

УДК 1:281.93



Нижников С.А.

Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 2. Имяславие и платонизм в творчестве А.Ф. Лосева¹

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

В статье анализируются платонические и исихастские истоки имяславия и всего творчества А.Ф. Лосева. Так, по Лосеву, учение об имени «это – чистейший образец восточно-свято-отеческой мистики, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону». Приводятся результаты анализа идей Лосева со стороны современных историков отечественной мысли, обнажаются позиции и интерпретации. Рассмотрена онтолого-метафизическая диалектика А.Ф. Лосева в трактовке имяславия: преобразование платонизма и зависимость от него. Анализируются дискуссии о возможности исихастского имяславия и христианского платонизма.

Ключевые слова: диалектика, имяславие, исихазм, онтология, паламитизм, пантеизм, платонизм, символ, трансцендентизм, христианский платонизм, энергия.

1. Имяславие А.Ф. Лосева



Алексей Федорович Лосев
(1893–1988)

Алексей Федорович Лосев (1893–1988) занимает выдающееся место в разработке философии имени: он не просто поддержал имяславие, но дал непревзойденное историко-философское и богословское его обоснование, отталкиваясь как от Платона и неоплатоников, так и от отцов церкви, суммировав духовный и интеллектуальный опыт древности и современности, исихазма и молитвенной практики. Он прекрасно осознавал, что «Вопрос об Имени – основной в Церкви... Каждый догмат *ip[s]sitate* содержит его в себе»². А.Ф. Лосев всю жизнь стремился выработать адекватный концепт ономотологии, выраженный имяславческим тезисом *имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя*³. Уже П. Флоренский четко пояснил данную формулу, указав, что слово *есть* в первом употреблении обозначается в смысле *присоединение*, а во втором – *тождество*, подчеркнув энергичность значения имени⁴. Так, он пишет в своих комментариях к статье архиепископа Никона: «Кто говорит о тождестве? «Есть не значит тождественно. «Имя есть Бог», но «Бог не есть Имя». Имя [принадлежности] Богу», но не «Имя = Бог»⁵. Такое же понимание выражал и Лосев, стремясь дать всеобщую диалектическую трактовку, разработать универсальную и абсолютную ономотологию⁶. Для Лосева имя передает сущность действительного, а не его внешние или случайные свойства: «Имя есть заявление вещи», и поэтому «правильность имени состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь»; имя – «подражание сущности». Лосев подчеркивает что Имя – это «явление идеальной сущности ве-

¹ Продолжение. Начало см.: Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П.А. Флоренского // *Пространство и Время*. 2011. № 4(6). С. 64–71.

² Лосев А.Ф. [Заметки без названия] // *Начала*. Религиозно-философский журнал. 1995. № 1–4. М.: Изд-во МАИ, 1996. С. 241.

³ Гогтишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М.: Мысль, 1993. С. 907.

⁴ См. об этом высказывание о. Сергия Гончарова (Философия языка и имени в России, с. 15). Формулу «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя» находим, например, в тезисах Флоренского «Об Имени Божиим» (1921) (Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 358).

⁵ Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» (Начала... С. 97).

⁶ См.: Гогтишвили Л.А. Указ. соч. С. 910.

щи». А правильность имен обнаруживается «у богов и в молитве»¹.

Уже в положениях платоновского диалога «Кратил» заключены основополагающие принципы имяславческой метафизики, получившей дальнейшее развитие в неоплатонизме, восточном христианстве (исихазме) и русской философии. Одним из наиболее ярких и «профессиональных» выразителей этой традиции стал А.Ф. Лосев, в творчестве которого диалектика именования развернута с наибольшей интенсивностью, логичностью и глубиной. Он отмечал следующее: «философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме». Почему именно платонизм? Потому что, пишет Лосев, платонизм представляет собой:

- а) «учение об идее как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности, т.е. мистический символизм (против всякого натурализма)»;
- б) «диалектику (имя – идеальный диалектический момент в Боге и потому сам Бог). Против метафизики»;
- с) «учение о восхождении и об энергетическом излучении...»².

По Лосеву, новоевропейская метафизика в сравнении с неоплатонизмом представляет собой «жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики». В силу этого «имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла»³. В другом докладе он пишет, что учение об имени «это – чистейший образец восточно-свято-отеческой мистики, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону»⁴.

Из каппадокийцев⁵ Лосев выводит следующее:

- «а) Имяславие есть символизм (реальное явление бесконечного в конечном);
- в) Имяславие – умозрение Божественного света;
- с) Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии»⁶. У Дионисия Ареопагита, по Лосеву, «имя не только не звук, но даже и не символ, а – умный свет»⁷.

Лосев разрабатывал *энергийную* концепцию имяславия, продолжая исихастскую традицию, в которой «Имя Божие = энергия сущности», «имена и есть имена *энергий*», а не сущность. Он раскрывает онтологические истоки имяславия через диалектику одного и иного, первообраза и образа («образ отличен от первообраза, но неотделим от него»), сущности и энергии («Имя есть энергия сознательного осмысления»⁸, «Имя Божие – то, что действует между Богом и миром»⁹). В «Тезисах об Имени Божием» Лосев формулирует принципиальные положения имяславческой диалектики, в которой «имя как энергия и выражение не может быть только отлично и только тождественно, но оно должно быть и отлично, и тождественно» (антиномии и их синтез)¹⁰: «Имя Божие есть Свет и Совершенство Бога, действующие в конечном существе, или энергия сущности Божией», всемогущая Сила, полнота совершенства. Имя Божие неотделимо от существа Божия и потому сам Бог... Имена Божии – таинственные символы реального действия Бога... Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам – не имя. Бог выше всякого имени и выше познания... Имена суть живые символы являющегося Бога, т.е. суть сам Бог в своем явлении твари... Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они отделимы, поскольку Бог не доступен нам в своей сущности, будучи доступен в своих именах». «Имя, – заключает здесь Лосев, – арена встречи божественных и человеческих энергий», когда человек делается «сосудом Имени Божия»¹¹.

Логически суть сказанного сводится к тому, что «мы приходим к различению в Боге *сущности* и *идеи* (энергия), и противопоставляем то и другое третьему – твари»¹². И здесь первый момент – сверхсущая сущность, которая абсолютно апофатична. Но если остановиться только на этом, то мы придем к агностицизму и атеизму. Необходимо, чтобы эта сущность существовала, отсюда вытекает граница, величина, становление:

¹ Лосев А.Ф. Философия имени у Платона (Доклад 1 ноября 1922 г.) // Начала... С. 212, 213.

² Там же. С. 211, 213.

³ Лосев А.Ф. Имяславие // Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009. С. 16, 17.

⁴ Лосев А.Ф. О книге «На горах Кавказа» (31 мая 1923 г.) // Начала... С. 240.

