
МЕТАФИЗИКА СВЕТА И РЕЛИГИЯ

УЧЕНИЕ О СВЕТЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ (ИСТОКИ, ОСНОВАНИЯ, НАПРАВЛЕНИЯ)¹

В.И. Постовалова

Института языкознания РАН

Статья посвящается памяти ушедших православных мыслителей – Алексея Федоровича Лосева (1893–1988) и протоиерея Александра Геронимуса (1945–2007), высоких служителей Света и Слова в отечественной культуре.

В статье рассматривается учение о свете в православной духовной традиции, его истоки, основания и эпистемологический статус в «метафизике света», развивающей представление о свете как первофеномене мира. Работа выполнена на материале аналитического описания трех направлений православно-христианской мысли – мистического богословия (архим. Софроний Сахаров), религиозной философии (А.Ф. Лосев) и метабогословия (прот. А. Геронимус).

Ключевые слова: Богопознание, Божественные энергии и Божественный Свет, исихазм, имяславие, метафизика света, мистика света, богословие света, диалектика и мифология света, метапарадигма, символ, логос.

Бог есть Свет, и нет в Нем никакой тьмы.

Первое Послание Иоанна (1 Ин. 1. 5)

1. Учение о свете в православии и его эпистемологический статус в «метафизике света»

Свет относится к универсальным ценностям, реалиям, мифологемам, символам, концептам и образам в составе миропредставлений человека,

¹ Исследование выполнено в Институте языкознания РАН при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-28-00130).

осмысление которых в разных планах их существования с давних времен происходит во всех сферах духовной культуры человека – религии, философии, науке, искусстве.

В позднеантичной и средневековой мысли сформировалось даже особое комплексное направление – «метафизика света», развивающее представление о свете как «первофеномене мира, объединяющем в себе все сущее» [37. С. 546]². Для данного направления было характерно восприятие реальности сквозь призму категории света. Как описывает такое видение А.Ф. Лосев: «...бытие представляет собою абсолютную бесконечность света с бесконечным убыванием этого света по мере удаления от центра. Все бытие есть разная степень света, начиная с абсолютной полноты в центре и кончая темной материей, уводящей на периферию в бездну небытия и мрака» [26. С. 132].

В «метафизике света» световая информация, или «фотодосия» (букв. 'светодаяние'), по выражению В.В. Бычкова, рассматривается как «важнейший посредник между трансцендентным и имманентным уровнями бытия» [6. С. 78]. Свет выступает здесь в качестве связующего звена, скрепляющего в единое онтологическое целое такие разноприродные начала, как телесное и духовное, чувственное и умопостигаемое, вещественное и идеальное, тварное и нетварное [37. С. 546]. Причем свет рассматривается в «метафизике света» не только в качестве «субстанции всего сущего» (*онтологический* план), но также и как «сущность прекрасного» (*эстетический* план) и как «принцип познания» (*гносеологический* план) [1. С. 135]. А в самосознании православия свет может выступать даже как сама жизнь – жизнь в знании о созерцаемом свете (*экзистенциальный* план). Как выражает такое самосознание А.Ф. Лосев: «Я понимаю свет мистически как познание и созерцание, и жизнь в этом знании; знание как новая жизнь» [26. С. 39].

«Метафизика света» имеет глубокие истоки – библейские (Ветхий и Новый Завет) и античные (Платон и неоплатонизм). В своих воззрениях она опирается на ветхозаветный текст о сотворении света, предшествующем другим творческим актам Бога (Быт. 1. 3), на новозаветные тексты о «неприступном свете» как месте «обитания» Бога (1 Тим. 6. 16) и о том, что Сам Бог «есть свет» (1 Ин. 1. 5). А также на идеи Платона о Солнце как аналоге Блага, понимаемого как духовный свет, и неоплатоническое учение о бытии как световой иерархии.

В ходе своего исторического становления «метафизика света» претерпела разделение на целый ряд отдельных направлений. К их числу историки философии и культуры относят *научное* направление (геометрическая оптика Р. Бэкона и др., космогоническую концепцию Декарта, учение о цвете Гёте и др.) и *натурфилософское* (Шеллинг, Гегель). *Неортодоксально-мистическое* направление (Экхарт, Бёме) и *художественное* (Данте).

² Сам же термин «метафизика света» (нем. Lichtmetaphysik) был введен предположительно лишь в начале XX в. немецким философом Клеменсом Боймкером (1853–1924), известным исследователем в области средневековой философии [37. С. 546].

И, наконец, *теологическое* направление (Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кузанский и др.) [37. С. 546].

Предметом рассмотрения в данной статье является учение о свете в православно-христианской мысли, разрабатываемое в русле этого последнего направления, а также в некоторых течениях современной религиозной философии и метабогословия.

Специфической особенностью данного учения является то, что в нем речь идет не только о солнечном (атмосферном) свете, воспринимаемом нашим физическим зрением, и не только о свете философского умозерцания, но, прежде всего, о свете духовном – Нетварном Божественном Свете, первообразом которого выступает евангельский Фаворский свет, или Свет Преображения³. По словам св. Григория Паламы, «тот самый свет, который осиял учеников при Преображении Христовом, теперь... озаряет ум, очищенный добродетелью и молитвой», и «озарит тела святых в будущем веке» [15. С. 107]. Упоминаниями о таком Божественном Свете пронизаны литургические песнопения православной Церкви, агиографические (житийные) тексты и мистико-богословские трактаты, лежащие в основе православно-христианского вероучения. Свет, о котором здесь идет речь, не метафоры и риторические образы, но живые реалии живого религиозного опыта. По утверждению современного мистика и богослова архим. Софрония (Сахарова), этот свет не есть «нечто нереальное и воображаемое». Он есть «свет Святой Троицы – Отца, Сына и Святого Духа» [18. С. 110].

Учение о Божественном свете составляет ядро православной духовности. По выражению В.Н. Лосского, «богословие света неотъемлемо присуще православной духовности: одно без другого немислимо» [27. С. 110]. Как характеризует данное учение С.С. Хоружий: «Учение о Божественном свете... по своему составу и типу, это не столько “учение”, теологическая доктрина, сколько именно “мистика света”, и притом мистика не спекулятивная⁴, а духовная практика, которая порождает по преимуществу “практические” же тексты, свидетельства опыта. И лишь нечасто – обычно по внешней необходимости, ради защиты от нападков и извращений – обращается к анализу и рефлексии, выработке теоретических формул» [35. С. 110].

Наиболее глубоко и всесторонне учение о Божественном свете в православной духовной традиции получает в мистическом богословии, где мистика и богословие неразрывно связаны. По словам В.Н. Лосского: «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личностным опытом познания Божественных тайн и догматом, утвержденным Церковью» [28. С. 11]. Богословие и мистика при таком

³ О «претворении чувств» при восприятии Нетварного Света см. [35. С. 114–115].

