым. Символ как третья выразительная форма есть не просто смысловое, но субстанциальное, реальное тождество, поскольку в нем синтезируется выраженная идея с выраженным явлением. Если схема является принципом механизма, то символ выступает принципом организма. Механизм внешним образом организует части, содержит схему организации чуждых ему частей, организм же сам порождает себя – он есть целостность, порождающая собственные части или внутреннее, выявившееся во внешнем. От идеи символа как организма Лосев в дальнейшем перейдет к идее символа как личности.

Теперь перейдем к анализу феномена мифической отрешенности. Лосев первые вводит это понятие в четвертой главе, в ходе критики концепций, отождествляющих миф и метафизику. Отрешенность мифа отличается от отрешенности метафизики, отрывающей сверхчувственную сущность от чувственного явления и устанавливающую их отношения. В мифе сущность и явление тождественны: идея в мифе всегда чувственно явлена. Кроме того, миф непосредственен, а метафизика есть наукообразное учение. Мифическая отрешенность заключается скорее в отрешенности от эмпирического протекания явлений, то есть от мира повседневности.

В шестой главе, критикуя концепции, редуцирующие миф к поэзии и сопоставляя эти феномены между собой, Лосев углубляет категорию мифической отрешенности. Лосев выделяет три сходства мифа и поэзии. Перечислим их по порядку:

Во-первых, оба феномена суть в одинаковой мере выразительные формы (в широком смысле). И поэзия и миф выражаются в словах и есть слова, а слово выразительно по существу, «оно всегда есть выражение, понимание, а не вещь и смысл сам по себе»[[203]](#footnote-203).

Во-вторых, оба феномена суть в одинаковой мере интеллигенция, то есть одухотворенные выразительные формы. Здесь интеллигенция выступает в относительном смысле как «изнутри видимая жизнь», особый тип изображения и понимания вещи. Одухотворенность мифа и поэзии есть особый способ проявления вещей, модус их оформления и понимания.

В-третьих, и поэзия и миф в одинаковой мере непосредственны и наглядно-картинны. Образ в мифе и поэзии созерцается непосредственно.

Относительное сходство можно наблюдать и в наличии признака отрешенности, однако фундаментальное отличие заключается в характере этой отрешенности. Поэтическая отрешенность есть отрешенность от факта при сохранении смысла вещей, мифическая же отрешенность наоборот есть отрешенность от смысла повседневной жизни при сохранении фактичности.

Мифическая отрешенность объединяет вещи в новом пласте реальности посредством придания им нового смысла. Однако само противопоставление мифической отрешенности и обычного хода вещей является неточным, поскольку само понятие обычного хода вещей есть некоторая условность. Всякая повседневная вещь может предстать как нечто небывалое и удивительное, поэтому «все на свете вообще, начиная с мельчайшей вещи и заканчивая миром в целом, есть та или иная степень мифической отрешенности». Таким образом, мифическая отрешенность есть просто отрешенность от отвлеченного существования, «сфера, куда погружаются отвлеченные понятия, чтобы превратиться в живые вещи живого восприятия»[[204]](#footnote-204). Подводя итог сказанному, Лосев заключает: «вещь, ставшая интеллигенцией и символом, есть миф»[[205]](#footnote-205).

Феномен мифической отрешенности таким образом вскрывает специфичность мифа. Поэтому все рассмотренные выше структурные моменты мифа должны быть синтезированы в свете этого феномена в одну категорию. Осуществляя синтез этих моментов, Лосев приходит к определению мифа как символически осуществленной интеллигенции, то есть личности. Итак, миф есть образ личностного бытия, лик личности.

Категория личности выводит анализ мифа на новый уровень, поскольку в ней достигнута онтологическая основа мифа. Личность структурно изоморфна мифу. Личность есть интеллигенция, внутреннее, проявляющееся во внешнем, в теле, поэтому личность имеет символическую природу, является символически осуществленной интеллигенцией. «Всякая живая личность есть так или иначе миф»[[206]](#footnote-206) и мифическое восприятие поэтому есть личностное восприятие. Всё, что входит в поле живого восприятия личности, ее опыта, становится мифом.

Определения «лик личности», «личностная форма», «образ личностного бытия» указывают на то, что миф есть не сущностное, а энергийное, смысловое самоутверждение личности. Возвращаясь к символической природе личности можно сказать, что миф бесконечно потенциален, поскольку в личности всегда содержится возможность выявления ее новых ликов.

Но если миф есть энергийное утверждение личности, что же является ее субстанциальным утверждением? По мнению Лосева, личность сущностно утверждает себя в религии. Религия есть всецелое самоутверждение личности, утверждение всех ее сторон в абсолютном бытии, в вечности. В религии личность стремится к спасению. Это – существо религии, этим она отличается от других антропологических феноменов. Религия как предельный антропологический феномен захватывает всего человека, поэтому она выступает как жизнь («религиозная жизнь»), а не изолированная теория. Религия есть осуществленность мировоззрения, телесно-физиологическая субстанциальность познания, морали и чувства. Религия необходимо включает в себя телесный, вещественный момент, то есть она немыслима без таинств. На это указывает формулируемый им общий принцип религии: «это есть жизнь и, стало быть, субстанциально-телесная утвержденность, притом жизнь личности, и притом такая жизнь личности, которая имеет целью закрепление этой субстанциально-телесной утвержденности в бытии вечном и абсолютном»[[207]](#footnote-207). Таким образом, мы можем попытаться сформулировать общее диалектико-феноменологическое определение религии: религия – это предельный антропологический феномен, выражающий тотальность жизни, ядро которого составляет субстанциально-телесное самоутверждение человека в вечности.

Поскольку религия имеет дело с вечностью, постольку она фиксирует абсолютное бытие в формулах веры – догматах. Здесь Лосев углубляет свою критику модерна на примере одного из его учений – диалектического материализма, говоря не только о его мифологической, но и о его квазирелигиозной природе. Квазирелигиозность материализма заключается в том, что «материализм основывается на сверхчувственной интуиции»[[208]](#footnote-208) в своем учении о материи, поскольку материя не есть ни отдельная материальная вещь, ни сумма таких вещей, ни мир в целом, ни предмет чувственного восприятия, ни принцип реальности. Материя, по мнению Лосева, есть абстрактное понятие, и нет никаких логических оснований абсолютизировать это понятие в ущерб другим. Таким образом, материалисты абсолютизируют это понятие, основываясь не на логике, а на вере и исходным пунктом материализма «является особое *откровение* материи, подобно тому как бывает явление ангелов, светящегося креста на небе и т.д.»[[209]](#footnote-209). Иронизируя, Лосев соглашается с тем, что это откровение может быть вполне убедительным и признает право материалистов осознавать этот опыт и логически систематизировать его, но требует от них в ответ признания, что:

«1. в основе их учения лежат не логика и знание, но непосредственное, и притом сверхчувственное, *откровение* (ибо материя, как мы согласились, не есть нечто чувственное);

2. что это откровение дает опыт, который претендует на абсолютную исключительность, то есть что этот опыт зацветает *религиозным мифом*;

3. и что этот миф получает абсолютную утвержденность в *мысли*, то есть становится *догматом*»[[210]](#footnote-210).

На наш взгляд, в своей разносторонней критике модерна, и в частности, в своеобразной теологической деконструкции новоевропейских учений, Лосев предвосхитил идеи «радикальной ортодоксии» и постсекулярного поворота в философии[[211]](#footnote-211).

Возвращаясь к мифу, можно сказать, что если религия есть «утверждение личности в ее глубинном и последнем корне»[[212]](#footnote-212), то миф есть утверждение личности в ее выразительных функциях. В связи с этим миф может быть нерелигиозным. Однако, религия невозможна без мифа. Поскольку религия есть жизнь, постольку она уже есть мифическая жизнь. Здесь сталкиваются у Лосева два понимания мифа: общее, в котором миф выступает как до-рефлективное отношение к действительности и специфическое, в котором миф выступает как форма выражения личности. Если общий смысл мифа репрезентирует его в качестве фундаментального антропологического феномена, то специфический смысл мифа возникает в ходе сопоставления мифа с другими антропологическими феноменами.

