

С.Н. Федотов,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии

К введению в теологическую философию А.Ф. Лосева

*«Вера Христова не во вражде с истинным знанием,
потому что не в союзе с невежеством».*
Святитель Филарет Московский

С середины XVIII века русская религиозная философия стала подвергаться влиянию западной философской мысли эпохи Просвещения. Это породило новые типы мыслителей, литераторов, ученых в виде следующих течений: «ученая дружина», вольнодумцы, мистики-мартинисты, иллюминаты, западники, славянофилы, почвенники, анархисты, народники, профессора духовных академий, позитивисты, социалисты и пр. С начала XX века развиваются только две основные линии мысли. Это тема «всеединства» и ее оппонент – социалистическая идея. Обнаруживается, что социалистическая тематика исключительно социологична, экономоцентрична, политически поливариантна и почти никакого отношения к темам православно-христианской веры не имеет. А вот тема «всеединства» – это кардинальная тематура русской православной мысли, она тоже неоднородна и после В. Соловьева расщепляется на «софийщиков» – последователей темы Софии и «несофийщиков» – православно- и околоправославно-ориентированных мыслителей в рамках культурной феноменологии.

Интересно, что софийная тематика совсем не интересует и не захватывает околоцерковных интеллектуалов, не мыслящих системно и категориально-систематически; они занимаются частными религиозно-философскими и весьма важными темами христианской жизни. София увлекает именно молодых преподавателей, священников и даже монахов, занимающихся системосозиданием «всеединства» – от Бога до тварного мира. Это люди совершенно разной философско-богословской зрелости, подготовки и одаренности. Тема Софии Премудрости Божией известна как неоднозначная идея о. Сергия Булгакова, которую подвергли анализу

известные богословы (например, В.Н. Лосский)¹. Эту идею одни отвергли как ересь, а другие, по меньшей мере, как недолжный тип мышления в рамках традиционного православного богословия, где Софии нет ни места, ни необходимости, или она в сотериологии и христологии вовсе не нужна. Разумеется, необходимо отличать неясные и нечеткие интуиции В. Соловьева, противостоящие духу позитивизма и атеизма XIX века, от дискурсивного мышления различной степени категориальной проработки у его эпигонов и мыслителей в XX веке. Здесь возникает вопрос о природе философского мышления вообще и у В. Соловьева в частности, его дискурсов и типологии, а также о природе богословского мышления, кооперации богословия и философии и пр. Все это хорошо известно компетентным людям и не нуждается в разъяснениях.

Но есть в русской религиозной мысли XX века и апофеоз этой софиологии, где София присутствует в самой гуще системы религиозной мысли, присутствует легально, видимым образом, но она, тем не менее, не является ни темой, ни проблемой, ни даже неммым вопросом. Она присутствует «нормально», не выпирает, не навязывает свою необходимость христианской системе мысли. Тем не менее в ней она играет свою важную и законную роль, но на это мало кто обращает внимание. Почему возникает эта софийная проблема и что с ней делать? Она не подвергается ни широкому анализу, ни гласной критике, ни обзору в учебной литературе.

Совершенно неожиданно и невероятно, что система религиозно-философской мысли, где присутствует софийный момент и дана сама София, существует. Более того, эта система – апофеоз всей русской религиозной мысли в XX веке. И это по существу то, к чему пришла вся русская религиозная философия в рамках соловьевского «всеединства».

Это система «коммуникативного энергетизма»² А.Ф. Лосева (1893–1988) – монаха Андроника, практика умного делания, философа, эстета, логика, математика, эссеиста, музыканта и пр. Его система мысли в целом известна как продолжение символических установок «конкретной метафизики» о. Павла Флоренского, но мало понятно религиозно-философское ядро его учения. К ней

¹ Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. 195 с.

² Гогтишвили Л.А. Платонизм в зазеркалье XX в. или вниз по лестнице, ведущей вверх // Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 922–942.

есть известный интерес, однако она требует очень высокого уровня богословской, философской, общенаучной и даже эстетической подготовки. Многие знают о его многотомной «Истории античной эстетики», работах по философии музыки, математики, языкознанию, мифологии и пр. отделах науки. Во всех них проводится одна и та же стратегическая мысль – Бог открыт через имя, слово–Логос, словом оно явлено в вере, науке, искусстве, философии, необходимо следовать свято-отеческому пониманию, отбросив всякое иное, как заблуждение новоевропейского ума и его детища – позитивистской философии и науки.

