

**Священник П. Б. Сержантов**

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ,  
МОСКВА, РОССИЯ

# Синтез исихастского богословия и русской религиозной философии в очерках А. Ф. Лосева

**Аннотация.** Статья ставит цель — изучить, как накануне ареста в 1930 году Алексей Фёдорович Лосев выстраивал философскую апологию имяславия и какую интерпретацию богословия нетварных энергий он предлагал. Актуальность исследования связана с тем, что исихастская аскетика составляет значимую часть православных духовно-нравственных ценностей, объективное понимание которых необходимо обеспечить в рамках научных исследований. В статье продемонстрировано, как А. Ф. Лосев даёт эссенциально-энергетическую интерпретацию высшего исихастского опыта, впервые проведён анализ постепенной деэссенциализации человеческих энергий в процессе исихастского восхождения; для этой задачи использовался метод лестницы. Исходя из принципа историзма, автор обращает внимание на то, что работы Лосева по имяславия написаны прежде, чем в XX веке были развёрнуты масштабные фундаментальные исследования исихазма, основывающиеся на обширной источниковой базе. Так что философско-богословские очерки в 1920-е годы едва ли могли предложить безукоризненную

интерпретацию исихазма, в те годы «исихазм» мог приравняться к понятию «паламизм» и даже восприниматься как частный случай существующего с библейских времён имяславия. Автор приходит к выводам о том, что в интерпретации Лосева исихастский опыт рассматривается не как опыт, направленный к синергийному соединению с Богом, а как опыт, обусловленный коррелятами синергии, такими как сакрализующее призывание Имени Божия, апеллирование к софийному модусу бытия, использование человеком онтологически значимых символов. Опыт синтеза неоплатонической философии и исихастского богословия у Лосева имел значение не только для его философской работы, аналогичное прочтение исихастских текстов мы находим и в трудах В. В. Библихина (перевод паламитских «Триад»). Метод философского синтеза, впечатляюще продемонстрированный В. С. Соловьёвым и по-своему творчески реализованный Лосевым, не представляется автору статьи оптимальным средством для понимания специфики исихазма. Осмысление особенностей в богословии нетварных энергий требует другого — преобразования античного философского инструментария, чуткости к методу синергии, который является характерным для православной аскетической традиции.

**Ключевые слова:** А. Ф. Лосев, русская религиозная философия, исихазм, имяславие, богословие нетварных энергий, свт. Григорий Палама, Ареопагитский корпус, свт. Феофан Затворник, метод лестницы

**Для цитирования:** Сержантов П. Б., священник. Синтез исихастского богословия и русской религиозной философии в очерках А. Ф. Лосева // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 101–121. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-101-121

**В**ыдающийся русский учёный А. Ф. Лосев (1893–1988) известен преимущественно своими трудами, посвящёнными античной философии и филологии. Однако сфера его научных интересов была значительно шире. В частности, он занимался исследованиями исихастского подвижнического опыта и связанного с ним богословия нетварных энергий. Во многом к этим исследованиям его подвиг имяславский спор 1910-х годов.

## ИМЯСЛАВСКИЙ СПОР И ФИЛОСОФИЯ КАК УПРАЖНЕНИЕ В СМЕРТИ

Когда в среде русских монахов на Афоне началось бурное обсуждение тезиса «Имя Божие есть Сам Бог», оно достаточно быстро вышло за рамки полемики. Сторонники данного имяславского тезиса сместили игумена Пантелеимонова монастыря и выбрали имяславского игумена — о. Давида (Мухранова). Беспорядки на Афоне были подавлены, о. Давид и многие его единомышленники высланы на родину. Здесь вспыхнуло широкое обсуждение резко поставленного имяславского вопроса, к нему подключились некоторые видные представители русской философии, в том числе священник Павел Флоренский и др. Они поддержали имяславие и стали выдвигать в его защиту богословско-философские аргументы. Святейший Синод Русской Церкви в 1913 году осудил имяславие.

А. Ф. Лосев с 1919 года предметно занимался имяславием и выступал с докладами по этой тематике. В 1922 году Лосев организовал московский имяславский кружок, в деятельности которого участвовал о. Павел Флоренский<sup>1</sup>. Члены кружка надеялись, что их богословско-философские разработки лягут в основу нового официального церковного решения, более благоприятного для имяславия. С 1924 года А. Ф. Лосев начал общаться с упомянутым о. Давидом (Мухрановым). Архимандрит Давид стал духовником философа и его жены, учил их деланию Иисусовой молитвы с употреблением психосоматического метода (Тахо-Годи 1997: 108). Таким образом, А. Ф. Лосев не просто размышлял об имяславии, он был погружен в этот религиозный опыт, что дополнительно придаёт актуальности для темы данной статьи. В 1929 году о. Давид совершил монашеский постриг супругов Лосевых, вручил им чётки — меч духовный, чтобы именем Иисусовым они молитвенно отражали врагов<sup>2</sup>. Знаменитая «профессорская шапочка» Лосева, согласно воспоминаниям близких, являлась на самом деле символом его принадлежности к иноческому званию<sup>3</sup>. С 1923 года А. Ф. Лосев начал тесно общаться с иером. Митрофаном

<sup>1</sup> Кружок существовал до 1927 года. Добавим также, что начиная с 1925 года А. Ф. Лосев общался с петербургским имяславцем, прот. Фёдором Андреевым, который в своё время стал заметной фигурой в среде раскольников — сторонников митр. Иосифа (Петровых).

<sup>2</sup> В 1922 году чету Лосевых венчал о. Павел Флоренский.

<sup>3</sup> В 1930 году Лосев говорил о себе, используя монашеское выражение: «Наторп, Флоренский, Блонский и моя худость... формулировали... диалектически-световую природу платонизма» (Лосев 1993: 699–700). Лосев выказывал недовольство тем, что православных монахов в стране стали называть «бандитами в рясах», «митрофорными кулаками». Он предлагал считать монахами и старцами мудрецов из «Государства» Платона, которые овладели своими страстями и созерцали идеи, затем транслировали умозрения народу и жили «на прибавочный продукт» (Лосев 1993: 818–819, 824).