Если религия имеет дело с вечностью и призвана фиксировать абсолютное бытие в формулах веры – догматах, то миф как выразительная форма личности имеет дело со временем, развертывается в истории. Пытаясь отыскать специфическую историчность мифа, Лосев анализирует само историческое бытие, исторический процесс. В нем он выделяет три слоя:

Во-первых, природно-вещественный, фактический слой. Здесь история предстает как ряд фактов, находящихся в причинно-следственных отношениях и располагающихся в пространстве и времени. Вместе с тем, история фактов не является в строгом смысле историей, а выступает лишь фактическим материалом для нее. История как таковая не сводится на факты, но является модусом их осмысления. Более того, факты никогда не воспринимаются как таковые, но всегда включены в исторически определенное восприятие, восприятие определенной эпохи. Таким образом, мы с необходимостью переходим ко второму слою истории.

Во-вторых, история предстает как тот или иной модус сознания, понимания становящихся фактов: «Факты истории должны быть так или иначе фактами сознания. В истории мы оперируем не с фактами как таковыми, но с той или иной структурой, даваемой при помощи того или иного понимания»[[213]](#footnote-213). Таким образом, Лосев проводит четкую грань между фактичностью и историчностью и постулирует объективность синтезирующей деятельности сознания, выражающейся в обобщении фактов и конструировании целостной структуры понимания этих фактов. Можно сказать, что эта емкая формула (история как феномен сознания) включает в себя весь спектр возможного исторического знания. Сознание свободно в выборе предмета исторического повествования и конструировании самого нарратива. Таким образом, наряду с существованием истории как таковой, всеобщей историей оказываются возможным существование множества историй, различных как по предмету, так и по методу. В этом подчеркивании «историчности каждой мелочи» и возможности различных исторических нарративов можно увидеть характерную черту модернизма, заключающуюся в умножении предметностей и борьбе различных точек зрения за объективность и истинность. Таким образом, можно сказать, что особенности модернистского мышления с исторической неизбежностью пронизывали религиозно-философское творчество Лосева и поэтому сам проект абсолютной мифологии может быть рассмотрен как один из религиозно-философских проектов данной эпохи.

Вернемся к рассмотрению второго уровня истории, «сознательного» уровня. Если первый, фактический слой в отношении к мифу совершенно амифичен, то второй слой, оформляя первый, дает мифу фактический материал. Причина такого опосредованного отношения заключается в общей онтологической модели Лосева, в которой миф выступает интеллигентно-модифицированной инобытийной конкретизацией эйдоса. Миф не имеет дело с изолированными эмпирическими фактами - материалом для мифа выступают уже не голые факты, а структуры понимания или эйдосы. Таким образом, несмотря на много раз постулируемую непосредственность, и жизненность мифа характер этой непосредственности, как мы видим, далек от обыденного представления об этом. Непосредственность мифа оказывается опосредованной. Как Лосев решает это противоречие? Ответом на этот вопрос может служить уже упоминавшееся выше постулирование объективности сознания и понимания неразрывно связанное с объективностью эйдетической предметности. Таким образом, Лосев вполне в неоплатоническом духе онтологизирует идеальное и указывает на непосредственный, феноменологически созерцаемый характер идеальной или эйдетической предметности. В конечном итоге, абстракцией и опосредованностью оказывается не миф или эйдос, а изолированные факты.

Но если второй, эйдетический слой истории не является подлинно мифическим, где же тогда следует искать миф? Во втором слое история выступала предметом осмысления, то есть предметом для иного. Однако, история не является только лишь историей кем-то познаваемых фактов. Она выступает еще историей этого кого-то, историей самосознающих фактов. Таким образом, необходим третий слой, в котором история будет выступать субъектом и объектом, предметом для себя.

Так мы переходим к третьему слою истории – «самосознательному». На этом уровне история предстает как «становящееся, то есть рождающееся, зреющее и умирающее самосознание, творчество сознательно-выразительных фактов, где отдельные вещи входят в процесс именно выражением своего самосознания и сознательного существования»[[214]](#footnote-214). Вещи выражают себя посредством человека, а точнее посредством человеческого слова. Слово есть «творчески данное и активно выраженное самосознание»[[215]](#footnote-215), в слове смысл выражается как «орган самосознания, противопоставляющий себя всему иному»[[216]](#footnote-216). Нельзя не заметить, что в этом обращении к слову вспоминается тема имени, переведенная здесь в плоскость естественного языка. Ситуацию, описанную выше нужно понимать в том смысле, что выражение вещей и личности есть двуединый мифический процесс выражения их сущности-имени в слове.

Таким образом, специфику мифа следует искать в слове - в нем историческое событие возводится до степени самосознания: «Личность берется в мифе исторически, а из ее истории берется вся словесная стихия»[[217]](#footnote-217). На основании вышеизложенного Лосев дает новую дефиницию мифа: «миф есть в словах данная личностная история»[[218]](#footnote-218).

Однако эту личностную историю нельзя понимать как простую биографию, поскольку она должна быть понята в связи со всеми рассмотренными выше категориями, присущими мифу – жизненностью, мифической отрешенностью, символом, самосознанием, историческим событием, словом. Лосев находит такое предельно синтетическое понятие, объединяющее все мифические категории – чудо.

По мнению Лосева, насчет этого понятия скопилось множество предрассудков, которые необходимо подвергнуть критике для достижения адекватного понимания. Лосев критикует концепцию чуда как особого вмешательства высших сил, поскольку «с точки зрения мифа *вообще ничего не существует без вмешательства высших сил*»[[219]](#footnote-219). Можно сказать, что с точки зрения мифа весь мир и все события в нем есть непрерывно творящееся чудо. Таким образом, неадекватность этой концепции в применении к мифу заключается в невозможности определения сущности чудесного. Другой ошибочной концепцией чуда, связанной с предыдущей, является представление о чуде как нарушении законов природы. По мнению Лосева, такое представление могло возникнуть только в Новое время как следствие абсолютизации законов природы и возникновения механистической концепции Вселенной. Опять-таки для субъекта мифа сами законы природы являются чудом, поскольку мир представляется ему живым организмом и таким образом, чудо есть не нарушение законов природы, а «установление и проявление подлинных, воистину нерушимых законов природы»[[220]](#footnote-220).

Причина ошибочности этих концепций кроется в их гетерогенном характере, то есть рассмотрении чуда с внешней стороны, осуществляемое «объективным» наблюдателем. По мнению Лосева, для достижения правильного понимания этого феномена (как и всякого феномена вообще), нужно оставить предрассудки и погрузиться в сам феномен, то есть осуществить беспредпосылочное диалектико-феноменологическое исследование. В качестве путеводной нити исследования Лосев выдвигает положение, что чудо есть взаимоотношение двух планов личности. Необходимость конкретизации этих планов приводит его к исследованию структуры личности, приобретающее у него вид своеобразного диалектического психоанализа. Итак, Лосев выделяет два первичных плана личности, противоположных друг другу: «внешне-исторический и — внутренно-замысленный, как бы план заданности, преднамеренности и цели»[[221]](#footnote-221), то есть *идея личности* и ее *временное становление*. Можно заметить, что эти два плана структурно подобны второму и третьему моментам всякой сущности, рассмотренными нами выше – эйдетическому и генетическому, то есть идее и становлению. Далее по непреложному диалектическому закону эти два противостоящих друг другу плана должны синтезироваться в чем-то третьем и этим третьим оказывается *первообраз или парадигма личности*, являющаяся идеальной выполненностью отвлеченной идеи личности и пределом всякого воплощения этой идеи в ее истории – «то, что воистину руководит всем становлением, а не только его идейным осмыслением, как отвлеченная идея»[[222]](#footnote-222). В свою очередь два первичных плана в своем взаимодействии с третьим получают соответствующие модификации: взаимодействие отвлеченной идеи с первообразом дает *выраженную идею* (четвертый план), взаимодействие временного становления с первообразом дает *реально-вещественный образ ставшей личности* (пятый план). Если быть точным, то чудо есть совпадение именно третьего и пятого планов личности или «диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза»[[223]](#footnote-223).