Вчитываясь в многочисленные писания А.Ф. Лосева³, мы видим, что тут дело вовсе не в Софии (она затмевается совсем иными и глобальными проблемами), а совсем в ином – в исихазме, в его отдельном и конкретном вопросе, наделавшем много шума, а именно, дело в имяславии, которое породило конфликт по проблеме понимания онтологии в семантике Иисусовой молитвы, что имело место в 1913 году, и открыло известный философско-религиозный процесс в рядах ее защитников (В. Эрн, о. Павел Флоренский, М.А. Новоселов, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев и пр.).

Разумеется, что эмпирическая сторона этого дела по поводу природы молитвы и слова вообще и «умной» молитвы в частности широко описана очевидцами и мыслителями, поэтому ее мы не касаемся.

Учитывая этот момент, можно сказать, что вся философия Лосева – это богословско-философское обоснование «исихазма», «умного делания», его апологетика перед лицом различных форм новоевропейского рационализма и мистицизма в формате т.н., по словам самого А. Лосева, «христианского неоплатонизма».

Чтобы понять философию Лосева, надо буквально подняться на высокую гору с приличным багажом теоретической философии, и что еще важнее – с опытом монашеской практики или, по крайней мере, с опытом твердой христианской жизни, противостоящей всякому позитивизму, атеизму, агностицизму, номинализму. Ведь вся философская мысль Лосева – это по существу переложение на категориальный язык философии (по линии

³ Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика. Абсолютная мифология. Москва, 1997. С. 378–495; Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 299–526; Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1990. 270 с.; Имяславие: выпуск 1 // Начала. 1996. № 1/4. 299 с.

Прокл – Дамаскин) мистического праксиса «умного делания» и анализа всего того, что препятствует или уводит от такого образа жизни и мысли в прелесть, автономию, богопротивление. И его апологетика сочетается с научностью и рациональной ясностью, понятной всем без исключения типам научно-философских и теологических школ Европы нашего времени. Поэтому он понятен (или, наоборот, непонятен, ибо не желают понимать) и онтологистам, и структуралистам, и экзистенциалистам, и неопозитивистам, и постмодернистам – перед всеми он ставит очень четкий ряд тематических проблем:

1) жизнь – это спасение/познание всего сущего и Бога;

2) познание – это процесс опознания и усвоение тварных и нетварных энергий в их модификациях;

3) усвоенные энергии приобретают форму имен (типология их очень разнообразна) как языка описания, объяснения, моделирования, что дает энергийно-меональное конструирование в вере, науке, искусстве, быту, что и есть творчество;

4) творчество нуждается в покаянии/очищении от страстей и грехов ума-сердца;

5) молитва суть непрерывный процесс связи и общения с Пресвятой Троицей;

6) слово, язык (имя) – основа и познания, и творчества, и Богообщения.

Можно ли обойтись без всего этого, без системы мысли, без философии, ограничившись чистым богословием. Ответ весьма прост. И можно, и нельзя. Жизнь сердца живет верой, жизнь ума связана с сердцем и требует защиты сердца от внешней суеты и внутренних колебаний. Для этого и нужна система мысли на систему сердца.

Перед нами грандиозная система и мысли, и дела. Какие-то аспекты А.Ф. Лосев не затрагивает вовсе, ограничиваясь общим намеком (т.к. писалось и думалось в эпоху жесточайшего гонения на верных), какие-то, наоборот, беспрецедентно проанализированы и изложены так, что требуется поистине титанический труд декодирования, какие-то очень широко и внятно объяснены и расширены с точки зрения дискурса православной духовности. Что-то не написано и вовсе в надежде или безнадежье, что это можно как-то осмыслить потом.

Философия Лосева – это продолжение того старого «всеединства» в системе православной мысли, которую мы впервые начинаем обозревать и видеть с IV века у Великих каппадокийцев – свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского. Это есть тот самый «каппадокийский синтез» – синтез греческой метафизики (онтологии) и христианского Откровения с его опытом жизни во Христе, ставший ядром православного богословия. Схоластический синтез как конкурент появляется лишь через 1000 лет в результате переработки и сдвигов главных акцентов в святоотеческой мысли.