⁴ В отличие от «холистической мистики» исихазма (термин С.С. Хоружего) [34. С. 34], где в мистическом богопознании участвует весь человек, в спекулятивной мистике – «мистике ума и отвлеченных созерцаний» (Евагрий, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит) в мистическом восхождении к Богу принципиальная роль отводится гнозису (знанию) и интеллектуальной активности подвижника.

понимании не противоплагаются, но предполагают друг друга. А в своем пределе они даже отождествляются друг с другом. В православном самосознании мистика рассматривается как вершина богословия и даже как «богословие по преимуществу». Поэтому неслучайно, что Предание Восточной Церкви сохранило наименование «богослова» только за тремя авторами: «первый из них – апостол Иоанн Богослов, наиболее “мистичный” из четырех евангелистов, второй – святитель Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий преподобный Симеон Новый Богослов, воспевавший мистическое соединение с Богом» [28. С. 12].

Идея неразрывной связи мистики и богословия, или религиозной практики и осмысливающей ее доктрины, эксплицитно подчеркивается и в их современных энциклопедических дефинициях.

Так, согласно определению мистики, принятому в «Новой философской энциклопедии», мистика (от греч. *μυστικός* – ‘таинственный’) есть «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного “единения” с абсолютным, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысливающих и регулирующих практику» [2. С. 579]⁵.

Согласно определению богословия (греч. *θεολογία*) в «Православной энциклопедии», понятие христианского богословия включает в себя:

«1) практику богообщения, подразумевающую веру и молитвенное устремление к Богу как к предмету веры, упования и любви, и деятельность в соответствии с верой. В этом смысле богословие может пониматься как синоним молитвы, созерцания, духовной жизни;

2) дискурсивную практику усвоения человеком систематизации и изложения вечных богооткровенных истин, церковного опыта веры и богообщения (богословие как наука)» [36. С. 515].

В мистическом богословии, в отличие от богословия рационалистического типа, мистика входит в «глубины сокровенные» и таинственные. По замечанию архимандрита Захария (Захару): «Как бы высоко богослов-рационалист ни восходил, он все же не достигает мистической глубины» [16. С. 237]. Ведь «размышляющий ум, который не просветился огненным чувством глубокого сердца, неспособен к живому и неизреченному созерцанию Бога, освящающего всего человека...» [Там же. С. 238].

2. Учение о свете в мистическом богословии

Православно-христианское учение о свете относится к числу мистико-богословских учений. Хотя в учениях такого типа мистика и богословие и слиты неразрывно, при аналитическом осмыслении таких учений эти два плана можно рассматривать раздельно, руководствуясь принципом *эписте-*

⁵ При более специальном понимании мистикой называют «внутренний (мистический) опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира» [4. С. 308].

мологической релевантности, применяемым при описании синтетических доктрин. По такому принципу, при характеристике мистико-богословских учений в центре внимания фактически оказывается только та часть богословия, которой обосновывается соответствующая мистика, и рассматривается только та часть мистического опыта, которая становится предметом соответствующего богословского осмысления в данном учении⁶.

В данном разделе речь пойдет о двух планах мистико-богословского учения о свете в православной традиции – «мистике света» и «богословии света». В части «мистика света» основное внимание будет уделяться описанию свидетельств личностного восприятия Божественного света и образов его созерцания. В части «богословие света» основное внимание будет направлено на богословское осмысление данных свидетельств в контексте догматического учения и вероучения православия.

2.1. Мистика света в православной духовной традиции: архим. Софроний (Сахаров)

По православному Преданию, в каждую историческую эпоху имеются свои «свидетели созерцания Бога как света» [18. С. 100]. В сонм великих мистиков-созерцателей света входят Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, преп. Макарий Великий Египетский, св. Григорий Богослов, преп. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Палама, а в наше время – преп. Серафим Саровский, старец Силуан Афонский, архим. Софроний (Сахаров). Помимо этих широко известных и почитаемых служителей Света существует бесчисленное число подвижников разных эпох, созерцателей Света, имена которых и их свидетельства остаются неизвестными. Как пишет об этом архим. Софроний (Сахаров): «Явления Несозданного Света менее редки, чем некоторые думают... Частое явление, которое я встречал на Святой горе Афона: монах весь в Боге: он во Свете, и Свет сей в нем. Но у него нет рассудочной реакции на сие событие: оно ему представляется *естественным* состоянием» [31. С. 166, 201].

Митрополит Иерофей (Влахос) приводит рассказ об одном из таких опытов созерцания Нетварного света Святой Троицы в наши дни на Афоне: «Вечером, когда он (старец Ефрем Катунский. – В.П.) молился в своей хижине, выходящей к морю, он увидел три Света. Сначала он подумал, что это были рыбаки, которые ловили рыбу. Однако он увидел, что эти три Света приближались к его хижине, вошли в нее, заполнили все пространство, и он упал на пол. Он почувствовал, что его обнял троичный Бог. Радость была неопишуемой. Он с трудом пришел в себя после исступления подобно потоптанной травинке, которая постепенно разглаживается вновь» [18. С. 261].

По признанию архим. Софрония (Сахарова), ему самому в разные годы своей жизни было дано переживать самые разные роды «света и светов»:

⁶ О подобном подходе см. [27. С. 87].

«“свет” артистического вдохновения, вызванного красотой видимого мира», «“свет” философского созерцания, переходящего в мистический опыт», и «“свет” научного познания, всегда и неизбежно относительного достоинства» [31. С. 150]. Он был «искушен и световыми явлениями, приносимыми духами неприязни» [Там же]. Но уже в зрелом возрасте, когда, после своих занятий медитацией нехристианского типа, он «возвратился ко Христу, как к Богу совершенному», его «осиял... Свет безначальный» [Там же]. И этот «дивный Свет... затмил все прочие, подобно тому, как восходящее солнце не дает видеть даже наиболее ярких звезд» [Там же].

Такой Свет как подлинное Богоявление, в видении архим. Софрония, принципиально отличается как от «световых явлений, приносимых духами неприязни», так и от различных нефизических явлений тварного света при сосредоточенных занятиях медитацией. В его восприятии световые явления, приносимые «духами неприязни», не целостны и вызывают чувство тревоги. По его признанию, когда он в ранней юности стал заниматься медитацией нехристианского типа, однажды ночью он был разбужен непонятным для него образом и увидел всю свою комнату «наполненную разорванными кусками вибрирующего света» [Там же. С. 30]. Душа его «смутилась» и испытала «нечто вроде неприязни, смешанной с некоторым страхом, подобным боязни аспида, вползшего в твой дом» [Там же]. В отличие от такого светового явления, Нетварный Свет, в опытном видении архим. Софрония, – «спокойный, целостный, ровный», он «воздействует на ум, на сердце и даже тело» [Там же]. При его созерцании «все существо пребывает в состоянии, которого не знает “земля”» [Там же]. Этот Свет есть «свет любви, свет разума, свет бессмертия и дивного мира» [Там же].