(Тихоновым), который ранее находился в духовном общении с исихастским старцем — преп. Германом (Гомзиным)<sup>4</sup>.

С 1929 года Лосев стал подвергаться травле за свои убеждения, его уволили с занимаемых академических должностей. Он отстаивал свои позиции, его тексты того времени — это апологетика, выдержанная скорее в духе Тациана, чем в духе св. Иустина Философа<sup>5</sup>. В 1930 году Лосев издал две работы — «Очерки античного символизма и мифологии» и «Диалектику мифа», содержащую резкую критику материализма<sup>6</sup>. Цензура убрала из книги опасную критику, но философ тайно вернул её, что и послужило поводом к его аресту. 5 июня 1930 года после отпевания о. Давида (Мухранова) были арестованы бывшая супруга Лосева и о. Митрофан (Тихонов).

Надо признать, что текстология «Диалектики мифа» — это отдельная научная проблема, до конца не решённая. Есть сведения о написанных Лосевым дополнениях к «Диалектике мифа» либо в виде отдельной брошюры, либо в виде второй части «Диалектики мифа». До нас эти дополнения дошли в форме небольших работ: «Миф — развёрнутое магическое Имя», «Первозданная Сущность», «Абсолютная Диалектика — Абсолютная Мифология» (см. Лосев 1994: 217–298). Предметно обсуждая тему исихазма в данной статье, под философско-богословскими очерками А. Ф. Лосева мы будем подразумевать «Очерки античного символизма и мифологии» и примыкающую к ним «Диалектику мифа» с вышеуказанными дополнениями<sup>7</sup>. Всё это — философия накануне ареста, философия как упражнение в смерти, в ту пору у Лосева вырывается признание с ноткой обречённости: «Физиогномическая морфология — очередная задача и всей современной философии, и... платоноведения. Едва ли я приму серьёзное участие в этой новой области... достаточно и того, что я выработал понимание платонизма, органически вырастающее из современного философского сознания, и передаю его другим» (Лосев 1993: 708).

<sup>4</sup> Сохранилась содержательная переписка об Иисусовой молитве преп. Германа со свт. Феофаном Затворником, см. (Феофан Затворник, свт. «Творения... Т. II» 1994: 162–225, 1-я пагинация).

<sup>5</sup> Приведём характерный пассаж: «С самого же начала я не мог переварить... абсолютного идеализирования и христианизирования Платона... Платон — язычник» (Лосев 1993: 695).

<sup>6</sup> 28 июня 1930 года Л. М. Каганович на XVI съезде ВКП(б) выставил А. Ф. Лосева в качестве реакционера, а его «Диалектику мифа» назвал «самой откровенной пропагандой наглешего классового врага» (Летопись жизни и творчества // Портал «Весь Лосев». Проект «Дома Лосева». — 2019. — URL: Электронный ресурс: <http://losev.domloseva.ru/lichnost/letopis-zhizni-i-tvorchestva/> (дата обращения: 09.01.2025).

<sup>7</sup> Опубликованные в 1930 году «Очерки античного символизма и мифологии», по свидетельству А. Ф. Лосева, представляют собой незначительную часть написанных им текстов на эту тему. Большая часть «Очерков» так и не была опубликована.

## ЭНЕРГИЯ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ И В ИСИХАЗМЕ

Выработанное Лосевым понимание платонизма тесно смыкалось с имяславским дискурсом, о чём философ заявлял со свойственной ему прямолинейностью: «Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла» (Лосев А. Ф. 2009: 16). Возникает законный вопрос: как диалектический неоплатонизм может объяснять опыт призывания имени Божия в молитве Иисусовой, особенно опыт высоких ступеней молитвы? А. Ф. Лосев прямо утверждает, что «произнести имя можно только молитвенно». И сразу же предлагает диалектическое рассуждение об имени, дающее в итоге высший синтез энергии и телоса (цели): «Имя неотделимо от именуемой сущности и потому есть сама сущность... Имя и отлично от сущности, и неотделимо от неё, т. е. оно есть её энергия... Имя... есть магическая стихия сущности» (Лосев 1994: 230–231). Остановимся на этом подробнее.

Имя как синтез энергии и телоса представляет собой осуществлённую энергию, эссенциализированную энергию, если угодно, энтелехезированную энергию (имение-себя-в-телосе, *ἐν τέλει ἔχει*, как справедливо подмечал М. Хайдеггер). В упомянутом *магическом* значении призывания имени звучит некая *гарантия* на соединение человеческой энергии и божественной энергии. Призывание имени Божия как таковое обеспечивает *единение носящего христианское имя человека и призываемого по Имени Бога*, — если имя понимать как саму сущность и как энергию сущности. Устойчивое соединение с Богом здесь мыслится как *эссенциально-энергетическое соединение*, в котором участвует и тварная энергия и онтологически равносильная ей тварная сущность<sup>8</sup>. Рассуждение об энергии у Лосева заметно отличается от традиционного православного богословского дискурса, в котором, как справедливо отмечал В. Н. Лосский, соединение христианина с Богом мыслится *не в ипостаси*<sup>9</sup> и *не в сущности*<sup>10</sup>, — соединение с Богом происходит *в энергии*. И с позиции этого чисто энергетического единства Бога и человека диалектическая эссенциально-энергетическая трактовка Лосева представляется некорректной.