Итак, поскольку в чуде происходит синтез двух планов действительности, постольку чудо (так же как миф, личность, организм и вообще все на свете) оказывается символом. Однако Лосев не ограничивается установлением сходства, а пытается выявить и различие, то есть своеобразие мифического символа. Для этого он обращается к учению о целесообразности, изложенном Кантом в «Критике способности суждения» и, опираясь на него, говорит о четырех типах целесообразности:

«1) логической, в результате которой получается организм;

2) практической, или волевой, в результате которой получается техническое совершенство (в человеке — совершенная мораль);

3) эстетической, в результате которой получается художественное произведение;

4) мифической, или личностной, в результате которой получается чудо»[[224]](#footnote-224).

Каждый тип целесообразности уникален и не сводим на другие. Особенно важным для Лосева является отграничение мифической или личностной целесообразности от практической или волевой. Чудо не может мыслиться как результат волевых усилий или награда за добродетель, поскольку это равносильно замене благодати суммой заслуг, что является «моралистической узостью, вносимой тут в необъятную широту мифического и религиозного сознания»[[225]](#footnote-225).

Лосев находит цель мифической или личностной целесообразности в абсолютном самоутверждении личности, то есть в достижении состояния «вечно блаженных богов, вкушающие бесконечный мир и умную тишину своего ни от чего не зависящего, светлого бытия»[[226]](#footnote-226). На наш взгляд, цель личностной целесообразности (чудо) совпадает с целью религии – абсолютным самоутверждением личности в вечности (спасением). Таким образом, мы утверждаем, что для Лосева сущностью чуда является спасение человека или достижение «первозданного блаженного состояния личности»[[227]](#footnote-227).

Дойдя до ядра мифа, Лосев вносит уточнения во все предыдущие мифические категории. Для нашего исследования, наиболее интересными являются уточнения, касающиеся религии и ее взаимоотношений с мифологией. Лосев предваряет эти уточнения диалектическим изложением трех форм интеллигенции:

1. Самосоотнесенность, фиксирующая свое отличие от инобытия – чистое познание, «теоретический разум» – основа науки;
2. Самосоотнесенность, стремящаяся вобрать в себя инобытие – чистая воля, «практический разум» – основа морали;
3. Самосоотнесенность, перешедшая в инобытие, утвердившаяся в нем и вернувшееся к себе – чистое чувство, «эстетический разум» – основа искусства.

В религии эти три формы интеллигенции претерпевают соответствующую модификацию: воплощение познания в религии – богословие, воплощение воли в религии – религиозное поведение и обряд, воплощение чувства в религии – мифология или религиозно осмысленная жизнь (священная история). Однако религия сама по себе не сводима ни на одну из этих форм, поскольку она есть субстанциальное утверждение в вечности не отдельных сторон личности, а личности как таковой, поэтому «сущность религии есть таинства»[[228]](#footnote-228), представляющие собой формы такого субстанциального утверждения всецелого человека в вечности. По мнению Лосева, «жалки, смешны, беспомощны общераспространенные попытки свести религию то на науку и познание, то на мораль и поведение, то на эстетику и чувства»[[229]](#footnote-229).
Если до определения структуры религии Лосев говорил о том, что религия невозможна без мифа, то теперь становится ясно, что и миф невозможен без религии, поскольку он есть ее составляющий элемент, тогда как религия является его субстанцией: «Без религии и без вопросов субстанциального (хотя бы и частично субстанциального) самоутверждения личности в вечности (хотя бы в частичной вечности) не может появиться никакая мифология»[[230]](#footnote-230). Таким образом, если религия есть субстанциальное самоутверждение личности в вечности, то миф есть изображение, лик этого утверждения во времени.

Итак, поскольку миф (равно как и религию) невозможно уничтожить (всякая попытка уничтожения будет приводить всего лишь к их вытеснению, то есть появлению квазиформ), постольку Лосев предлагает не слепо отрицать эти сферы, а довести их до конца, исчерпать, чтобы прийти к их абсолютным формам – абсолютной мифологии (и абсолютной религии).

5. Абсолютная мифология

Абсолютная мифология у Лосева не является произвольной конфигурацией опыта, но имеет свое категориальное основание в абсолютной диалектике. Однако для того, чтобы разобраться в этом, необходимо прежде понять, какова связь мифологии и диалектики в учении Лосева вообще. В работе «Античный космос и современная наука» Лосев трактует диалектику как сферу смысловых (то есть эйдетических) взаимосвязей, являющихся «смысловым скелетом вещей, обуславливающим самого себя и ни от какого содержания вещей не зависящим»[[231]](#footnote-231). Таким образом, диалектика совместима с любым фактическим материалом, любым опытом, а поскольку высшей формой развития опыта является мифология, то и с любой мифологией. Однако в свою очередь чистая диалектика, то есть диалектика как чистое мышление, не зависящее ни от какого до-рефлективного, мифологического опыта, невозможна: «Она всегда имеет под собой определенную мифологию, так как самое направление и распределение категорий может варьироваться на тысячу ладов»[[232]](#footnote-232). Абсолютная диалектика (как и любая другая относительная диалектика) предполагает поэтому под собой определенный жизненный опыт (и миф), «который нельзя насадить и воспитать никакой логикой и который равным образом нельзя и опровергнуть никакой наукой и диалектикой»[[233]](#footnote-233). К этом опыту и мифу мы вернемся позже, а пока попробуем разобраться в специфике абсолютной диалектики.

Абсолютная диалектика отличается от относительных форм диалектики тем, что она основывается не на одном смысловом принципе построения, а на всех возможных принципах вообще[[234]](#footnote-234). В частности, приводя пример, Лосев говорит о гегелевской диалектике как об одной из форм относительной диалектики, поскольку она построена исключительно на логическом принципе. В противоположность этому, абсолютная диалектика полагает равнозначность логического и алогического и поэтому использует в своем построении оба данных принципа. С этой точки зрения, диалектический материализм так же является относительной диалетикой, поскольку материя и идея с диалектической точки зрения равноправно-антиномичные принципы, которые синтезируются в новый принцип, обладающий новой качественной спецификой.

Вспомним онтологическую структуру сущности, которую мы разобрали в первом параграфе. Ее составляющие элементы и есть основные диалектические категории или моменты диалектического развития смысла. Таким образом, основных существуют пять основных диалектических категорий: единое, бытие (или эйдос), становление (или жизнь), ставшее (или факт) и выражение (энергия-символ-имя). Лосев развертывает абсолютную диалектику следующим образом: каждая категория становится на место первой категории (то есть единого), порождая оставшиеся четыре категории и модифицируя их соответственно собственному своеобразию[[235]](#footnote-235). В результате вместо одномерных относительных диалектик, возникает пятимерная диалектика, развивающаяся до исчерпывающей полноты смыслового содержания – абсолютная диалектика. Не вдаваясь во все диалектические тонкости этой сложнейшей конструкции, обрисуем основные категориальные модификации в пяти измерениях абсолютной диалектики:

1. *Смысловое измерение* возникает при главенстве первой категории (единого) и формирует уже известный нам ряд Единое-Бытие-Становление-Ставшее-Выражение;
2. *Интеллигентное измерение* возникает при главенстве второй категории (эйдос) и формирует ряд Сердце-Ум-Ощущение-Тело-Понимание;
3. *Жизненное измерение* возникает при главенстве третьей категории (становление) и формирует ряд Рождающее и Нерожденное-Рожденное-Исходящее-Живое Существо-Слово;
4. *Персоналистическое измерение* возникает при главенстве четвертой категории (ставшее) и формирует ряд Довление (Отец)-Мудрость (Сын)-Святость (Святой Дух)-Личность (София)-Имя (Истина-Добро-Красота);
5. *Ономатическое измерение* возникает при главенстве пятой категории (выражение) и формирует ряд Сила-Свет-Благодать-Церковь-Чудесное Имя (Спасение-Молитва-Таинство);

Таким образом, рассмотрев всего лишь основные категории абсолютной диалектики, мы видим, что она приходит к обоснованию православной догматики, поскольку пять измерений абсолютной диалектики в полноте своих определений выражают учение о Боге или теологию. Абсолютность Первосущности (то есть Бога) заключается в равноправном взаиморазвитии всех ее моментов, образующих ее самодостаточную и завершенную структуру. В противоположность этому абсолютному самодовлеющему бытию, переход Первосущности в абсолютное ничто мыслится Лосевым как ее смысловое ослабление, вызванное взаимодействием с этим ничто и приводящее к появлению разных степеней напряженности смысла, то есть иерархии тварных существ. В самом же Абсолюте нет иерархии, поскольку в нем все моменты равноправны или равночестны (если воспользоваться богословской терминологией). Иерархия же и субординационизм с точки зрения абсолютной мифологии мыслимы только в применении тварному бытию и «напрасно все относительные типы мифологии хотят их напялить на саму перво-сущность»[[236]](#footnote-236).