По свидетельству архим. Софрония (Сахарова), световые явления, возникающие при занятиях медитацией, отличаются от явлений Нетварного Света своей меньшей интенсивностью и своей локализацией. Так, однажды во время своих медитаций он увидел свою «мыслящую энергию» подобную «свету не-сильному», пребывающему «внутри черепной коробки и вокруг нее», в то время как «сердце... при этом не участвовало, живя отдельно от мозга» [Там же]. В отличие от такого типа светового явления в мистической практике умного делания, сопровождающегося видением Света, соприродного Фаворскому Свету, речь идет о схождении ума в сердце.

По утверждению архим. Софрония, Нетварный Свет является подвижникам в разных ликах. Так, старцу Силуану Афонскому в молодые годы Свет являлся первоначально «неясно, на короткие моменты, иногда как некое неуловимое огненное пламя, которое возжигало сердце его любовью», а иногда «как некое сияние, которое пронизывало его ум своею светлостью» [32. С. 200–201]. Но однажды «Свет этот тихо снизошел на него и пребыл с ним три дня» [Там же. С. 201]. В эти дни подвижник «ясно ощущал себя вне смерти»: «Радость воскресения из мертвых наполняла его душу» [Там же]. Старец Силуан называл тот Свет «“утром воскресения”, потому что он был тих, как весеннее утро» [Там же].

Подобное состояние испытал и сам архим. Софроний во время своего обращения к Богу с глубокой покаянной молитвой. «В начале этого периода, – пишет он в своей «духовной автобиографии», – Свет являлся, скорее, как Огонь, пожигавший и на поверхности тела моего, и внутри души нечто такое, что я воспринимал при этом горении, как чуждое Богу» [31. С. 168]. И приходил ли к нему во время его молитвы Огонь или Свет, то и тогда внимание его «не отрывалось от Бога», и все стремление его было к Нему [Там же. С. 169]. Но мысль архим. Софрония, по его признанию, «не шла на исследование природы сего Огня и сего Света» [Там же]. Наконец, внезапно посетивший его Свет как «прикосновение Божественной вечности к его духу», «тихий, исполненный мира и любви», разогнал стоявший перед ним «мрак не-бытийный» [Там же]. «Я – воскрес, и во мне, со мною воскрес весь мир», – завершает описание своего духовного состояния архим. Софроний (Сахаров) [Там же].

По свидетельству архим. Софрония, в духовной практике встречаются два вида созерцания света. В первом случае при таком видении исчезает ощущение материального мира, пропадает ощущение тела, и дух подвижника «восхищается» с такой «нежностью», что он и не знает, пребывал ли он «в теле или вне тела». Во втором же случае с «открытыми глазами» созерцаются два света – физический и Божественный. Опыт такого второго типа Богосозерцания был знаком архим. Софронию с ранних лет. Он писал, что «познал живого Бога с младенчества: бывало, что няня выносила его на руках из святого храма, и он видел город освещенным “двумя родами света”, но «солнечный свет не мешал ощущать присутствие иного Света» (цит. по [18. С. 50]). Воспоминание о таком свете связывалось у него с «тихой радостью», наполнявшей тогда его душу [Там же].

Мы отметили лишь некоторые свидетельства архим. Софрония (Сахарова) об испытанных им опытах созерцания Света. По утверждению исследователей творчества архим. Софрония, засвидетельствованные им явления Божественного Света созвучны опыту святых отцов. Но, как полагает архим. Захария (Захару), «со времен Григория Паламы никто другой не выразил этого опыта с таким знанием и глубиной» [16. С. 275].

2.2. Богословие света в православной духовной традиции

При своем свидетельстве о пережитых откровениях архим. Софроний (Сахаров) столкнулся с двумя общими проблемами мистического Богопознания, касающимися осмысления природы созерцаемого Света и определения того, в каких образах и на каком языке описывать природу этого Света и специфику его восприятия и воздействия.

При истолковании природы Божественного света архим. Софроний следует святоотеческой традиции, согласно которой «природа света, который видели апостолы на горе Фаворской, божественна и нетварна» [27. С. 100]. Он разделяет учение св. Григория Паламы об энергийной природе Света,

которое было выработано в ходе исихастского спора XIV в. Спор этот начался с истолкования мистической практики умного делания исихастов (от греч. ἡσυχία – ‘покой’, ‘безмолвие’) – монахов-подвижников, занимающихся творением «умной» молитвы, которые на высших ступенях своего подвига достигают видения света, подобного свету, созерцавшемуся апостолами на горе Фавор во время Преображения. В исихастском споре был поднят важнейший вопрос о возможности Богопознания и реальности личностного общения с Богом при молитвенном восхождении.

Святитель Григорий Палама разрабатывал свое учение о возможности познания Бога в Его энергиях в полемическом противостоянии учению его современника – сторонника теологического рационализма монаха-философа Варлаама Калабрийского, называвшего Фаворский Свет «тварным божеством», символом, не обладающим подлинным бытием, а также «мысленным образом», созданным Богом для научения своих служителей.

По богословскому же учению св. Григория Паламы, этот свет есть нетварная энергия самой Божественной сущности, а наивысшая степень умной молитвы – «феория» (созерцание-соединение) есть неизреченное мистическое созерцание исихастами Самого Бога как умного света и сверхприродное соединение с этим сверхсветлым светом. Как утверждает св. Григорий Палама в своих «Триадах»: «Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии» [15. С. 292].

Вслед за св. Григорием Паламой архим. Софроний (Сахаров) осмысливает явление Нетварного Света на языке исихастского богословия так же, как Божественную Энергию. Он пишет: «Свет Христов есть “энергия” Божества, нетварная, безначальная жизнь Бога Троицы. Она, энергия-действие, свойственна и Отцу, и Духу Святому. В этом Свете мы познаем и Отца, и Духа Святого, и Сына Единородного» [31. С. 177].

Согласно византийской традиции богословствования, энергийную природу имеют и Божественные имена, именующие Божественные свойства, проявляющиеся через действия Божественных энергий в мире. По мысли В.Н. Лосского, термин «энергии», с помощью которых византийское богословие называет Божественные имена, наилучшим образом передает это «превечное сияние Божественной природы» и «гораздо лучше, чем школьно-богословские “атрибуты” или “свойства”, дает нам представление об этих *живых силах*, этих излияниях, этом преизбытке Божественной славы» [28. С. 419]. Энергии-проявления («вечное сияние», «присносущная и вечная слава»), подчеркивает Лосский, – это «свет, который предвечно объемлет совершенную в самой себе полноту Троичной Жизни» [Там же].

Спустя столетия, в начале XX в., паламитский спор о непостижимости Бога в Его Сверхсущности и возможности познания Его в Божественных энергиях получил свое известное продолжение в Афонском споре о природе Имени Божия и Его почитании (славословии). С богословской точки зрения, суть данного сводилась к вопросу об энергийности Имени Божия, а именно к тому, может ли Имя пониматься как нетварная Божественная энергия и в

этом смысле как Сам Бог (Действующий), или же оно есть лишь *instrumentum vocale* для возношения нашего ума к Богу.