Симеон Новый Богослов (949–1022) – монах, богослов, мистик и сочинитель «Гимнов» (поэтических духовных стихов), один из ярчайших представителей традиции исихазма. Наряду с двумя великими богословами Церкви – Иоанном Богословом и Григорием Богословом – Симеон был удостоен имени Новый Богослов. Почитается Православной церковью в лике преподобного. Максим Исповедник (580–662) – христианский монах, богослов и философ, создатель и защитник христологической доктрины диофелитства – учения о двух волях во Христе. Один из ведущих оппонентов византийских императоров в их политике по объединению Вселенской церкви вокруг христологической доктрины монофелитства – учения об одной воле во Христе. Святой Римской католической церкви и Православных церквей византийской традиции. Дионисий Ареопагит – афинский мыслитель, христианский святой, согласно церковному преданию, ученик ап. Павла (Деян. 17, 34) и первый епископ Афин. В 95 г. был послан св. папой Климентом во главе миссии на проповедь в Галлию, где и погиб в гонение Домициана ок. 96 г. Григорий Нисский (греч. Γρηγόριος Νύσσης, лат. Gregorius Nyssenus; ок. 335 – после 394) – богослов, христианский епископ и святой, философ, экзегет, младший брат Василия Великого, близкий друг Григория Богослова. Почитается Православной церковью (в лике святителей) и Римской католической церковью. (Прим. ред.)

⁵ Великие каппадокийцы – собирательное название отцов церкви второй половины IV в., завершивших формально-диалектическую обработку церковно-преданного догмата Святой Троицы. К их числу обычно относят земляков и сподвижников, происходивших из Каппадокии: Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, а также иногда Амфилохия Иконийского с их друзьями и единомышленниками, географически близкими и отдаленными. (Прим. ред.)

⁶ Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношении к имяславии (16 февраля 1923 г.) // Там же. С. 230.

⁷ Лосев А.Ф. Дионисий Ареопагит о церковной и небесной иерархии (Заметки) // Там же. С. 222.

⁸ Лосев А.Ф. Учение Григория Нисского о Боге (Доклад 13 декабря 1922 г.) // Там же. С. 233, 232, 243, 244.

⁹ Лосев А.Ф. Имяславие, изложенное в системе // Там же. С. 246.

¹⁰ Лосев А.Ф. Доклад об Имени Божием и об умной молитве 27 февраля 1925 г. // Там же. С. 254.

¹¹ Лосев А.Ф. Тезисы об Имени Божием, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // Там же. С. 250-252.

¹² Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г. // Там же. С. 257.

«Это становление совершается в недрах сущности, не переходя в инобытие. Это – инобытие смысла, а не факта. Энергия». Как поясняет Л.А. Гогтишвили, «экстатическое выхождение из себя в целях самопонимания – это не процесс познания сущностью своих внутренних, дифференцированных в рефлексии свойств, но – создание своего цельного и замкнутого образа, как он может видаться извне, а значит, на место логически расчленяющих единство сущности дефиниций вступает цельное и единое имя»¹; «после» именуемого, творение – это именование вонне от себя, и потому слово здесь как бы «предшествует» именуемому»².

Далее Лосев дает следующие пояснения: «Энергия – свет существа Божия. Эта основная антиномия... 1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность – чистое отрицание, энергия – чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия – конечна, множественна, имеет очертание и вид»³. Это же можно высказать в трех тезисах:

- «“Существо и Энергия взаимно требуют друг друга”;
- “энергия сущности не отделима от самой сущности; энергия сущности и есть сама сущность”;
- “энергия сущности отлична от самой сущности”»⁴.

Интеллектуально постигаясь, энергия есть идея, охватываясь – символ. «Субстанция сущности невыразима, – поясняет Л.А. Гогтишвили, – но символ способен нести в себе ее энергию»⁵. Лосев отмечает, что всего лишь воспроизводит диалектику Дионисия Ареопагита. Далее категории Сущность, энергия, тварь переходят в различение Лиц пресв. Троицы, Имя Божие, Софию. Философско-диалектически это «Сверхсущее единство, идеальная осмысленность и становление смысла, рождение, Слово, исхождение»⁶.

Имяборчество, как и ранее иконоборчество, возникает из-за отсутствия духовного, молитвенного опыта и диалектического понимания: происходит или разрыв сущности и явления, или их отождествление⁷. Истина имяславия не только в логической обоснованности, но и в духовной, молитвенной практике. Ее невозможно иначе обосновать, как Божественными Энергиями. Вне энергетизма и имяславия религия вовсе невозможна. Лосев пишет: «явление само по себе, а сущность – сама по себе. Отсюда и имяборство»⁸. Новоевропейскому философствованию имяславие также недоступно, так как произошел разрыв сущности и явления (кантианство, позитивизм и т.д.).

Тем не менее, согласно С.С. Хоружему, и в России начала XX в. «родилось новое течение», которое он предлагает назвать «Московской Школой христианского неоплатонизма», в которой «неоплатонический характер онтологии служит определяющим свойством». То есть от онтологии всеединства, основанной на платонизме, осуществился переход к неоплатонизму, основанному на энергийно-эссенциальной концепции Плотина, осуществился переход от христианского платонизма к христианскому неоплатонизму. При этом «метафизика всеединства обогатилась энергийными концепциями» в творчестве Флоренского, Булгакова и Лосева в связи с толчком, связанным с имяславческими спорами. Однако, по мнению Хоружего, от этого она не приобрела исихастский характер. Для него неоплатоническая энергийно-эссенциальная связь сохраняется в имяславии, что несовместимо с православным энергетизмом, «христианской онтологией бытийного расщепления»⁹. Получается, что имяславие – такая же философская ересь, как и софиология, так как происходит «космизация и натурализация аскетического понятия» синергии, «перевод энергийно-экзистенциальных понятий в тот или иной эссенциальный дискурс». Продолжая, Хоружий говорит о стабильном и неотъемлемом пребывании Божественной энергии в Имени Божием, согласно имяславцам, что, по его мнению, как раз и несовместимо с «особой природой православного понятия синергии»¹⁰.

Допустим, что данные выводы верны (хотя для их полного подтверждения необходим более глубокий и более пристальный текстологический анализ), т.е. христианский неоплатонизм несовместим с исихазмом, но насколько правомерно распространять этот тезис на имяславие? Конечно, оно может быть и платоническим, и неоплатоническим, и христианским. Но неужели мыслители Серебряного Века совершенно упустили последний его вариант, действительно «не увидели коренных различий между исихастской практикой и языческой мистикой неоплатонизма»? И можно ли такой вывод применить к А.Ф. Лосеву, который яростно анафемствует неоплатонизм в своих Очерках? Кроме того, сам автор признает, что «это не говорит ничего о природе и о корнях практического, монашеского имяславия, которое возникло прежде философского и, разумеется, отнюдь не на почве неоплатонических влияний»¹¹. Значит нельзя с порога отвергать возможность философии имяславия в позитивном смысле. Влияние неоплатонизма не отрицали рассматриваемые мыслители-имяславцы, но они, а в первую очередь А.Ф. Лосев, полагали его преодоленным в своем творчестве: у них именно христианский неоплатонизм. Ведь и христианский догмат как таковой не состоялся бы в существующем виде, если бы не была разработана неоплатоническая диалектика, с которой боролись отцы церкви, но при этом, использовали ее арсенал уже в рамках христианского мировоззрения и на базе его принципов. Чтобы выяснить, насколько удалось осуществить такое преобразование русским философам-имяславцам, требуется отдельное скрупулезное монографическое исследование (что и признает С.С. Хоружий). Необходимо отделить истину от плевел:

¹ Гогтишвили Л.А. Указ. соч. С. 912.

² Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 891.

³ Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/ХІІ-25 г. // Начала... С. 259.

⁴ Лосев А.Ф. Анализ религиозного сознания // Там же. С. 265.

⁵ Гогтишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка... С. 917.

⁶ Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/ХІІ-25 г. // Начала... С. 261.

⁷ Об этом подробнее у Лосева в «[Заметках без названия]» // Там же. С. 242.

⁸ Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке... С. 224.

⁹ Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного Века // Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 288, 298.

¹⁰ Там же. С. 298–299.

¹¹ Там же. С. 302.

энергетизм от магизма и эссенциализма, имяславие от имябожества; конкретно рассмотреть, как эти элементы могут переплетаться в творчестве того или иного мыслителя.

Как видно из проведенного анализа, у исследователей нет единства мнений относительно характеристики христианского платонизма А.Ф. Лосева; причем это принципиальный момент и для характеристики его ономотологии, которая может быть как платонической, так и исихастской. Все проблемы соотношения платонизма и христианства переходят и на трактовку ономотологии. Античная платоническая ономотология рассматривает именование как онтологически, так и гносеологически, то же мы обнаруживаем и в исихазме, заимствующем эти базовые установки. Но далее начинаются столь же принципиальные расхождения онтологического и гносеологического свойства. В античной ономотологии имена не креативны в собственном смысле слова, они лишь демиургичны, то есть оформляют сосуществующую демиургу материю, делая ее видимой, т.е. познаваемой. В христианстве и исихазме божественные имена собственно креативны – они творят как мир, так и вещи из ничего. В первом случае имена функционируют в рамках системы пантеизма, во втором, – в рамках трансцендентизма. Отсюда вытекают и их принципиально различные онтологические и гносеологические функции. Поэтому в античном пантеизме выработана онтогносеологическая ономотология, но невозможно трансцендентное креационистское имяславие. Античная ономотология, в связи с этим, чтобы превратиться в имяславческую, также должна быть преобразована, как был преобразован платонизм в христианской мысли. Выяснить, состоялось ли такое преобразование в творчестве А.Ф. Лосева, и в полной ли мере состоялось – задача будущего.

2. Платонизм в творчестве А.Ф. Лосева

Платонизм можно определить как одну из типологических характеристик русского философствования, вместе со святоотеческим наследием и немецкой философией. Развиваясь, русская философия встала перед задачей ассимиляции не только установок новоевропейского мышления, но и вынуждена была пойти вглубь истории, к самым античным истокам – платонизму и неоплатонизму. В этой связи ее своеобразие заключается в том, что она шла по пути выработки христианского платонизма. А.И. Абрамов отмечал, что русской идеалистической философии присуща общая тенденция христианизации философии Платона¹, видимо, А.Ф. Лосев также создал своеобразный вариант христианского платонизма. Тем не менее его считают то платоником, то выразителем идей исихазма. Так, например, некоторые исследователи полагают, что Лосев уже после учебы в университете «стал убежденным неоплатоником и до конца жизни он ориентированно отстаивал тот факт, что неоплатонизм – никакой не упадок, а вершина античной философской мысли»², другие, напротив, утверждают «христианское мироопределение Лосева»³. Так или иначе, но творчество А.Ф. Лосева требует отдельного глубокого изучения и осмысления как последнее слово русской философии XX века, к доскональному анализу которого только начинает приступать современная историко-философская наука, как в России, так и за рубежом. Философия в России не может развиваться дальше, не усвоив достижения мысли А.Ф. Лосева, поэтому рассмотрим подробнее данную проблему сквозь призму оценок современных историков отечественной мысли.

В отличие от многих других представителей отечественной мысли А.Ф. Лосев подошел к изучению платонизма профессионально, как историк философии. В этой связи А.И. Абрамов назвал творчество Лосева «энциклопедией платонизма»⁴, а С.С. Хоружий определил его как последнего философа русской идеалистической классики, берущей исток в философии Вл. Соловьева⁵. Для В.В. Асмуса философия Лосева, «при ее обусловленности и содержательной наполненности христианским вероучением, хочет быть именно философией, не смешивая последнюю с богословием»⁶. Иоанн Мейендорф отмечает, что «говорить о Лосеве следует очень специально» и подчеркивает: «...но то, что я знаю о его философии, очень соответствует паламизму; здесь есть непосредственная связь с ним в большей степени, чем с софиологией. Он соприкасается со школой Соловьева, но не всецело к ней принадлежит»⁷.

Между тем В.В. Библихин отмечает гегелевскую страсть Лосева все дедуцировать: «христианская догматика разыграна Лосевым в ее символично-диалектическом реконструировании» но в то же время «в какой реконструирована, деконструирована, снята, осилена». Автор также отмечает «головокружительную легкость суммирования веры и знания в мудрый гносис» у Лосева⁸. Для Библихина и Хоружего «абсолютизм» античного космоса так и остался непреодоленным в его творчестве. Т.Б. Любимова находит у него даже постмодернизм, – «своего рода спорт мысли, утреннюю гимнастику»⁹. По Л.А. Гоготишвили, задачей русской философии было преодоление соблазнов пантеизма, и Лосев предложил свой вариант в качестве синтеза исихазма и платонизма¹⁰. Однако насколько возможно применение неоплатонической методологии для выражения истин трансцендентизма, на философской основе которого зиждется православный догмат? Этот вопрос еще остается во многом открытым. С.С. Хоружий, например, отвечает не него отрицательно, полагая, что философия всеединства

¹ Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 265.

² Купцов С.С. Типы философствования в трудах А.Ф. Лосева // А.Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 70.

³ Постовалова В.И. Христианские мотивы и темы в жизни и творчестве Алексея Федоровича Лосева // Там же, с. 186.

⁴ Абрамов А.И. Платонизм // Сборник научных трудов по истории русской философии. С. 514.

⁵ «Владимир Соловьев – родоначальник русской религиозно-философской традиции, мыслитель, впервые создавший в России крупную и самостоятельную философскую систему. Алексей Лосев – философ, ставший последним представителем этой традиции...» (Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // О старом и новом. СПб., 2000. С. 169).

⁶ Асмус В.В. Триадология Лосева и патристика // Начала. 1994. № 1. 1994. С. 95.

⁷ Мейендорф И. Православие и современный мир. М., 1995. С. 46.

⁸ Библихин В.В. Абсолютный миф А.Ф. Лосева // Начала. 1994. № 2–4. С. 110.

