

Е. А. Тахо-Годи

А. Ф. Лосев о перво-принципе византийской диалектики (новонайденный фрагмент из книги «Николай Кузанский и средневековая диалектика»)

УДК 1(430)(091)+27-1

DOI 10.47132/2588-0276_2025_4_32

EDN ПСYDK



Аннотация: Впервые вводится в научный оборот новый фрагмент из книги А. Ф. Лосева «Николай Кузанский и средневековая диалектика», посвященный общей характеристике византийского типа диалектики, Ареопагитикам и их окружению, диалектике Иоанна Дамаскина, византийской мистике XIV в., прежде всего Григорию Паламе, его учению о Фаворском свете и спорам с Варлаамом и Акиндином. Устанавливается примерное время написания данного фрагмента — рубеж 1929–1930 гг., его связь с различными этапами работы над книгами, условно названными «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неинном“>» и «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». Ставится вопрос об особом внимании А. Ф. Лосева к «основе» византийского, православного неоплатонизма — к Ареопагитикам — и ее дальнейшей трансформации как в самой Византии, так и за ее пределами, в том числе в наследии Николая Кузанского.

Ключевые слова: византийский тип диалектики, Ареопагитики, Иоанн Дамаскин, византийская мистика XIV в., Григорий Палама, Николай Кузанский, А. Ф. Лосев.

Об авторе: Елена Аркадьевна Тахо-Годи

Доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; заведующая отделом Библиотеки-музея «Дом А. Ф. Лосева».

E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6907-8656>

Для цитирования: Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев о перво-принципе византийской диалектики (новонайденный фрагмент из книги «Николай Кузанский и средневековая диалектика») // Русско-Византийский вестник. 2025. № 4 (23). С. 32–60.

Статья поступила в редакцию 05.09.2025; одобрена после рецензирования 12.09.2025; принята к публикации 16.09.2025.

Elena A. Takho-Godi

**A. F. Losev on the Primary Principle of Byzantine Dialectic
(newly discovered extract from his book
“Nicholas of Cusa and Medieval Dialectic”)**

UDC 1(430)(091)+27-1

DOI 10.47132/2588-0276_2025_4_32

EDN IISYDK



Abstract: For the first time a new fragment of A. F. Losev’s book “Nicholas of Cusa and Medieval Dialectic”, devoted to the general characteristics of the Byzantine type of dialectics, the Areopagitica and their environment, the dialectics of John Damascene, Byzantine mysticism of the XIV century, first of all Gregory Palamas, his doctrine of the Light of Tabor and his disputes with Barlaam and Akindin, is introduced into the scientific circulation. The approximate date of writing of this fragment – the turn of 1929–1930 – and its connection with various stages of work on the book tentatively named “<On the Historical Context of Nicholas of Cusa’s Treatise “De non aliud” [“On the Not-Other”]>” and “<Nicholas of Cusa and the Dialectical Primary Principle in Ancient-Medieval Philosophy>” are established. The question is raised about A. F. Losev’s special attention to the “basis” of Byzantine Orthodox Neoplatonism – Areopagitica – and its further transformation both in Byzantium itself and beyond, including in the legacy of Nicholas of Cusa.

Keywords: Byzantine type of dialectics, Areopagitica, John Damascene, Byzantine mysticism of the 14th century, Gregory Palamas, Nicholas of Cusa, A. F. Losev.

About the author: Elena Arkadevna Takho-Godi

DSc in Philology, Professor of the Department of History of Russian Literature of the M. V. Lomonosov Moscow State University; Head of the Department at The Library-Museum “A. F. Losev House”.

E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6907-8656>

For citation: Takho-Godi E. A. A. F. Losev on the Primary Principle of Byzantine Dialectic (newly discovered extract from his book “Nicholas of Cusa and Medieval Dialectic”). *Russian-Byzantine Herald*, 2025, no. 4 (23), pp. 32–60.

The article was submitted 05.09.2025; approved after reviewing 12.09.2025; accepted for publication 16.09.2025.

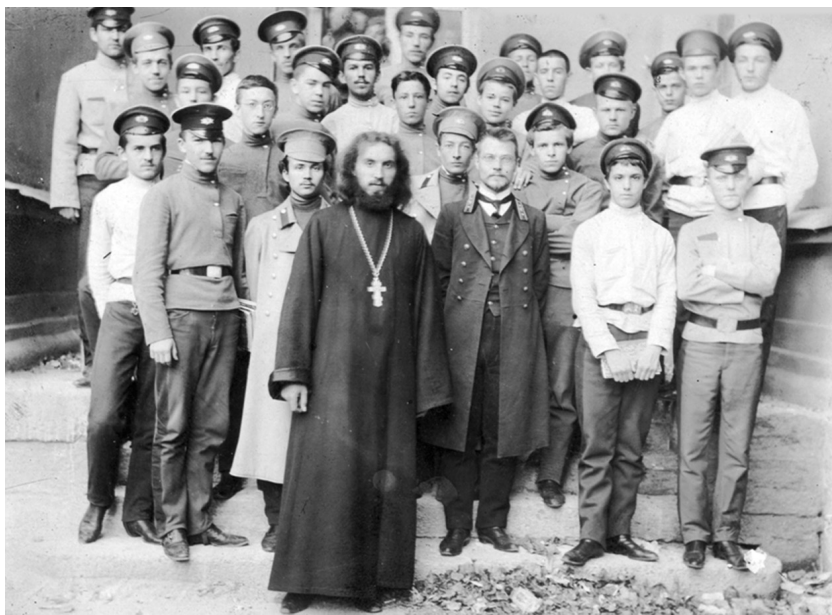
То, что византийское богословие имеет особое значение для мысли А. Ф. Лосева как религиозного философа, к сожалению, до сих пор осознается немногими. Среди таковых — профессор Санкт-Петербургского университета, специалист по Древнему Шумеру В. В. Емельянов, который в связи с обсуждением вопроса об отношении Лосева к древнему Востоку писал: «<...> когда Лосев хочет метафизики и символического, но отбрасывает при этом религиозную мистику Востока, то он от всего оставляет только число, отношения чисел и позднее для христианства, уже византийское, учение об Абсолютной Личности»¹. Действительно, Лосеву важно не то, что неоплатонизм развивался на территориях древнего Востока, в Египте и Сирии, не восточная мистика, а та неоплатоническая диалектика, которая понадобилась Отцам Церкви для обоснования христианского вероучения.

Почему же это зачастую неочевидно для историков русской религиозной мысли? Это обусловлено несколькими факторами.

Во-первых, тем, что, по сути, Лосев никогда не мог печатно, прямо и полно выразить свою точку зрения. Он вынужден был это делать «под маркой» Античности, как в 1930 г. в «Очерках античного символизма и мифологии», в заключительной части, посвященной вроде бы социальной природе платонизма, или как в итоговых томах «Истории античной эстетики», труда, где Лосев как раз исследует многовековую разработку того логического и терминологического аппарата, который оказался востребованным в христианскую эпоху при разрешении богословских споров IV–XIV вв. — тринитарных, антропологических, об иконопочитании, о нетварном Фаворском свете и так далее.

Во-вторых, тексты, где лосевская позиция была выражена прямо, представляют собой либо черновые тезисы (то есть опять-таки неполное раскрытие темы), либо дошли до нас фрагментарно, то есть его позиция опять-таки требует реконструкции.

В-третьих, не все сохранившиеся тексты опубликованы или выявлены в лосевском архиве.



Учащиеся Новочеркасской гимназии
с законоучителем священником Василием Антоновичем Чернявским (1882–1937).
Алексей Лосев в втором ряду слева от священника без фуражки, 1910-е гг.

¹ Личное письмо к автору текста.

В-четвертых, историков русской религиозной мысли зачастую смущает лосевское имяславие как не вполне ортодоксальное учение.

Сам Лосев, еще в дореволюционную пору, будучи совсем юным, говоря о реформе закона Божия в гимназиях, подчеркивал, что «православие — онтологическая основа нашей национальности», но при этом указывал на ошибочность «игнорирования мистической сущности православия», на необходимость «вскрытия мистической сущности христианства»². Именно поэтому с конца 1910-х — начала 1920-х Лосев погружается в изучение имяславия, так как, с его точки зрения, оно нашло свою «законченную форму» у исихастов в их «учении о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву»³. Другим ярчайшим примером «вскрытия мистической сущности христианства» в Византийскую эпоху представлялся Лосеву Ареопагитский корпус.

В написанной в конце 1950-х гг. статье «Ареопагитики», опубликованной в 1960 г. в первом томе «Философской энциклопедии», Лосев вычленил шесть этапов становления «восточнохристианского, византийского, православного неоплатонизма»: «а) подготовка и переход от языческого неоплатонизма к христианскому (Иоанн Филопон и Стефан Александрийский и предвизантийский неоплатонизм — Исихий Иерусалимский, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов и Григорий Нисский); б) основа (Ареопагитики); в) первая философская разработка (Максим Исповедник, а также стоический и кинический вариант у Иоанна Лествичника); г) рационалистический уклон от ортодоксального неоплатонизма и симпатия к древнему эллинизму, предвещающие собою будущий возрожденский платонизм (Михаил Пселл); д) учение о световом восхождении (Симеон Новый Богослов, Каллист Катафигиот); е) закрепление этого учения при помощи диалектики непознаваемой сущности и познаваемой световой энергии, или закрепление византийского неоплатонизма (мистики XIV в.)»⁴.

В 1920-е гг. Лосев обращается к наследию Николая Кузанского, в первую очередь, потому, что ему важно выяснить, какую трансформацию претерпела «основа» византийского, православного неоплатонизма — Ареопагитики — не только в философии немецкого мыслителя, но и в целом в XV в. Не исключено, что на Кузанского Лосев обратил внимание под влиянием вышедшего в 1921 г. второго издания книги «*Platon Ideenlehre*» П. Наторпа, наметившего «великую всемирно-историческую линию», ведущую «от Платона через Плотина и затем Псевдо-Дионисия и Иоанна Эриугену



А. Ф. Лосев, 1916 г.

² Лосев А. Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х — начала 1920-х годов / Общ. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; сост. Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; предисл. А. А. Тахо-Годи; коммент. и примеч. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 577–579.

³ Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита: с прил. пер. трактата «О Божественных именах» / Подгот. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга, 2009. С. 7.

⁴ Лосев А. Ф. Ареопагитики // Философская энциклопедия. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1960. С. 89–90.

к средневековой мистике, к Экхарду и Николаю Кузанскому»⁵. Правда, эта «всемирно-историческая линия» уже намечена и самим Кузанским в первых строках наиболее важного для Лосева тетралого «О Неином», где упомянуты и платоновский «Парменид», и комментарии к нему Прокла, и учение Аристотеля, и богословие Дионисия Ареопагита⁶.

Для Лосева в 1920-е гг. Кузанский — это последняя точка синтеза византийского и западного богословия, далее которой их пути навсегда расходятся. Первоначально Лосев полагал, что Кузанский примыкает к традиции «антично-византийского диалектического и мистико-мифологического платонизма, но отбрасывает небрежение к внешней форме этой философии»⁷ и выстраивает «стройную систему», взяв у западной схоластической традиции «внешнюю систематику мысли, четкость поставленных проблем, чисто логическую обработку и огромную мыслительную мощь конструкции»⁸. При этом одной из главных своих задач автор считает необходимость положить «решительный конец» близорукости исследователей, которые, «читая византийские апофатические тексты», не могут уловить «в них разницы с неоплатоническим Единым»⁹. Отсюда его идея приложить к книге о Кузанском переводы из Дионисия Ареопагита — «О Божественных именах», о «Таинственном богословии» вместе с письмом Кузанца об этом трактате, а также «Силлогистические главы против ереси акиндиновцев о различении божественной сущности и энергии» Марка Эфесского.

Исследуя «общий тип» византийской диалектики, Лосев в конце 1920-х гг. приходит к выводу, что «самое основное, самое последнее и неустранимое в этой диалектике, это — ее *абсолютно-личностный опыт*»¹⁰. Вместе с тем уже в 1920-е гг. Лосев начинает пересматривать свое отношение к Николаю Кузанскому. Если сначала он представлялся ему как некий оптимальный синтез восточной мистики и западноевропейской логики, то вскоре он уже отказывается от такой интерпретации и Кузанский уже видится ему типичным представителем латинства, которое не в состоянии понять то, что «Абсолют Сам Себя удостоверяет, Сам Себя доказует и показывает, и что никакое тварное усилие не может ни доказать, ни показать Абсолюта»¹¹. В отличие от византийских богословов, подчеркивает Лосев, «Николай Кузанский — подлинное начало той философии, которая критерием Абсолюта признает логику, т. е. чисто человеческую, и притом весьма дифференцированно человеческую функцию»¹².