У А.Ф. Лосева «каппадокийский синтез» дан в более продуманном, систематическом и научном варианте, что требует мысль XX века. и, особенно, после «лингвистического поворота» в философии, и включает в себя несколько теоретических пластов: диалектику Прокла, эйдетическую феноменологию Э. Гуссерля, коммуникативный энергетизм свт. Паламы и опыт монашеского делания; все они даны в некоторых модификациях. Разобраться, в каких именно, помогут С.С. Хоружий, Л.А. Гогтишвили, П.П. Гайдено, старец Софроний Сахаров (Эссекский), святитель Феофан Затворник.

Естественно, здесь есть Гегель – его учение о сущности и движении сущности из состояния «бытия в себе» через ряд смысловых сдвигов к «бытию для нас», что весьма полезно для уяснения простейших философских операций. Причем и сам Гегель ссылается все на ту же диалектическую логику неоплатоника Прокла (стандарт в логике православного богословского мышления). Тут вновь нужно понимать и помнить, что речь идет только о логике, о логических отношениях, о смысловых абстрактных связях, их агрегатах и взаимодействиях группы агрегатов. И речь отнюдь не идет о вероучении, содержательном контенте или исходных мифологемах вероучительной жизни. Ведь именно в результате взаимодействия диалектической логики (разных ее типов) и вероучительной системы жизни и рождается догматическое и всякое иное богословие, охраняющее и развивающее эту жизнь.

Однако Гегель не знает выразительных энергий, как не знает их и томистская теология, из борьбы с которой вырастает и вся линия современной философии и научной рациональности, оставаясь по существу в рамках все той же схоластической эссенциальности, тогда как речь в православной мысли и у А.Ф. Лосева

идет о становлении выразительной энергичности, что и порождает коммуникативность – в том числе и жизнь в молитве. Проникнуть в суть этих тонких дистинкций (различий), а это есть старый раздор средневековой мысли, можно только после изучения сути споров между томистами и паламистами о сути тварного и нетварного, соотношения сущности и явления, разных типах познания, о разных типах обожения. Это сегодня воспринимается как микст из философских и богословских понятий. И казалось бы, это древний межконфессиональный спор христиан между собой давно ушедших эпох, но на деле это разное понимание путей познания/спасения, разное понимание организации духовного опыта, который касается и разнотипной организации веры, науки, искусства.

Одним словом, чтобы касаться и начать хоть немного понимать отдельные теологически-философские аспекты в системе А.Ф. Лосева, необходимо видеть общую картину всей энтелехии – конечную цель православной жизни, «рассекать» смысл исходных кирпичиков в обеих христианских конфессиях, которые к тому же ныне находятся в острой оппозиции к современной ново-европейской философии, не имеющей ничего общего ни с сущностью, ни с познанием Бога, а понимающей энергии только физически (обычно это сводится к банальной взаимозаменяемости терминов: «энергия» – смотри раздел «сила», а «сила» – смотри раздел «энергия») или еще хуже на оккультно-мистический манер (трансферт мистических сил). Проблема энергий и энергем в паламизме А.Ф. Лосева требует и своей теоретической проработки в философском разделе энергологии, который еще необходимо разработать.

Самое простое и одновременно самое сложное для неподготовленного эксперта, по А.Ф. Лосеву, можно считать теоретическое понимание (а точнее, не-понимание) исходной категории любой философии – «сущность» («смысл», «эйдос»), ее смысл и «работу» в категориальной системе энергийно-ипостасной коммуникативности – порождение и связь Первосущности со своими тварными порождениями. Всем известна и в народе весьма популярна модулирующая гегелевская «триада» – «тезис + антитезис = синтез» (или развитие «по спирали»), которая объясняет и порождает смысловое движение категорий, что знают только эксперты по истории философии. Но Гегель бледнеет перед Лосевым. Блекнет перед Лосевым и имперсоналист язычник Прокл. А.Ф. Лосев дает не

триаду, а пентаду, прокловскую пентаду. Первосущность, выходя из «умной» бездны, творит Тварь, что анализируется им и нами как пятичленка различных состояний сущности (точнее, энергий сущности) в ином (в меоне, в материи):

0) апофатическая бездна; 1) сущность; 2) иное сущности (меон); 3) становление сущности (энергия); 4) ставшее (субстанция, факт, вещь); 5) имя (язык, энергийный символ).