Сторонники мистико-реалистической интерпретации Имени Божия и молитвы, называвшие себя «имяславцами», утверждали, что в Имени Божиим, призываемом в молитве, присутствует Сам Бог Своими энергиями. По более радикальной версии исихазма: Имя Божие есть энергия Его сущности. Сторонники позитивистской интерпретации Имени Божия и молитвы, называемые «имяборцами», напротив, настаивали на их номиналистической трактовке.

В видении имяславия, как и в исихазме, соединение с Богом понимается как связь человека с Его световыми энергиями. По одному из определений имяславия, оно есть «умозрение Божественного Света» [26. С. 53]. Такое понимание созвучно Дионисию Ареопагиту, полагавшему, что «в нашей молитвенной энергии мы осеняемся сиянием Божественных лучей», и в представлении которого имя «не только не звук, но даже и не символ, а – умный свет» [Там же. С. 94].

Святоотеческая мысль всегда подчеркивала невозможность для человеческого языка найти адекватные слова для выражения сверхчувственной, мистической реальности. По утверждению преп. Симеона Нового Богослова, даже самому термину «свет» в принципе «не следует придавать буквальный смысл: это слово лишь символически указывает на реальность, далеко превосходящую всякое человеческое слово» [19. С. 382].

Размышляя над утверждением св. Григория Паламы «Бог именуется светом не по Своей сущности, а по Своей энергии», В. Н. Лосский замечает, что, если у Паламы «энергии именуется светом, то это не только по аналогии со светом материальным... но потому, что они являются созерцанию некоей неизреченной реальностью, которой больше всего соответствует наименование “свет”» [27. С. 263]. Когда, по словам Лосского, св. Григорий Палама пишет о мистической реальности Богосозерцания «на “техническом” языке богословия», то такая реальность «неизбежно теряет свою гибкость» [Там же]. Чтобы избежать этого, св. Григорий часто «заменяет слишком абстрактный философский термин “энергия”, употреблявшийся в догматических дискуссиях, более конкретным термином “Божественный Свет”» [Там же. С. 97].

Для описания световых созерцаний и явлений Нетварного Света святоотеческая традиция выработала богатую апофатическую терминологию. Такой Свет называют *нетварным* (*ακτιστος*), *невещественным* (*ἄυλος*), *невидимым* (*ἀόρατος*) и др. Стремясь представить богословие как «духовное состояние, а не как плод философского или абстрактного мышления», архим. Софроний (Сахаров), однако, предпочитает в этом случае «положительные определения», но с их «апофатическим подтекстом» [16. С. 277]. Такие катафатические выражения, описывающие природу действия света в жизни человека, являются, по выражению архим. Захария (Захару), «терминами

истинного и опытного богословия, потому что повествуют и описывают события личной встречи человека с Богом» [Там же. С. 278].

3. Свет в религиозно-философской мысли: диалектика и мифология света в творчестве А.Ф. Лосева

Афонский спор о природе Имени Божия послужил импульсом для последующей разработки православного учения о Свете и энергии в отечественной религиозно-философской мысли.

Осмысление Света в религиозно-философском подходе, в отличие от мистико-богословского, имеет свою специфику, проистекающую из общей установки религиозной философии на автономность и свободу философского мышления. С позиции богословия суть такого подхода в критическом ключе так выразил прот. С. Булгаков: «Мышление в его самодостовренности есть предмет веры для философии, мышление для нее достовернее Бога и достовернее мира, ибо и Бог и бытие взвешиваются, удостоверяются и поверяются мышлением. Мышление есть Абсолютное в философии, тот свет, в котором логически возникает и мир, и Бог» [5. С. 70]. Для философской мысли непостижимый и неизменяемый Бог живой христианской веры и живого религиозного опыта предстает как рационально постигаемый «бог философов»⁷. Другими словами, бог философов не есть Бог живой веры. И «свет мистиков не есть свет философов» [23. С. 34].

Прот. В.В. Зеньковский, анализируя «Философию имени» А.Ф. Лосева, где, по его словам, «метафизика имени (которым бытие “именуется” и “светится”) сближается с метафизикой света», замечал, что для него осталось неясным, была ли Лосеву известна «замечательная метафизика света, как она строилась в средневековой философии» [17. С. 141]. В наши дни, после публикации обширного корпуса работ Лосева, стал несомненным положительный ответ на этот вопрос.

А.Ф. Лосев как диалектик, разделяя позицию православно-христианского неоплатонизма, синтезировал в своей философии учения о Свете самые разные направления «метафизики света». Свет в его философии выступает во множестве своих ликов. Но, прежде всего, в своей гносеологической функции – как исток диалектической техники мышления.

Как свидетельствует духовный опыт бесчисленных подвижников, удостоившихся созерцания Нетварного Света, «чтобы видеть простой и безвидный свет Божий, нужно самому стать светом» [7. С. 203]. В философии

⁷ Выражение «бог философов» в европейской культуре связано с именем Блез Паскаля. Известно, что после смерти Паскаля были найдены зашитые в его одежде два листа бумаги и пергамента, где говорилось: «Лето от Рождества Христова 1654 /... Огонь. / “Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова”. / А не философов и ученых. / Уверенность. Уверенность. Чувство. Радость. / Мир. / Бог Иисуса Христа...» [29. С. 61]. Блез Паскаль упоминает здесь слова из Пятикнижия, когда Бог явился Моисею в виде Ангела в огненном пламени из Купины – горящего и негорающего тернового куста и обратился к нему со словами: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3. 6).

неоплатонизма таким светом для познающего разума стала диалектика, которая, по выражению Лосева, вся «основана на мистике света» и есть ее «рационализация» [20. С. 340, 102]. Для диалектики, пишет Лосев, «мир есть свет, начиная от абсолютного Единого и кончая последней затемненностью, переходящей в абсолютную тьму, в абсолютный Меон, в абсолютное Ничто» [Там же. С. 104]. И задача разума состоит в осознании таких «световых ликов мира» [Там же].

Разделяя в философии позицию символического реализма, А.Ф. Лосев утверждал, что всякий символизм связан с интуициями света и что «самая диалектика, необходимо сопутствующая всякому развитому символизму, есть не что иное, как перевод интуиций свето-тени в область чистой мысли» [21. С. 676]. По словам Лосева, все «символисты» – Платон, Плотин, Дионисий Ареопагит – это всегда «созерцатели и всехвалители света» [Там же]. Фихте, Шеллинг и Гегель – всегда «служители света» [Там же]. Говоря о том, что эйдос, по Плотину, есть свет, Лосев утверждает, что в истории греческой философии «нет примера подобной интенсивности мистики света», а в христианской философии с Плотинем сравнимы только Дионисий Ареопагит и Симеон Новый Богослов [20. С. 340].