Когда в православной аскетике и догматике ставился вопрос о единстве Бога и человека? Когда рассуждали про опыт обожения, об этом спорили свт. Григорий Палама и его оппоненты — это опыт созерцания

<sup>8</sup> См.: Хоружий С. С. Имяславие // Сайт Института синергийной антропологии. — URL: [https://synergia-isa.ru/lib/download/lib/+055\\_Horuzhy\\_Imyaslavie.doc](https://synergia-isa.ru/lib/download/lib/+055_Horuzhy_Imyaslavie.doc) (дата обращения: 07.03.2025).

<sup>9</sup> Ипостасное единение Бога и Человека произошло однажды в Лице Господа Иисуса Христа.

<sup>10</sup> Божественная сущность, согласно апофатическому богословию, неприступна для человека.

нетварного Фаворского света. Отметим, что свт. Григорий Палама рассматривал опыт сверхъестественного созерцания в связи с предваряющим его опытом, не таким высоким, — с умно-сердечной молитвой Иисусовой. То же самое делал В. Н. Лосский, обозначая некоторые детали умно-сердечного делания: «Чтобы достигнуть соединения с Богом (l'union avec Dieu) в той мере, в какой оно осуществимо в земной жизни, необходимо постоянное усилие или, точнее, непрестанное бодрствование (une veille incessante<sup>11</sup>), дабы целостность (l'intégrité) внутреннего человека<sup>12</sup>, “единение сердца и ума (l'union du coeur et de l'esprit<sup>13</sup>)”, говоря языком православной аскезы, противоборствовало всем козням (les assaults) врага<sup>14</sup>, всем неразумным движениям падшей человеческой природы» (Lossky 2008: 16; Мистическое богословие 1992: 104–105). Здесь Лосский обозначил путь к соединению с Богом: через исихастское трезвение и умно-сердечное делание отражать страстные помыслы. Итак, борьба со страстями и помыслами, исихия, умно-сердечная молитва как оружие против вражеских прилогов предшествуют соединению человека с Богом.

Если мы от этой первичной контекстуализации опыта обожения перейдём к более полному рассмотрению — тогда перед нами окажется многоступенчатая лестница духовного восхождения, на последней ступени которой находится созерцание нетварного Света. Достижение вершины лестницы означает для подвижника энергичное соединение с Пресущественным Богом, преображение и обожение человеческих энергий. На пути к вершине человек проходит ступени покаяния, ступени борьбы со страстями, ступень безмолвия (исихии), ступени умно-сердечной и непрестанной молитвы Иисусовой, ступень бесстрастия... На этих ступенях человеческие энергии меняются, эти изменения можно отследить по тому, например, как меняется сознание времени в исихастском опыте, т. к. сознание времени конституируется человеческими энергиями (Сержантов 2010: 68–238).

<sup>11</sup> Варианты перевода: непрестанная стража (ума в сердце), непрестанное бдение, непрестанное трезвение. В аскетике трезвение часто понимается как синоним исихии.

<sup>12</sup> Варианты перевода: непорочность внутреннего человека, беспристрастность внутреннего человека, духовная собранность человека. Понятие о внутреннем человеке встречается у ап. Павла: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16). Платон под «внутренним человеком» подразумевает ум (см. Государство IX.589b).

<sup>13</sup> Варианты перевода: сведение ума в сердце, соединение сердца с духом. Перевод l'esprit как «ум» оправдан, в греческой патристике и философии понятие νοῦς означает «ум, дух».

<sup>14</sup> Вариант перевода: всем вражеским прилогам (помыслов).

Для страстного состояния характерно циклическое время, борьба со страстями и безмолвие молящегося ума делают время линейным, — всё это формы континуальной темпоральности. Обожение в опыте созерцания нетварного Света характеризуется неkontинуальной, дискретной темпоральностью (преп. Симеон Новый Богослов переживал мгновенные молнийные облистания Светом). Близкий к этому опыт чистой молитвы описывает преп. Нил Анкирский; ум подвижника восхищается к Богу, Который видит расположение человеческого сердца как мгновенно созерцаемую открытую книгу, а не как продолжительные по времени словесные молитвы к Богу<sup>15</sup>. Дискретный характер темпоральности в опыте обожения означает, что человеческие энергии в данном опыте не могут пониматься в эссенциально-энергетическом смысле, как это предлагается с позиций диалектического неоплатонизма.

Человеческие энергии в опыте обожения предстают деэссенциализированными. Можно сказать, что эта деэссенциализация происходит шаг за шагом, — по мере восхождения подвижника по ступеням лестницы. Для исихастской аскетики характерен принцип лестницы, который, заметим, не фигурирует в имяславских рассуждениях А. Ф. Лосева<sup>16</sup>. Метод лестницы позволяет нам наблюдать, как постепенно деэссенциализируются энергии падшего человека, идущего к Богу. Это можно проследить на примере изменений умственной энергии человека.

Покаяние понимается как первоначальное *изменение ума*, так буквально переводится греческое слово *μετάνοια* (покаяние). В невидимой брани ум освобождается от ослепления страстью гнева и негативного воздействия на него других страстей. Эти важные изменения ума происходят по причине всеохватного нравственного подвига христианина — осознания множества своих грехов и борьбы с греховными страстями. Опыт безмолвия (исихии) даёт уму возможность *умозрения*, естественного созерцания, то есть постижения умом логосов тварных вещей. Это

<sup>15</sup> Бог видит чисто молящегося исихаста не так же, как Он видит всё Своё творение, здесь имеет место особое воздействие Бога на человека, оно передаётся аскетическим понятием «восхищение к Богу» (преп. Иоанн Лествичник). Исследователь паламизма Тихон Пино пишет об этом: «Если бы видение (τὸ θεασθαι) и обожение (τὸ θεολογεῖν) означали одно и то же, тогда весь мир был бы обожен по той причине, что Бог видит его от вечности (См.: Святитель Григорий Палама. Антирретик против Акиндина 2. 5. 14)» (Pino 2022: 114, 144).