Эта схема – предельная, компактная формула всей лосевской философии, его «всеединства» от апофатики Пресвятой Троицы до катафатики человеческого и всякого иного слова, мысли, языка. Отталкиваясь от нее, мы входим в отдельные блоки и темы проблем, так же как и в сами проблемы. Формально это расширение каждого отдельного пункта нашей пентады и рассмотрение ее «работы» все в той же диалектике через категориальные отношения. Это несколько и весьма отдаленно напоминает математический анализ в высшей математике, однако это видение мнимое, но операции интегрирования и дифференцирования схожи. И это еще не все. Есть и находка. А.Ф. Лосев строит три типа диалектики, или диалектического синтеза, что совершенно немислимо ни для Гегеля, ни для всего остального новоевропейского мира философии, в том числе и науки, которая живет либо формальными отношениями (эмпиризм или кантовским трансцендентализмом), либо персонализмом неизвестного происхождения (чаще всего антропологией от Декарта).

Первый тип диалектического синтеза у А.Ф. Лосева – это первая пентада или становление абстрактной сущности как у Гегеля, но у Гегеля триада и нет апофатической вечности, а здесь пентада, и поэтому многое не так, как у классика Гегеля.

Второй тип диалектического синтеза – это диалектика личности (вообще любой, любого самосознания, отдающего себе отчет о цели своего бытия, что Лосев по старой терминологии дефинирует как *intellegentia*), и она развивается у А.Ф. Лосева от Пресвятой Троицы до человеческой личности.

И наконец, третий тип синтеза, самый сложный, не христианину вообще непонятный, но наиболее узнаваемый христианским умом, но он-то и требует наибольшего напряжения всей мощи богословского ума – это становление (греч. *генесис*) всей Пресвятой Троицы как синтез Сущности и Личности (1 и 2 синтезов) в ее

катафатике – Промыслительно-благодатном движении в сфере тварного бытия от Софии до самой последней частицы тварного мира.

Три типа синтеза и образуют всю религиозно-философскую, а заодно научную картину мира А.Ф. Лосева, и это чем-то напоминает гигантскую таблицу Менделеева, но она только в голове и строится на основе абстрактных категорий. И тут возникает очередной вопрос – а в чем же сходство и отличие между категориями ума и понятиями рассудка, ведь у А.Ф. Лосева это вовсе не одно и то же, и что же есть диалектическая логика этих категорий как не умная жизнь на манер ангелологии?

Картина гигантская по охвату и красивая, умная по содержанию – пред нами картина «всеединства» от Пресвятой Троицы до самой последней пылинки, где – все Богу молится и не все. Все в грехопадении, но есть и выход, все жаждет искупления и не жаждет, ибо есть и богопротивление. Что это за картина умной жизни? Это есть обольщение и «ослепление ума», по Лосскому, или же жизнь разума? К этой ли картине так стремилась русская философия – противостоять пост-католическо-протестантской картине рациональных сил и функций экономического социотризма, где все есть пучок отношений и пучок апперцепций, а сущностей никаких нет, ибо они либо иллюзии, либо нечистые выдумки больного разума? Да ведь это всплыли старые греческие софисты со своей проблематикой непознаваемости мира и центрированности всего познания конвенциями человеческого языка и языком культуры? У них все напрасно и все пусто, одно мельтешение неизвестно чего, неизвестно куда, неизвестно зачем, но мир реален, он есть. По Лосеву, это есть неприкрытый номинализм-агностицизм и замаскированное беснование.

У А.Ф. Лосева все не так. У него философия реализма, если ее классифицировать по жесткой схоластической метрике противостояния *ante rem* – *post rem*, или же «реализм – концептуализм – номинализм». На языке платонизма его реализм звучит примерно так: есть 1) Первосущность, 2) есть и сущности вещей, 3) Первосущность является и строит мир с помощью энергий, 4) энергии меонизируются, возникают процессы, отношения, вещи, человек, 5) человек духовно болен (причина известна), 6) но есть выход – есть явление Логоса, 7) Бог открыт, и мир открыт, и 8) первая интенция твари – к Богу, и дар от Бога, 9) вторая интенция – к миру,