Однако тут необходимо сделать целый ряд важных уточнений. Во-первых, этот переход не является сущностно необходимым для Абсолюта, поскольку он ничего не может добавить к его совершенному бытию. Во-вторых, сам термин «переход» является здесь метафорическим, поскольку в строгом смысле слова Абсолют никуда не переходит и остается в своем самодовлеющем бытии. Тем более, этот «переход» нельзя воспринимать как сущностную эманацию, поскольку в таком случае Абсолют перестал бы быть абсолютным, что для Лосева невозможно. Этот «переход» необходимо мыслить как творение, поскольку сущность взаимодействует с иным (а иным для смысла может быть только ничто) посредством своих энергий (пятого начала) и эти энергии, действуя на ничто (поскольку «эти энергии таковы, что в своем излиянии они не могут не утверждать вовне, в инобытии, тех или других (или всех) сторон самой Субстанции»[[237]](#footnote-237)), «впечатывают» в него смысл, который неизбежно оказывается раздробленным и искаженным в силу «бессмысленной» природы субстрата, в результате чего возникает относительная, тварная или Первозданная сущность.

Говоря о структуре тварного мира, Лосев утверждает, что она строится по диалектической триаде идея-материя-вещь, где сферу идеи воплощает мир умных и бесплотных сил или невидимый ангельский мир, сферу материи воплощает видимый мир или космос, включающий в себя органическую и неорганическую природу и, наконец, синтез этих сфер выражает человек.

По мнению Лосева, ангельский мир является необходимым требованием абсолютной диалектики и мифологии, поскольку эти умные силы в силу своей идеальной природы выступают смысловой основой всего тварного мира. Таким образом, ангелы являются самосознательными эйдосами, оформляющими все тварное бытие. Это философское истолкование ангелов приводит к нетрадиционному для православия выводу, что ангелы-хранители есть не только у человека, но и у всего сущего, поскольку ангелы в силу своей эйдетической природы выступают смысловым стержнем тварного мира, то есть «охраняют» его.

Однако идея мира умных и бесплотных сил присуща не только абсолютной, но и относительным мифологиям, однако в них представления об этом мире неизбежно оказываются неадекватными и ущербными, «поэтому «категория» Канта, «понятие» Гегеля, «эйдос» Гуссерля, «гипотеза» Когена и Наторпа, несомненно, есть только внутренно опустошенная ангелология»[[238]](#footnote-238).

В своем изложении структуры ангельского мира Лосев опирается на учение Псевдо-Дионисия Ареопагита о небесной иерархии, пытаясь подвести под нее философское основание, то есть дать диалектическое истолкование.

Таким образом, из всего вышеизложенного, мы видим, что Лосев считал диалектику универсальным методом интерпретации и познания, применимого, в том числе, и к религиозной сфере, в частности к теологии и догматам христианства. Смысловой изоморфизм Бога и мира, то есть признание Бога парадигмой для твари, а, следовательно, наличие в нем особого рода фактичности и именитости и возможность философской интерпретации догматического богословия были для Лосева единственной разумной религиозной позицией. Противоположный подход, настаивающий на смысловой неизоморфности Бога и мира и, следовательно, невозможности разумной, философской интерпретации догматического богословия Лосев считал религиозным иррационализмом. Яркий пример критики такого подхода Лосев дал в оценке богословского учения Тареева в книге «Владимир Соловьев и его время»: «М. М. Тареев является сторонником давнишней и, мы бы сказали, довольно уродливой церковной традиции сводить все только к одной вере и отрицать всякое значение разума…Можно только удивляться, как этот профессор богословия не понял самого главного и прошел мимо как раз постоянного у Вл. Соловьев воспевания тайны веры. М. М. Тареев стоит здесь на точке зрения провинциальных приходских батюшек старого типа, которые на всякий теоретический вопрос верующего человека отвечают одно: ты все рассуждаешь, да рассуждаешь; ты бы лучше Богу молился, а рассуждениями далеко не уедешь; не нужно думать и рассуждать, никакого добра из этого не выйдет»[[239]](#footnote-239).

Лосев считал, что догматика является зафиксированным в разуме опытом истинной жизни (или абсолютным мифом), а поскольку жизнь насквозь диалектична («диалектика есть просто ритм самой действительности»[[240]](#footnote-240)), то догматика, как и все остальное, также строится по законам диалектики и подлежит диалектической расшифровке, что в свою очередь позволяет разумно понять догматику и обосновать ее истинность.

Так что же такое абсолютная мифология? Это – исповедание Абсолютной Личности. Абсолютная мифология тем и отличается от относительных мифологий, что Абсолют она понимает как максимально реальное и конкретное бытие, то есть Личность. Абсолютная мифология есть «комплекс самых простых, самых примитивных и очевидных жизненных установок»[[241]](#footnote-241), перенесенных на Абсолют. Основная причина популярности относительных мифологий состоит в том, что новоевропейское человечество «отвернулось вообще от простых, примитивных и очевидных установок жизни и обратились к абстрактным и нежизненным установкам»[[242]](#footnote-242) и разучилось «попросту и реально, я бы сказал даже житейски, воспринимать Абсолют»[[243]](#footnote-243). По мнению Лосева, «в религии должно сохраняться простое и естественное самочувствие человеческой личности»[[244]](#footnote-244) и религия, отвечающая этим требованиям является истинной религией.

Далее Абсолют должен быть не только Личностью, но и Обществом, поскольку в реальной жизни эти феномены сущностно взаимосвязаны и предполагают друг друга, поскольку вне общества нет личности, а сама общество мыслимо лишь как взаимодействие личностей. Таким образом, «должно быть такое различие в Боге, которое бы обеспечивало для Него внутреннюю социальную жизнь»[[245]](#footnote-245). По мнению Лосева, такой синтез как раз таки осуществляется в христианском догмате о троичности Бога. Основной парадокс этого догмата заключается в том, что в Боге бытийствуют «несколько личностей, обеспечивающих социальность и в то же время являющихся одной-единственной и единичной Личностью»[[246]](#footnote-246).

Кроме того, реальная жизнь, включающая в себя взаимообщение личностей, необходимо предполагает феномен родства и стихию жизненного порождения: «родное, родство—глубочайшая основа жизни»[[247]](#footnote-247). Поэтому и в Абсолюте истинная религия и абсолютная мифология исповедуют родственные отношения, выражающиеся в именах Отца и Сына: «Триединый Бог есть именно Родное как Абсолют, Родство как форма абсолютного бытия. Родство здесь есть имманентная стихия самого Божества» [[248]](#footnote-248).