<sup>16</sup> В работе «Имяславие» Лосев под исихастами подразумевал монахов, принявших обет молчания, а не носителей опыта священного безмолвия ума, то есть подвижников, взшедших к средним и высшим ступеням лестницы (Лосев 2009: 7). Эта работа предшествует «Очеркам», текст «Имяславия» написан не ранее весны 1921 года, вероятнее всего — в 1922 году (Бирюков 2021: 199).

опыт частичной деэссенциализации энергий человеческого ума, просвещения ума. Затем ум сводится в сердце, где совершает Иисусову молитву, происходит «исступление ума» (экстазис). Для нашей темы это означает значительную степень деэссенциализации энергий человеческого ума. Эта степень возрастает ещё более, когда ум приобретает способность творить непрестанную умно-сердечную молитву Иисусову наряду с повседневными делами, требующими работы ума. Даже во сне ум исихаста может творить молитву в сердце. *Молитва ума в сердце становится самодвижной*, не требующей от подвижника усилий. Подвижник полноценно присутствует в мире, замечает окружающие события и реагирует на них, одновременно постоянно пребывая в умно-сердечном общении с Богом.

На ступени бесстрастия наблюдается высочайшая степень отрешённости ума от «мира сего» с одновременным изменением ума: не только страстному помыслу, но и «нейтральному» простому помыслу трудно приложиться к подвижнику, — это *совершенство ума*<sup>17</sup>. Наконец человек восхищается к высотам обожения — в мгновение чистой молитвы «*не молитвою молится ум*» (прп. Исаак Сирий), при сверхъестественном созерцании ум человека и весь человек становится светом и видит неприступный Фаворский свет (прп. Григорий Синаит). Высоты исихастского пути с их опытом обожения подразумевают совершенную деэссенциализацию всех человеческих энергий, в том числе и энергии ума, «умных чувств».

В исихастской традиции с древности соединение Бога и человека понималось не как некое устойчивое состояние, которое гарантировано за счёт эссенциализации энергий человека. Согласно исихастским подвижникам, соединение Бога и человека происходит в момент *синергии*, во время свободного тотального искания и исполнения человеком воли Божией, когда Бог ниспосылает великую благодать (нетварную энергию). Этот момент синергии с Богом требует от человека особой духовной подготовки, он может состояться не иначе как по воле Божией. Его нельзя запланировать, обеспечить с помощью магических ритуалов с произнесением определённых слов и совершением сакральных действий. Синергию необходимо особым образом хранить, потому что она может быть утрачена. Подобные рассуждения в древности положили пропасть между исихастами и мессалианами, которые считали, что через практику

<sup>17</sup> Также у бесстрастного исихаста происходит заметное изменение во всех человеческих энергиях, не исключая и телесные энергии.

непрестанной молитвы можно достичь высокой ступени бесстрастия, без риска когда-либо утратить это «высокое духовное состояние».

Православная христианская онтология, напротив, предполагает такой риск, поскольку человек и Бог не являются единосущными, их соединение происходит в совместном действии. В неоплатонической онтологии ситуация другая, человек через философское умозрение и экстатический опыт сливается с Единым, человеческий ум становится «единосущным» Единому. Этот опыт нельзя назвать синергией, как её понимают исихасты. Причина в том, что ум и Единое онтологически неразрывны. Подобного рода постулируемая неразрывность человека и высшего Сверхбытия может интерпретироваться в понятиях магичности имени или в понятии *символа*. О последнем много размышлял Серебряный век. Для имяславских штудий А. Ф. Лосева понятие символа было важным, причём оно трактовалось в эссенциально-энергийном смысле (см. Лосев 2009: 126–127). При этом ключевой для исихазма концепт синергии у Лосева отсутствует, а его коррелятами выступают «символ», «имя» и иные понятия.

Между тем в исихастской традиции мы можем регистрировать особый *метод синергии*. Практику монашеского послушания можно понимать как упражнение в синергии, в действенном отсечении своей воли и исполнении воли Божией<sup>18</sup>. Для палестинских исихастов аввы Доротея и прп. Иоанна Пророка послушание виделось как надёжный путь к священному безмолвию ума. Связь синергии с исихией очень глубокая и многосторонняя, мы не можем сейчас её проследить. Ограничимся лишь цитатой из свт. Феофана Затворника, которая иллюстрирует то, что синергия является необходимым компонентом в жизни исихаста: «Благодать в сем случае действует, если человек содействует» (Феофан Затворник, свт. «Творения... Т. I» 1994: 214, 1-я пагинация). Только если человек свободно содействует Богу, ему подаётся благодать синергийного единства с Богом.

### ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ: ПО СЛЕДАМ В. С. СОЛОВЬЁВА

Итак, связь рассуждений А. Ф. Лосева с философской проблематикой оказалась значительно крепче, чем связь с догматическим и аскетическим богословием. В юности на Лосева оказала сильное влияние

<sup>18</sup> Исихасты воспринимали исполнение воли Божией не как обычное для людей подчинение дисциплинарным предписаниям, архим. Софроний (Сахаров) называл заповеди Божии благодатными энергиями.

метафизика всеединства В. С. Соловьёва и его учение о Софии. Даже когда имяславская проблематика выдвинула на первый план осмысление Имени и энергии Божества, эту новую проблематику А. Ф. Лосев вписывал в софиологический контекст. Так, в 1930 году Лосев подчёркивал, уточняя рабочую терминологию: «Мы же употребляем слово “Имя”... как *энергию* сущности (а три ипостаси<sup>19</sup> не есть энергия, но сама сущность, и София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществлённая и осуществлённая энергия)» (Лосев 1994: 222). Здесь мы наглядно видим, что имяславско-софиологические рассуждения А. Ф. Лосева представляют собой дискурс осуществлённой энергии, то есть эссенциально-энергийный дискурс. В этом случае коррелятом чисто энергийному исихастскому понятию «синергия» выступает эссенциально-энергийное понятие «София», в котором концентрируются философские мысли о соединении Творца и Его творения.