Показательно, что в создававшейся полвека спустя «Эстетике Возрождения» (1978) Лосев, говоря о Кузанском, почти не касается его отношения к Ареопагитикам и даже подчеркивает, что «Ареопагитики были известны Фоме [Аквинскому] не меньше, чем Николаю Кузанскому, а, может быть, даже и гораздо больше»¹³. Причем, если в 1920-е гг. в книге «Николай Кузанский и средневековая диалектика» работа Ж. Дюрантеля, доказывавшего в своем исследовании «Saint Thomas et le Pseudo-Denis» (1919) связь Фомы Аквинского с Ареопагитиками, признавалась Лосевым ошибочной,

⁵ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; вступ. ст. В. П. Троицкого. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2023. С. 856.

⁶ Николай Кузанский. Тетралог о Неином // Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. Т. 2 / Отв. ред., сост., вступит. статья, подгот. текста, коммент. Е. А. Тахо-Годи. М.: ЯСК, 2016. С. 9.

⁷ Лосев А. Ф. Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неином» // Его же. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. Т. 1 / Отв. ред., сост., вступит. статья, подгот. текста, коммент. Е. А. Тахо-Годи. М.: ЯСК, 2016. С. 105.

⁸ Там же.

⁹ Лосев А. Ф. «Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии» // Его же. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. Т. 1. С. 359.

¹⁰ Там же.

¹¹ Лосев А. Ф. «Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»» // Его же. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. Т. 1. С. 196.

¹² Там же.

¹³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / Общ. ред. и подгот. текста А. А. Тахо-Годи. 2-е изд. М.: Академический проект, 2021. С. 21.

то в «Эстетике Возрождения» та же работа того же Ж. Дюрантеля признается абсолютно верной: «После исследования Ж. Дюрантеля никаких сомнений в ареопагитских стремлениях Фомы не может и возникнуть»¹⁴. И это не случайное противоречие. Дело в том, что в «Эстетике Возрождения» Лосев развивает идею, уже намеченную им в статье «Ареопагитики» для «Философской энциклопедии». Эта идея заключается в том, что Ареопагитики как «основа» византийской мысли могли разрабатываться совершенно по-разному, в том числе и в диаметрально противоположных направлениях. Лосев об этом говорит кратко, но вполне явственно, когда пишет, что «Ареопагитики для одних» указывали на «„океан“ божественного света», «а для других указывали самостоятельность, активность, чувствительность и прогрессивность идей о чисто человеческом»¹⁵, то есть можно было развивать эту «христианско-теистически переработанную и одухотворенную диалектику Прокла»¹⁶, эту «основу византийского догматического богословия», как это делали исихасты и Григорий Палама, а можно было «эту зрелую и продуманную до конца неоплатоническую концепцию» секуляризировать, делая «выводы из развитого христианского неоплатонизма Ареопагитик для светской, и во многих отношениях уже земной, жизни человека»¹⁷. И западное латинство с его «расцветом средневековой схоластики» в XIII в., основанным на том же неоплатонизме, «с необходимой для христианства его ареопагитской обработкой», оказывается, по Лосеву, логичным преддверием Возрождения, открывая «дорогу к всеобщей секуляризации»¹⁸. По Лосеву, аналогичное происходит и с основой неоплатонизма — с разработанной Платоном диалектикой, которая может быть «своей» и для языческого мира, и для христианского, и даже для социалистической эпохи, в зависимости от того, что в ней выдвигается на первый план и с какой целью¹⁹.

Созданная Лосевым в 1920-е гг. книга «Николай Кузанский и средневековая диалектика», вероятно, наиболее полно отражала его представления о судьбах не только западноевропейской схоластики и раннего Возрождения, но и византийской мысли. Однако, готовая к изданию, она бесследно исчезла из-за ареста автора в апреле 1930 г. В 2016 г. я издала двухтомник «Николай Кузанский в переводах и комментариях», попытавшись в этой антологии собрать все лосевские тексты, имеющие отношение к Кузанскому, а также реконструировать по уцелевшим в его архиве разрозненным фрагментам — рукописным и машинописным — различные этапы его работы 1920-х гг. над книгой «Николай Кузанский и средневековая диалектика». В это издание вошли фрагменты параграфов, посвященных византийской диалектике, а также намеченные Лосевым приложения к книге, в том числе переводы из Дионисия Ареопагита — «О Божественных именах», о «Таинственном богословии» вместе с письмом Кузанца об этом трактате, «Силлогистические главы против ереси акиндиновцев о различении божественной сущности и энергии» Марка Эфесского, трактат

¹⁴ Там же. С. 155.

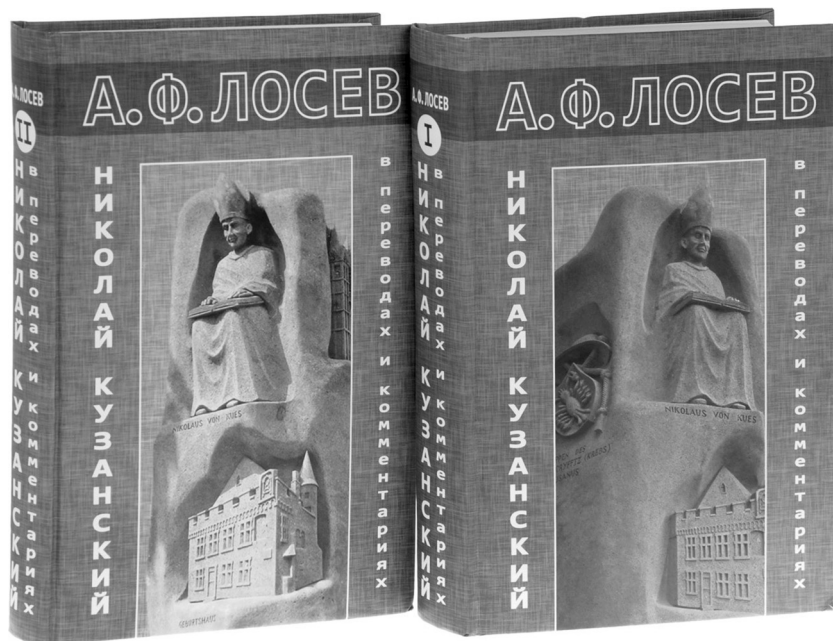
¹⁵ Там же. С. 25.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 28.

¹⁸ Там же. С. 153.

¹⁹ Игнорирование этого лосевского подхода, например, привело к заочному спору Л. А. Гоготшвили с С. С. Аверинцевым в ее статье, сопровождающей переиздание лосевских «Очерков античного символизма и мифологии» (см.: *Гоготшвили Л. А. Платонизм в зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. 2-е изд. М.: Академический проект, 2021. С. 23–24*). Л. А. Гоготшвили сложно доказывает ошибочность суждения С. С. Аверинцева о любви-ненависти Лосева к платонизму в некрологе «Памяти учителя». При этом ни С. С. Аверинцев, ни Л. А. Гоготшвили не учитывают конкретной истории текста — книга представляет взгляды автора на платонизм разного времени: 1918–1921 гг. и 1928–1929 гг. (см.: Там же. С. 135, 137, 569, 574, 576–577), что, собственно, предопределяет ее жанр — серия «очерков». Удивительно было бы, если бы большой мыслитель в течение десятилетия никак не развивался и не уточнял свою позицию! Но главное: Лосев говорит о разных типах «платонизма», в том числе о «социалистическом», так что нет ничего удивительного, что оценивает он их по-разному.



Двухтомник А. Ф. Лосева «Николай Кузанский в переводах и комментариях», изданный Е. А. Тахо-Годи в 2016 г.

Доминика Гундисалина «Об единстве». Однако совсем недавно в лосевском архиве мною был обнаружен еще один фрагмент, имеющий прямое отношение к труду Лосева о Кузанском, позволяющий его дополнить, а также доказательно утверждать, что отредактированный Лосевым перевод Каллиста Катафигиота «О божественном единении и созерцательной жизни»²⁰ тоже должен был войти в состав Приложения к его книге о Кузанце.

В издании 2016 г. «Николай Кузанский в переводах и комментариях» я указывала, что нельзя исключить, что книга «Николай Кузанский и средневековая диалектика», отданная в типографию в г. Тверь в начале 1930 г., незадолго до ареста, представляла собой объединение двух текстов, дошедших до нас фрагментарно и названных мною условно «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>» и «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>».

Новонайденный фрагмент с общей характеристикой византийского типа диалектики, Ареопагитик, их окружения, диалектики Иоанна Дамаскина и византийского мистики XIV в. в какой-то мере подтверждает гипотезу о том, что данные тексты представляют собой разные этапы работы над книгой. С одной стороны, данный фрагмент явно является продолжением текста «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», а именно параграфа, посвященного византийскому типу диалектики, а с другой стороны, содержит вставку из текста «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>».

²⁰ Впервые опубликованы посмертно в книге: *Лосев А. Ф. Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы* / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетей, 1997. 393–454. Комментированное издание: *Каллист Ангеликуд. Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни* / Пер. с древнегреч. Н. А. Леонтьева, ред. пер. А. Ф. Лосева, примеч. Н. А. Леонтьева, В. В. Бибихина и А. Г. Дунаева // *Византийские исихастские тексты* / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 315–400.

Данная находка позволяет лучше представить воззрения Лосева конца 1920-х гг. на византийский тип диалектики, на значение Ареопагитик, на истоки протестантизма в варлаамитстве XIV в., о чем он почти параллельно говорит и в «Очерках античного символизма и мифологии», датированных 1930 г. (отсылка к этому труду, как к уже опубликованному, свидетельствует о том, что публикуемый текст писался в самом буквальном смысле на рубеже 1929/1930 гг.). Затруднительно ответить на вопрос, связан ли фрагмент, опубликованный впервые в 2000 г. под условным названием «<Историческое значение Ареопагитик>»²¹, с фрагментами об Ареопагитиках из книги о Кузанском или он представлял нечто самостоятельное. Однако не только стиль изложения, сам круг идей, но и такая вроде бы мелочь, как одобрительная ссылка на рано умершего патролога, преподавателя патристики в Киевской духовной академии, исследователя жизни и наследия прп. Максима Исповедника Сергея Леонтьевича Епифановича (1886–1918), схожая с одобрительной характеристикой работы Епифановича в текстах о Николае Кузанском, подтверждает, что и «<Историческое значение Ареопагитик>» создавалось в 1920-х гг.

Все это в очередной раз свидетельствует о том, что эволюцию воззрений автора невозможно себе адекватно представить без изучения истории создания текстов и их текстологии.

Источники и литература

1. *Гогтишвили Л. А.* Платонизм в зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. 2-е изд. М.: Академический проект, 2021. С. 5–26.

2. *Каллист Ангеликуд.* Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни / Пер. с древнегреч. Н. А. Леонтьева, ред. пер. А. Ф. Лосева, примеч. Н. А. Леонтьева, В. В. Библихина и А. Г. Дунаева // *Византийские исихастские тексты* / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 315–400.

3. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; вступ. ст. В. П. Троицкого. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2023. С. 856.

4. *Лосев А. Ф.* Ареопагитики // *Философская энциклопедия*. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1960. С. 89–90.

5. *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита: с прил. пер. трактата «О Божественных именах» / Подгот. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга, 2009.

6. *Лосев А. Ф.* Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. 393–454.

7. *Лосев А. Ф.* На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общ. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; сост. Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; предисл. А. А. Тахо-Годи; коммент. и примеч. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1086 с.

8. *Лосев А. Ф.* Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. / Отв. ред., сост., вступит. статья, подгот. текста, коммент. Е. А. Тахо-Годи. М.: ЯСК, 2016.

9. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения / Общ. ред. и подгот. текста А. А. Тахо-Годи. 2-е изд. М.: Академический проект, 2021. 646 с.

²¹ Его републикацию см.: *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С. 120–141.

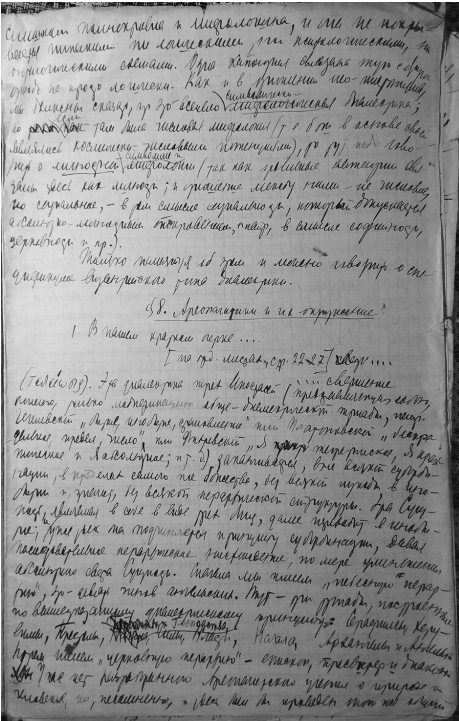
<Византийский тип диалектики> [22]

[В. Византийский тип

§ 7. Общая характеристика

1. То, что мы называем византийским типом диалектики, есть метод мышления восточно-христианской Церкви, резко отличающийся как от западно-христианского, латинского, так и от античного. Тут была также своя вековая история, но, в соответствии с планом нашей работы, мы должны будем охарактеризовать именно общий тип этой диалектики, останавливаясь на его исторических проявлениях только как на примерах и образцах. Что определяет собою эту философию и с чего в ней нужно начинать?