познание и преобразование мира, но 9) через схоластику томизма или оккамизма, Реформацию (реновацию августицизма), эпоху Просвещения (деизма и атеизма) и Модерна прошла волна перезагрузок, перекодировок реальности и человека, 10) процесс познания Бога и покаяния уходит в сторону познания скрытых сущностей вещей – сил-эссенций (*vis vitalis*), 11) секуляризация сводит все познание к производству технологий и техники для власть-контроля над тварным миром, 12) о преобразении уже нет и речи. А.Ф. Лосев, используя язык современной философии (начала XX в.), показывает, как можно и нужно понимать мир, чтобы сохранилась исходная святоотеческая мысль о Боге, мире, человеке, о спасении через молитву и таинства, чтобы человек не ушел в марево и злобу суеты и демонию под разговоры о прогрессе и научном познании.

Читая А.Ф. Лосева, мы во многом видим у него язык схоластики – жесткие принципы, мягкие изгибы мысли, четкие дефинитивы, но он идет по Паламе, а не по Фоме. Энергичный дискурс противостоит эссенциальному – мир не есть компендиум скрытых сил, носителей божественной воли, что утверждает волюнтаризм, мир не субстанционален, а коммуникативен через молитву покаяния. У А.Ф. Лосева энергичный дискурс отдельно не выделен в философский принцип и конкретно не обозначен⁴, но в построениях он всегда присутствует: сущность-меон (платоновская диалектика «одного-иного») есть эйдос-энергия, и переход из сущности в меон всегда энергичен. Для богословия всегда будет весьма интересно посмотреть отдельные блоки его системы мысли, но еще более изумительным будет увидеть внутренние проблемы внутри каждого из них. Пентадное моделирование сущности и ее явления в мир твари дает пять блоков проблем и их внутреннюю тематизацию⁵.

1 тема. Проблема апофатики: явление зачатия смысла и мысли из бездны ничего, тайна бытия и тайна жизни.

2 тема. Пресвятая Троица: жизнь Пресвятой Троицы по ипостасям в отношении внутри себя. Вопрос кажется странным ввиду обычного и разумного агностицизма – откуда мы это знаем? Но, не

⁴ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. 374 с.

⁵ Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // А.Ф. Лосев. Абсолютная диалектика. Абсолютная мифология. Москва, 1997. С. 378–495.

касаясь внутренней гносеологической проблемы, которую Лосев как монах отрицает, считая ее протестантским вывертом, спросим себя: а каким образом отцы-каппадокийцы, взяв триаду у неоплатоников, довели ее до учения о Пресвятой Троице, и какой ход диалектической мысли проделали эти ученые мужи, используя диалектику Плотина. Возможный ход их трезвой мысли и дает А.Ф. Лосев, правда, он об этом и не говорит, но проблема реконструкции и конструирования его мысли вполне понятна – это становление из бездны Отца, Сына и Святого Духа, их «перихоресис» на языке диалектики.

3 тема. Проблема Софии, или софийности, или софийного бытия. Это проблема вовсе не от той Софии, что мы видим у о. Сергия Булгакова, но и от той – это тварное бытие за пределами Пресвятой Троицы, но данное еще до твари и тварного мира – некий тварной зазор. В ипостасном мире (речь идет об иерархии интеллигенций) любая сущность есть личность. Есть личность, которая и есть зазор между тварным и нетварным и это – София, максимальный предел тварной Личности, которая не единосущна Пресвятой Троице. Для богословия вещь непривычная и непонятная. К чему эта София? Но в системе диалектического разума она логически необходима, ибо логически вытекает, потому и есть. А что она есть реально-мифологически – вопрос просто закрыт за ненужностью. В рамках христологии и сотериологии человека София излишня. Но проблема решена А.Ф. Лосевым легко и изящно, тем не менее именно поэтому А.Ф. Лосев – софиолог и не софиолог. И проблема софийности – это проблема и энергийности, и субстанциональности тварного мира, причастного по своим тварным энергиям Софии, а через нее нетварным энергиям Богу. Задача сложная, но смысл понятен. Понятно и то, почему возник софийный вопрос – вывести материальные агрегаты и весь принцип материальности (меональная сфера) из-под власти позитивизма и рационализма.