⁹ Любимова Т.Б. Стилизация как способ философствования в России // Начала, 1994. № 2–4. С. 204, 208.

¹⁰ См.: Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 880.

от Вл. Соловьева и до, фактически, Лосева оказалась неспособной передать «напряженной стихии энергийного Богообщения», как и «любая другая вариация платоновского идеализма». Согласно Хоружему, «необходимо преодолеть не только немецкий, но и эллинский идеализм – и, расставшись с идеализмом как таковым, найти новое русло для философии»¹. Однако, по мнению исследователя, Лосев не сумел в полной мере выразить свою же православную интенцию во вполне адекватном философском дискурсе, хотя именно он поднял и анализировал проблему мировоззренческого различия платонизма и трансцендентизма.

По словам самого Лосева в его мировоззрении «синтезируется античный космос с его конечным пространством и – Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и – восточный паламитский онтологизм и т.д. и т.д.»². Философские построения Платона всегда удивляли его «своей логической силой и своим возвышенным характером»³. Известно, что Платоном Лосев зачитывался с гимназической поры, другой его страстью был Вл. Соловьев. Эти влияния и определили во многом специфику его творчества. О себе он писал, что в религии «всегда был апологетом ума», в философии – «логиком и диалектиком», «философом числа»⁴.

По Лосеву, неоплатонизм можно характеризовать как «синтез платонизма и аристотелизма»⁵. Уже Аммоний Саккас⁶, «очистив учения древних мужей и устранив сумасбродные мнения, порожденные обеими партиями, доказал согласие Платона и Аристотеля в том, что есть важного и необходимого в их учениях»⁷. По Лосеву неоплатонизм объединяет «Платоновы диалектические схемы с Аристотелевой феноменологией» в «имматериалистический энергизм»⁸. У Плотина это выразилось в «эманационно-диалектической иерархии», в связи с чем он «дает синтез, которого не знали в полной мере ни Платон, ни Аристотель. Проявилось это в том, что «Плотинова Идея впервые объединяет разные моменты в одно целое, – моменты, указывавшиеся и изучавшиеся раньше лишь по частям», ведь «эманация есть диалектически понятая энергия». В связи с тем, что Плотин понимает диалектику энергийно, «мы получаем определенную эманационную иерархию, то есть энергийно-мысловую историю Идеи». После Плотинова синтеза систематизатор Прокл «выделил абсолютно-трансцендентное Одно» и перешел к «*триадическому строению оставшегося единства*»⁹.

С одной стороны, Лосев отмечает, что православная Церковь, предавая анафеме еще Оригена¹⁰, а затем Иоанна Итала¹¹, выступила против таких кардинальных оснований платонизма как: 1) учения об идеях, 2) творения мира из предвечной материи, 3) предсуществования и переселения душ; с другой, хотя исихазм вовсе не есть учение о платонических идеях, в нем активно используются такие платонические понятия как сущность, энергия, свет, умное восхождение и др.¹² Лосев также категорически протестует против зачисления исихазма в аристотелику¹³. Именно в рамках неоплатонизма оказались разработанными три основные диалектические ипостаси (Единое, Ум, Душа), субстанциальный пантеизм и субординационизм которых преобразован в христианстве в «три основные Ипостаси, субстанциально отличные от Космоса». Троица не затронута никаким инобытием; отсюда – абсолютная *равночестность и взаимотождество трех ипостасей*, в которых является изначальная субстанция»¹⁴. Уже Августин мыслит Бога как нематериальный абсолют, ликвидировав всякие предпосылки, могущие привести к пантеизму. Он заменил принцип эманации креационизмом. Кроме того, Бог у Августина есть сверхприродная личность, в то время как в неоплатонизме Единое – безличный абсолют. Лосев отмечает, что «Августин впервые назвал неоплатоническое первоединство личностью»¹⁵.

Рассмотрение бытия как иного по отношению к существу обнаруживается в метафизике многих античных философов, особенно явно – у Анаксагора, Платона и Аристотеля. Введение в том или ином виде понятия демиурга выводит метафизику на совершенно иной уровень, где речь уже не может идти о развитии и эволюции, но об управлении и, даже, творении. Хотя уже Сократ называл свой внутренний голос «причиной божественного свойства». А.Ф. Лосев в комментариях к диалогу «Алквад I» указывает, что в высказываниях Сократа «ощущаются уже монотеи-

¹ Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // О старом и новом. СПб., 2000. С. 180–181.

² Лосев А.Ф. Письма // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 153.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики (далее – ИАЭ). Высокая классика. М., 2000. С. 423.

⁴ Тахо-Годи А.А. Три письма А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 155.

⁵ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 581.

⁶ Аммоний Саккас (др.-греч. Ἀμμώνιος Σακκάς, лат. Ammonius Saccas; 175–242), греческий философ, учитель основателя неоплатонизма Плотина, сообщивший неоплатонизму синтез идей платонизма о нематериальной душе и аристотелизма о чистом космическом уме-перводвигателе и его самосозерцании. Создал философскую систему, целью которой был синтез известных религий, утвердив единый универсальный принцип и общую систему этики, Аммоний Саккас и его ученики первыми стали употреблять термин «теософия». (Прим. ред.).

⁷ Фотий. Цит по: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука... С. 581–582.

⁸ Термин П.П. Блонского (См.: Философия Плотина. М., 1918. С. 218).

⁹ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука... С. 583, 595.

¹⁰ Ориген (греч. Ὠριγηνεύς, лат. Origenes Adamantius; ок. 185–254), греческий христианский теолог, философ, ученик Аммония Саккаса, основатель библейской филологии, автор термина «Богочеловек».

¹¹ Иоанн Итал, византийский философ XI в., диалектик, прославился своей преподавательской деятельностью, посвященной толкованию Аристотеля, Платона и неоплатоников. Сущность учения Иоанна сводится к платоновским идеям: предсуществованию душ и творению мира из предвечной материи и переселению душ. После издания в начале царствования Алексея Комнина распоряжения, ограничившего свободу философского мышления авторитетом Св. Писания и святоотеческих творений, Иоанн и его учение были преданы анафеме, вследствие чего Иоанн отказался от своего учения о переселении душ и от порицания святых икон, учение же об идеях старался истолковать в контексте православных воззрений. (Прим. ред.).

¹² Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука... С. 867.

¹³ Как известно, Ф. Успенский, напротив, причислял Варлаама к платоникам, а Паламу – к аристотеликам. Возмущение Лосева по этому поводу см. в «Очерках», сноска на с. 868.

¹⁴ Лосев А.Ф. Очерки... С. 893.

¹⁵ Лосев А.Ф. ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 82.

стические мотивы, язычеству чуждые»¹. Он также признает, что уже Платон «дошел до монотеизма», хотя и «чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности»². С понятием *блага* как сверхсущего в истории метафизики начинает вызревать понятие трансцендентного, которое является результатом выхода мысли за пределы всего сущего ради обретения бытия.