В видении А.Ф. Лосева Свет образует основание двух важнейших составляющих восточно-православного вероучения – *исихазма* (паламизма) и *имяславия*, исходящих при осмыслении умного делания и Иисусовой молитвы из энергийной природы Света. Специфика Лосева при изложении этих учений заключается в стремлении описать исихазм и имяславие на одном языке и в единой логике, поясняющей мотивацию исходной формулы исторического имяславия «Имя Божие есть Бог» и ее уточненного варианта «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя».

По Лосеву, исихазм утверждает, что Свет Фаворский есть «присносущная энергия сущности Божией, отличная от самой сущности, но не отделяемая от нее» [21. С. 866]. По этому учению, имя «Бог» приложимо не только к сущности Божией, но и к Его энергиям. Согласно такому пониманию, «всякая энергия и все энергии вместе суть Сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе» [Там же]. Таким образом, резюмирует Лосев, «или Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть Сам Бог (хотя Бог Сам и не есть свет) – тогда православие спасено, или Свет отделим от существа Божия и потому есть тварь – тогда начинаются апокалиптические судороги возрожденского Запада» [Там же. С. 873].

Разделяя допущение об энергийной (синергийной) природе Имени Божия, Лосев конструирует «мистическую диалектику» отношения Имени Божия к Богу в умной молитве, составляющую суть имяславия. По определению Лосева, точная мистическая формула имяславия, выраженная на языке богословия и философии энергии, гласит: «Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог

отличен от Своих энергий и Своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще» [26. С. 16]⁸.

А.Ф. Лосев постоянно стремился к поискам все более адекватных формулировок имяславского учения об Имени Божиим, уточняя значение Имени, виды энергий и их иерархию. Он различает три значения Имени Божия.

Первое значение – *эйдетическое*, передаваемое с помощью развернутой формулы: «Имя Божие есть Свет существа Божия, Образ и Явление Бога, Выражение и Начертание неизменяемой и непостижимой сущности Божией» [25. С. 105].

Второе значение – *энергийное*, передаваемое с помощью формулы: «Имя Божие есть активная сила могущества естества Божия» [Там же. С. 108–109].

И, наконец, третье значение – *телеологическое*, «указывающее на некую великую Цель для стремлений твари» [Там же. С. 111–112]. Имя понимается здесь как то «светлое и божественное бытие, к которому движется всякое иное бытие» [Там же. С. 112].

Сводя эйдетическое понимание Имени к формуле «имя=свет», энергическое – к формуле «имя=сила», а телеологическое – к формуле «имя=прославляемая святыня» [26. С. 33], А.Ф. Лосев выводит основную формулу имяславия. Согласно этой формуле: «...имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или энергия сущности Божией» [24. С. 276].

При обосновании имяславия как православного учения А.Ф. Лосев обращает внимание на сходство данной ситуации с аналогичной ситуацией обоснования в исихазме, заключающейся в трудности истолкования факта «субъективной видимости» явленного онтологического события. А именно истолкования чувственно являемого света в мистическом опыте умного делания исихаста-подвижника и истолкования чувственно воспринимаемого звукового и графического облика Имени Божия в молитве и молитвословии. Как полагает Лосев: «Если субъективная видимость Света не помешала Паламе считать Свет нетварным и энергийно... самим Богом, то ничто не может помешать также и произносимости Имени Божия и его субъективно-человеческую данность (в звуках, в буквах, в понимании, в переживании) совместить с нетварной и божественной природой самого Имени по себе» [21. С. 900].

Мотив иррелевантности субъективного начала при явленности онтологического события развивается Лосевым также при сопоставлении Имени как энергии с другими родственными по природе событиями и явлениями –

⁸ Отметим, что спустя десятилетия после своих активных размышлений над проблемами имяславия в одной из бесед (30.5.1975), записанных В.В. Библихиным, А.Ф. Лосев подтвердил эту мысль: «Непознаваемая сущность является в своих катафатических энергиях. Так мы говорили в начале века об имени Божиим: имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть имя. У Паламы правильно: свет – реалистический символ, то есть живая энергия самой сущности» [3. С. 232].

образом, светом, славой. Так, отождествляя образ, свет и имя, он замечает: «Образ=свет=имя... Все это – одно и то же. Тут везде предполагается субъективность. И раз эта субъективность не мешала там, то не помешает и нам. Все это есть энергия Бога и виды ее. Свет есть энергия непосредственного осмысления. Имя есть энергия сознательного осмысления» [23. С. 71].

В философии А.Ф. Лосева мифологема-символ Света составляет необходимый момент его учения об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии, в контурах которой выступают черты православно-христианского мирозерцания в его наиболее строгой форме «византийско-московского православия». Данное учение базируется на неоплатоническом представлении о философии как соединении строжайше выводимой системы категорий с непосредственной мистикой на основе метода логического мифотворчества.

В учении об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии Лосева мифологема Света помещается в ряду внешне-выражающих энергий триады «Власть – Ведение – Любовь», осмысливающей, наряду с рядом других диалектически выводимых триад, троичный догмат православия. По данной концепции, Свет есть «Ведение», проявленное вовне и «направленное к тому, что сообщится всему иному и осмыслит его своими умными глубинами» [22. С. 280]. Этот Свет, диалектически рассматриваемый далее в аспекте его личностного усвоения в инобытии всякой «тварью» как Свет субстанциональный, на языке православно-христианского вероучения и библеистики, предстает как «Слава», или «Откровение» [Там же. С. 285].

Как поясняет Лосев: «Слава и есть Свет (библейское понимание именно таково), но только особенным образом проявленный и овеществленный Свет. Если Слава Божия заполняет храм Соломона таким густым облаком, что перестают быть видимыми все находящиеся в нем, или если архидиакон Стефан во время своих мучений видит Славу Божию на небе тоже в виде облака, то явно, что Слава и есть не что иное, как Свет, но только Свет не как принцип видения и видимости, не как общее условие осмысленности всех видимых вещей, но как некое вещество, как субстанциализированный Свет, как некое вещественное носительство Света» [Там же. С. 285–286].

Отдельную тему составляет рассмотрение у А.Ф. Лосева мифологии и символики Света обыденного опыта и античного космоса⁹. Резюмируя результаты своей реконструкции античного космоса как умного мира и инобытия, Лосев дает такую характеристику Света в двух его ликах («умном» и «инобытийном») и в его противостоянии Огню: «Огонь весел, неугомонен, неистошим... Огонь – вечное творчество и – вечная смерть... Огонь противоположен свету, умному свету, исходящему от звездного неба. Умный свет ровно и блаженно сияет в светилах, которые суть видимые нам умные силы и умные воинства небесные... Физический [же], инобытийный свет... непо-

⁹ См. описание мифологии лунного и электрического света в его «Диалектике мифа» [22. С. 51–54]. Описание античного космоса в категории света см.: [20. С. 290–305].