4 тема. Проблема твари⁶, тварного, софийно-материального мира, или факта (на языке позитивизма), материального мира разного уровня материальности (меональности, меональной энергийности). Что есть вещь, из чего она состоит, что в ней познаваемо и как, а что непознаваемо и что делать с этим? Заметим попутно, что современная наука (прежде всего физмат-естествознание) за-

⁶ Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 299–526.

нимается исключительно меональными конструкциями, пытаюсь выделить из них те энергемы, которые бы позволили управлять всем меональным и немеональным миром. Затея и безумная, и опасная. Но другого познания эта наука и ее научная философия не признает за реальность и задачу. А.Ф. Лосев ставит тот размер мысли, который позволяет по-иному взглянуть на развитие этой науки. Можно сравнить, например, взгляд на сущность науки и техники М. Хайдеггера. Они несовместимы.

5 тема. Проблема языка, имени, слова или энергийного символа⁷. Сегодня после «лингвистического поворота», а теперь уже и после «нарративного поворота» проблема и тема языка у А.Ф. Лосева – это грандиозная тема мировой философии. И не только технологически и технически проблема языка решалась нео-позитивизмом в 1930–1950-е годы, и ее решения – это продукт ЭВМ, или компьютер с его языками программирования, который волей-неволей переносится и на человека, порождая структурализм и пост-структурализм – постмодернистский дискурс деконструкции и утраты аксиологических ориентиров. Попутно проблема языка – это предмет встреч, семинаров и исследований по всему миру. Но для А.Ф. Лосева это всего лишь часть некоторого аспекта: Первосущность, или Пресвятая Троица себя окончательно выражает в энергийном символе, что есть язык и что ведет Лосева к анализу языка, слова (а имплицитно молитвы), имени и ее сложнейшей структуры из 67 пластов, о разных типах языков и природе языка, природе слова, природе молитвы. И столкновение с «аналитической философией», возделывающей ныне ниву языка с целью создания «искусственного интеллекта», но стоящей на совершенно иной (номиналистической) позиции, неизбежно и неотвратимо. Даже можно сказать, какие условия требуются для создания такого артефакта и к чему это приведет.

Для понимания самой лосевской мысли – его суждений, дефиниций, дистинкций, поворотов мысли мало просто читать, запоминать, отмечать неясности, неточности или недостатки стиля и фактуры его мысли, радоваться или злиться, но необходимо владеть вместе с ним как минимум тремя философскими методами – феноменологическим, трансцендентальным и диалектическим, которые он извлекает из анализа платонизма и ими пользуется

⁷ Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1990. 270 с.

так, как пользовались, а так думается, пользовались отцы-каппадокийцы. Если же не обращать внимание на работу этой когнитивной методологической триады и даже игнорировать ее, что дело весьма обычное, то будет совершенно не ясно, что, откуда и почему вытекает у А.Ф. Лосева, почему именно так и почему мы обязаны мыслить вместе с ним его диалектической логикой именно вот таким образом. Агностицизм будет совершенно неизбежен. Лучше всего тут годился бы путь мышления по аналогии или здравый смысл, который в философии и богословии совсем и не здрав.

В заключение думается, что лосевская теологическая философия явила собой некую разумную типологическую модель философии «всеединства» (с Софией), в которой используется классическая греческая диалектическая метафизика «сущности-энергии». Это несколько необычный тип синтетической мысли, синтезирующей в сфере православной веры 1) философскую методологию паламизма, 2) диалектическую логику платонизма и 3) концепты православного миропонимания. Несомненно, система мысли цельная, очень интересная и полезная. У богословов к ней будет много вопросов. Разумеется, она нуждается в своей более детальной проработке, например, в сфере энергологии и софийном конструировании. Именно поэтому она – теологическая философия. И лосевская история античной эстетики на поверку при полном ее прочтении являет себя вовсе не работой по искусствоведению, а тоже разновидностью теологической философии, лишь для вида редуцированной к проблемам художественных форм, а в реальности – это анализ выразительных энергий античных греко-римских мифологем с выходом к каппадокийскому православному синтезу.

Все это и дало ту специфическую синтетику, которую выработал русский православный профессор Алексей Федорович Лосев (монах Андроник) на узком пути православного разума, протоптанного в тиши кабинетов «умной» молитвой, философско-эстетической аналитикой под угрозой богоборческой расправы.

«Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом...» (1 Кор. 12, 7–9).