Но отношение Лосева к платонизму противоречиво: с одной стороны, он предал его анафеме, с другой расценивает как единственно возможную самобытную форму европейского мышления вообще³. Высказывания Лосева о себе также противоречивы. С одной стороны, он называет себя христианином и категорически не соглашался, когда ставили знак равенства между ним и платонизмом, с другой стороны он же утверждал: «Мое дело неоплатоническая диалектика мифа и в этом духе богословие... моё богословие»⁴.

Развитие православной философии, по оценкам ряда исследователей, было основной внутренней целью А.Ф. Лосева после его детальной проработки античного платонизма. И если бы не исторические обстоятельства, так бы и произошло⁵. Однако уже в произведениях 1920-х гг. даются четкие и неоднозначные определения, выражающие позицию мыслителя, хотя и по разному оцениваемые аналитиками. С одной стороны, Лосев признает, что эллинское язычество и византийское православие примирить невозможно, что между ними – «бездна», а, с другой, отмечает, что в византийском исихазме мы находим не только анафему на платоников, «но и полновесный ответ на платонизм, то есть находим самостоятельный, свой, так сказать, платонизм»⁶. Поэтому у исследователей творчества Лосева встал целый ряд вопросов, появились различные интерпретации его наследия. Прежде всего это касается соотношения платонизма и исихазма в его трудах, что позволяют прояснить оценки Лосевым Ареопагитик⁷, творчества Николая Кузанского, Майстера Экхарта и Григория Паламы⁸.

Ключевым пунктом для понимания исторического соотношения платонизма и теизма являются Ареопагитики. А.Ф. Лосев перевел данные сочинения с древнегреческого, однако перевод сгинул в недрах ОГПУ в 1930 г. Осуществленный новый перевод погиб в бомбежке 1941 г. Однако в последние годы при рассмотрении возвращенных из архива ФСБ рукописей, были обнаружены части данного сочинения, изъятые в 1930 г. В 1998 г. В.П. Троицким была обнаружена в домашнем архиве часть рукописи Лосева «Историческое значение Ареопагитик»⁹.

Внимание Лосева к данному корпусу сочинений не случайно, он считал его «непревзойденным документом человеческой мысли вообще», ибо ничто не может сравниться с ним «по интенсивности трансцендентных ощущений»¹⁰; «*это есть исповедание веры всей византийской мистики и философии*». Вместе с этим Лосев пишет, что памятник характеризуется «чрезвычайной близостью к неоплатонизму, почти полное отождествление с ним». Как же все-таки определить качество Ареопагитик и примирить столь различные характеристики? Лосев высказывается однозначно, но столь же неопределенно: Ареопагитики являются производением «христианского строгого ортодоксального неоплатонизма, в его наиболее нетронутой и чистой греческой, т.е. теперь, византийской, форме». Фактически Лосев пишет о полной зависимости христианской догматики от античных философов: в до-Максимовской патристике – от стоического платонизма, в Ареопагитиках – от неоплатонизма, вооруженного диалектикой. До Ареопагитик христианство не имело своей развитой догмати-

¹ Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 220, 734.

² Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 599–600.

³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 237.

⁴ Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 171, 197, 198.

⁵ Об этом, в частности, пишет Л.А. Гоготишвили (См.: Гоготишвили Л.А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 922.), на это намекает и сам Лосев на последней странице IV части «Очерков» (Там же. С. 708).

⁶ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии... С. 865.

⁷ Ареопагитики – сочинения, включающие в себя четыре трактата и десять писем на догматические темы, подписанные именем священномученика Дионисия Ареопагита. Сборник появился, скорее всего, на рубеже V и VI вв. и оказал огромное влияние на развитие апофатического (отрицательного) богословия. Ареопагитики проповедуют непознаваемость и неизреченность божественного существа, изливание его в виде световых (бытийных) эманаций в материю, окружение божества убывающими по своей светоносности тремя чинами ангелов (с подразделением каждого чина на три более мелких), такое же триединое строение мира и церкви вплоть до полного угасания божеств. света во мраке и небытии материи. К этому присоединяется весьма интенсивная световая символика и проповедь восхождения к божеству путем сверхразумного экстаза. Благодаря этим идеям Ареопагитики оказывали большое влияние на религ. филос. мысль средневековья в Византии и на Западе. Неоплатонические идеи Ареопагитик о восхождении человека к Богу послужили источником некоторых средневековых ересей. Наличие в Ареопагитики диалектических идей (тезис о «бытии Бога в его небытии», утверждающий негативность всякого определения, учение о разных степенях бытия, различающихся по степени совершенства и связанных с учением о движении и т.д.), а также пантеистических тенденций определили влияние этого сочинения на мыслителей эпохи Возрождения. С XIV в. Ареопагитики известны в России, куда их привез митрополит Киприан, и представлены в древнерусской письменности большим количеством списков. (Прим. ред.)

⁸ Николай Кузанский, Николай Кузанец, Кузанус (лат. Nicolaus Cusanus; 1401–1464) – кардинал, крупнейший немецкий мыслитель XV в., философ, теолог, учёный, математик, церковно-политический деятель. Традиционно понимая Бога как творца, «форму всех форм», широко использовал математические уподобления и диалектическое учение о совпадении противоположностей для освещения вопроса соотношения (сближения) Бога и природы, в рамках которого мир трактуется как некое «развёртывание» Бога. Подчёркивая бесконечность Бога, Николай Кузанский характеризует его как «абсолютный максимум» («Бог во всём и всё в Боге»), одновременно отмечая ограниченность любых Его определений. При этом, по Николаю Кузанскому, все явления природы взаимосвязаны, и человек есть «малый космос», занимающий особую центральную роль в сотворённом мире и способный охватывать его силой мысли.

Майстер Экхарт, Иоганн Экхарт, Экхарт из Хоххайма (Johannes Eckhart, Eckhart von Hochheim; нем. Meister Eckhart; ок. 1260 – ок. 1328) – знаменитый средневековый немецкий теолог (магистр теологии) и философ, один из крупнейших христианских мистиков, учивший о присутствии Бога во всем существующем.

Григорий Палама (греч. Γρηγόριος Παλαμάς; 1296–1359) – архиепископ Фессалоникийский, средневековый мистик, византийский богослов и философ, один из основателей исихазма, отец и учитель Церкви, православный и католический святой. (Прим. ред.)

⁹ См.: Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита...

¹⁰ Лосев А.Ф. Самое самó // Миф – Число – Сущность... С. 363.

ки, и лишь благодаря неоплатонизму – ее получило. Из логических «затруднений» креационизма Лосев выходит при помощи Гегелевской модели: «бытие и инобытие синтезируются в становлении». Он пишет об «энергии сущности», но как ее «эманации» из Божественной сущности¹.