а) Самое основное, самое последнее и неустрашимое в этой диалектике это — ее абсолютно-личностный опыт. Она исходит не из интуиции тела, но из интуиции личности и, прежде всего, из интуиции самой первой и самой основной, абсолютной Личности, Бога. Близорукий исследователь, читая византийские апофатические тексты, не уловит в них разницы с неоплатоническим Единым. Однако этой близорукости когда-нибудь должен быть положен решительный конец. Нео-платоническое Единое, действительно, формулируется так, что формально мы имеем тут самый на-] [23]



Одна из страниц рукописи публикуемого текста

[22] [Название дано условно. Текст публикуется по рукописи, выполненной фиолетовыми чернилами разного оттенка, бумага в клетку, листы большего формата — 220 × 360 мм, без нумерации. Такой формат бумаги как раз совпадает с форматом и типом бумаги двух последних листов из работы «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>>» (см. комментарии к публикации: Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 2. С. 468–471).

Вставка о Дионисии Ареопагите и его философском окружении, явно взятая из работы «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неинном“>>», выполнена на белой бумаге меньшего формата, чернила темно-фиолетовые (исключая последние две страницы, совпадающие по почерку и оттенку чернил с основным текстом). Она частично совпадает с «<Фрагментом № 3. Дионисий Ареопагит. Синазий. Византийский тип диалектики>>», публиковавшимся по машинописи, где были пропущены все иностранные тексты (см. комментарии к публикации: Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 2. С. 444–445, 447).

В публикуемом тексте сохраняется авторская нумерация сносок. Сноски, введенные публикатором, а также все примечания комментатора заключены в квадратные скобки.]

[23] [В квадратных скобках приводится сохранившийся фрагмент введения к характеристике византийского типа диалектики из работы «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>>» по изданию: Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. С. 359.]

стоящий монотеизм. Однако невозможно преувеличивать этого свойства. Нео-платонизм, как разъяснено выше, есть *числовой*, математический монотеизм. Боги объединяются здесь в одно нумерическое единство, в одну единичность *формально*, именно *нумерически*, а не то, что есть какая-то одна единственная божественная личность. Нео-платоническое Единое совсем не есть личность ни с какой стороны. Это — вполне безличная объединенность всех божественных смысловых потенций, всех богов-чисел, и дальше этого никакая античность никуда не подвинулась. Она еще не созрела до личностного монотеизма, хотя она и вполне созрела до монотеизма формально-числового, который есть только зрелый пантеизм и больше ничего.

b) Совсем другое положение дела мы находим в Византии. Для нее вся эта апофатическая бездна есть именно *личность*, то, к чему можно обращаться, что можно назвать по имени, с чем можно общаться как с человеком. Это — «кто», а не «что». А такой абсолютный теизм (или персонализм) накладывает самый резкий отпечаток и на всю диалектическую методологию.

Личность не есть просто идея, а жизнь личности не есть цепь умозаключений. Личность не есть также и природа, и ее судьба не есть просто природный процесс. Личность не есть и простое тождество идеи и природы, так как всякое живое тело (а в известном смысле и всякое мертвое тело) природы уже есть некоторая объединенность идеи и материи, поскольку всякое тело есть так-то и так-то организованная и оформленная материя. Личность требует не просто идеи, но еще и *самосознания*. Идея должна быть тут не идеей для кого-то, для иного, но идеей для себя самой; она должна сама себя воспринимать как такую. Кроме того, личность требует не просто природы, но такой природы, которая со всем своим становлением была бы существенным содержанием и судьбой самого этого самосознания. Другими словами, личность не есть ни просто самосознание, ни факт природы, но полное их тождество, так что все фактически совершающееся есть судьба самосознания, а всякий акт самосознания есть тот или иной момент в становлении, факт, а кроме того, тождество это дано в сфере опять-таки идеальной же, смысловой, так как оно же, данное в сфере реальной, природной, дало бы только растительный и ощущающий организм. Поэтому личность, как смысловая осуществленность самосознания в природе, есть, в основе своей, *потенция* определенного рода природных становлений самосознания в природе. Она несет с собой свою судьбу, свою историю, постепенно осуществляя ее в природе. То, что упомянутый синтез мы намечаем именно в смысловой сфере, показывает, что личность в самом своем существовании смысловым образом предвосхищает всю свою судьбу в инобытии. Потому потенциально она всегда социальна, всегда исторична, даже если фактически ей пришлось очень мало иметь дела с историей. Как в природе растительное или животное семя есть известная материя, определенным образом предвосхищающая судьбу этого семени в его природном инобытии, так личность есть тоже известная потенция, предвосхищающая свою судьбу в своем историческом инобытии.

c) Отсюда явствует, что личность по самому существу своему *неповторима*. Если она содержит все свое возможное инобытие уже в самой себе, то немислимо, как она могла бы повториться. Повториться где-нибудь, это возможно только тогда, когда инобытие вещи не входит в самый смысл вещи, и когда по смыслу вещи еще нельзя судить об ее инобытии. Но если все возможные инобытийные судьбы вещи уже потенциально предвосхищены в ней, уже смысловым образом содержатся в ней, то вся фактическая история этой вещи будет только осуществлением ее смысловых потенций, и ни о какой повторности этой истории (или хотя бы одного ее момента) не может быть и речи, если этого предварительно не дано в идее самой вещи.

d) Итак, византийский перво-принцип предполагает интуицию не тела, но личности; он — не число, но — *лик, лицо, исторические* судьбы; и он абсолютно *неповторим*, единственен, и не просто по числу, но и по самому своему существу. Кроме того, необходимо всячески подчеркивать, что тут мы имеем дело именно с *абсолютно-личностным* опытом. Личность можно понимать, прежде всего, как чисто человеческую личность. Ее тоже можно абсолютизировать, и на этом строится возрожденческая,

протестантская и либеральная, светско-буржуазная культура. В Византии мы находим абсолютизацию не человеческой личности, то есть связанной с определенными (и при этом очень узкими) пространственно-временными условиями, а личность *просто*, вне всяких условий времени и пространства, — следовательно, в бесконечной проявленности входящих в нее категорий (самосознания, осуществленности, предвосхищения своих исторических судеб и пр.). Кроме того, существование такой личности нисколько не зависит от того, как она воспринимается окружающим ее инобытием, и, следовательно, в основе своей апофатично. Эта апофатическая, абсолютно вне-инобытийная личность и есть основной предмет византийских интуиций.

2. Что же получаем мы отсюда для характеристики византийской диалектики?

а) Личность тоже ведь не есть ни понятие, ни бытие. Раз мы сказали, что личность не есть просто идея, то это и значит, что она не есть ни понятие, ни вообще сфера чистого смысла. Но точно так же она не есть и просто реальность. Понятие, идея, смысл могут и не быть личностью, и — не все то личность, что реально. Значит, *в этом будет несомненное тождество с нео-платонической диалектикой*, где основной предмет — тоже не понятие, смысл и не бытие. Мы поэтому найдем огромное структурное сходство, часто доходящее до полного тождества, между диалектикой античной и византийской.

Однако это сходство и тождество, несомненно, только есть чисто формальное, структурное. Как только мы перейдем от отрицательного определения предмета диалектики (не понятие и не бытие) к положительному, так тотчас же бросается в глаза и вся *несоизмеримость* этих двух типов диалектики. Как отличается личность от числа, так отличается византийская диалектика от античной. Если античный диалектический процесс весь пронизан безлично-числовыми установками, то в Византии он пронизан исключительно *личностными* и притом *абсолютно-личностными* установками. Поэтому безлично-космическая триада платоников — Единое, Ум и Душа — заменена здесь *абсолютно-личностной Триадой — Троицей* — Отец, Сын и Св. Дух. Если у античных платоников космос безлично эманировал из недр Единого, изливаясь как свет, как поток, как дыхание, как пламя, то тут это взаимоотношение Абсолюта и его инобытия возможно только в порядке категории *творения*. Эманация и творение — вот та бездна, которая разделяет эти два религиозных опыта и которую в течение многих веков нельзя было заполнить никаким компромиссом. Опыт тварного бытия, тварности есть результат опыта личности; и нельзя мыслить о происхождении мира иначе, если утверждать в начале всего абсолютную Личность. Есть и другой аспект отношения Абсолюта к его инобытию, когда имеется в виду не субстанциальное происхождение мира и человека, но его жизнь уже в сфере субстанциальной созданности, то есть когда божественные эманации изливаются уже на готовое инобытие. Тут тоже действует категория, неизвестная античным философам, безусловно оригинальная и совершенно специфичная, именно категория *благодати*, смысловая сущность которой опять-таки всецело покоится на абсолютно-личностном опыте. Также можно дедуцировать категории грехопадения, боговоплощения, воскресения, таинства и т. д., и т. д. Все догматы восточной Церкви с железной необходимостью вытекают из этого основного абсолютно неустраняемого для Византии первоисточника, — из опыта абсолютной Личности.

Античность имеет опыт бытия как тела. Но тело, как бы едино оно ни было, есть всегда некое множество. Значит, и бог тут — множество, то есть множество богов, и множество их воплощений. В христианстве (не только в Византии) один Бог и единственно Его воплощение. Там нет *субстанциальной* разницы между человеком и богом, поэтому уже каждый человек есть богочеловек. Здесь же это — последняя ересь и мерзость, прокламируемая во все века и без всякого исключения. Отсюда абсолютная антитеза таинства и обряда, природы и благодати, спасения и гибели, в то время как там нет субстанциальной разницы между членами этих антитез. Учение о предсуществовании и перевоплощении душ снимает даже последнюю из этих антитез. Все догматы восточного христианства вытекают из общего апофатически-личностного принципа, и в них можно констатировать удивительно последовательную логическую систему, хотя они и не преследуют логических целей в [обрыв текста. — Е. Т.-Г.]

б) Но если мы верно усвоили этот спецификум византийской диалектики, то мы можем сейчас же сделать реальные выводы и для нее самой, для ее структуры. Античная диалектика оперирует отвлеченными категориями о числовых структурах. Византийская диалектика не может оперировать только отвлеченными категориями. Раз предметом ее является бытие личностное, то личность, требуя для своего выявления не числа, но *имени*, очевидно, предопределяет собою и то, что эта диалектика будет оперировать *именами* — даже там, где она имеет в виду только отдельные отвлеченные понятия и их признаки. Поэтому основное сочинение для всей византийской диалектики — Дионисия Ареопагита — так и озаглавлено: «О божественных именах». Это — во-первых.

Во-вторых, античная диалектика, будучи связанной с числовым предметом, который не есть ни понятие, ни бытие, становилась риторикой и софистикой по своему методу, если ее насильственно выделяли из этого обще-числового бытия, изолируя в самостоятельную сферу. Можно было и в Византии заниматься *самой* диалектикой, насильственно выделяя ее из общеличного бытия и превращая в изолированное учение о категориях. Могла ли тут получаться риторика и софистика? Да, *она получалась и здесь*, но только это была все же не риторика и софистика категорий, но, так сказать, *риторика и софистика личностных энергий бытия*.

Читайте буквально-точный перевод текстов из Ареопагитик, даваемый мною в Приложении III. Это — замечательнейшие документы истории человеческой культуры. Посмотрите, как нагромождает Дионисий эти термины с приставкой «сверх» или «пре»; посмотрите, как он составляет целые фразы, в которых почти все слова произведены от какого-нибудь одного излюбленного им корня (напр., в I-4: «Богочащие священно воспеваются как единственность и единичность вследствие простоты и единства преественной неделимости, посредством которой как единотворящей силы мы образуем единство, и в то время как наши частичные своеобразия премирно стремятся к объединению, приводимся к боговидной единственности и богоподражательному единению» и т. д.). Посмотрите, с какой невероятной настойчивостью нагромождаются апофатические термины в «Таинственном богословии» и с какой — световые и символические образы в «Божественных именах». Это, несомненно, риторика; и многие исследователи ничего, кроме риторики, тут и не находят. Однако несравненно историчнее и просто даже благоразумнее видеть здесь не просто риторику, а такое переполнение субъекта идущими из апофатических недр энергиями, что их уже оказывается невозможным высказать обычными человеческими словами и приходится употреблять самые невероятные нагромождения и гиперболы.