Конечно, влияние Соловьёва на Лосева сказывалось не только в понятии «София». Для мысли В. С. Соловьёва было характерно стремление представить учёному сообществу философский и богословский синтез, причём в это синтетическое единство Соловьёв привлекал и философские учения, далеко отстоящие от ортодоксального христианства. Думается, что эта жажда грандиозного синтеза была и у А. Ф. Лосева, который писал в 1930 году: «Так объединились в моём сознании Наторп, Гуссерль, Гегель и Флоренский» (Лосев 1993: 703)<sup>20</sup>. На «Очерки» Лосева повлияли не только перечисленные авторы, его желание разрабатывать новое понятие о платонизме во многом было вдохновлено публикациями Ф. Ницше. Лосев не жалел похвал в адрес Ницше: «замечательное учение об античности», «блестящее изложение», «гениальная прозорливость». С другой стороны, он сделал критическое замечание о том, что Ницше несколько «модернизировал» античность, она у него слишком напоминает философы А. Шопенгауэра и «Кольцо Нибелунга» (Лосев 1994: 27, 36, 37).

Сохраняя уважение к учёным трудам Лосева, невозможно избежать вопроса, созвучного с его критикой в адрес Ницше: нет ли в рассуждениях А. Ф. Лосева «модернизации» античного неоплатонизма или «архаизации»

<sup>19</sup> В приведённой цитате буквально воспроизведена публикация 1994 года, отметим, что «Три Ипостаси» в контексте христианской триадологии принято писать с заглавных букв.

<sup>20</sup> Тема единства людей в православной традиции прочно присутствует, но это единство людей во Христе — по образу Свято-Троичной перихорезы. Об этом говорят слова Христа: «Да будут все едино (ὅνα πάντες ἐν ὧσιν), как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе (καθὼς σύ, Πατήρ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ), так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Дар единства во Христе, и единомыслия в том числе, отличается от работы по созданию философско-богословского синтеза.

паламизма?.. Размышляя об имяславских очерках Лосева, мы видим, что он внимательно ознакомился с рядом доступных тогда исихастских первоисточников, ссылаясь на акты Константинопольского собора 1351 года, на писания преп. Марка Подвижника, преп. Иоанна Лествичника, преп. Исаака Сирина, свт. Игнатия Брянчанинова (Лосев 1993: 84, 94, 202; Лосев 1994: 886). Для верной оценки ситуации по нашей теме необходимо исходить из принципа историзма: в 1920-е годы широкомасштабное изучение исихазма с его фундаментальными результатами ещё не было начато; оно взяло старт лишь в 1930-е годы, к концу 1950-х годов был накоплен капитальный фонд исследований по исихазму. Солидный корпус первоисточников XIV века был издан много позже того, как Лосев размышлял над своими очерками. В 1920-е годы были доступны лишь отдельные исследовательские работы по исихазму, это не могло не отразиться на обсуждаемых нами очерках А. Ф. Лосева.

Неудивительно, что в очерках конца 1920-х годов исихазм мог рассматриваться как религиозное движение XIV века и отождествляться с паламизмом, хотя на самом деле исихастская традиция формировалась в Египте начиная с IV века, и принцип синергии прозвучал уже там. Принцип лестницы во всех деталях был вычерчен в VII веке на Синае. В ходе паламитских споров XIV века исихазм получил точную богословскую догматико-аскетическую интерпретацию, было создано богословие нетварных энергий. Таким образом, живая исихастская традиция в наше время имеет за плечами 17 веков истории. Но это не всегда сознавалось ясно<sup>21</sup>. В начале XX века, на фоне имяславских споров, тексты Лосева создавали впечатление об имяславии как о феномене более объёмном, чем исихазм. Имяславие трактовалось как ещё ветхозаветная форма религиозности, сохранившая актуальность в новозаветное время, засвидетельствованная греческой патристикой времён Античности и Средневековья. Особенное внимание Лосева в этой связи привлекал Ареопагитский корпус.

При чтении текстов А. Ф. Лосева 1920-х годов возникает ощущение, как будто имяславие не есть одна из интерпретаций исихазма, а, напротив, исихазм — это часть большой имяславской традиции. Сейчас картина видится иначе: имяславский спор и связанные с ним нестроения были кратковременным эпизодом в истории русского исихазма; причём

<sup>21</sup> К сожалению, в последние десятилетия стали появляться формулировки, в которых первые века истории исихазма стали пониматься как «протоисихазм», «исихазм прежде исихазма». Если эта тенденция станет развиваться, то история исихазма снова будет укорочена за счёт отрицания позднеантичного периода его существования.

имяславие не нашло поддержки в Русской Церкви — у священноначалия и богословов. На текущий момент имяславского движения не существует, хотя и предпринимаются отдельные попытки его возродить. Русский исихазм интересен не имяславием, а совсем другим — в первую очередь русским старчеством (Оптинским). Другая важная тема — влияние исихазма на русскую иконопись (преп. Андрей Рублёв). Интересен в русском исихазме критический анализ западноевропейского мистицизма у свт. Игнатия Брянчанинова, аскетическая антропология свт. Феофана Затворника. Интересно раскрытие темы любви к врагам у прп. Силуана Афонского, который наблюдал имяславские споры на Святой Горе и дистанцировался от них.

А. Ф. Лосев в 1920-е годы потратил много сил на изучение имяславия, он прожил долгую трудную жизнь, после освобождения из лагеря продолжил свои труды по античной философии. Его серия книг «История античной эстетики» была оценена по достоинству специалистами. К начатым им когда-то исследованиям имяславия и исихазма А. Ф. Лосев возвращаться не стал, хотя Иисусову молитву с использованием психосоматического метода он продолжал совершать<sup>22</sup> и делился своими соображениями об исихазме с близкими людьми. В 1970-е секретарём Лосева стал В. В. Биbihин, который в эти самые годы перевёл «Триады» свт. Григория Паламы и даже пытался их опубликовать. Биbihин беседовал с Лосевым об исихазме и о святоотеческом богословии. Его интерпретация исихастских споров XIV века весьма близка к лосевской, как бы продолжает линию мысли, начатую в пору большой активности русской религиозной философии.