Трансцендентность Божества, как повествуют Ареопагитики, обнаруживается в том, что Оно «совершенно непричастно сущему». Однако далее повествуется, что «из недр невещественного и нераздельного Блага произошли светозарные (разумные) существа» и т.д.² П. Минин делает следующее заключение в данной связи: «Поскольку Дионисий признает творение, он не может быть причислен к пантеистам в строгом смысле слова, но в виду того, что его творение означает не столько свободный, творческий акт, сколько некоторый необходимый процесс мирообразования, нельзя не признать, что его космогония обнаруживает некоторый наклон в сторону того динамического пантеизма, который нашел себе столь яркое выражение в системе Плотина». Помимо сказанного, идея трансцендентности Божества в Ареопагитиках понимается лишь в метафизическом и гносеологическом смысле, и не характеризуется этическими чертами, что сближает ее более с неоплатонизмом, чем с христианством. Чистый апофатизм Ареопагитик устраняет как благо, так и любовь, приводя к моральной индифферентности и бесчувствию. Поэтому мистика Ареопагитик «носит некоторые следы влияния неоплатонической теософии»³.

Один из последних исследователей Ареопагитик – А.И. Макаров – указывает, что «представления о бескачественности Божественного начала, даже после их адаптации и разъяснений, дававшихся в философичных богословских комментариях Максима Исповедника, трудно согласуются с постулатами Св. Писания и святоотеческими толкованиями». По его мнению, «Результатом неразрешенной парадоксальности и двойственности содержания Ареопагитик стала неоднозначная интерпретация памятника: как сомнительного и монофизитского на Соборах в VI в.; как безупречно ортодоксального (Максим Исповедник, Максим Грек); как созвучного эманатизму и пантеизму (Иоанн Скотт Эриугена, Николай Кузанский, древнерусские двоеверы, стригильники и др.); и, наконец, как теоретическое обоснование мистики (на Западе и Востоке)». А.И. Макаров делает вывод, что «Разрешение противоречий между различными философско-мировоззренческими установками Ареопагитик возможно только на внелогическом уровне. Поэтому в целом памятник следует охарактеризовать как образец религиозно-философского синкретизма, в котором парадоксальным образом соединяются в единое целое и восходящие к пантеизму воззрения на мир, и апология трансцендентного...»⁴.

Для нашего исследования принципиально важна оценка Лосевым Ареопагитик с точки зрения наличия неоплатонических идей. Их отрицание возможно или для консервативной и не мыслящей личности (к которой Лосев никак нельзя отнести), или, напротив, для интеллектуально-изоширенной, пытающейся снять с Ареопагитик всякое «обвинение» в наличии пантеистических тенденций в силу принципов собственного мировоззрения, допускающего такие идеи.

Следующей важнейшей фигурой для нашего анализа является, вслед за Псевдо-Дионисием, Николай Кузанский, чье творчество также находилось под пристальным вниманием А.Ф. Лосева, который, в противоречие с традиционной историко-философской точкой зрения, рассматривал концепцию Николая Кузанского в рамках трансцендентизма. Лишь в дальнейшем, по его словам, германская философия освобождается от трансцендентности и все больше и больше приближается к имманентизму⁵. Начался этот процесс с М. Экхарта и продолжился в немецкой мистике (Я. Беме), оказав определяющее влияние на Гегеля и Шеллинга.

А.Ф. Лосев посвятил Николаю Кузанскому специальную работу, утраченную при аресте в 1930 г. Как известно, он также перевел на русский язык три его трактата. В архиве отечественного философа недавно была обнаружена рукопись «Николай Кузанский и антично-средневековая диалектика»⁶, которая подтверждает ранее установленные выводы. Так, А.Ф. Лосев отмечает, что «Николай Кузанский был удивительным историческим фокусом, в котором совпадали самые глубокие и самые оригинальные лучи антично-средневековой философии». Ареопагитики он определяет как «наивысшую абсолютность абсолюта», после чего, «...начиная с Византии, абсолюта медленно, но совершенно постоянно и неуклонно тощат и худеет, передавая своё могущество тому или иному виду самого инобытия» (в виде католицизма, протестантизма и, даже, материализма). Лосев ставит вопрос: «Какое же место занимает Николай Кузанский во всей этой всемирно-исторической трагедии умирания абсолюта?». Формально отечественный философ видит творчество Н. Кузанского в рамках христианской традиции, но при этом добавляет, что «Трактат Николая Кузанского *О неинном* относится, по предлагаемой мною схеме к разделу *антично-средневековой* диалектики». При этом он отмечает, что «Единое Платона – отдаленный корень “неинного” Николая Кузанского». И еще более откровенно: «*неинное*... целиком входит в систему платонизма», так как этого «требует» диалектика⁷. К сожалению, данная работа А.Ф. Лосева, видимо, не завершена полностью, в связи с чем остается до конца не проясненным понимание отечественным мыслителем творчества Н. Кузанского.

Лосев также пишет о «персоналистическом неоплатонизме христианского тринитаризма на Востоке»⁸. При

¹ Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита... С. 121, 120, 124.

² Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 8.

³ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Там же. С. 351, 348.

⁴ Макаров А.И. (с использованием материалов В.В. Милькова). Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и Руси // Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С. 70–71.

⁵ Лосев А.Ф. Самое самó... С. 369.

⁶ Авторское название рукописи не сохранилось, данное определено публикатором (см.: Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель. М., 2003.).

⁷ Там же. С. 326, 330, 336–337, 339, 340–342.

⁸ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. 3-е изд. М., 2005. С. 157.

этом «...обе системы диалектики, античная и византийская, *формально тождественны*: тут – апофатизм, смимволанизм, учение о трех ипостасях и так далее. Но первая система – *пантеистична и космична*, вторая же есть *абсолютный теизм и исключает всякую иерархию в абсолюте*»¹. Ареопагитики для Лосева не обнаженное язычество, а «христианско-теистически переработанная и одухотворенная диалектика Прокла. Ареопагитики представляют собой только максимально *зрелый этап* и максимально *разностороннее развитие* антично-христианской дисциплины». Вместе с тем они – «самый зрелый продукт византийского неоплатонизма», «развитый христианский неоплатонизм»².

В своей поздней работе *Эстетика Возрождения* А.Ф. Лосев уточняет свою позицию. Прежде всего, он признает, что Николай Кузанский «безусловно, неоплатоник в самом строгом и подлинном смысле слова». При этом ему присуще «обостренное понимание личности» и признание непостижимости Бога. Он «виртуозно балансирует на каком-то едва заметном острие, отделяющем средневековье от Ренессанса», являясь «убежденным теистом», близость которого к пантеизму несомненна³.