Ведь и в античном платонизме, в Платоновском «Пармениде» мы находим, как показано выше, не просто риторику и софистику, но лишь такую дедукцию категорий, которую если брать в чистом виде, без ее предметного упора, <она> оказывается, в виду постоянной игры утверждениями и отрицаниями, чем-то беспредметным. В Ареопагитиках же, если мы извлекаем диалектическую структуру из целостной ткани общего повествования, мы получаем уже не дедукцию категорий, и поэтому здесь нет и беспредметности игры категориями, которая характерна для софистики и риторики. Мы получаем здесь нарастание личностных энергий, то есть стремление выразить приближение к абсолютному и выразить достигаемое отождествление с ним. Тут тварная личность хочет слиться с абсолютной; и поскольку невозможно, даже принципиально отрицается всякое логическое приближение и отождествление, постольку последнее рисуется здесь скорее, я бы сказал, *музыкально*, а не риторически. А так как чистая музыка — в виде беспредметной игры субъективной фантазии — еще не была знакома Византии (это — вполне достояние только западной возрожденской культуры), то тут мы находим музыку *понятий, имен*, связанных с абсолютным объектом.

Поэтому здесь нет и следа античного интеллектуализма, но зато здесь игра сильной, жизненно-субстанциальной личности с цельными же, жизненно-субстанциальными энергиями абсолютной Личности. Под античной диалектикой кроется числовой космос безлично-самоповторяющихся в вечном круговороте потенциалов.

Под византийской же диалектикой мы находим неповторимый и единственный в вечности лик Абсолюта, его личную интимную биографию, как в вечности и бесконечности — в виде внутренней жизни и взаимоотношений Лиц пресв. Троицы, — так и во времени — в виде священной истории. Когда античный диалектик хочет приблизиться к своему предмету, он обыкнейшим образом логически дедуцирует те категории, которые этот предмет конструируют, с единственной целью констатировать, существуют эти категории или нет и не входя в ту сложнейшую выразительную ткань, в которую получаемые категории вступают в своей содержательно-смысловой стихии; отсюда категории тут то есть, то их нет, что и получает вид беспредметной софистики. Когда же византийский диалектик хочет приблизиться к своему предмету, он не дедуцирует никаких категорий и даже вовсе не занимается логикой; вместо категорий у него — имена, вместо логики у него — молитва и практическое стремление к Абсолюту; и настоящая диалектика для него — это снятие отвлеченно-смыслового покрова со стихии личностных взаимоотношений между ним и Абсолютом, то есть с молитвы и таинства, с магии и теургии. Поэтому диалектика эта состоит из постоянного повторения имен, из любовного и даже экстатического их повторения, из их всяческого оттенения и утончения, из их бесконечных музыкальных переливов.

с) Разумеется, ничто не мешает досужему знатоку мировых систем диалектики производить над византийским типом диалектики ту или иную операцию в смысле выделения из него той или иной логической структуры. Можно подойти к Ареопагитикам с античным критерием: мы без сомнения сможем выделить из них антиномии, сходные с Платоновским «Парменидом» (взять, напр., то, что Абсолют описывается тут как Мрак и как Свет одновременно, как «пресветлый Мрак» и как «премрачный Свет»; взять то, что Абсолют есть отрицание и есть утверждение и не есть ни то и ни другое, а нечто высшее, чем то и другое; и т. д.). Можно из учения о пресв. Троице выделить чисто логическую сторону и подойти к Последней с гегелевским критерием: мы получим самую настоящую, самую безукоризненную гегелевскую диалектическую триаду: бытие, инобытие, становление. И т. д., и т. д. Но все дело в том-то и заключается, что тут нет ровно никакой сознательной логики и ровно никакой изолированной диалектической системы. Эта диалектика слишком полнокровна и мифологична, и она не покрывается никакими ни логическими, ни психологическими, ни онтологическими схемами. Одна категория связана тут с другой, однако не просто логически. Как и в отношении нео-платоников, мы должны сказать, что это — всецело символически-мифологическая диалектика; но если там была числовая мифология (то есть боги в основе своей являлись космически-числовыми потенциями), то тут надо говорить о *личностной* символической и мифологии (так как отдельные категории связаны здесь как личности; и отношения между ними — не числовые, но социальные, — в том смысле социальности, который допускается абсолютно-личностным откровением, напр., в смысле софийности, церковности и пр.).

Только памятуя об этом и можно говорить о спецификуме византийского типа диалектики.

§ 8. Ареопагитики и их окружение

1. В нашем кратком очерке...

[на отд. листах, стр. 22–27]... свершение^[24]

[1. В нашем кратком очерке, дающем не изложение философских систем, а только их осмысленный перечень, невозможно пускаться в характеристику ареопагитской философии. Но все же необходимо сказать, что, несмотря на сплошной вопль в науке

^[24] [Лосевская пометка отсылает к вставке, написанной на бумаге другого типа (белая, неразлинованная) и имеющей пагинацию, сделанную карандашом. Вставка совпадает текстуально с характеристикой философского окружения Ареопагитик из уже опубликованной

о нео-платонизме и даже проклизме Дионисия Ареопагита, необходимо защищать позицию *полного мистико-диалектического своеобразия* Ареопагитик. Я взялся бы «свести» Дионисия Ареопагита вообще на любого мистика, от буддистов до Мейстера Экарта и позже, ибо формальная структура всех типов диалектики, вообще говоря, совершенно одинакова. В научной литературе я не знаю ни одного труда, который бы воочию показал всю *несводимость* Дионисия на проклизм. Приходится прямо удивляться, как такие знатоки и тонкие ценители, как Г. Ф. Мюллер^{32[25]}, находят возможным свести Ареопагитики даже не на Прокла, а на Плотина. В Плотине не видят пантеизма, а у Дионисия не находят учения об абсолютном духе. В противоположность этому, необходимо самым настоятельным образом доказывать, что Ареопагитики — это есть *нео-платонизм в сфере христианства*, то есть в сфере учений об *абсолютной Личности*, и что, несмотря на формальное тождество со всякой другой мистикой и диалектикой, в особенности же с нео-платонической, тут залегает та пропасть, которая существует вообще между христианством и язычеством. Однако развивать эту тему здесь невозможно.

2. Так как ниже в приложении даются трактаты Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и «О таинственном богословии» в переводе, то нет нужды иллюстрировать здесь учение Ареопагитик о Перво-начале. Я приведу лучше одно-два места из менее обсуждаемого у меня в этой работе *Синезия* (конец IV-го и начало V в.), который, однако, в своих взглядах на этот предмет весьма близок к Ареопагитикам и неоплатонизму, *прекрасно иллюстрируя собою намеченную выше стилистическую характеристику византийского типа^{*[26]}. Повторять эти учения о неместимости Перво-начала у Синезия не стоит^{33 [27]}, но привести его выражения стоит. Вот пример.

«Отец всех отцов, отец себя самого (αὐτολάτωρ), ты прежде отца (προλάτωρ), ты без отца (ἀλάτωρ), сын себя самого; ты — единство, предшествующее всякому единству; семя существующего, центр всего, вечный ум, непричастный субстанции; корень

мною работы <<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>> (см.: Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. С. 120–124), отличаясь лишь наличием в сносках полных ссылок на источники, а также наличием примеров на греческом языке, курсивов, абзацев и нумерации параграфов. Фрагмент, прежде опубликованный, дается нами по выявленной рукописи, но дается в квадратных скобках, чтобы выделить границы совпадения двух текстов. Авторскую нумерацию сносок сознательно сохраняем, а также указываем на ее расхождения.]

^{32 [25]} Книга *H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinus: Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie. Münst<er>: Aschendorff,> 1926² (Beit<rag> zur Geschi<hte der> Phil<osophie> d<es> Mittelalt<ers>), hrsgb. v<on> C. Baemker. XX 3–4)* местами отличается даже весьма резким и непочтительным тоном в отношении Дионисия Ареопагита, в котором этот автор не видит ничего нового по сравнению с Плотинем, кроме цветистых фраз и пустой риторики. Впрочем, изучить эту книгу все же стоит, так как в ней дана масса очень интересных текстуальных параллелей, равно как и книгу *H. Koch. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. <Eine litteraturhistorische Untersuchung>. Mainz<: Kirchheim>*, 1900. Koch также не понимает разницы между Ареопагитиками и неоплатонизмом. Но параллели все же очень и очень интересны; и приходится жалеть, что Кох ограничил их только языковым и стилистическим материалом. Неразличение обеих систем вошло в плоть и кровь современной науки, включая и популярные изложения (как, напр., у *Ch. Elsee, Neoplatonisme in relation to Christianity. Cambr<idge>, 1908, гл. V*). [В опубликованном тексте работы <<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>> это сноски 31, а фрагменты, отмеченные астерисками (*), в нем отсутствуют. Далее при подобных уточнениях в конце примечания в квадратных скобках указываю только номер сноски в опубликованной работе <<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>>.]

^[26] [Фраза, отмеченная астерисками (*), вписана чернилами синего цвета и отсутствует в опубликованной работе <<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>>.]

^{33 [27]} С ними можно познакомиться по книге А. Остроумова, Синезий, еп. Птолемаидский. М., 1879, <с.> 231–238. Цитаты из Синезия даются мною в переводе А. Остроумова. «Гимны» Синезия, откуда я цитирую, легче всего доступны по изданию Migne <J. P.>, Patr<ologiae> <cursus> compl<etus> ser. gr<aeca>. LXVI, хотя они издавались неоднократно и отдельно. [32]

мира; свет, озаряющий первичные вещи; истина, исполненная мудрости; источник мудрости; ум, покрытый собственным блеском; созерцание себя самого, владыка молний, отец веков, жизнь веков. Ты превосходишь богов, ты превосходишь умы, ты управляешь ими по своей воле. Ум — отец умов; ты производишь богов; творец душ, их питающий; источник источников, начало начал, число чисел, единство единств, единство и число; ты ум, существо разумное, существо умственное; ты прежде всего постижимого; одно и все, семя всего, корень и ветви, мужское и женское. Душа, посвященная в твои глубины и вращающаяся около них, выражается так: ты рождающее и рождаемое, ты освещающее и освещаемое, ты открываемое, ты скрываемое; свет, покрываемый своим собственным блеском, одно и все, одно в себе и через все»^{34[28]}. «Единство единств, отец отцов, начало начал, источник источников, корень корней, звезда звезд, мир миров, идея идей, необозримая красота, таинственное семя, отец веков; отец умных миров, которого невозможно выразить словами»^{35[29]}. «Ты отец, ты мать, ты мужчина, ты женщина, ты голос, ты молчание, ты природа плодотворная природы, ты век века, о царь!»^{36[30]}.

Из подобных текстов видно, что Синезий 1) мыслит Перво-начало совершенно апофатически, *весьма выразительно выдвигая «совпадение противоположностей»³¹, что 2) эта апофатика увенчивается антиномико-синтетической диалектикой и, наконец, что 3) эта диалектическая апофатика есть мистический символизм. Этого достаточно, чтобы рассматривать учение Синезия в плоскости ареопагитской философии.

3. а) [7.—Византия.—а)]³² Далеко не сразу образовался тот чистый восточно-христианский тип диалектики, который нужно называть *византийским*. Сочинения Дионисия Ареопагита часто давали только общий религиозно-философский опыт, на котором должна была возникнуть законченная система. Прежде чем Ареопагитики превратились в такую богословско-философскую систему, мы находим тут *несколько столетий* мысли, которую никак нельзя назвать чисто *восточно-христианским* типом. Начать с того, что почти вся *до-Никейская* литература проникнута *субординационизмом* (взаимоподчинение Лиц Божества), свидетельствующим о преобладании натуралистических методов мысли над диалектикой. Можно прямо сказать, что все эти черты ранней патристики, разрушавшие гармонию между христианским опытом и христианским богословием, есть печальное наследие *филонизма*. Нельзя сказать, чтобы современные ученые всегда отдавали себе в этом отчет. Взять ли изложение Филона у Друммонда^{37 [33]}, Мартена^{38 [34]} или В. Ф. Иваницкого^{39 [35]}, везде мы находим довольно нейтральное отношение исследователя к этому вопросу. Присоединение всего нео-платонизма к «иудейско-александрийской» философии — также почти традиция^{40 [36]}. Это и понятно для тех, кто не понимает всего своеобразия диалектики как метода.

В смысле диалектики нео-платонизм и чистый византизм, с одной стороны, и «александрийская» философия с до-Никейской патристикой, с другой, есть прямые антиподы. Филонизм — детище позднего *стоического* платонизма, являющегося в сущности почти полным натурализмом. В применении к христианской концепции

^{34 [28]} Нумн. III, p. 322–323. [33]

^{35 [29]} Нумн. IV, p. 337. [34]

^{36 [30]} <Нумн.> II, p. 318. См. также различные места I, III и IV гимнов. [35]

^[31] [Фраза, отмеченная астерисками (*), вписана чернилами синего цвета и отсутствует в опубликованной работе <<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>>].

^[32] [Вычеркнуто А. Ф. Лосевым.]