### ПРОДОЛЖАЯ ФИЛОСОФСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ А. Ф. ЛОСЕВА

Обе стороны в ходе паламитских споров XIV века ссылались на Ареопагитский корпус; своя трактовка Ареопагитик была у Григория Паламы, своя — у его оппонента, Варлаама Калабрийского. Возникает вопрос: как Биbihин трактует Ареопагитики и переводимые им «Триады»? Для ответа на вопрос возьмём рассмотренную нами тему соединения человека с Богом. В 2021 году О. И. Ласточкин обратил внимание на то, что в переводе В. В. Биbihина соединение с Богом описывается не как *прикосновение* к Божественной реальности, а как *слияние*.

<sup>22</sup> По воспоминаниям А. А. Тахо-Годи, Иисусова молитва совершалась шёпотом, про себя, сопровождалась многократным осенением места сердечного «мелким крестиком».

Святитель Григорий Палама в Триаде 1, 3.20 цитирует Ареопагитики. Данную цитату мы сначала приведём в переводе В. В. Библихина: «Надо понимать», говорит Дионисий, «что нашему уму дана как сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, так и превышающее природу единение, благодаря которому он сливается с запредельным» (Свт. Григорий Палама 2003: 81). Слово «συνάπτεται» в этой цитате из Ареопагитик Библихиным переведено как «сливается», в то время как Г. М. Прохоров переводит его как «прикасается»: «...наш ум... видит мыслимое... он прикасается к тому, что выше его»<sup>23</sup>.

Прочитированный перевод Библихина Ласточкин считает ошибочным и напоминает, что понятие о слиянии (συνύεω) тварного и Нетварного естества некорректно с точки зрения Халкидонского ороса с его знаменитым христологическим термином «неслиянно (ἀσύγγυτως)» (Григорий Палама, свт. 2021: 314). Со своей стороны мы бы хотели поставить эту переводческую проблему в богословско-философский контекст: В. В. Библихин даёт неоплатоническую интерпретацию и Ареопагитскому корпусу, и «Триадам» свт. Григория Паламы. Подобная трактовка может быть связана с влиянием на В. В. Библихина рассуждений А. Ф. Лосева<sup>24</sup>. Как мы уже упоминали, рассматривая исихастскую традицию в контексте имяславских споров, А. Ф. Лосев сформулировал вывод о том, что имяславие может быть философски оправдано именно через неоплатонизм. В переводе паламитских «Триад» у Библихина мы видим как бы продолжение мысли Лосева — мистическое соединение христианина и Бога раскрывается в неоплатонических терминах. Для того чтобы эта неоплатоническая эссенциально-энергийная трактовка паламизма была нагляднее, приведём цитату о соединении человека с Высшим началом из платоновских «Эннеад».

Согласно Плотину (Епп. VI 7. 35), в результате мистического экстаза душа сливается с умом, и эта образовавшаяся целокупность человеческой природы сливается с Единым: «Душа же видит, словно бы смешавшись

<sup>23</sup> Справедливости ради отметим, что Лосев, переводя трактат «О Божественных именах», корректно передал указанный термин как «касание» (Лосев 2009: 194). Тем не менее этот случай точного перевода не меняет ничего принципиально в его интерпретации Ареопагитик. А. Ф. Лосев утверждал: «Ареопагитики... являются произведением... христианского строгого ортодоксального неоплатонизма» (Лосев 2009: 121).

<sup>24</sup> Разумеется, это не единственная причина. Другой мыслитель, повлиявший на мысль В. В. Библихина, был Мартин Хайдеггер, он философствовал также в эссенциально-энергийном дискурсе. Наконец помимо испытанных тем или иным философом влияний есть ещё фактор, ключевой, — собственная позиция, присущая каждому настоящему философу.

и скрыв пребывающий в ней ум (H δὲ ψυχὴ οἷον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐναυτῆ νοῦν<sup>25</sup>); лучше же сказать, что первично видит её Ум, и видение приходит в неё, и два становятся одним (μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῆς ὀρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίνονται)» (Плотин. 2005: 146, 208). Здесь о человеческой душе сказано именно *συγγέασα*, то есть она в опыте мистического созерцания *сливается* с умом, и тогда слитый с душой ум сливается-соединяется с Единым. Понятие «слияние» точно выражает мистику «Эннеад»<sup>26</sup> и некорректно выражает мистику «Триад», которые написаны свт. Григорием как бы в ответ на «Эннеады». И, конечно, «Триады» созданы свт. Григорием Паламой в противовес той излишне философизующей, «возрожденческой» трактовке Ареопагитского корпуса, которую Варлаам Калабрийский активно использовал против афонских исихастов с их опытом Богосозерцания и мистического единения с Богом.

В православном богословии со времён раннехристианских апологетов нередко был задействован философский инструментарий. Однако мы совершим ошибку, если будем понимать крупных православных богословов как неоплатоников, стоиков или последователей Аристотеля. Об этой ошибке предупреждал Лосский: «Из Дионисия часто хотели сделать неоплатоника. Действительно, сравнивая экстаз Дионисия с тем, который описан Плотинем в конце его VI Эннеады, нам приходится признать их поразительное сходство. <...> Когда Дионисий, отказываясь приписывать Богу свойства, составляющие предмет положительного богословия, говорит: “Он — не Единое и не Единство”, то именно и имеет в виду определение неоплатоников» (Мистическое богословие. 1992: 112, 113). Разница между неоплатонизмом и православием в данном случае ясна:

<sup>25</sup> Возможен другой перевод Епн. VI 7. 35: «Душа имеет видение, сливаясь (с умом) и неясным образом заключая в себе ум, — вернее, вначале ум видит душу, (затем) приходит к ней созерцание и двое (ум и душа) становятся единым».