Более однозначными выглядят оценки немецкой мистики XIII–XIV вв. – Сузо, Таулера, Экхарта и пр. У последнего, полагает Лосев, «апофатизм оказывается погруженным в глубины человеческого духа», что приводит к «*субстанциальному имманентизму*», реанимирующему «черты неоплатонического монизма и диалектики»⁴. С его мнением согласна и П.П. Гайденко, отмечая, что «Экхарт создает учение мистического пантеизма, в котором устраняется принципиальная граница между творцом и тварью, *бытием и сущим*...». Вместе с тем Гайденко отмечает и влияние Экхарта на Н. Кузанского: «Не без влияния Экхарта Николай Кузанский переосмысливает ключевые понятия античного платонизма, создавая особую логику – логику парадоксов – для выражения нового гностико-пантеистического мирозерцания эпохи Возрождения»⁵. Привело это к «противостоянию томизму и смыканию с номинализмом», возникновению «нового типа онтологии», когда «на место бытия, понимаемого как неизменность и устойчивость, в новоевропейском мышлении по существу встает то, что в античной философии носило имя становления – бесконечный и незавершенный процесс»⁶.

Исследователи обнаруживают, что «Между исихазмом и платонизмом у Лосева отчетливо просматривается взаимообратное влияние»⁷. Именно благодаря платонизму Лосев развивает в цельную и разветвленную философию потенциально содержащиеся в исихазме возможности. По Лосеву фактически получается, что христианский платонизм не только возможен, но и в каком-то смысле неизбежен. А начался он не с Флоренского, а с Псевдо-Дионисия, если не с каппадокийцев, Оригена и Климента, уже заложивших элементы синтеза. Вместе с тем, Лосев подчеркивает, что именно толкование Псевдо-Дионисия (в его теистической части), а еще глубже – паламизма окончательно преодолевают пантеистический соблазн платонизма, всецело ассимилируют его в христианство. Вся европейская христианская, и даже нехристианская культура в ее конфессиональном многообразии рассматривается им как арена борьбы различных типов христианского платонизма, в зависимости от преобладания в нем пантеистических или трансцендентных идей: католически-западного, варлаамитско-протестантского и православно-восточного (паламитско-исихастского)⁸.

В итоге А.Ф. Лосев отмечает, что «были неоплатоники языческие и были неоплатоники христианские. Были неоплатоники у арабов, а потом и в исламе. Были неоплатоники византийские, то есть православные, и были неоплатоники католические и протестантские. И в этом нет ничего удивительного. Ведь настолько тонко разработанная философия, каковой является неоплатоническая философия могла привлекаться для логического оформления любого мировоззрения, особенно религиозного. И каждый раз новая религия, использовавшая неоплатонизм, конечно, прежде всего отбрасывала его языческую сторону, а пользовалась только тончайшими философскими методами неоплатонизма. Ведь были же кантоницы верующие и неверующие; были гегельянцы... православные»⁹. Но тогда получается, что Кант и Гегель развивали православную философию? Вероятно, были верующие исследователи Канта и Гегеля, но не исходящие из их построений в своем мировоззрении. Так, Мейендорф отмечает, что сейчас «можно пользоваться экзистенциальной философией Хайдеггера, не превращаясь в Хайдеггерианца»¹⁰. И в этом смысле «православный гегельянец» – это «деревянное железо». Ровно то же можно тогда сказать и о «православном платонизме».

В этом отношении интересна, например, позиция Мейендорфа, существенно отличающаяся от Лосевской. Для последнего неоплатонизм – единственная вполне адекватная форма выражения религиозного сознания в философских понятиях, для Мейендорфа – «не существует какой-то христианской философии, которая была бы на веки вечные единственной философией». Христианство основывается на Откровении и признании Иисуса Христа Богом, а не на какой-либо философии, поэтому «Церковь может пользоваться разными философиями...». Платонический дискурс был использован христианством вынужденно, так как другой развитой философии не существовало. Но это не значит, что христианство было подчинено платоническим категориям, иначе

¹ Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель. М., 2003. С. 320.

² Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М., 1998. С. 29–30, 32.

³ Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М., 1998. С. 294, 308, 310, 83.

⁴ Там же. С. 332.

⁵ Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // *Античность как тип культуры*. М., 1988. С. 304.

⁶ Там же. С. 306. В другой статье автор отмечает, что «Позиция Николая в этом пункте отличается не только от позиции средневековых теологов... но и от позиции неоплатоников...» (Гайденко П.П. *Философия Николая Кузанского и античный платонизм // Античная культура и современная наука*. М., 1985. С. 217.).

⁷ Гогтишвили Л.А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 924.

⁸ См. об этом: Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 872–894.

⁹ Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М., 1998. С. 23.

¹⁰ Мейендорф И. *Православие и современный мир*. М., 1995. С. 48.

оно перестало бы существовать, превратившись в платонизм. Отцы Церкви, – продолжает Мейендорф, – «...использовали философский платонизм, но то, что они говорят, – не платонизм, хотя и выражается платоническим языком». Христианство должно сохранять независимость от какой-либо философии. Именно такую независимость, полагает Мейендорф, утратила русская философия, идущая от Вл. Соловьева, по сути незаметно и без злых намерений капитулировав, приняв немецкий идеализм за чуть ли не единственно возможное и последнее слово философии вообще¹.

Если использовать методологию, подсказанную Мейендорфом, то в принципе возможен такой вариант «христианского платонизма», который не подменяет свои основы платонизмом, но использует его мыслительные находки для философского обоснования христианского догмата. Но тогда встает вопрос, где та граница, которая отделяет «христианский платонизм» от «христианствующего платонизма»? И к какому из них следует отнести творчество Лосева?

Лосев указывал на несомненную неоплатоническую основу Восточного Ренессанса. Для него «язычество и идолопоклонство Плотина не мешают нам учиться у него»². Однако диалектика также говорит нам о том, что форма и содержание, предмет и метод нельзя отрывать друг от друга, они взаимообусловлены. Поэтому вряд ли возможно, по законам все той же диалектики (а Лосев был великим диалектиком), метод брать один (неоплатонический), но применять его к иному содержанию (духовному опыту христианства). Поэтому В.В. Асмус отмечает, что относительно платонизма в творчестве Лосева сразу же встает вопрос: «как возможно изложение православно-христианской триадологии – а Лосев хочет быть выразителем именно православного Предания – с помощью языческих философов и их католического продолжателя». В.В. Асмус считает, что «в многообразии философских направлений Лосев замыкает магистраль, идущую от Платона и великих неоплатоников до Гегеля и Вл. Соловьева», хотя он и «стремился в своем философском творчестве выразить основные интуиции православного христианства»³.

Традиция всеединства в русской философии непосредственно и явно зависима от платонизма; она и не скрывает этого. Если в случае Вл. Соловьева эта зависимость характеризуется пантеистическим уклоном, то в дальнейшем данная традиция, начиная уже с Е. Трубецкого, пыталась освободиться от него. Заключительным аккордом здесь звучит творчество Лосева, который, по мнению, например, Гоготишвили, полностью преодолел данный соблазн, создав коммуникативную версию исихазма, с чем не согласен ни С.С. Хоружий, ни А.И. Сидоров. Можно сказать, что в современной мысли в России образовались в отношении платонизма несколько версий⁴. Одна из них – христианско-платоническая, представленная именами, прежде всего, П. Флоренского, С. Булгакова, А. Лосева, Л. Гоготишвили. Другая – антиплатоническая, представленная В.Н. Лосским, А.И. Сидоровым и С.С. Хоружим. И то и другое направление, однако, стремятся (по крайней мере, по их заявлениям) отталкиваться от традиции исихазма и бороться за его адекватное отражение и развитие в философском дискурсе. Но есть направления, которые платонизируют христианство в отрыве от исихазма, стремясь использовать западноевропейскую мистику. Это, прежде всего, С.Л. Франк и Н. Бердяев.