Далее жизнь немыслима без стихийности и процессуальности, вечного движения и творчества: «В жизни не могут быть только «я», «ты» и «он». В жизни должно быть некое «оно». Жизнь и есть это неохватное «оно» —основа и сила всего реально живущего»[[249]](#footnote-249). Эту стихию жизни невозможно свести на идеальные закономерности и устойчивые структуры, поскольку она представляет собой алогический поток. В религиозном аспекте это приводит к необходимости различать рождение и исхождение, ипостась Сына и Св. Духа, поскольку ипостась Сына выражает оформленное бытие, а ипостась Св. Духа выражает как раз таки алогический, творческий поток жизни.

Говоря о родстве, невозможно обойти стороной феномен материнства, который в абсолютной мифологии воплощается в учении о Софии. В основе этого учения лежит интуиция «созидания из материала на основе восприятия мужского начала»[[250]](#footnote-250). Важно отметить, что наличие софийности в Боге не приводит к возникновению отдельной женской и мужской личности, поскольку в Абсолюте все мужское и женское, отцовское и материнское, родительское и сыновнее слито в одно неделимое целое, в одну самостоятельную и единственную Личность.

Кроме того, Абсолют, будучи уникальным личным бытием, не может не иметь собственного имени, отличающего его от всего иного: «Бог имеет Имя так же, как и всякий человек имеет имя, так же, как и всякая вещь в социальной сфере имеет свое имя»[[251]](#footnote-251). Более того, личное бытие Абсолюта и наличие собственного имени предполагает возможность сознательного общения с ним, поскольку «никакая сила не может убедить нас в том, что если личность есть, то общение с нею невозможно»[[252]](#footnote-252). Однако в силу абсолютности Бога, его всецелого превосходства, общение с ним приобретает уникальную специфику, превращаясь в умное восхождение к нему, то есть молитву.

Вместе с тем, как социальная жизнь не состоит из одного общения и языка, но и представляет собой реальное, вещественное созидание, творчество и производство, так же и в религии невозможно ограничиться молитвой, но необходимо и таинство. Таинство представляет собой, как мы помним, субстанциальное утверждение человека в вечности, приводящее его к «телесному, жизненному преображению»[[253]](#footnote-253), в то время как молитва является умным преображением.

В конечном итоге, умное и телесное общение с Богом приводит к уподоблению человека Богу посредством энергийного, благодатного приобщения, приводящего к преображению человеческого существа, становлению его абсолютным по причастности к божественным энергиям, что является спасением, чудом, достижением личностной целесообразности.

Подводя итог, можно сказать, что абсолютная мифология является феноменологическим коррелятом абсолютной диалектики. Абсолютная диалектика покоится на фундаменте простых жизненных установок, а ее чрезвычайная сложность обусловлена тем обстоятельством, что «всякая самая обыкновенная вещь очень трудна для философского анализа. Можно даже сказать, что, чем вещи конкретнее и жизненнее, тем больше отвлеченных категорий в ней действует и тем труднее дать ее систематический смысловой анализ»[[254]](#footnote-254).

На наш взгляд можно согласиться с Бибихиным в том, что проект абсолютной мифологии есть в своей исконной сути феноменологический проект, стремящийся преодолеть субъективизм новоевропейской философии посредством раскрытия бесконечного горизонта человеческого бытия-в-мире и глубинного родства Бога и человека, приводящее к следующему выводу: «ничто из человеческого содержания не должно быть упущено, чтобы идти к Богу от нашей полноты, а не от нашей частной изоляции»[[255]](#footnote-255).

## Заключение

## Религиозно-философская концепция А.Ф. Лосева несет на себе печать своего происхождения: она вобрала в себя все богатство своих идейных истоков и претворила его в разветвленную, но целостную систему категорий. В то же время эта система не является безжизненной абстракцией, поскольку она выступает диалектическим упорядочиванием основных феноменов полноценного и живого опыта («Диалектика – абсолютный эмпиризм, ставший абсолютной мыслью»[[256]](#footnote-256)).

## Проект абсолютной мифологии призван обновить европейскую культуру и вдохнуть в нее новую жизнь посредством переопределения ее мировоззренческих оснований и базовых понятий. В конечном итоге, этот проект можно рассматривать как своеобразную версию «радикальной ортодоксии», предвосхитившую основные идеи этого направления: критика идеи секулярной автономии, деконструкция основных понятий модерна, стремление переосмыслить святоотеческое наследие в новой исторической ситуации и др. В то же время он имеет и ряд существенных отличий: в то время как представители современной «радикальной ортодоксии» стремятся построить надконфессиональную христианскую теологию, религиозно-философский проект А.Ф. Лосева является сугубо конфессиональным, призванным интегрировать всю историю православной мысли и раскрыть ее философские возможности. Можно сказать, что религиозно-философский проект А.Ф. Лосева более соответствует названию и сути этого движения, поскольку он представляет собой «радикальное православие», одновременно обращенное к своим историческим корням в виде святоотеческого и библейского наследия и стремящееся интегрировать достижения новоевропейской науки и европейской философии на всем протяжении ее истории: от античности до неклассической философии.

**Список использованной литературы**

***Источники:***

1. *Иванов Вяч. И*. Две стихии символизма // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. Ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 143 – 169.
2. *Иванов Вяч. И*. Мысли о символизме // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. Ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 191 – 198.
3. *Иванов Вяч. И*. Основной миф в романе «Бесы» // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т.4. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 437 – 444.
4. *Иванов Вяч. И.* Символизм // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т.2. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. – С. 652 – 669.
5. *Лосев А.Ф.* 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 243 – 246.
6. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология / Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 263 – 298.
7. *Лосев А. Ф.* Анализ религиозного сознания // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 265 – 269.
8. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А.А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 61 – 612.
9. *Лосев А*.*Ф* Владимир Соловьев и его время / А.Ф.Лосев: предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. –М.: Молодая гвардия, 2009. – 617 [7] с.: ил.
10. *Лосев А.Ф*. Высший синтез как счастье и ведение // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 63 – 77.
11. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 5 – 216.
12. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение/Сост. А. А. Тахо- Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1995.— С. 5 – 296.
13. *Лосев А*.*Ф* Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 377 – 514.
14. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О божественных именах» / А.Ф.Лосев; подг. текста и общ. ред. А.А.Тахо-Годи. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. – 224 с.
15. *Лосев А.Ф*. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове/ Эсхил Трагедии в пер. Вячеслава Иванова. – М.: Наука, 1989. С.464 – 466.
16. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С.593 – 604.
17. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика/Худож.- офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. – 624 с.
18. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / Худож.- офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. – 960 с.
19. *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). Эллинистически-римская эстетика / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2010. С. 573 – 600.
20. *Лосев А. Ф.* Краткая история имяславия // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 284 – 288.
21. *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое магическое имя. // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С.217 – 232.
22. *Лосев А.Ф.* Первозданная сущность // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 233 – 262.
23. *Лосев А.Ф.* Реальность общего. Слово о Кирилле и Мефодии https://pravzhizn.ru/pravme/2017-05-25-slovo-o-kirille-i-mefodiiinok-andronik.html
24. *Лосев А.Ф.* Самое само // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994.— С. 299 – 526.
25. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. – 320 с.
26. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 613 – 801.
27. *Лосев А. Ф.* Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 246 – 253.
28. *Лосев А.Ф.* Я сослан в 20 век…: В 2 т.- Т. 2. – М.: Время, 2002. – 688 с.
29. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – 534 [10] с.: ил.
30. Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович – СПБ.: Питер, 2006. – 430 с.