^{37 [33]} J. Drummond. Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion. Lond-on: Williams & Norgate, > 1888. II <, p.> 26–40. [36]

^{38 [34]} J. Martin. Philon. Par<is>, 1907, <p.> 49–57. [37]

^{39 [35]} В. Ф. Иваницкий. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, <c.> 588–592. [38]

^{40 [36]} С этим, по-моему, весьма успешно боролся П. П. Блонский, Философия Плотина, М., 1918, <c.> 127–129 (в космологии), 211–213 (в неологии), 294–295 (общее) и др. [39]

Божества он, конечно, всегда заставляет вносить субординацию в самого Бога и Его смысловую сторону, Слово, Логос, понимать как возникающее вместе с тварью. Конечно, эта тенденция имела разную степень интенсивности и с конечной силой она проявилась только в арианстве. Однако на этой именно почве возникали такие учения, как монархианство, динамическое и модалистическое, как красивое, но насквозь еретическое савелианство, как, наконец, и весь оригенизм. Ни в каком случае нельзя базироваться только на учениях о непознаваемости, простоте, выше-мыслимости Бога в этом типе религиозно-философской мысли. Ведь и всякая религия требует апофатизма. И если заходит речь о *восточно-христианском* типе, то тут надо показать, что не только вообще это богословие апофатично, но и то, в чем спецификум этой апофатики. Филоно-оригеновская апофатика есть, однако, скорее деистическая апофатика раввинов, чем восточно-христианская^{41 [37]}. Отрицательное значение филонистского оригенизма приходится констатировать не только у самого Оригена^[38], не только у Климента Александрийского^[39], но даже и у Афанасия Великого^[40], даже и у каппадокийцев^[41]. Чистый византийский тип диалектики мог образовываться только на почве победы ареопагитского «нео-платонизма» над филонизмом и оригенизмом «стоически-платонической» патристики. Это случилось не раньше VI в. после Р. Х.

б) Византийский тип диалектики впервые изгоняет всякий натурализм из сферы чистого духа и дает отчетливый синтез абсолютного апофатизма (вне всякой «субординации») и абсолютного символизма (вне всякого внешнего аллегоризирования многих александрийцев), [Кажется:]^[42] на основе абсолютно-личностных установок. Мы не будем входить в обсуждение вопроса о подлинности сочинений Дионисия Ареопагита; большинство ученых доказывает, что они не принадлежат тому Дионисию, который последовал за апостолом Павлом после его проповеди в афинском Ареопаге, потому что сочинения эти предполагают слишком развитую терминологию, символику и культ, якобы невозможные для I в. Для нас достаточно будет того факта, что до VI в. мы не имеем никаких отчетливых упоминаний об Ареопагитиках в патристике и не можем отчетливо проследить их влияние. В VI в. они впервые появляются под именем Дионисия Ареопагита, но уже в VII в. они оказываются предметом всеобщего признания. Их значение усиливается авторитетом преп. Максима Исповедника (тот же век), написавшего замечательные комментарии ко всем Ареопагитикам. Вообще эпоха Юстиниана (VI в.) кладет окончательную границу между старым оригенизмом (сочинения Оригена были осуждены на пятом Вселенском Соборе 553 г.) и новым византизмом. Эпоха Юстиниана — эпоха окончательного формирования византийского типа мысли, и самым совершенным, самым глубоким выражением его являются отныне Ареопагитики и основанное на них мировоззрение Максима Исповедника^{42 [43]}.

^{41 [37]} В этом отношении еще и теперь не устарел (скорее, наоборот, обновился) труд М. Муретова, *Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе*. М., 1885. М. Муретов прекрасно показал, что Филон все время путался между стоическим пантеизмом и раввинским деизмом, что он старался только внешне-механистически объединить эти крайности и что все это крайне отрицательно влияло на патристическую философию конкретного богочеловечества (174–179). Из новейших работ по вопросу о взаимоотношении христианства и филонизма лучшей остается огромное, тысячестраничное исследование Н. Н. Глубоковского, *Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу*. СПб., 1910, II <, с. > 43–425. Подобно Муретову, Глубоковский очень отчетливо чувствует несовместимость этих двух религиозно-философских систем. [40]

^[38] [Номер сноски 42 вычеркнут А. Ф. Лосевым.]

^[39] [Номер сноски 43 вычеркнут А. Ф. Лосевым.]

^[40] [Номер сноски 44 вычеркнут А. Ф. Лосевым.]

^[41] [Номер сноски 45 вычеркнут А. Ф. Лосевым.]

^[42] [В опубликованном фрагменте работы <<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского „О Неином“>> текст обрывался после вычеркнутого здесь А. Ф. Лосевым слова.]

^{42 [43]} Весьма обстоятельное и ученое освещение с этой обще-культурной и историко-философской точки зрения и Ареопагитик и Максима Исповедника являет сочинение С. Л. Епифановича, *Преп. Максим Исповедник и византийское богословие*. Киев. 1915.

4. Теперь, наконец, обратимся и к византийскому диалектическому перво-принципу. Прежде всего, посмотрим, что получится в результате этого перво-принципа, чтобы яснее представлять себе его картину.

а) Мы уже сказали выше (и даже пробовали это обосновать), что в *формальном отношении* диалектическая структура Ареопагитик тождественна с развитой неоплатонической, именно Прокловой. Прокл ведь понимает каждую из трех Плотиновых ипостасей опять триадически. Такую же последовательность триад находим мы и у Дионисия Ареопагита. Сначала мы имеем недоведомую <так!>, невыразимую, неисповедимую Сущность, к которой нельзя прикоснуться никакой диалектикой. Эта Сущность является, *проявляется*, эманурует, — в том непантеистическом смысле, как мы наметили выше. В свете этих эманаций или энергий мы начинаем понимать и саму Сущность. Она тут открывается в виде трех Лиц пресв. Троицы, взаимоотношение которых надо понимать так же, как и везде в Ареопагитиках понимается триада: очищение (κάθαρσις) (мы бы сказали, чистота), просвещение (φωτισμός) и свершение (τελείωσις). Эта диалектика трех Ипостасей (представляющая собою, конечно, только модификацию обще-диалектической триады, напр., гегелевской «бытие, инобытие, становление», или Платоновской «беспредельное, предел, число», или фиктевской «Я теоретическое, Я практическое и Я абсолютное»; и т. д.) заканчивается, вне всякой субординации, в пределах самого же божества, без всякой нужды в инобытии и, значит, без всякой иерархической структуры. Эта Сущность, являемая в себе в виде трех Лиц, далее переходит в инобытие; и уже здесь она подчиняется принципу субординации, давая последовательное иерархическое нисхождение, по мере уменьшения абсолютного света Сущности. Сначала мы имеем «небесную иерархию», это — девять чинов ангельских. Тут — три триады, построенные по вышеуказанному диалектическому принципу: Серафимы, Херувимы, Престолы, Господства, Чины, Власти, Начала, Архангелы и Ангелы. Потом имеем «церковную иерархию»: епископ, пресвитер и диакон. У нас нет разработанного ареопагитского учения о природе и человеках, но, несомненно, и здесь был бы приведен тот же общий диалектический принцип.

б) Что же мы теперь должны сказать относительно ареопагитского *перво-принципа* в диалектике? Мы видим, что все бытие по Дионисию Ареопагиту представляет собою разную степень света, или смысла, или божественности. Иерархия бытия есть иерархия света и смысла, начиная от темноты материи и кончая ближайшей сферой к Абсолютному, Серафимам, и которые есть (по словопроизводству с еврейского) огонь. Что же такое самый исток этой световой иерархии? Самый исток есть уже такая степень света, в которой нет ни одной точки затемнения. Но такая бездна света, в которой все одинаково и при том бесконечно светло, уже не содержит никакого различия в себе и, погружаясь в нее, мы погружаемся в такой свет, который поэтому можно назвать и мраком. Об этом Свете-Мраке и повествует «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита. Следовательно, диалектически перво-принцип тут, как и в развитом неоплатонизме, превосходит всякое определение, и положительное, и отрицание. Тут начинается ареопагитическая симфония «отрицательного богословия», в которой автор не устает повторять в разных видах и с разными оттенками то, что не есть божественная сущность. Это — абсолютная апофатика. У Дионисия Ареопагита она даже больше, чем в языческом неоплатонизме, так как хотя формально место Проклова Единого вполне заняла ареопагитская Сущность, поскольку эта последняя не только формально-математически, но и по существу, как абсолютная Личность, трансцендентна в отношении всего инобытийного, тварного, космического, постольку она даже в инобытийном своем проявлении (Христос) оказывается субстанциально непостижимой ни для какой твари.

Следовательно, отпадает всякая возможность логического или научного или даже вообще разумного подхода к Абсолютному. К нему возможен подход не разумный, не в сознании, но подъятие всего существа человека, когда сознание уже тонет в бездне общего бытия. Так как перво-принцип есть абсолютный охват всего в одной

точке, то и человек только путем охвата себя самого в одной точке может начать к нему приближаться. Тело подчиняется душе, всецело и абсолютно; душа — уму, который не есть момент в душе, но который, наоборот, выше души, сжимая и охватывая все ее способности в некоем духовном средоточии; и, наконец, ум, отрешаясь от всякой раздельности и собираясь в одну точку, начинает приближаться к Абсолютному, да и то приближение это — бесконечное, и оно никогда не может достигнуть своего конца. Таким образом, приближение к перво-принципу не есть *постижение* или познание, не есть чувство или вообще какое-нибудь отдельное переживание души. Но это есть онтологическое изменение самой души, самой *личности* человека, а последняя не есть ни его тело, ни его душа (и тем более не есть та или иная способность последней), ни его ум или сердце, но — та «единая», апофатическая его точка, бесконечно малый образ самой апофатической Сущности, его «я», которое ни на что не делимо, ибо оно — простейшее, и которое только путем своего субстанциального изменения, то есть только путем постепенного совлечения с себя всего инобытийного нароста, может приближаться к перво-источнику себя самого и прочего.

с) Но даже излагаемый в таком виде, не говоря уже о способе выражения самих Ареопагитик, диалектический перво-принцип, даже и при внимательном рассмотрении имеет вид совсем не диалектический; кажется, что тут вообще нет никакой методики, а есть только сумбурное нагромождение или, как любят выражаться, «мистический бред». Тем не менее терпеливый и последовательный анализ обнаруживает, что здесь заложена очень точная, очень четкая *диалектическая методология*, которая, конечно, почти совсем здесь не вскрыта, поскольку отсутствует самый интерес к анализу чистых категорий. Вот у Николая Кузанского мы как раз и найдем перевод этой слишком густой «мистики» на язык латинских категорий, но зато это уже XV в., это — эпоха Возрождения. Византия понимает свою философию очень перенасыщенно и потому недостаточно расчлененно. Однако черты логики и диалектики категорий, безусловно, содержатся в Ареопагитиках или в некоторых спорадических высказываниях, или скрыто.

Прежде всего, вполне диалектично учение о взаимоотношении *сущности* и *энергии*. Если угодно иметь эту диалектику в развитом виде, где были бы показаны все антиномии и все синтезы этих двух категорий, я рекомендовал бы внимательно проштудировать диалектику «сущности» и «энергии» в моем сочинении «Античный космос и современная наука», где эта диалектика построена на платонических и ареопагических материалах^{43 [44]}. В *таком* отчетливом виде эта диалектика, конечно, не содержится в Ареопагитиках, но она и не может там содержаться, поскольку такую диалектику можно построить, повторяю, только на возрожденском (в частности, хотя бы на гегельянском) опыте чистого понятия. Но *такая* диалектика показывает всю *методологическую природу* ареопагитской диалектики и обнаруживает, что это не есть бред, а нечто логически предельно четкое и последовательное. Оказывается, сущность тождественна с своей энергией и различна с нею, движется в ней и покоится в ней, существует и не существует, а энергия ее выражает и не выражает, отделима от нее, но не отделима от нее; и т. д., и т. д. Кто знаком с диалектикой вообще, тот без труда угадает здесь весьма знакомые контуры типичных антиномико-синтетических построений диалектического метода.

Только так же несомненная диалектическая методология содержится в *апофатизме перво-принципа*, хотя и тут неопытный в истории философии, конечно, будет каждую минуту готов принять соответствующие рассуждения за полный сумбур и произвол. Однако то, что два момента могут быть различны только тогда, когда они в то же время и совершенно неразличны, это мы знаем и без всякой мистики, и тут нет никакого сумбура. А, вернее, это — полный сумбур с точки зрения формальной логики. Мы ведь уже встречались, напр., с таким положением, что если одно отлично от иного, а иное — тоже есть некое одно, то, значит, одно отлично от одного,

^{43 [44]} <Лосев А. Ф.> Ант<ичный> Косм<ос и современная наука. М., 1927. С.>. 118–134.