Однако философия имени Лосева, как и его концепция в целом, остаются еще во многом загадкой для историков философии. Лосев еще далеко не разгадан, хотя есть множество различных оценок его творчества⁵. Однако в любом случае уже то, что сделано Алексеем Федоровичем Лосевым, заслуживает восхищения и самого пристального изучения. Дальнейшая наука, история философии и философия имяславия могут развиваться, лишь отталкиваясь от его достижений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. Abramov A.I. (2005). Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoi filosofii. Moskva.
2. А.Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. A.F. Losev i kul'tura XX veka. Moskva, 1991.
3. Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. Bibikhin V.V. (2004). Aleksei Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev. M.
4. Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918. Blonskii P.P. (1918). Filosofiya Plotina. Moskva.
5. Василий (Кривошеин), архиеп. Святой Григорий Палама. Личность и учение // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1960. № 33–34. Vasilii (Krivoshein), arhkiep. (1960). Svyatoi Grigorii Palama. Lichnost' i uchenie. Vestnik Russkogo Zapadno-Evropeiskogo Patriarshego Erzarkhata. N 33–34.
6. Гайдено П.П. Философия Николая Кузанского и античный платонизм // Античная культура и современная наука. М., 1985. Gaidenko P.P. (1985). Filosofiya Nikolaya Kuzanskogo i antichnyi platonizm. Antichnaya kultura i sovremennost'. Moskva.
7. Гайдено П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988.

¹ Там же. С. 48.

² Тахо-Годи А.А. Три письма А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 153.

³ Асмус В.В. Триадология Лосева и патристика // Начала. 1994. № 1. С. 96, 99.

⁴ См.: Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 888.

⁵ Е. Гурко в своем исследовании приходит к выводу, что у Лосева если и возможно сохранить «божественный потенциал именованья как истинного творения, то лишь ценой устранения из него человека. Ономотологическая составляющая теории имени Лосева, таким образом, не просто уступает место имяславью, но полностью заменяется им» (Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн., 2006. С. 225).

- Gaidenko P.P. (1988). Ponimanie bytiya v antichnoi i srednevekovoi filosofii. Antichnaya kultura i sovremennost'. Moskva.
8. Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именованье Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн., 2006.
Gurko E.N. (2006). Bozhestvennaya onomatologiya: Imenovanie Boga v imyaslavii, simbolizme i dekonstruktsii. Minsk.
 9. Макаров А.И. (с использованием материалов В.В. Милькова). Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и Руси // Древнерусские Ареопагитики. М., 2002.
Makarov A.I. (s ispol'zovaniem materialov V.V. Mil'kova). (2002). Neodnoznachnost' religiozno-filosofskikh osnovanii Areopagitik v svyazi s nekotorymi osobennostyami ideinoi zhizni srednevekovoi Evropy i Rusi. Drevnerusskie Areopagitiki. Moskva.
 10. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
Kiprian (Kern), arkhim.(2006). Antropologiya sv. Grigoriya Palamy. Moskva.
 11. Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993.
Losev A.F. (1993). Bytie – Imya – Kosmos. Moskva.
 12. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009.
Losev A.F. (2009). Izbrannye trudy po imyaslaviiyu i korpus sochinenii Dionisiya. Sankt-Peterburg.
 13. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. 3-е изд. М., 2005.
Losev A.F. (2005). Istoriya antichnoi filosofii v konspektivnom izlozhenii. 3-e izd. Moskva.
 14. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 2000.
Losev A.F. (2000). Istoriya antichnoi estetiki. Vysokaya klassika. Moskva.
 15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992.
Losev A.F. (1992). Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. Kn. 1. Moskva
 16. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994.
Losev A.F. (1994). Mif – Chislo – Sushchnost'. Moskva.
 17. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
Losev A.F. (1993). Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii. Moskva.
 18. Лосев А.Ф. Письма // Вопросы философии. 1989. № 7.
Losev A.F. (1989). Pis'ma. Voprosy filosofii. N 7.
 19. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998.
Losev A.F. (1998). Estetika Vozrozhdeniya. Moskva.
 20. Мейендорф И. Православие и современный мир. М., 1995.
Meiendorf I. (1995). Pravoslavie i sovremennyi mir. Moskva,
 21. Мистическое богословие. Киев, 1991.
Misticheskoe bogoslovie. (1991). Kiev.
 22. Начала. Религиозно-философский журнал. М., 1991–1996.
Nachala. Religiozno-filosofskii zhurnal. Moskva, 1991–1996.
 23. На пути к синтетическому единству европейской культуры. М., 2006.
Na puti k sinteticheskomu edinstvu evropeiskoi kul'tury. Moskva, 2006.
 24. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994.
Platon. (1994). Sobranie sochinenii v 4-kh t. T. 3. Moskva.
 25. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Ред. А.Ф. Лосева и др.; примеч. А.А. Тахо-Годи. М., 1990.
Platon. (1990). Sobranie sochinenii v 4-kh t. T. 1. Red. A.F. Loseva i dr.; primech. A.A. Takho-Godi. Moskva.
 26. Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница // Г.В. Лейбниц. Соч. В 4 т. Т.1. М., 1982.
Sokolov V.V. (1982). Filosofskii sintez Gotfrida Leibnitsa. G.V. Leibnits. Sochineniya. V 4 t. T.1. Moskva.
 27. Тахо-Годи А.А. Три письма А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7.
Takho-Godi A.A. (1989). Tri pis'ma A.F. Loseva. Voprosy filosofii. N 7.
 28. Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель. М., 2003.
Takho-Godi A.A., Takho-Godi E.A., Troitskii V.P. (2003). A.F. Losev – filosof i pisatel'. Moskva.
 29. Флоренский П. Сочинения. В 4 т. М., 2000.
Florenskii P. (2000). Sochineniya. V 4 t. Moskva.
 30. Флоренский П.А.: Pro et Contra. СПб., 1996.
Florenskii P.A.: Pro et Contra. (1996). Sankt-Peterburg.
 31. Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003.
Khor'kov M.L. (2003). Maister Ekkhart: Vvedenie v filosofiyu velikogo reinskogo mistika. Moskva.
 32. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.
Khoruzhii S.S. (2005). Opyty iz russkoi dukhovnoi traditsii. Moskva.
 33. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000.
Khoruzhii S.S. (2000). O starom i novom. Sankt-Peterburg.
 34. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
Khoruzhii S.S. (2000). Posle pereryva. Puti russkoi filosofii. Sankt-Peterburg.
 35. Meyendorff J.A. Study of Gregory Palamas. Aylesbury, 1974.