стоянен... капризен, коварен, своеволен... беспощаден, гневен... сияющ и великолепен. Таково инобытие» [20. С. 293–294].

4. Свет в метабогословском дискурсе: протоиерей А. Геронимус

Тема света получает новый ракурс рассмотрения в работах прот. А. Геронимуса – православного священника, математика и богослова, известного своими глубокими исследованиями в области осмысления взаимосвязи православия и культуры. Творческие искания прот. А. Геронимуса продолжают поиски отечественной философской и метанаучной мысли по разработке видения мира как единого целого. В отличие от позиции религиозной философии Всеединства, где идея единства истолковывалась как синтез, в исследованиях прот. А. Геронимуса идея единства рассматривается в «метaparадигматическом» ключе, отсылая к универсальному видению («надвидению») Богочеловекокосмической реальности, в качестве которого выступает Православное Предание «с акцентом на аскетическое предание умного делания» [13. С. 144]¹⁰.

По мысли прот. Александра, для того чтобы «богословствовать о соотношении богословия, философии и науки, необходимо находиться глубже каждой области» [Там же. С. 146]. Другими словами, необходимо встать на более общую точку зрения, то есть иметь метапарадигму сопоставления, возвышающуюся над отдельными частными парадигмами-видениями разных сфер культуры. Но, как утверждает Геронимус, подобную метапарадигму невозможно отыскать в пространстве самой культуры.

В качестве универсальной метапарадигмы для задания Богочеловеческой реальности в ее единстве и многообразии в метабогословии прот. А. Геронимуса выступает учение преп. Максима Исповедника об умопостигаемых логосах – Божественных идеях-волениях, которыми было приведено в бытие все творение. Данное учение, представляющее собой «всеобъемлющий синтез», проясняет, в видении прот. Александра, все моменты духовно-культурного универсума и всего «миробытия» в их единстве [9. С. 75; 11. С. 104]. Единство и осмысленность мира концептуально выражается здесь единением творческих логосов в Божественном Логосе – Втором Лице Святой Троицы [11. С. 95].

В качестве более конкретной метапарадигмы для рассмотрения парадигм секулярной культуры и богословского видения в едином концептуальном пространстве прот. А. Геронимус использует традиционный символ Богопознания в мистическом богословии и экзистенциальном опыте Церкви – символ горы. В святоотеческой традиции гора символизирует «Синайскую

¹⁰ Эта позиция прот. А. Геронимуса созвучна методологическим исканиям нашего времени. Так, по убеждению прот. А. Северюхина, универсальной метапарадигмой в познании, способной придать научному знанию внутренний смысл и единство, с позиции верующего разума «должно быть христианское мирозерцание, которое на языке философской науки определяется как христианская теистическая метафизика» [30. С. 7].

гору», на вершину которой восходит Моисей для получения откровения от Бога и где пребывает во Мраке «неприступного», «неизреченного» Богообщения [14. С. 217; 13. С. 212].

В видении прот. А. Геронимуса гора символизирует также «Преображение Господне на горе Фавор» и восхождение в «Богопричастие Божественного Света» [9. С. 92, 90]. В святоотеческой традиции всегда подчеркивалась связь Синайской горы с горой Фаворской. Чаще всего они как символы путей к Богопознанию символически отождествлялись. «Мрак» на вершине горы Синайской понимался как сверхсветлый свет. В статье В.Н. Лосского «“Мрак” и “свет” в познании Бога» эти две «горы» в плане их статуса в опытном Богопознании противопоставляются. По мысли Лосского, после определения догмата о благодати прежний образ Божественного мрака, в том виде, как он встречается в «Ареопагитиках», утратит свое значение. И «богословие мрака, которое было только догматической метафорой, уступит место богословию нетварного Света как реального элемента мистического опыта» [27. С. 81]. Тогда «мрак горы Синайской претворится в свет горы Фаворской, на которой Моисей смог, наконец, увидеть в славе Лицо Воплотившегося Бога» [Там же]. В метабогословии прот. А. Геронимуса избирается первый путь символического отождествления Синайской горы с горой Фаворской как символов путей Богопознания.

По мысли прот. А. Геронимуса, символ горы позволяет представлять в единой картине видение реальности в православном миропредставлении с разными уровнями проникновения в ее глубины. Ведь, как полагает о. Александр, согласно богословскому методу познания, всякая реальность постигается в ее «наивысшем возможном проявлении», а остальные ее проявления рассматриваются как «образы наивысшего» [10]. Наивысшим же проявлением взаимодействия является экзистенциальный опыт синергии Богопознания.

Святоотеческая мысль концептуализирует в символе «Синайской Горы» три составляющие. Это – *восхождение* на гору, пределом которого является созерцание. Далее – *нисхождение* с горы. И, наконец, собственно саму *гору*, в пространстве которой различают ее *вершину*, куда восходил Моисей, *середины*, или место для священников, и *подножие* (основание) *горы*, где пребывает народ. Применительно к описанию мистико-аскетической практики исихазма в этом символическом изображении Богопознания «восхождению соответствует молитвенный подвиг умного делания» [8. С. 154]. Пребыванию на вершине горы соответствует «пребывание в наивысшей степени замолитвенного созерцания» [Там же]. А нисхождению соответствует богословие, под которым понимается сообщение откровения, полученного в созерцательном Богообщении. В другом истолковании: «В этой символике вершина горы соответствует месту богопричастия, восхождение в гору символизирует путь духовного подвига, а нисхождение – апостольский путь общения другому полученного откровения» [9. С. 92].

В своем метабогословии прот. А. Геронимус расширяет концептуальное пространство горы, включая в него также *место под горой* («преисподнюю») как предел нисхождения, символизирующее «состояние ада» как абсолютной разделенности с Богом. А также допускает возможность выхода от подножия горы «вовне – в историю», где «расширяющееся пространство, историческое время и естественный язык» [13. С. 141]. И даже совершает выход в первозданную реальность райского бытия.

Расширение концептуального пространства горы позволяет, по мысли прот. А. Геронимуса, выстроить иерархию языков в культуре в соответствии с духовной мерой, которая соответствует их употреблению. В видении Геронимуса, если вершине горы соответствует священнобезмолвие, середине – сакральный литургический язык, а основанию – естественный язык народа, то месту под горой будет соответствовать, очевидно, формальный язык науки [12. С. 217]. Ведь «формальный язык науки, осуществляющий аналитическую деконструкцию и рациональную реконструкцию, все больше удаляется от тепла света логосов творения» [Там же. С. 255]. Известным антиподом формального языка науки, в понимании прот. Александра, является первозданный, боготварный, первоначальный язык общения Творца и творения – «архетипический язык единоразличия светов-энергий-волений» [9. С. 77].