то есть от себя самого; и если одно тождественно с собою, то есть с одним, а отождествление можно производить только между разными одними, то, значит, одно тождественно с другим одним, то есть одно тождественно с иным. Для формальной логики это — сумбур и набор слов. Но для диалектики это — максимально четкое и трезвое знание. Для непонимающих же диалектики это — мистика и бред. Что касается Ареопагитик, то мистика-то, конечно, остается тут мистикой (устранить ее отсюда нельзя, и было <бы> глупо ее устранять). Но для нас интересно то, что это есть еще и диалектика. И вот диалектический перво-принцип придает здесь то подлинное «совпадение противоположностей», превосходящее не только эти противоположности, но и самое совпадение, потому что самое «совпадение», будучи причислено к перво-принципу, стало бы его признаком, то есть чем-то отличным от него самого, то есть тем самым оно уже перестало бы быть совпадением противоположностей.

Далее, несомненной диалектикой является учение о *постепенном ослаблении света и смысла*, или, вообще говоря, сущности по мере ее перехода в инобытие, в «не-сущее», в «ме-он», по мере ее *меонизации*. Мир — это есть такое божество, которое перешло в сферу меонизации. Николай Кузанский будет тут опять красиво и глубоко-коммысленно учить о «контракции», о «сокращении», «стяжении» Абсолюта, равно как и Фихте даст свое тончайшее учение о самосокращении абсолютного Я. Таких специально разработанных и при том чисто логических категорий в Ареопагитиках нет. Но мы совершенно отчетливо видим, какова методологическая структура ареопагитской «иерархии» или «эманаций»; и мы прекрасно видим, что учение о совлечении с себя инобытия с целью приближения к перво-принципу, может быть, не нравится новейшему читателю Ареопагитик, но оно есть совершенно точная диалектика, против которой ничего нельзя возразить, если исходить из тех интуиций, из которых исходил сам Дионисий.

Наконец, вполне диалектично учение о *полноте души*, восходящей к перво-принципу. Тут человек, воспитанный на западноевропейском интеллектуализме и на рациональной научной философии и привыкший ставить во главу угла *познание*, будет, конечно, опять разводить руками и опять откажется понимать такую диалектику. Но это произойдет исключительно потому, что в Европе слишком глубоко предрассудки относительно ценности познания как четко изолированной функции субъекта. «Совпадение противоположностей» и прочие законы диалектики принимаются тут, главным образом, как законы *понятий* или как законы бытия, изображаемого в виде понятий или с точки зрения понятий. «Совпадение противоположностей» тут, прежде всего, *познается, выводится, наблюдается*. Даже те, кто защищает вполне объективную позицию в философии, обычно говорят, что «совпадение противоположностей» есть свойство, признак, характер и т. д. объекта. Но свойство ли это субъекта или признак субъекта, все равно в такой трактовке, то есть поскольку оно есть именно свойство или признак или особенность, то все равно есть нечто логическое или во всяком случае интеллектуальное, то есть некий предмет для познания, *познавательный* мыслимый предмет.

С такой точки зрения ничего нельзя будет понять в диалектике и в ее перво-принципе у Дионисия Ареопагита. «Совпадение противоположностей» тут как раз не есть факт *познания* или *мысли*. Оно не есть ни совпадение противоположных *категорий*, ни совпадение противоположных видов или проявлений *бытия*. Наша мысль плохо понимает эту философию и с трудом находит к ней подступы. Но я бы иллюстрировал эту ускользающую для большинства особенность ареопагитской философии так.

Что такое это вот дерево, стоящее недалеко от моего окна? Есть ли оно предмет моего познания? Да, конечно, оно может быть предметом моего познания. Но *существенно* ли для него, что оно есть предмет моего познания? Едва ли. Я могу его и совсем не познавать, а оно, тем не менее, будет существовать без всякого ущерба. Но важно ли, чтобы его вообще кто-нибудь познавал? Тоже едва ли. Во всяком случае, если это и важно, то существует оно вовсе не потому, что его кто-то познает.

Познание его есть только один из способов его данности вне его самого. Но, может быть, для его бытия важно, чтобы его кто-нибудь чувствовал, ощущал, чтобы оно кому-нибудь доставляло удовольствие, чтобы кто-нибудь его сажил, поливал, за ним ухаживал? Ничто из этого, как ясно, для его существования не обязательно. Все это есть не оно само, но те или иные способы данности его в его инобытии, в частности, в том или ином инобытийном в отношении него человеческом сознании. Но ясно, что этих способов данности существует бесконечное количество, и ни один из них не характеризует данного дерева по существу. Ребенок мог о него оцарапать себе руку, корова могла объесть его листья, буря могла его повалить, садовник мог за ним ухаживать, и т. д., и т. д. до бесконечности. Почему же вдруг я должен думать, что дерево есть то, что мною познается, или то, что мною ощущается. Это «я» — совершенно условная ситуация, глупый, умный, с чувствами, без чувств, ботаник, простолудин, художник, случайный зритель и т. д., и т. д. Почему же вдруг то «единство противоположностей», которое представляет собою мне дерево, есть обязательно нечто познаваемое и ощущаемое, и что же именно существование вскрывает в этом совпадении то обстоятельство, что какое-то «я» его *познает*?

А, тем не менее, мое дерево, несомненно, есть некое «совпадение противоположностей». Оно и не только зримое, и не только слышимое (напр., во время ветра), и не только мыслимое или эмоционально-чувствуемое. Оно и не один лист, и не все листья, вместе взятые, и не ствол, и не ветки, и не корень. Оно и не только зеленое, темное, свежее или сохнувшее, и не только определенная форма или фигура, и не только имеющее тот или иной возраст или судьбу, и не только находящееся здесь или там. Однако я, кажется, уже начинаю применять ареопагитский способ апофатического изложения, потому что Ареопагит именно так изображает свою Сущность. Она и не то, и не то, и не то. Но что же она такое? На этот вопрос очень трудно ответить положительно. Если мы станем бахвалиться своей наукой и дадим научное описание моего дерева, указавши только его место в общей классификации растений, то мы как раз ошибемся, потому что у меня перед окном вовсе не научное понятие дерева данного типа, а *само* дерево. Вот *само* дерево, — что оно такое? Вы можете дать его точный рисунок и сказать: вот что такое ваше дерево. Но это опять ошибка. Если мое дерево есть рисунок этого дерева, то об него нельзя было бы ребенку оцарапать палец и корова не стала бы его есть. Значит, ваш точнейший рисунок моего дерева вовсе не есть само дерево, но только один из бесчисленных и при том довольно односторонних и несовершенных способов его данности. Итак, где же такое *само* дерево?

Я думаю, именно так подходят Ареопагитики к перво-принципу своей диалектики. Пусть они называют его Светом, Мраком, Божеством и всеми теми именами, о которых говорит трактат «О божественных именах». Все это есть только живописание *того же самого простейшего факта*, с которым мы столкнулись, желая узнать, что такое самое обыкновенное дерево как таковое. Тот, кто отмахивается от этого как от мистики, просто не понимает существа заложенной здесь диалектической проблемы. Дионисию Ареопагиту во всяком случае нельзя отказать в четкости и последовательности его диалектического метода. Не умея определить дерева (и доказывая, что вообще ничего из живого бытия нельзя определить по существу), он усматривает, что все реальные вещи таковы же, что в каждой вещи такое апофатическое «я», личность, что, если взять все вещи мира, и весь мир, стало быть, такой же. Но разыскивая перво-принцип всего мира, со всей его историей в прошлом, настоящем и будущем, то есть рассматривая его как такое цельное «я» и личность и принуждая к признанию диалектического «совпадения» всех его «противоположностей», он и приходит к Сущности, которую нельзя никак определить и к которой можно только апофатически приближаться. Ясно, что «обожение» само собой вытекает из такого вне-познавательного трактования диалектического метода.

Разумеется, если бы Ареопагитики признавали только «апофатическое», отрицательное богословие и не признавали бы еще и «*катафатического*», положительного,

то это было бы чем-то вроде метафизического, то есть совершенно анти-диалектического дуализма у Канта. Катафатика, однако, существует тут совершенно рядом с апофатической и даже обязательно ею требуется, как и дерево, хотя оно и не есть только видимое, но оно — и видимое, и хотя оно не только царапается, но и царапается. Такой способ рассмотрения есть апофатический, но он не только апофатический. Апофатическая сущность является тут также и личностью и мифом. Апофатизм, символизм, персонализм, мифология — диалектически одно и то же. Апофатизм — тоже есть не что иное, как только один из способов данности сущности, но она *не только* апофатическая. Можно сказать, что отсюда неизменное — всячески именуется, и даже подробно перечисляются его главнейшие имена — логическое и сверхлогическое оказывается также и логическим, поскольку признак логического отрицался в нем не абсолютно, но относительно, диалектически. Оно *не только* логическое, но — и логическое. Однако иметь вкус и страсть к чисто логическим операциям было невозможно в Византии. Это стало возможным только в возрожденской культуре; и это стало возможным, как мы увидим ниже, только благодаря Николаю Кузанскому, который, стоя во всем как раз на позиции Ареопагитик, выделил из этого насыщенного личностно-мифологического мира именно *логическую* структуру и гениально ее сформулировал^{44 [45]}.

§ 9. Иоанн Дамаскин

1. Не нужно, однако, думать, что ареопагитский нео-платонизм есть единственная форма византийской диалектики. Из предыдущего как раз с достаточной ясностью вытекает, что *никакая форма философской мысли* не является для византийской диалектики обязательной. Сущность абсолютного апофатизма в том и заключается, что каждую философскую позицию он рассматривает лишь как условный способ отношения к сущности, и ни одну из них он не только не абсолютизирует, но даже и запрещает абсолютизировать. Да и вообще, как мы видели, ничто инобытийное здесь не абсолютизируется. Возможны любые подходы. Это отражается и на всем реальном типе византийской культуры. Так, тут невозможно спорить, выше ли монашество, чем брачная жизнь, или наоборот; невозможно заранее сказать, применим ли в данном случае данный канон или нет; невозможно сказать, какие пути спасения выше или ниже. Этим определяется некоторого рода *анархизм* и негативизм восточного православия, поскольку погрешимыми считаются все, и патриархи, и соборы, и непогрешима только сама абсолютная истина. Одному нужно вести скрытный образ жизни, чтобы спасти свою душу. Другому нужно было быть разбойником, чтобы спасти свою душу. Один всю жизнь радовался и — попал в рай. Другой всю жизнь скорбел и плакал и — тоже попал в рай. Путей приближения к истине — бесчисленное множество; их столько же, сколько и самих приближающихся.

Поэтому та нео-платоническая (по форме) диалектика, которую мы находим в сочинениях Дионисия Ареопагита, тоже есть один из условных способов данности абсолютной сущности в ее инобытии. То, что Ареопагитики фактически утверждают, расценивается самим автором чрезвычайно скромно. Автор все время сознает и свое собственное и общечеловеческое бессилие и ничтожество перед истиной, и он далек от какого бы то ни было абсолютизирования своих собственных построений, — тем более чисто логических, хотя при случае не избегает и их. Другие времена и другие потребности могли приводить к другим построениям, к другой системе. Сами Ареопагитики не только не мешают никакому другому типу диалектики; наоборот, с известной точки зрения, они даже ее требуют, при условии, конечно, общего апофатически-символического абсолютно-личностного опыта.

Другая такая диалектика, другая философская методология скоро и понадобилась Византии. И это было не чем иным, как *аристотелистской диалектикой*, то есть попросту формальной логикой, направленной на установление точных

^{44 [45]} [Сноска отсутствует.]

и научно-философских терминов. Образец восточно-христианского аристотелизма находим у Иоанна Дамаскина, византийского писателя VIII в.

2. а) Аристотелизм есть во всякой философии, где есть и платонизм. Будет совершенно неверным и неряшливым суждением, что-де католическое средневековье — аристотелизм, а византийское православие — платонизм. И в Византии, и в Риме, точно так же, как и в языческой античности и в возрожденческом протестантизме, был и свой платонизм, и свой аристотелизм. Однако всякая культура всегда так или иначе ориентирована относительно основных человеческих интуиций; и ясно, что в одних будет выпирать на первый план аристотелизм, в других — платонизм. С такой точки зрения можно действительно сказать, что в эпоху своего расцвета византийская мысль была платонической и даже нео-платонической, а римско-католическая — аристотелистской. В Византии аристотелизм есть только одно из орудий мысли, в глубине которой лежит нео-платоническая методология. В Риме, наоборот, нео-платонизм есть одно из орудий мысли, в глубине которой лежит аристотелистская методология. Так нужно подходить и к Иоанну Дамаскину.

б) Иоанн Дамаскин — диалектик, и даже одно из его основных сочинений называется «Диалектика». Но это совершенно другая диалектика, — чисто аристотелистская, причем здесь мы не находим ровно никакого противоречия с Ареопагитиками. Это просто другое, несколько не противоречащее прежнему. С развитием культуры и ростом просвещения в Византии росли, конечно, и логические потребности субъекта, которые ни в каком случае нельзя путать с абсолютизацией этих потребностей и этого субъекта в новой Европе. Можно иметь какие угодно уточненные философские потребности и не впадать ни в какой субъективизм, как можно иметь очень тощую философскую культуру и в то же время неизмеримо обожествлять свою собственную курносость. К эпохе Иоанна Дамаскина в Византии вполне созрела потребность в установлении четких философских понятий, в перечислении основных категорий разума, без которых невозможна наука, и в установлении основ самой науки, как она тогда понималась. Ответом на эту потребность и явилась аристотелистская и формально-логическая «Диалектика» Иоанна Дамаскина.