<sup>26</sup> Это отличие налицо несмотря на то, что в неоплатонизме тоже есть мистика света. Мистический опыт созерцания нетварного Света у исихастов можно отличить от неоплатонической мистики света, если, во-первых, поставить вопрос о личностном характере исихастского созерцания Света и, во-вторых, учитывать полный контекст данного исихастского опыта с его методом лестницы (бесстрастие, к которому ведёт непрестанная и умно-сердечная молитва, безмолвие-трезвение, борьба со страстями, покаяние). Первое Лосев учитывал, со вторым были сложности. Для А. Ф. Лосева в 1930 году «стадии молитвы» представляются так: «Она начинается словесно, на языке, опускается в горло и грудь, *сцепляется с дыханием*... переходит в сердце, где и собирается... всё естество человека в один горящий пламень молитвы, в одну нерасчленимую точку слияния с Богом» (Лосев 1993: 870, курсив наш. — П. С.). Это скорее описание психосоматического метода (видимо, в версии архим. Давида), чем описание метода лестницы исихастского восхождения.

экстасис в Ареопагитиках есть выход из бытия к трансцендентному Богу, а экстасис Плотина есть скорее сведение умопостигаемого бытия к абсолютной простоте. Такова трактовка Ареопагитик у В. Н. Лосского, — и она совместима с тем, что писал свт. Григорий Палама, который опирался в своих размышлениях о божественной энергии на предшествующую святоотеческую мысль, в том числе и на Ареопагитский корпус.

### ПОДВЕДЁМ ИТОГИ

Мы констатировали, что мыслители Серебряного века проявили интерес к исихастскому опыту из-за разгоревшихся в 1910-е годы имяславских споров. Этот интерес у некоторых авторов, таких как А. Ф. Лосев, привёл к созданию особого рода философии имени, оригинальной философско-богословской интерпретации умного делания исихастов. Однако в 1920-е годы феномен исихазма был ещё в целом недостаточно изучен для того, чтобы избежать некорректных его трактовок с имяславско-софиологических и неоплатонических позиций. Для понимания специфики исихастской практики и учения использовался метод синтеза различных философских и богословских учений, который в своё время демонстрировал для решения поставленных им задач В. С. Соловьёв. В работах А. Ф. Лосева также был осуществлён синтез неоплатонической онтологии<sup>27</sup>; диалектического способа философствования; феноменологического подхода; софиологии, ориентированной на метафизику всеединства и исихастского богословия в имяславской интерпретации. Диалектико-неоплатонический способ решения задач, поставленных в ходе имяславских споров, не представляется нам оптимальным. Осмысление особенностей в богословии нетварных энергий требует «переделки» античного философского инструментария, чуткости к методу синергии, который является характерным для исихастской традиции.

Проводимые с 1930-х годов исследования исихазма позволили представить опыт соединения человека с Богом в молитвенном делании и созерцании, учитывая весь необходимый контекст этого опыта, позволили увидеть творческую проработку свт. Григорием Паламой философского понятия энергии, его умение привлечь ресурсы богословия Великих каппадокийцев и Ареопагитского корпуса к решению актуальных для XIV века проблем. И эти исследования открыли во второй половине XX века

<sup>27</sup> В свою очередь «Эннаеды» Плотина А. Ф. Лосев считал оригинальным философским синтезом, сочетавшим в себе элементы платонизма и аристотелизма.

дополнительные возможности для философского изучения исихастской аскетики и богословия.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Бирюков Д. Рецепция паламизма в имяславском наследии А. Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Opomatodoxie (russisch "Imiaslavie")») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П. А. Флоренского // Платоновские исследования. — 2021. — № 14 (1). — С. 189–202. DOI: 10.25985/PI.14.1.08.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М. : Канон, 2003. — 384 с.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод). — СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. — 324 с.

Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. — 224 с.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М. : Мысль, 1993. — 959 с.

Мистическое богословие. — Киев, 1992. — 392 с.

Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. — 416 с.

Сержантов П. Б. Исихастская антропология о временном и вечном. — М. : Ин-т философии РАН, Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2010. — 320 с.

Тахо-Годи А. А. Лосев. — М. : Молодая гвардия, 1997. — 458 с.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. I. — М. : Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря ; Паломник, 1994. — 1-я пагинация: 253 с. 2-я пагинация: 330 с.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. V и VI. — М. : Паломник, 1994. — 232 с. 1-я пагинация, 216 с. 2-я пагинация.

Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. — Paris : Cerf, 2008. — 265 p.

Pino T. A. Being and Naming God: Essence and Energies in St. Gregory Palamas. — L., N.-Y. : Taylor & Francis Group, 2022. — 218 p.

*Сведения об авторе:*

**Священник Павел Борисович Сержантов** — кандидат философских наук, руководитель пастырского профиля магистратуры Сретенской духовной академии, 107031, Россия, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3, e-mail: serzhantov.p@sdamp.ru

*Конфликт интересов:*

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 26.04.2025; одобрена после рецензирования 10.05.2025; принята к публикации 01.07.2025.