***Исследования:***

1. *Илларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров - 2-е изд., испр. и доп. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 910 с.
2. *Алфеев Илларион, архиеп.* Имяславие: [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravenc.ru/text/389527.html> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
3. *Астапов С.Н.* Отрицательная диалектика как методологическая основа русской религиозной философии: [Электронный ресурс] URL: <http://www.edit.muh.ru/content/mag/trudy/11_2009/12.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
4. *Барт Р.* Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2008. – 351 с.
5. *Бибихин В.В.* Двери жизни // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 670 – 683.
6. *Бибихин В.В*. Энергия — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
7. *Бонецкая Н.К.* Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 123 – 142.
8. *Гоготишвили Л.А.* Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 906 – 923.
9. *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С.878 – 893.
10. *Гоготишвили Л.А.* Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии/Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 922 – 942.
11. *Гоготишвили Л.А.* «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф.Лосева) // Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 220 – 415.
12. *Гранкова М.В.* Идея философии религии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник РХГА Т.16 №4 (2015). С. 199 – 205.
13. *Грэхэм Л., Кантор Ж.-М.* Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001. – 230 с.
14. *Денисенко А.В.* Миссия "радикальной ортодоксии", как богословская деконструкция понятия "секулярный": [Электронный ресурс] URL: <https://www.academia.edu/29057261> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
15. *Доброхотов А.Л.* «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Доброхотов А. Л. Избранное.— М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 337 – 356.
16. *Доброхотов А.Л.* Мир как имя. Логос. № 7 (1996). С. 47 – 61. Логос. № 7 (1996). С. 47 – 61.
17. *Доброхотов А.Л.* Онтология символа в ранних трудах Лосева // Вопросы классической филологии-М., 1990. Вып. 10. С. 215 – 221.
18. *Иоффе Д.* Русская религиозная критика языка и проблема имяславия (о. Павел Флоренский, о. Сергий Булгаков, А.Ф. Лосев) // Критика и семиотика. Вып. 11, 2007. С. 109 – 172.
19. *Лескин Д., свящ.* Спор об имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. – СПб.: Алетейя, 2004. – 368 с.
20. *Лукомский Л.Ю.* Апофасис и язычество. // УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ I
Вестник СПбГУ. Сер. 6, 1994, вып. 3 (№ 20)*.* С. 32 – 37.
21. *Морозова Я. В.* Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2008. — Т. 9. — № 2. — С. 181–191.
22. *Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / Пер. с польск. Е. Твердисловой. (Серия «Философия и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – 443 с.
23. *Петриковская Е.С.* Диалог науки и религии в философском наследии А.Ф. Лосева // Наука і релігія: Проблеми діалогу. /Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослі- дження релігії»; Ред. кол.: Е.І. Мартинюк (гол. ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко, та ін.; – Одеса: «Наука і техніка», 2004. С. 57–70.
24. *Постовалова В.И.* Афонский спор об Имени Божием в философско-богословском осмыслении А.Ф. Лосева (имяславская доктрина) // А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации/Под общей научной редакцией А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. С. 95 – 106.
25. *Постовалова В.И.* Исихазм в творческом осмыслении А.Ф. Лосева (монаха Андроника): [Электронный ресурс] URL: <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/05/postovalova_losev.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
26. *Резниченко А. И.* О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. – М.:Издательский дом РЕГНУМ, 2012. – 416 с.
27. *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 320 с.
28. *Сапенько Р.* Концепция мифа А.Ф. Лосева в контексте современной теории письменности // А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / Под общей научной редакцией А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. С. 180 – 191.
29. *Тахо-Годи А.А.* А.Ф. Лосев о личности и Абсолюте // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 648 – 661.
30. *Тихеев. Ю.* А.Ф.Лосев и немецкая наука о Платоне первой половины XX в. // Платоновский сборник. Т.II. / Ред. И.А. Протопопова, О.В.Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В.Светлов. М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. С. 450 – 462.
31. *Троицкий В.П.* К философии чуда // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева – М.: Аграф, 2007. С. 68 – 77.
32. *Троицкий В.П.* Теория множеств как «научно-аналитический» слой имяславия // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева – М.: Аграф, 2007. С. 227 – 242.
33. *Трубачёв Андроник, иг.* Давид (Мухранов): [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravenc.ru/text/168502.html> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
34. *Хоружий С.С.* [Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма](http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1479#part_19744) // Хоружий С.С. Современные проблемы православного миросозерцания: [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/horuzhiy-sergey-sergeevich/book/72497-sovremennye-problemy-pravoslavnogo-mirosozercaniya/> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
35. *Хоружий С.С.* Арьегардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/horuzhiy-sergey-sergeevich/book/159423-posle-pereryva/> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
36. *Чупахина Н.А.* Философия языка А.Ф. Лосева: [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Aktualnyie%20problemyi-4.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.)
37. *Эрн В.Ф.*  Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение – М. : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1912. – 343 с.

1. *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 878 – 893. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Гоготишвили Л.А.* Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии/Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 922 – 942. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Гоготишвили Л.А.* Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 906 – 923. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Гоготишвили Л.А.* «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф.Лосева) // Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 220 – 415. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / Пер. с польск. Е. Твердисловой. (Серия «Философия и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – 443 с. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Лескин Д., свящ.* Спор об имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. — СПб.: Алетейя, 2004. – 368 с. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Илларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 910 с. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Тахо-Годи А.А.* А.Ф. Лосев о личности и Абсолюте // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 648 – 661. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Бибихин В.В.* Двери жизни // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 670 – 683. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Бибихин В.В*. Энергия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы,

2010. – 488 с. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Постовалова В.И.* Афонский спор об Имени Божием в философско-богословском осмыслении А.Ф. Лосева (имяславская доктрина) // А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации/Под общей научной редакцией А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. С. 95 – 106. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Постовалова В.И.* Исихазм в творческом осмыслении А.Ф. Лосева (монаха Андроника): [Электронный ресурс] URL: <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/05/postovalova_losev.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-12)
13. *Иоффе Д.* Русская религиозная критика языка и проблема имяславия (о. Павел Флоренский, о. Сергий Булгаков, А.Ф. Лосев) / Критика и семиотика. Вып. 11, 2007. С. 109 – 172. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Бонецкая Н.К.* Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 123 – 142. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Хоружий С.С.* Арьегардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/horuzhiy-sergey-sergeevich/book/159423-posle-pereryva/> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-15)
16. *Троицкий В.П.* К философии чуда // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева – М.: Аграф, 2007. С. 68 – 77. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Троицкий В.П.* Теория множеств как «научно-аналитический» слой имяславия // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева – М.: Аграф, 2007. С. 227 – 242. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Чупахина Н.А.* Философия языка А.Ф. Лосева: [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Aktualnyie%20problemyi-4.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-18)
19. *Резниченко А. И.* О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. – М.:

Издательский дом РЕГНУМ, 2012. – 416 с. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Доброхотов А.Л.* Мир как имя. Логос. № 7 (1996). С. 47 – 61. Логос. № 7 (1996). С. 47 – 61. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Доброхотов А.Л.* Онтология символа в ранних трудах Лосева // Вопросы классической филологии-М., 1990. Вып. 10. С. 215 – 221. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Доброхотов А.Л.* «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Доброхотов А. Л. Избранное.— М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 337 – 356. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Астапов С.Н.* Отрицательная диалектика как методологическая основа русской религиозной философии ХХ века: [Электронный ресурс] URL: <http://www.edit.muh.ru/content/mag/trudy/11_2009/12.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-23)
24. *Петриковская Е.С.* Диалог науки и религии в философском наследии А.Ф. Лосева // Наука і релігія: Проблеми діалогу. /Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослі- дження релігії»; Ред. кол.: Е.І. Мартинюк (гол. ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко, та ін.; – Одеса: «Наука і техніка», 2004. С. 57 – 70. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Гранкова М.В.* Идея философии религии в творчестве А.Ф. Лосева // Вестник РХГА Т.16 №4 (2015). С. 199 – 205. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. C. 6. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibid. C. 8. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Лосев А.Ф.* Я сослан в 20 век…: В 2 т.- Т. 2. – М.: Время, 2002. С. 182. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Лосев А.Ф.* Реальность общего. Слово о Кирилле и Мефодии: [Электронный ресурс] URL: <https://pravzhizn.ru/pravme/2017-05-25-slovo-o-kirille-i-mefodiiinok-andronik.html> (Дата обращения: 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-29)
30. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 127. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Бибихин В.В..* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев — М.: Институт

философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. C. 227. [↑](#footnote-ref-31)
32. Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович – СПБ.: Питер, 2006. С. 9. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 901 – 902. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 190 – 191. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое магическое имя. / Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 217 – 232. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 263 – 298. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 54. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ibid. С. 67. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid. C. 104. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 25. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid. С. 20. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии /Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 140. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ibid. С. 282. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Тихеев. Ю.* А.Ф.Лосев и немецкая наука о Платоне первой половины XX в. // Платоновский сборник. Т.II. / Ред. И.А. Протопопова, О.В.Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В.Светлов. М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. С. 454. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Лосев А.Ф.* История эстетики (фрагмент). Эллинистически-римская эстетика / Сост., подг. текста, общ.

ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2010. С. 590 [↑](#footnote-ref-47)
48. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 51. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика / Худож.- офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. С. 483 – 484. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 700. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / Худож.- офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. С. 207. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / Худож.- офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. С. 198 – 199. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 51. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии /Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 890 – 900. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О божественных именах» / А.Ф.Лосев; подг. текста и общ. ред. А.А.Тахо-Годи. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. С.121. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ibid. [↑](#footnote-ref-56)
57. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О божественных именах» / А.Ф.Лосев; подг. текста и общ. ред. А.А.Тахо-Годи. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. С. 121. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibid. С. 140. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ibid. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Лукомский Л.Ю.* Апофасис и язычество. // УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ I
Вестник СПбГУ. Сер. 6, 1994, вып. 3 (№ 20)*.* С. 32 – 37. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. C. 253 – 255. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О божественных именах» / А.Ф.Лосев; подг. текста и общ. ред. А.А.Тахо-Годи. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. С. 132. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 870. [↑](#footnote-ref-65)
66. Ibid.С. 871 [↑](#footnote-ref-66)
67. Ibid. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 27. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Лосев А*.*Ф.* Владимир Соловьев и его время / А.Ф.Лосев: предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. –М.: Молодая гвардия, 2009. – 617[7] c.: ил. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Лосев А*.*Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 15. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ibid. [↑](#footnote-ref-71)
72. Ibid. C. 91. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Лосев А*.*Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 205. [↑](#footnote-ref-73)
74. Ibid. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 71 [↑](#footnote-ref-75)
76. *Морозова Я. В.* Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2008. — Т. 9. — № 2. С. 181 –191. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 304. [↑](#footnote-ref-77)
78. Ibid. С. 101. [↑](#footnote-ref-78)
79. *Эрн В.Ф.*  Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение – М. : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1912. – 343 с. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 77. [↑](#footnote-ref-80)
81. Ibid. С. 83. [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibid. С. 85. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 88. [↑](#footnote-ref-83)
84. Ibid. С. 90. [↑](#footnote-ref-84)
85. Ibid. [↑](#footnote-ref-85)
86. Ibid. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 91. [↑](#footnote-ref-87)
88. Ibid. С. 92. [↑](#footnote-ref-88)
89. *Бонецкая Н.К.* Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 134. [↑](#footnote-ref-89)
90. Из записей Н.Я. Симонович-Ефимовой 1926-1927 гг. - Цит. по: Иеромонах Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество (теодицея и антроподицея). Загорск, 1984. С. 85. [↑](#footnote-ref-90)
91. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 113. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 692 – 693. [↑](#footnote-ref-92)
93. Ibid. С. 705. [↑](#footnote-ref-93)
94. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 52. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Лосев А*.*Ф* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. С. 19. [↑](#footnote-ref-95)
96. *Лосев А.Ф*. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове/ Эсхил Трагедии в пер. Вячеслава Иванова. – М.: Наука, 1989. С. 464. [↑](#footnote-ref-96)
97. Ibid. С. 465. [↑](#footnote-ref-97)
98. Ibid. [↑](#footnote-ref-98)
99. *Лосев А.Ф*. Высший синтез как счастье и ведение // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 63 – 77. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Иванов Вяч. И.* Символизм // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т.Т.2. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. – С. 665. [↑](#footnote-ref-100)
101. *Иванов Вяч. И*. Две стихии символизма // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. Ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 168. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Иванов Вяч. И*. Мысли о символизме // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. Ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 193. [↑](#footnote-ref-102)
103. *Иванов Вяч. И*. Основной миф в романе «Бесы» // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т.Т.4. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 437 – 438. [↑](#footnote-ref-103)
104. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 105. [↑](#footnote-ref-104)
105. *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 883. [↑](#footnote-ref-105)
106. *Алфеев Илларион, архиеп.* Имяславие: [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravenc.ru/text/389527.html> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-106)
107. *Хоружий С.С.* [Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма](http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1479#part_19744) // Хоружий С.С. Современные проблемы православного миросозерцания: [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/horuzhiy-sergey-sergeevich/book/72497-sovremennye-problemy-pravoslavnogo-mirosozercaniya/> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-107)
108. *Лескин Д., свящ.* Спор об имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 81. [↑](#footnote-ref-108)
109. *Трубачёв Андроник, иг.* Давид (Мухранов): [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravenc.ru/text/168502.html> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-109)
110. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 111. [↑](#footnote-ref-110)
111. Ibid. С. 127. [↑](#footnote-ref-111)
112. Ibid. С. 128. [↑](#footnote-ref-112)
113. Про влияние имяславия на московскую математическую школу подробнее см. *Грэхэм Л., Кантор Ж.-М.* Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001. – 230 с. [↑](#footnote-ref-113)
114. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 113. [↑](#footnote-ref-114)
115. *Лосев А.Ф.* На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 1045 – 1046. [↑](#footnote-ref-115)
116. Ibid. С. 593 [↑](#footnote-ref-116)
117. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 900. [↑](#footnote-ref-117)
118. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 617. [↑](#footnote-ref-118)
119. Ibid. С. 796. [↑](#footnote-ref-119)
120. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 89. [↑](#footnote-ref-120)
121. *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое магическое имя // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994.— С. 220. [↑](#footnote-ref-121)
122. Ibid. [↑](#footnote-ref-122)
123. Ibid. [↑](#footnote-ref-123)
124. Ibid. [↑](#footnote-ref-124)
125. Ibid. С. 219. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ibid. [↑](#footnote-ref-126)
127. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 683. [↑](#footnote-ref-127)
128. *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое магическое имя // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994.— С. 220. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 695. [↑](#footnote-ref-129)
130. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 751. [↑](#footnote-ref-130)
131. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение/Сост. А. А. Тахо- Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1995.— С. 35. [↑](#footnote-ref-131)
132. *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994.— С. 882. [↑](#footnote-ref-132)
133. *Чупахина Н.А.* Философия языка А.Ф. Лосева: [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Aktualnyie%20problemyi-4.pdf> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-133)
134. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 698 – 699. [↑](#footnote-ref-134)
135. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 699. [↑](#footnote-ref-135)
136. Ibid. [↑](#footnote-ref-136)
137. *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 881. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 695. [↑](#footnote-ref-138)
139. *Лосев А.Ф.* Самое само // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994.— С. 320. [↑](#footnote-ref-139)
140. Ibid. С. 323. [↑](#footnote-ref-140)
141. Подробнее см. *Гоготишвили Л.А.* Непрямое говорение. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 720 С. [↑](#footnote-ref-141)
142. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 687. [↑](#footnote-ref-142)
143. Ibid. [↑](#footnote-ref-143)
144. *Гоготишвили Л.А.* «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф.Лосева) // Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 323. [↑](#footnote-ref-144)
145. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 734 – 735. [↑](#footnote-ref-145)
146. *Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / Пер. с польск. Е. Твердисловой. (Серия «Философия и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – С. 418. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 601. [↑](#footnote-ref-147)
148. Ibid. С. 602. [↑](#footnote-ref-148)
149. *Лосев А. Ф.* Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 246. [↑](#footnote-ref-149)
150. *Лосев А. Ф.* Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 247. [↑](#footnote-ref-150)
151. Ibid. С. 248-249. [↑](#footnote-ref-151)
152. *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое магическое имя. // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 227. [↑](#footnote-ref-152)
153. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 602. [↑](#footnote-ref-153)
154. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 603. [↑](#footnote-ref-154)
155. *Лосев А. Ф.* Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 269. [↑](#footnote-ref-155)
156. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 603. [↑](#footnote-ref-156)
157. Ibid. [↑](#footnote-ref-157)
158. *Бонецкая Н.К.* Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 137. [↑](#footnote-ref-158)
159. Ibid. С. 135. [↑](#footnote-ref-159)
160. *Лосев А. Ф.* Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 263. [↑](#footnote-ref-160)
161. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 604. [↑](#footnote-ref-161)
162. *Лосев А.Ф.* Имяславие // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х - начала 1920-х годов / Общая ред. A.A. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс- Традиция, 2015. С. 604. [↑](#footnote-ref-162)
163. *Лосев А. Ф.* Краткая история имяславия // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 288. [↑](#footnote-ref-163)
164. *Лосев А. Ф.* Анализ религиозного сознания // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 269. [↑](#footnote-ref-164)
165. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии/Сост. А. А. ТахоТоди; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.— М.: Мысль, 1993. С. 900. [↑](#footnote-ref-165)
166. *Тахо- Годи А.А.* Лосев. – 2-е изд., испр. и доп. — М: Молодая гвардия, 2007. – С. 112. [↑](#footnote-ref-166)
167. *Бонецкая Н.К.* Имяславец-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 133. [↑](#footnote-ref-167)
168. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / Худож.-офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. – С. 854. [↑](#footnote-ref-168)
169. Ibid. С. 855. [↑](#footnote-ref-169)
170. Ibid. С. 856. [↑](#footnote-ref-170)
171. Ibid. С. 853. [↑](#footnote-ref-171)
172. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / Худож.-офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. – С. 504. [↑](#footnote-ref-172)
173. *Лосев А*.*Ф* Владимир Соловьев и его время / А.Ф.Лосев: предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. –М.: Молодая гвардия, 2009. – С. 206. [↑](#footnote-ref-173)
174. Ibid. [↑](#footnote-ref-174)
175. Ibid. [↑](#footnote-ref-175)
176. Ibid. [↑](#footnote-ref-176)
177. *Лосев А*.*Ф* Владимир Соловьев и его время / А.Ф.Лосев: предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. –М.: Молодая гвардия, 2009. – С. 208. [↑](#footnote-ref-177)
178. Ibid. С. 209. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ibid. С. 214. [↑](#footnote-ref-179)
180. Ibid. [↑](#footnote-ref-180)
181. Ibid. С. 215 – 217. [↑](#footnote-ref-181)
182. Ibid. С. 225. [↑](#footnote-ref-182)
183. *Лосев А*.*Ф* Владимир Соловьев и его время / А.Ф.Лосев: предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. –М.: Молодая гвардия, 2009. – С. 118. [↑](#footnote-ref-183)
184. Ibid. С. 216. [↑](#footnote-ref-184)
185. Ibid. С. 228. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А.А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 71- 72. [↑](#footnote-ref-186)
187. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 700. [↑](#footnote-ref-187)
188. *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 220. [↑](#footnote-ref-188)
189. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 700. [↑](#footnote-ref-189)
190. *Лосев А.Ф.* 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 243. [↑](#footnote-ref-190)
191. Ibid. С. 244. [↑](#footnote-ref-191)
192. Ibid. [↑](#footnote-ref-192)
193. Ibid. [↑](#footnote-ref-193)
194. Ibid. [↑](#footnote-ref-194)
195. *Лосев А.Ф.* 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 244. [↑](#footnote-ref-195)
196. Ibid. С. 245. [↑](#footnote-ref-196)
197. Ibid. С .244. [↑](#footnote-ref-197)
198. Ibid. С. 245. [↑](#footnote-ref-198)
199. *Бибихин В.В..* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. C. 206. [↑](#footnote-ref-199)
200. *Барт Р.* Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2008. – 351 с. [↑](#footnote-ref-200)
201. *Сапенько Р.* Концепция мифа А.Ф. Лосева в контексте современной теории письменности // А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / Под общей научной редакцией А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. С. 180 – 191. [↑](#footnote-ref-201)
202. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 14. [↑](#footnote-ref-202)
203. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 58. [↑](#footnote-ref-203)
204. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 70. [↑](#footnote-ref-204)
205. Ibid. [↑](#footnote-ref-205)
206. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 75. [↑](#footnote-ref-206)
207. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 98. [↑](#footnote-ref-207)
208. Ibid. С .119. [↑](#footnote-ref-208)
209. Ibid. С. 122. [↑](#footnote-ref-209)
210. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 122 – 123. [↑](#footnote-ref-210)
211. Подробнее об этом движении см. *Денисенко А.В.* Миссия "радикальной ортодоксии", как богословская деконструкция понятия "секулярный": [Электронный ресурс] URL: <https://www.academia.edu/29057261> (Дата обращения 20.05.2018 г.) [↑](#footnote-ref-211)
212. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 99. [↑](#footnote-ref-212)
213. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 147. [↑](#footnote-ref-213)
214. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 150. [↑](#footnote-ref-214)
215. Ibid. [↑](#footnote-ref-215)
216. Ibid. [↑](#footnote-ref-216)
217. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 151. [↑](#footnote-ref-217)
218. Ibid. [↑](#footnote-ref-218)
219. Ibid. С. 154. [↑](#footnote-ref-219)
220. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 155. [↑](#footnote-ref-220)
221. Ibid. С. 162. [↑](#footnote-ref-221)
222. Ibid. С. 165. [↑](#footnote-ref-222)
223. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 167. [↑](#footnote-ref-223)
224. Ibid. С. 177. [↑](#footnote-ref-224)
225. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 176. [↑](#footnote-ref-225)
226. Ibid С. 177. [↑](#footnote-ref-226)
227. Ibid. С. 178. [↑](#footnote-ref-227)
228. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 190. [↑](#footnote-ref-228)
229. Ibid. С. 191. [↑](#footnote-ref-229)
230. Ibid. С. 190. [↑](#footnote-ref-230)
231. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 74. [↑](#footnote-ref-231)
232. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 200. [↑](#footnote-ref-232)
233. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 272. [↑](#footnote-ref-233)
234. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 200. [↑](#footnote-ref-234)
235. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология. // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 264. [↑](#footnote-ref-235)
236. *Лосев А.Ф.* Первозданная сущность // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 242. [↑](#footnote-ref-236)
237. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 289. [↑](#footnote-ref-237)
238. *Лосев А.Ф.* Первозданная сущность // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо-

Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова.—М.: Мысль, 1994. С. 236. [↑](#footnote-ref-238)
239. *Лосев А*.*Ф* Владимир Соловьев и его время / А.Ф.Лосев: предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. –М.: Молодая гвардия, 2009. – С. 375 – 376. [↑](#footnote-ref-239)
240. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 617. [↑](#footnote-ref-240)
241. *Лосев А*.*Ф* Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 462. [↑](#footnote-ref-241)
242. *Лосев А*.*Ф* Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 462. [↑](#footnote-ref-242)
243. Ibid. С. 469. [↑](#footnote-ref-243)
244. Ibid. С. 464. [↑](#footnote-ref-244)
245. Ibid. С. 465. [↑](#footnote-ref-245)
246. Ibid. С. 466. [↑](#footnote-ref-246)
247. Ibid. [↑](#footnote-ref-247)
248. Ibid. С. 467. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Лосев А*.*Ф* Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 468. [↑](#footnote-ref-249)
250. Ibid. [↑](#footnote-ref-250)
251. Ibid. С. 469. [↑](#footnote-ref-251)
252. Ibid. [↑](#footnote-ref-252)
253. *Лосев А*.*Ф* Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 472. [↑](#footnote-ref-253)
254. Ibid. С. 462. [↑](#footnote-ref-254)
255. *Бибихин В.В.* Двери жизни // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.— M.: Мысль, 1999. С. 680. [↑](#footnote-ref-255)
256. *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Taxо­Годи.—М.: Мысль, 1993. С. 625. [↑](#footnote-ref-256)