Отмеченные топосы (гора, восхождение и нисхождение и др.) служат в метабогословии прот. А. Геронимуса первообразами для описания коррелятивных ситуаций в культуре, природе и истории как образов этих первообразов. Так, Божественные энергии и Божественный Свет являются прообразами тварных энергий и тварного света. Как пишет об этом Геронимус: «Человек и творение являются образами Бога... В этом смысле человеческие и тварные энергии, тварный свет (чувственно постигаемый свет и свет интеллектуального просвещения) являются образами Божественных энергий и Божественного Света» [14. С. 205].

Иногда в святоотеческой мысли предпочитается обратный путь – от образов к первообразам, как это происходит у преп. Григория Синаита в «Весьма полезных главах» из его «Творений», где говорится: «Как чувственное око взирает на письмо и получает из письма чувственные мысли, так и ум, когда очистится и возвратится в начальное достоинство, смотрит на Бога и от Него получает Божественные разумения. Вместо книги имеет он духа, вместо пера – разум и голос... свет же вместо чернил. Погружая разум в свет и свет исполняя, [ум] расписывает духовные слова в чистых сердцах слушающих» (цит. по [8. С. 151]).

Комментируя данный пассаж, прот. А. Геронимус так представляет путь исихастского богословия в его сравнении с наукой и философией: «Богослов “смотрит на Бога”; он пишет или говорит не от себя, но “исполняет свет”. Прежде богословствования “ум должен очиститься и придти в начальное достоинство”, то есть стать свободным от вымысла, фантазии и всякого рода воображения» [Там же]. Если научный, философский или рационально-

богословский дискурс основывается на определенной парадигме, то ум исихаста, осознавая «абсолютизацию какой бы то ни было парадигмы как род своего пленения, как препятствие к своей свободе и к своей чистоте», стремится ««убезмолвиться» от нее, освободиться от рабской работы ее исполнения» [8. С. 151].

В метабогословии прот. А. Геронимуса концептуальное пространство горы предстает как коммуникативное пространство Богообщения и синергии – передачи и восприятия Света. Центральное место здесь принадлежит вершине горы, где пребывает Моисей и происходит «личностное общение в безмолвии-осиянии светом энергии» [9. С. 91]. То есть в «осиянии несотворенным Божественным Светом», называемым Божественной энергией [Там же]. В личностном общении-синергии Свет, по выражению прот. А. Геронимуса, является «и Сообщающим, и Сообщаемым, и Словом – плодом общения» [Там же].

Во внутреннем опыте богопознания Бог-Слово открывается как Свет. И творческие слова, содержащиеся в Слове, также открываются как свет [10]. Светом соделывается и разумная душа, «превосшедшая пределы чувственного и умопостигаемого» и «восшедшая в Божественный Свет» [8. С. 168]. По святоотеческой максиме: «Тот, кто взшел в неприступный свет, стал богом по благодати» [Там же]. То есть достиг цели христианской жизни – обожения. По мере нисхождения с горы «свет различается с тьмой» [13. С. 141]. Пределом нисхождения на языке категории света является «тьма».

Каждое из символических положений и ситуаций (топосов) в метабогословском пространстве прот. А. Геронимуса описывается на языке категорий света и энергийности, чувственного и умопостигаемого, пространства и времени, движения и покоя, языка и речи (текста). Вот как предстает в символическом видении прот. А. Геронимуса вершина горы, которой «соответствует состояние безмолвного богообщения»: «Расстояние здесь минимально... как и само пространство. Энергия максимальная, выше было невозможно “вот-бытие”, которое на вершине совпадает с божественной вечностью... Слово здесь есть свет, но свет, который являет Мрак непостижимой сущности. Такое состояние есть и движение, и покой и выходит за их оппозицию» [Там же].

В метабогословском дискурсе прот. А. Геронимуса описание вершины горы как цели лестницы восхождения и начала лестницы нисхождения служит своеобразным первообразом и для описания других топосов – середины и подножия. Так, по метаописанию Геронимуса, середине горы соответствует «литургическое предстояние с цельным пространством в единстве космологического и исторического времени» [Там же]. Такая «литургическая область священнослужения нисходящему и восходящему Свету и Слову», по метамодели Геронимуса, есть средняя энергийная мера [14. С. 217].

Концептуальное пространство горы в метабогословии прот. А. Геронимуса описывается также в динамическом плане – под углом зрения нескольких процессуальных потоков.

Во-первых, универсальных формальных процессов *свертывания* и *развертывания*, характерных для восхождения и нисхождения. Примером первого процесса является дискурс речи восхождения. Как пишет Геронимус: «Речь восхождения – в личной молитве или общественном богослужении по мере приближения к Богу сокращается (свертывается), пока не взойдет в безмолвие света богосозерцания, а по мере нисхождения начинает расширяться (развертываться)» [9. С. 92]. Примером второго процесса является дискурс речи нисхождения: «В дальнейшем нисхождении осуществляется развертывание слова, понижение заключенной в нем силы света-энергии, соответственно, увеличение информации в слове как тексте сообщения, увеличение времени как времени развертывания первоначальной энергии слова-света» [Там же. С. 91].

И, во-вторых, концептуальное пространство горы описывается под углом зрения универсальных онтологических процессов *дарения* и *принятия дара*¹¹, а также *благодарения* за полученный дар или же, напротив, *присвоения* его плодов. Суть этих процессов прот. Александр поясняет на примере ситуации роста знания в современной культуре в сравнении с первозаданным познанием: «Знание растет, но в первозаданном бытии оно благодарно отдается Богу, а в пораженном грехом творении присваивается-поглощается... Изменение волевой установки – с отдания на присвоение – кардинальным образом изменяет “оптику” – степень и образ умного видения. Задерживаемый или поглощаемый свет не только не светит, но и препятствует росту просвещения» [12. С. 237–238]¹². Иногда прот. Александр говорит даже о «насилии» такого ложного света [13. С. 137].

Непричастность Божественным энергиям, по выражению прот. А. Геронимуса, «вводит тьму, или ложный свет, вместо света истины» [Там же. С. 95]. Тот, кто был «светоносцем (люцифером, эсфором) стал Дьяволом, клеветником, фантазером, источником воображения» [Там же]. Размышляя над словами из Евангелия от Луки «Свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк. 11. 35), прот. Александр полагает, что «эсхатологически это слово Спасителя приложимо к автономному разуму» [13. С. 137].

В представлении прот. А. Геронимуса «исихастское богословие не является родом науки или философии; оно подобно поэзии в ее самом первичном назначении» [8. С. 151]. Черты такой стилистики содержат и многие описания самого прот. Александра. Таково описание-реконструкция перво-

¹¹ В синергии Богопознания человек, по концепции прот. А. Геронимуса, получает от Бога божественную энергию – «свет-просвещение-смысл-информацию» [10].

¹² В универсальном представлении реальности, разделяемой прот. А. Геронимусом, чисто физические и духовные аспекты реальности описываются на одном языке. Ср., к примеру, два такие утверждения: «Наинизшая природа (которая поглощает, но не передает дальше свет) называется чувственно-постигаемой, или материей» [14. С. 212] и «Возношение ума препятствует свету откровения» [12. С. 255].