с) Ближайшее ознакомление с этой «Диалектикой» обнаруживает, что главы 31–60 (об омонимах, синонимах и пр. видах значения слов и о десяти категориях) представляют собою не что иное, как изложение «Категорий» Аристотеля; главы же 9–30 (о роде, виде, индивидуе, разности, акциденции, свойстве, сказуемых, сущности, природе, форме) есть изложение Порфириева «Введения в Категории Аристотеля». Таким образом, уже чисто внешне тут бьет в глаза аристотелистский источник. Что же касается первых восьми и заключительных восьми глав (61–68), то они принадлежат самому автору (хотя, вероятно, тоже не без заимствования) и дают некоторые обще-философские и обще-логические установки.

3. а) Уже по одному тому, что это аристотелизм, *мы не можем здесь найти учения об абсолютном Едином*, покрывающем всякую вещь и все бытие в целом «совпадением противоположностей». Об единстве как самостоятельной субстанции нет ни одного упоминания на протяжении всего трактата. В гл. 7, трактующей о том, что «по природе существует прежде», мы находим формально-логическое установление того, что род всегда прежде вида. Напр., животное по природе предшествует человеку, потому что с устранением животного устраняется и человек, но с устранением человека животное еще не устраняется. Платоник на основании этого сказал бы, что значит «одно» предшествует «бытию», так как с устранением одного устранится и бытие, но с устранением бытия одно еще не устраняется. Однако Иоанну Дамаскину это не приходит и в голову. В гл. 4 сущее определяется как «общее имя для всего существующего»; значит, сущее мыслится как отвлечение от вещей. И — «оно разделяется на субстанцию и акциденцию». Стало быть, исключается всякая возможность трактования «бытия» как неделимого целого и абсолютного единства.

Далее, откуда и как получает Иоанн Дамаскин свои категории? Формальная логика их ниоткуда не получает, а берет готовыми из наличного языкового запаса,

в противоположность диалектике, которая всегда их планомерно выводит из того или иного перво-принципа. То же и у Дамаскина. В гл. 18 о сходстве и различии пяти Порфириевых категорий (род, вид, разность, акциденция и свойство) он ограничивается описательным утверждением, что все они имеют между собою сходство — «высказываться о многих предметах». В гл. 36, где впервые перечисляются десять Аристотелевских категорий, не дается ровно никакой их дедукции, а берутся просто предложения в языке и из них выводится существование этих категорий. В гл. 47 трактуется «разделение субстанции»; при этом в виде таблицы представлено формально-логическое деление субстанции на тело и бестелесное, тела — на одушевленное и неодушевленное, одушевленное — на чувствующее и не чувствующее, и т. д. В гл. 66 говорится об «ипостасном соединении», где прежде всего ожидалось бы учение о совпадении противоположностей. Но Иоанн Дамаскин пишет: «Ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природы, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы, их разности и присущие им естественные свойства». Напр., душа и тело образуют вместе Петра, и Петр есть единая ипостась. Но и душа, и тело остаются в нем разными субстанциями. Ясно, что Иоанн Дамаскин — представитель формальной логики и у него нет самого аппарата для фиксирования диалектического единства противоположностей.

б) В таком случае, что же он считает диалектикой и в чем его диалектический перво-принцип? В гл. 3 читаем: «Итак, мы будем сначала рассуждать о простых словах, которые через простые значения означают простые вещи. А объяснив прежде значение слов (λέξεων), рассмотрим таким же образом и относительно речей». Другими словами, задачей диалектики является установление значения наиболее простых, то есть наиболее общих, слов и предложений. Откуда берутся эти слова? Из фактического состава языка. Они ниоткуда не выводятся и не живут жизнью самостоятельного самопорождения. Понятия тут рассматриваются как объекты исследования или как инструменты мысли, но не как самостоятельные субъекты, живущие своей особой жизнью. Таким образом, в них, как именно в них, нет и никакого перво-принципа в смысле платонической диалектики, если не считать за таковой «субстанцию» или «сущее», как те категории, которые являются наивысшим родом. Последнее условие, однако, не соответствует платонической диалектике, так как в ней Единое (см. выше)⁴⁶ отнюдь не есть род для всех прочих категорий и даже вообще не есть категория, но — принцип, и то, что порождает самые категории.

И Дамаскин остается вполне верен себе. Его «Диалектика» наполнена очень тонкими размышлениями (правда, все это — из Аристотеля), подразделениями и классификациями. Для каждой категории перечисляются все значения, с которыми она выступает в языке. Если угодно, здесь мы уже в сфере так называемой схоластики, под которой, очевидно, нельзя понимать ничего другого, как *аристотелистскую феноменологию понятий*, заключающуюся в *точном фиксировании слов человеческого языка в их наиболее общем употреблении*. Звуки речи (гл. 5) делятся на членораздельные и нечленораздельные, значащие и незначащие, сущностные и прилагаемые к сущности. Способов деления понятия указывается восемь (гл. 6). Перечисляются значения терминов «род» (гл. 9) и «вид» (гл. 10) и всех прочих терминов. Устанавливаются четыре «диалектических приема» (гл. 68), шесть определений философии (гл. 67) и т. д., и т. д. Кто знаком с философским словарем Аристотеля (V книга «Метафизики») и с «Категориями» его же, тот без труда узнает здесь формально-логическую, описательно-феноменологическую, филологически-семантическую манеру рассуждать о словах и понятиях. Это и есть диалектика Иоанна Дамаскина.

^[46] [Речь идет о § 3 «Платонизм» из работы <«Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии»>, см.: Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. С. 333–340.]

с) Но мы не должны заблуждаться относительно подлинного места этого аристотелизма. Как уже было сказано, тут мы имеем *византийский* аристотелизм, то есть аристотелизм, обслуживающий византийские интуиции. В таком виде он диаметрально противоположен латинскому аристотелизму.

Развернем другой основной труд Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры». Мы не найдем здесь ареопагитской музыки и риторики символического апафатизма, но совершенно ясно, что исходные интуиции здесь одни и те же. О том, что «Божество непостижимо и что не должно с особым любопытством доискиваться того, что не передано нам святыми пророками, апостолами и евангелистами», трактуется уже в первой главе первой книги. Апафатизм достаточно констатируется и в дальнейшем (I: 2, 4), перечисляются и главнейшие божественные имена (I: 9–12). Вместе с тем мы верно чувствуем уже совсем другой стиль рассуждения. Иоанн Дамаскин хочет дать уже науку богословия; он *доказывает* бытие Божие, *классифицирует* весь догматический материал и т. д. Это — в полном смысле византийский аристотелизм, то есть та стадия Ареопагитской философии, которая испытывает потребность в точной фиксации своих терминов и в научной классификации своего богословского материала. Это не только не противоречит нео-платонизму Дионисия, но есть, наоборот, его дальнейшее развитие и уточнение^{45 [47]}.

д) Заметим и то, что в Византии не было недостатка и в другом аристотелизме, хотя всякий такой аристотелизм всегда отменялся тут как ересь. Существовал аристотелизм античный, как и платонизм античный, с теми чертами пантеизма, субординации и пр., которые были указаны нами раньше^[48]. Такой аристотелизм указывают в старом арианстве^{46 [49]}. Другого рода аристотелизм образовался в XIV в., незадолго до падения Византии, и для нашей темы он имеет большое значение.

§ 10. Византийские мистики XIV в.

1. а) Подобно тому как аристотелизм Иоанна Дамаскина был вызван потребностями прогрессирующей культуры, точно так же и столкновение чисто-византийского нео-платонизма в лице Григория Паламы (1296–1360)^[50] и псевдо-византийского аристотелизма в лице Варлаама и Акиндина в XIV в. было результатом назревшей потребности детализировать и формулировать многие пункты в стадии ареопагитизма — опять-таки не только не в противоречии с самими Ареопагитиками, но как раз в направлении их углубления и детализации. Ведь система Ареопагитик предполагает очень интенсивную жизнь человеческого субъекта, не в смысле возрожденской абсолютизации либерального субъекта, но в смысле наполнения ничтожного, слабого и совсем не абсолютного человеческого субъекта «преестественными» божественными энергиями. Изучением и фиксацией субъективно-человеческих устремлений и отличается паламизм от старых Ареопагитик. Тут мы находим детально развитое учение об «умной молитве» и об экстастическом восхождении, с такими подробностями физиолого-психологического характера, которых не знали никакие Ареопагитики.

б) Параллельно с этим развилось и новое онтологическое учение, опять-таки всецело стоящее на почве Ареопагитик, но заново выдвигающее в нем моменты, оставшиеся в тени. Прежде чем его назвать, я, чтобы не путать людей

^{45 [47]} Сочинения Иоанна Дамаскина изданы в 94–96 томах в *Patrologiae cursus completus*, ed. Migne, ser. graeca. Есть неоконченный русский перевод — «Полн. собр. творений св. Иоанна Дамаскина». СПб., 1913. 1-й том. (Изд. СПб. Духовн. Акад.).

^[48] [Речь идет о § 4 «Аристотель» из работы <«Николай Кузанский и диалектический первопринцип в антично-средневековой философии»>, см.: *Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях*. Т. 1. С. 340–343.]

^{46 [49]} См., напр., у А. А. Спасского, *История догматических движений в эпоху вселенских соборов*. <2-е изд.> Сергиев Посад, 1914, I, 163, 167, 169.

^[50] [Современная датировка: 1296–1357.]

неискушенных, позволю себе опять рассуждать в более близком нам европейском стиле. Именно, один и тот же предмет может восприниматься и мыслиться по-разному; с развитием восприятия и мышления возникает разница пониманий; понимание есть, конечно, в основе, мыслимое, но, во-первых, оно не только мыслимое, оно может быть и представляемым, и чувствуемым и пр., а во-вторых, оно всегда *так-то* и *так-то* мыслимое, представляемое, чувствуемое и пр. Есть соблазн сказать, что мыслимое в предмете объективно, а *понимаемое* в предмете — субъективно, на том основании, что каждый-де понимает один и тот же предмет по-своему. Но, кажется, нужно возражать против такого субъективизма. Если всякое понимание в основе своей только субъективно, тогда субъективно то, что в предмете является наиболее конкретным, наиболее наглядным и выразительным. Тогда «сущность» предмета будет сама по себе, а «явление» предмета само по себе. Если договорить эту позицию до конца, то нетрудно заметить, что получится кантовский дуализм «вещей-в-себе» и «явления». Но тогда под сомнением окажется в конце концов и самые вещи-в-себе, так как этот предмет окажется лишенным всякого положительного признака и от него не будет никакого перехода к реально воспринимаемым и понимаемым явлениям. Значит, или — дуализм и агностицизм, или признание того, что понимаемое явление есть проявление сущности, не нуждающейся для своего самостоятельного существования ни в каком понимании извне и от последнего совершенно не зависящей. Тогда *понимаемое явление, будучи чем-то совершенно отличным от сущности, все же будет совершенно неотделимо от нее. Оно и будет самой сущностью, но сущность не будет этим явлением.*

Вот этот самый способ рассуждения и надо перенести на византийскую Сущность, и мы получим учение Григория Паламы о Фаворском свете.

с) Именно, Григорий Палама учил, что тот свет, который видят подвижники на высоте умной молитвы, не есть свет тварный, сотворенный, свет только субъективно представляемый, но что это есть свет самой апофатической Сущности, неотделимая от нее энергия, хотя и отличная от нее, свет несотворенный, свет, который есть сама Сущность, хотя Сущность и не есть ни ее собственный свет, ни свет вообще. Этот свет есть тот, который видели ученики Иисуса во время его преображения на горе Фавор. Противники Паламы, варлаамиты, напротив того, учили, что Бога нельзя видеть вообще никакими тварными очами, что сущность его — вне всяких определений, и что поэтому свет, исходящий из божественной сущности, есть тварный, земной, субъективно-человеческий свет. Нетрудно было аргументировать против Паламы в том отношении, что апофатизм, действительно, был всегда принадлежностью византийского типа мысли. Тут не было ничего нового. Но, безусловно, Варлаам и Акиндин внесли новшество тем, что стали свет (то есть попросту всякое осмысление) божественной сущности толковать как явление *субъективное*. Этим открывалась совершенно новая и небывалая эпоха.