**Priest P. B. Serzhantov**

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY,  
MOSCOW, RUSSIA

# The Synthesis of Hesychast Theology and Russian Religious Philosophy in the Essays of Aleksei Losev

**Abstract.** This article examines how, in the years immediately preceding his arrest in 1930, Aleksei Fyodorovich Losev developed a philosophical apology for *Imiaslavie* (“deification of the name”) and formulated his interpretation of the theology of the uncreated energies. The relevance of the study lies in the fact that hesychast asceticism constitutes an important component of Orthodox spiritual and moral values, and its objective scholarly understanding is essential. The article demonstrates how Aleksei Losev offers an essential–energetic interpretation of the highest hesychast experience and, for the first time, analyzes his account of the gradual “de-essentialization” of human energies in the process of hesychast ascent; the “ladder method” is employed for this task. From the standpoint of historical contextualization, the author notes that Losev’s writings on *Imiaslavie* were composed before the major twentieth-century philological and theological studies of hesychasm, grounded in extensive source material. Consequently, his philosophical and theological essays of the 1920s could not offer an impeccable interpretation of hesychasm. During that period, “hesychasm” was often equated with “Palamism” and even regarded as a particular expression of *Imiaslavie*, whose

origins were traced back to biblical times. The article argues that Losev's interpretation does not present hesychast experience as a movement oriented toward synergic union with God, but rather as an experience shaped by the correlates of synergy, such as the sacralized invocation of the Divine Name, the appeal to a sophianic mode of being, and the use of ontologically significant symbols. Losev's synthesis of Neoplatonic philosophy and hesychast theology proved significant not only for his own philosophical project. A similar reading of hesychast texts can later be found in Vladimir Bibikhin's translation of *The Triads* by Gregory Palamas. The author concludes that the method of philosophical synthesis — so strikingly exemplified by Vladimir Solovyov and creatively adapted by Losev — does not provide an optimal framework for understanding the distinctiveness of hesychasm. A proper interpretation of the theology of the uncreated energies requires something different: the transformation of ancient philosophical tools and an attentiveness to the logic of synergy, which is characteristic of the Orthodox ascetic tradition.

**Keywords:** Aleksei Losev, Russian religious philosophy, hesychasm, Imiaslavie, theology of the uncreated energies, St. Gregory Palamas, Corpus Areopagiticum, St. Theophan the Recluse, ladder method

**For citation:** Serzhantov, P. B., pr. (2025). The Synthesis of Hesychast Theology and Russian Religious Philosophy in the Essays of Aleksei Losev. *Orthodoxia*, (4), 101–121. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-101-121

## REFERENCES:

Biryukov, D. (2021). Retseptsiya palamizma v imyaslavskom nasledii A. F. Loseva. Chast' 1: Datirovka stat'i "Imyaslaviye" ("Die Onomatodoxie (russisch "Imyaslavie")") Loseva i vopros zavisimosti etoy stat'i ot imyaslavskikh tekstov P. A. Florenskogo [Reception of Palamism in the Imyaslavic Heritage of A.F. Losev. Part 1: Dating of the article "Imyaslaviye" ("Die Onomatodoxie (russisch "Imiaslaviye")") by Losev and the question of the dependence of this article on the Imyaslavic texts of P. A. Florensky]. In *Platonovskiye issledovaniya* [Plato's Studies], (14.1), 189–202. DOI: 10.25985 / PI.14.1.08 [In Russian].

Gregory, Palamas, st. (2003). *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmlolvstvuyushchikh* [Triads in Defense of the Hesychasts]. Moscow : Kanon. [In Russian].

Gregory, Palamas, st. (2021). *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmlolvstvuyushchikh (novyy perevod)* [Triads in Defense of the Sacredly Silent (new translation)]. St. Petersburg : Izd-vo RPGU im A. I. Gertschena. [In Russian].

Losev, A. F. (2009). *Izbrannyye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniyem perevoda traktata "O Bozhestvennykh imenakh"* [Selected Works on Imyaslaviye and the Corpus of Works of Dionysius the Areopagite. With an Appendix of the Translation of the Treatise "On Divine Names"]. St. Petersburg : Izd-vo Olega Abyshko. [In Russian].

Losev, A. F. (1993). *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow : Mysl'. [In Russian].

Lossky, V. (2008). *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. Paris : Cerf. [In French].

*Misticheskoye bogosloviye* [Mystical Theology]. (1992). Kiev. [In Russian].

Pino, T. A. (2022). *Being and Naming God: Essence and Energies in St. Gregory Palamas*. London , New-York : Taylor & Francis Group.

Plotinus. (2005). *Shestaya enneada. Traktaty VI–IX* [The Sixth Ennead. Treatises VI–IX]. St. Petersburg : Izd-vo Olega Abyshko. [In Russian and Greek].

Serzhantov, P. B. (2010). *Isikhastskaya antropologiya o vremennom i vechnom* [Hesychastic anthropology on the temporal and the eternal]. Moscow : In-t filosofii RAN, Tsentr bibleisko-patologicheskikh issledovaniy otdela po delam molodezhi Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Center for Biblical and Patrological Research of the Department of Youth Affairs of the Russian Orthodox Church]. [In Russian].

Takho-Godi, A. A. (1997). Losev [Losev]. Moscow : Molodaya Gvardiya. [In Russian].

*Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika. Nachertaniye khristianskogo nrovoucheniya. T. I* [Writings of St. Theophan the Recluse. Outline of Christian moral teaching. V. I]. (1994). Moscow : Izdanie Svyato-Uspenskogo Pskovo-Pecherskogo monastyrnya ; Palomnik [Publication of the Holy Dormition Pskov-Pechersky Monastery, Palomnik Publishing House]. [In Russian].

*Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashogo Feofana Zatvornika. Sobraniye pisem. Vyp. V i VI [Writings of St. Theophan the Recluse. Collection of letters. Iss. V and VI]. (1994). Moscow : Palomnik. [In Russian].*

**About the author:**

**Priest Pavel Borisovich Serzhantov** — Candidate of Philosophical Sciences, Head of Pastoral Profile of the Master's Degree Program at Sretensky Theological Academy, 107031, Russia, Moscow, Bolshaya Lubyanka str. 19/3, e-mail: serzhantov.p@sdamp.ru

**Conflict of interest:**

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 26.04.2025; approved after reviewing 10.05.2025; accepted for publication 01.07.2025.