зданного человека, носителя первозданного языка общения с Богом. То есть человека, ориентирующегося не на присвоение, а на благодарение. Первозданный человек, по словам прот. А. Геронимуса, «не задерживал в собственности ничего из преданного» [9. С. 87]. Он «не задерживал свет, поэтому был прозрачен и светел» [Там же]. Он «не задерживал дар, поэтому был лёгок» [Там же]. Он «не творил собственных образов, поэтому был прост и цел» [Там же]. Одежда первозданного человека – «это свет логоса, просвещающий и освещающий его изнутри» [Там же]. И далее: «Смоковые препоясания, сделанные человеком (Быт. 3. 7), и одежды кожаные, сделанные Господом (Быт. 3. 21), – это тяжесть собственности и её защита... Искупитель принимает на Себя все эти непрозрачные одежды для того, чтобы облачить творение, в том числе, реальность языка во свет» [Там же. С. 88].

* * *

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его...

Евангелие от Иоанна (Ин. 1.5)

В одном из своих Гимнов к Богу, преп. Симеон Новый Богослов, осмысливая приводимые в эпитафии евангельские слова, писал: «Ни тьма не объяла совершенно Твой свет, ни свет не прогнал видимую тьму, но вместе, совершенно не смешанные, далеко друг от друга, как и следует, не слинные совсем, они наполняют... весь мир» (цит. по: [7. С. 209]). И спрашивает: «...как тьма вместит внутри себя свет и не убежит, но тьма пребудет посреди света? О страшное чудо, видимое вдвойне двойными очами, тела и души!» [Там же].

Выраженный преп. Симеоном на языке духовной поэзии метафизический парадокс таинственного сосуществования света и тьмы в мире – непроницаемости тьмы для света и неугасимости света для тьмы – в каждую эпоху мирового бытия получает свое осмысление. В наше время этот парадокс стал предметом размышления русского религиозного философа С.Л. Франка в его книге «Свет во тьме», где автор приходит к утверждению, что данный парадокс на логическом уровне не имеет своего разрешения. По словам Франка, здесь возможно не логическое или космологическое объяснение, но только «духовное проникновение в его религиозную тайну» [33. С. 29, 30]. А также – религиозное упование на «творческую», «озаряющую» силу божественной стихии света в составе самого мира [Там же. С. 253]. И сохранение христианской активности «сынов Света в царстве тьмы» [Там же].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Метафизика света // Аверинцев С.С. София-Логос: словарь. – Киев: Дух и Літера, 2001. – С. 135–136.
2. *Аверинцев С.С.* Мистика // Аверинцев С.С. Новая философская энциклопедия. – Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 579–580.

3. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 416 с.
4. *Булгаков С.Н.* Мистика в православии // Булгаков С.Н. Православие: очерки учения православной церкви. – М.: Terra, 1991. – С. 308–332.
5. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
6. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 408 с.
7. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). – Paris: Ymca Press, 1980. – 367 с.
8. *Геронимус А., прот.* Богословие священнобезмолвия // Синергия: проблемы аскетики и мистики православия. – М.: Ди-Дик, 1995. – С. 151–176.
9. *Геронимус А., прот.* Заметки по богословию имени и языка // Современная философия языка в России: Предварительные публикации 1998 г. / сост. и общ. ред. Ю.С. Степанова. – М.: Институт языкознания РАН, 1999. – С. 70–191.
10. *Геронимус А., прот.* Космология в контексте православного богословия // Исследования по истории физики и механики. – М., 1999.
11. *Геронимус А., прот.* Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Богословская конференция русской православной Церкви. Учение Церкви о человеке. 5–8 ноября 2001 г. Материалы. 2002. – С. 84–105.
12. *Геронимус А., прот.* Православное богословие и пути фундаментальной науки // Христианство и наука: сборник докладов. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2003. – С. 208–256.
13. *Геронимус А., прот.* Тожество и различие в богословии, философии и науке // Христианство и наука: сборник докладов. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви. – М.: 2005. – С. 106–152.
14. *Геронимус А., прот.* Математика в контексте православного богословия // Христианство и наука. – М., 2008. – С. 191–244.
15. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М.: Канон, 1995. – 384 с.
16. *Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). – Эссекс: Свято-Иоаннно-Предтеченский монастырь; М.: ЛЕПТА – ПРЕСС, 2002. – 400 с.
17. *Зеньковский В. В.* История русской философии. – Т. 2. – Ч. 2. – Ленинград: Эго, 1991. – 255 с.
18. *Иерофей (Влахос).* «Знаю человека во Христе...»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2013. – 432 с.
19. *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. – 675 с.
20. *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
21. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993 б. – 960 с.
22. *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 920 с.
23. *Лосев А. Ф.* Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. – 615 с.
24. *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. – М.: Мысль, 1999. – 719 с.
25. *Лосев А.Ф.* Имяславие и платонизм // Вопросы философии. – 2002. – № 9.
26. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. – 220 с.

27. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. – 631 с.
28. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. – 586 с.
29. Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр. – К.: REFL-book, 1994. – 528 с.
30. Северюхин А., прот. Вступительное слово // Метaparадиγμα: богословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 1. – С. 6–7.
31. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. – Essex: Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985. – 255 с.
32. Софроний [(Сахаров)], архим. Рождение в Царство непоколебимое. – М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, 2000. – 224 с.
33. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
34. Хоружий С.С. Свет Плотинов и свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме // Огонь и Свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума / ред.-сост. А.М. Лидов. – М.: Индрик, 2011 – С. 29–37.
35. Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – Т. 1: К фенологии аскезы. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – 240 с.
36. Шмалый В., свящ. Богословие // Православная энциклопедия. – Т. 5. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – С. 515–520.
37. Шишков А.М. Метафизика света // Новая философская энциклопедия. – Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 546.

THE DOCTRINE OF LIGHT IN THE ORTHODOX SPIRITUAL TRADITION (ORIGINS, GROUNDS, TRENDS)

V.I. Postovalova

The article is dedicated to the memory of the departed Orthodox thinkers – Alexei Fyodorovich Losev (1893–1988) and Protoiereus Alexander Geronimus (1945–2007), high ministers of Light and Logos in the national culture.

The article reviews the doctrine of light in the Orthodox spiritual tradition, its origins, foundations and epistemological status in the “metaphysics of light”, which promotes the concept of light as the primary phenomenon of the world. The work is based on the analytical description of the three lines of Orthodox Christian thought – mystical theology (Archimandrite Sophrony Sakharov), religious philosophy (A.F. Losev) and meta theology (Protoiereus A. Geronimus).

Key words: knowledge of God, Divine energies and Divine Light, Hesychasm, name-worship, metaphysics of light, mysticism of light, theology of light, dialectics and the mythology of light, metaparadigm, symbol, logos.