2. Диалектические споры в XIV в. в Византии, к сожалению, совсем мало изученные^{47 [51]}, имеют для нас огромный историко-философский и даже историко-

^{47 [51]} Единственное русское исследование — Ф. И. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. И. И. Соколов. Св. Григорий Палама, архиеп. Фессалоникский, его труды и учение об исихии (по поводу исследования Г. Х. Папамихаила, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Αλεξάνδρεια, 1911). СПб., 1913. Арх. Модест. Св. Григорий Палама, арх. Фессал. Киев, 1860. Еп. Порфирий (Успенский). Восток христианский. История Афона. Ч. III. Киев, 1871. Монашеский Афон. Ч. III, изд. 2, изд. Академии Наук. СПб., 1882. П. А. Сырку. Очерки по истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1899. Т. I. К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества. Киев, 1898. J. Stein. Studien über die Hesychasten. Wien, 1873 (очень посредственное и пристрастное изложение). Акты собора 1351 г. в Константинополе, окончательно формулирующие позицию Церкви и данные исключительно в духе учения Паламы, имеются по-гречески во втором из указанных выше сочинений Порфирия Успенского, а также изданы у Ф. И. Успенского, Синодик в неделю православия. Одесса, 1893, откуда полностью переведены мною в «Очерках античн<ого> символ<изма> и мифол<огии>», I, 877–882 (тут же и краткий

культурный интерес. Дело в том, что здесь ставился великий вопрос о двух великих культурах — о средневековье и возрожденстве. В этих зеркальных догматических и мистических учениях мы прозреваем борьбу двух великих мировоззрений, двух культур. И это не просто какое-то мелкое и скучное, захолустное явление средневековой «тьмы» и «невежества».

Вопрос ставился так: имеет или не имеет какое-нибудь самостоятельное значение человеческая личность, да и все земное? Если имеет, тогда нельзя все самое ценное приписывать божеству, нужно кое-что приписать и человеку, и, прежде всего, то, что он знает, понимает и чувствует. Если же все приписать божеству, как того хотела Византия, воспитанная на Ареопагитиках, то оно охватит собою решительно все бытие, оно покроет собою решительно каждую его точку, и в этом Свете-Мраке исчезнет и всякая человеческая личность со всеми своими мыслями, чувствами и действиями. В столкновении Паламы и Варлаама сталкивалось Возрождение, еще даже не молодое, а детское, грудное, младенческое, с средневековьем, уже старым, даже престарелым, очень опытным и глубоким, но близким к умиранию. Поэтому неудивительно, что победил Палама. Время Варлаама еще не пришло, хотя оно было близко, у самого порога. Победил Палама, и Византия еще раз блеснула мистической роскошью Ареопагитик, но Византия тут же и умерла (ее не только через столетие завоевали турки, но и ее духовная мощь ослабела, обнищала, и с тех пор только разваливалась и разлагалась), а побежден был Варлаам, но зато через столетие, — правда, не в Византии, а там, где была для этого почва, раздался мощный возрожденский клич освобожденной личности и поднялось могучее — уже мировое — варлаамитство — протестантизм.

Вот почему изучение этой эпохи имеет огромное значение для истории философии.

3. Было бы затруднительно давать мне образцы византийской мистики XIV в., так как потребовался бы обширный комментарий. Я предпочитаю дать в своем переводе небольшой трактат Марка Ефесского «Силлогистические главы» и отрывки из замечательного сочинения Каллиста Катафигиота «О божественном единении и созерцательной жизни»^[52]; оба сочинения — XIV в.

а) Трактат Марка Ефесского посвящен рассмотрению вопроса о различии *сущности* и *энергии*, или, выражаясь западными латинскими терминами, субстанции и акта. Основным утверждением является здесь, как уже было указано, безусловное *отличие* сущности от энергии и в то же время *неотделимость* энергии от сущности. С точки зрения новейшей европейской философии тут идет вопрос об отношении *вещи* и *понимания* вещи, или вещи и ее смыслового выражения. Вещь, как это мы уже указывали, сама по себе апофатична, но она все же есть именно реально воспринимаемая и понимаемая вещь, то есть она полна смысловых

анализ учения паламитов и варлаамитов). Сочинения Паламы и др. деятелей XIV в. изданы у: <J.-P.> Migne, Patrologiae cursus completus > ser<ies> gr<aeca>, т. 150, 909–1225; т. 151, 9–549; т. 161, 244–310, их обзор — в указ. раб. Папамихайла, стр. 154–238 и Соколова, 56–83. Об отдельных изданиях — Ehrhardt-Krumbacher, Gesch<ichte> d<er> byzant<inischen> Litterat<ur>. 1897², 104–105. [Точные названия упомянутых работ: магистра игумена Модеста. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860; Радченко К. Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; Stein Fr. J. Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts // Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie. 12. Wien, 1873; Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453). Zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer. München, 1897].

^[52] [См.: Каллист Ангеликуд. Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманнные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни / Пер. с древнегреч. Н. А. Леонтьева, ред. пер. А. Ф. Лосева, примеч. Н. А. Леонтьева, В. В. Библихина и А. Г. Дунаева // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 315–400.]

определений, которые от нее нельзя отделить, ибо они суть определения именно данной вещи. В этом и заключается существо рассуждений Марка Ефесского в рассматриваемом сочинении.

в) Если бы сущность и энергия были бы одно и то же, рассуждает автор в § 1, то Троица была бы энергией, то есть определялась бы как нечто связанное с инобытием, поскольку энергия есть такая сущность, которая перешла в инобытие. Кроме <того,> мир ничем не отличался бы от божества, так как то и другое было бы результатом божественных энергий. Мы бы сказали: выражение предмета отлично от самого предмета потому, что в противном случае было бы только или выражение без предмета (и, значит, оно перестало бы быть выражением), или был бы только предмет без выражения (то есть этот предмет перестал бы быть и предметом и смешался бы со всем прочим). В § 2 то же самое отождествление сущности и энергии трактуется как приводящее к тому, что сущность обязательно всегда действует, в то время как это для нее совсем не обязательно. В § 3 отвергается родовое, видовое и числовое тождество сущности и энергии. По § 4 оно привело бы к отождествлению сущности и ипостаси, то есть к неразличению вещи и ее смысла. В § 7 читаем, что энергия сущности не есть ни сама сущность, ни ее инобытие, но нечто среднее между тем и другим. Отделить ее от сущности никак невозможно, так как, по § 8, тогда для сущности невозможно было бы действовать, а то, что реально действует в мире, то было бы его собственной душой, мировой душой. Стало быть, энергия, § 9, объединена с сущностью и неотделима от нее. Энергии, § 21, не вносят в сущность никакой сложности, так как в отношении нее они есть смысловая сфера, а не субстанциальная. Но это в то же время значит, что они есть не только результат нашего «примышления», но и существуют в ней объективно, § 20. Все эти и подобные рассуждения применяются специально к учению о Фаворском свете, § § 30–45, и дарах благодати, § § 46–64.

с) Таким образом, система Марка Ефесского в этом сочинении является вполне *диалектической*, поскольку каждая из употребляемых здесь категорий, и, прежде всего, «сущность» и «энергия», мыслятся одновременно антиномически и синтетически. Особенно интересную в логическом отношении картину представляет собою категория «энергии». Энергия есть диалектический синтез сущности и ее инобытия; и так как всякий синтез всякого бытия и его инобытия есть, прежде всего, становление, то энергии и есть это становление, — однако не субстанциальное, не вещественное, но смысловое, сущностное. Оно — некоего рода *текущая сущность*. Перво-принципом же такой диалектики является чистая сущность, изображаемая здесь вполне апофатически, совершенно в духе трансцендентизма Ареопагитик. Следовательно, использование разного субъекта и его физиолого-психологических состояний в качестве исходного пункта нисколько не помешало здесь чистоте диалектической позиции Ареопагитик; и их диалектический перво-принцип остался совершенно на том же самом месте.

4. Такую же картину представляет собою упомянутое сочинение *Каллиста Катафигиота*. Но только основным вопросом является здесь не взаимоотношение сущности и энергии, а проникновение в *диалектическую структуру самой сущности*, в чисто-византийском, в первоначально-византийском, или ареопагитском понимании этой сущности. При этом нео-платонизм всего этого сочинения настолько резко бросается в глаза, что к каждому его параграфу можно без труда привести по несколько параллельных текстов из Плотина и Прокла (эту работу необходимо сделать теперь же, и я делаю ее в другом своем сочинении).

а) В § 3 тут мы находим утверждение, что уму свойственно постоянное стремление, а это предполагает нечто единое и не стремящееся, хотя и бесконечное. Ум вообще есть раздельность, то есть многое, § 4; но многое требует единства. Единство это не может быть опять «тварным», то есть теперь-множественным; значит, оно есть премирное единство, или Бог. В § 9 читаем: ум «нуждается в премирной силе и, следовательно, в сверхестественном едином для взирания, чтобы таким

образом отвлеченный от частных он стал вне страстей и разделения и чтобы так он мог достигнуть боговидного». Об этом собирании ума к «единому премирному» и далее, в § 10–13.

В § 14 читаем: «Из единого происходит многое, а не из многого единое». Однако тут же, в связи с исходными византийскими интуициями, автор пишет: «Но, конечно, тварь есть многое, следовательно, тварь происходит, очевидно, из единого; но то единое является, без сомнения, превыше твари как Творец и Создатель». Это мы уже знаем: христианское средневековье понимает диалектический перво-принцип как абсолютную личность, а византийское средневековье, исходя из нео-платонической диалектики, понимает как абсолютную личность специально единое. Напомним, что, с формальной точки зрения, если пренебречь самим содержанием этой философии, и в античности и в средневековой Византии диалектическое единое совершенно в одинаковом смысле «премирно». Тут нет ничего специфически византийского, а есть только последовательная диалектика, поскольку и диалектическая последовательность требует признать, что одно как до-категориальный носитель всех категорий в вещи необходимо предшествует всяким отдельным категориям. Спецификум начинается с тех пор, когда это «премирное единое» получает предикации абсолютной личности. Тогда оно становится творцом, а все, что кроме него, тварью. И эта антитеза творца и твари — абсолютная, ни на что не сводимая, единственная, ничем не замещаемая, получающая свой синтез, такой же абсолютно-единственный, ни на что не сводимый и ничем не заменяемый, — Христос.

Имея это в виду, нетрудно отделить в анализируемом авторе диалектическую конструкцию от мифологической — личностной. С такой точки зрения в § 15 получаем весьма недурной образец византийской диалектики: здесь противопоставляется единое как объединенность многого и единое как самостоятельное, в котором нет никакого множества, причем последнее и есть «несозданное», «премирное». В § 28 доказывается невозможность представлять вещи вне этого «безвидного единого»; исключение его ведет к рассыпанию всего сущего и к идолослужению. Самое же главное у Каллиста это — мастерское изображение диалектического сведения ума к неделимому единству. Образцом рассуждения об этом сведении, или восхождении ума, не являющемся, очевидно, перво-принципом, к подлинному единству, которое выше всякой раздельности, или ума, является § 35. Чтобы уловить смысл этого параграфа, напоминая еще и еще раз: в основе этой мистики лежит простейшая диалектическая идея о том, что многое, если оно только многое, есть многое в каждой своей части и — таким образом рассыпается на безвидную и бессмысленную пыль неизвестно чего, а если многое есть действительно многое, то есть раздельно-единое, то для этого требуется, чтобы оно как целое присутствовало целиком в каждой своей части (хотя и по-разному) и, значит, было самоидентично во всех частях, или, что то же, абсолютно неделимо, абсолютно немножественно. Эта простейшая диалектическая мысль и заставляет Каллиста не останавливаться на уме, но сводить его на то, что выше и тоньше ума, к абсолютному единству. Под этим «заумным» лежит, как мы видим, совершенно четкая и неопровержимая диалектика. Историк [философии] обязан это византийское восхождение ума к заумному признать как образец именно диалектики, хотя он и прекрасно знает, что это совсем не возрожденская, но средневековая и притом чисто византийская диалектика. Заметим, что это восхождение ума к перво-единому принципу для всей византийской мистики есть сведение ума в сердце. Об этом красноречиво говорится у Каллиста в § 46.

Впрочем, едва ли можно достаточно выразительно рассказать об этом замечательном произведении мировой литературы для тех, кто сам не станет углубляться в его чтение и изучение. Намеченных установок достаточно для нашей темы, так как извлечение диалектической структуры из этой мистики во всех деталях, а также и анализ самих собою напрашивающихся неоплатонических и ареопагитских ее

источников, должно составить предмет особого исследования; и последнее, ввиду его легкости и инструктивности, было бы не бесполезно провести всякому, кто захотел бы поупражняться в историко-философских методах в области средневековой философии ^{48 [53]}[⁵⁴].

Научная подготовка текста, примечания и публикация Е. А. Тахо-Годи

^{48 [53]} Литература о Каллисте Катафигиоте мне неизвестна. Сочинение его напечатано у <J.-P.> Migne, Patrol<ogiae> s<eries> gr<aeca>. Т. 147.

^[54] [В квадратных скобках приводится сохранившийся фрагмент характеристики трактата Каллиста Катафигиота из работы <«Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии»> по изданию: Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. С. 360.]