

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

М. В. Медоваров

**К историко-философскому переосмыслению
позднеантичной и византийской мысли.
Рецензия на книгу: Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума.
Византийский Логос. Эллинизм и империя.
М.: Академический проект, 2016. 519 с.**

УДК [930.85+008+1](38):655.552
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_126
EDN QLEBSB



Аннотация: Рассматривается книга А. Г. Дугина, входящая в цикл «Ноомахия» и посвященная философии эпохи эллинизма, поздней античности, Византии и современной Греции. В центре внимания находится методологическая и эвристическая ценность ноологической концепции «трех Логосов», через которую дается оценка различным историческим и культурным сдвигам в многотысячелетней истории греческой культуры. Особое внимание уделено оценкам языческих и христианских философов в свете неоплатонического понимания истории эллинистически-римской и византийской философии.

Ключевые слова: византийская философия, неоплатонизм, святоотеческое богословие, ноомахия.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**

Кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

Для цитирования: Медоваров М. В. К историко-философскому переосмыслению позднеантичной и византийской мысли. Рецензия на книгу: Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. 519 с. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 126–139.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Maksim V. Medovarov

Towards a Historical and Philosophical Rethinking of Late Antique and Byzantine Thought. Book Review: Dugin A. G. Noomachy: Wars of the Mind. Byzantine Logos. Hellenism and Empire. M.: Academic Project, 2016. 519 p.

UDC [930.85+008+1](38):655.552
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_126
EDN QLEBSB



Abstract: There is reviewed the book by Alexander Dugin being part of the “Noomachy” cycle and dedicated to the philosophy of the Hellenistic era, late Antiquity, Byzantium, Modern and contemporary Greece. The focus is made on the methodological and heuristic value of the noological concept of the “three Logoses”, through which various historical and cultural shifts in the millennia-long history of Greek culture are assessed. Particular attention is paid to the assessments of pagan and Christian philosophers in the light of the Neoplatonic understanding of the history of Hellenistic-Roman and Byzantine philosophy.

Keywords: Byzantine philosophy, neoplatonism, patristic theology, noomachy.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**

PhD in History, Docens, Associate Professor, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

For citation: Medovarov M.V. Towards a Historical and Philosophical Rethinking of Late Antique and Byzantine Thought. Book Review: Dugin A. G. Noomachy: Wars of the Mind. Byzantine Logos. Hellenism and Empire. M.: Academic Project, 2016. 519 p. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 126–139.

Вышедшие в 2014–2020 гг. 27 томов «Ноомахии» А. Г. Дугина являются беспрецедентным по замыслу и по масштабу исполнения проектом сжатых, но ёмких характеристик структур общественного сознания (социально-политической истории, философии, литературы) различных народов планеты. Античной, святоотеческой и византийской философии посвящены преимущественно два из томов «Ноомахии» («Эллинский Логос» и «Византийский Логос»), хотя они могут быть поняты лишь в контексте вводных томов, раскрывающих методологию и парадигму автора.

Необходимость в обобщающих трудах по истории философии с ярко выраженным авторским взглядом является постоянным фактором в исследовательском процессе. В случае с античной и византийской философией речь, как правило, не может идти о каких-либо новых источниках, но лишь о новом осмыслении, новом угле зрения на известные труды классиков. В этом отношении «Ноомахия» А. Г. Дугина может быть сопоставлена с другими проектами двух типов.

Во-первых, речь о «сквозных» трудах по истории античной и средневековой философии, написанных авторами с ярко выраженной, пристрастной позицией. Один из таких примеров — труды А. Н. Чанышева, доведенные от среднего платонизма и раннехристианских апологетов до неоплатонизма и Отцов Церкви III–V вв. включительно¹. В данном случае автор не скрывал своих материалистических и рационалистических убеждений, неприязни к любой религии, своего культа небытия как базовой философской категории. Другой пример — труды В. В. Соколова, также стремившегося написать собственную концептуальную историю философии от Древнего Востока до наших дней и раскрыть в ней свою «субъект-объектную» концепцию. В. В. Соколов далек от вульгарного материализма и рационализма и поэтому посвятил неоплатонизму, патристике и ранней византийской философии значительную часть своего труда². Заметный отпечаток своеобразной авторской концепции философии и мировоззрения греческого Востока II–VIII вв. лежит и на книгах таких исследователей как Питер Браун³ или Г. Л. Курбатов⁴.

Тот факт, что «Ноомахия» А. Г. Дугина вышла в том же издательстве «Академический проект» и в точно таком же оформлении, как и обобщающие книги А. Н. Чанышева и В. В. Соколова, подчеркивает сходство формы этих трудов при принципиально ином содержательном взгляде на историю философии.

Во-вторых, концептуально подход А. Г. Дугина, предлагающий классифицировать все известное человечеству формы мировоззрений на три Логоса (аполло-нический, дионисийский, кибелический), родствен теориям некоторых классиков XX столетия. К примеру, О. Шпенглер в «Ранней эпохе всемирной истории» также выделял три типа мировоззрений: атлантическое, кушитское, туранское⁵. У А. Ф. Лосева в «Диалектике мифа» выделены также три типа мифологических мировоззрений: авторитарное, либеральное, абсолютное; у Л. П. Карсавина в «Философии истории» — пантеистическое, теистическое и христианское. Литовский философ А. Мацейна сначала выделял первобытный, тотемистский и матриархальный типы культуры, а затем (в «Падении буржуазии» и «Проблеме христианства») — буржуазный,

¹ Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. С. 666–697; *Его же*. История философии древнего мира. М.: Академический проект, 2005. С. 512–589.

² Соколов В. В. Философия как история философии. М.: Академический проект, 2010. С. 237–321; ср. допущенную в советское время версию: *Его же*. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. С. 22–96.

³ Браун П. Мир поздней античности: 150–750 гг. н. э. М.: Новое литературное обозрение, 2024. С. 53–122.

⁴ Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. С. 15–172.

⁵ Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории. Фрагменты из наследия / пер. с нем., предисл. М. В. Медоварова и А. А. Радченко. СПб.: Владимир Даль, 2022. С. 247–292; *Медоваров М. В.* Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.

прометеевский и христианский⁶. Примечательно, что А. Г. Дугин также предпринял попытку привязать терминологию Мацейны к терминологии своей «Ноомахии»⁷. Еще одним источником своей концепции трех Логосов он неизменно называет Ж. Дюрана с его тремя режимами воображения (диурн, драматический ноктурн, мистический ноктурн)⁸.

Эвристическая ценность всех этих подходов заключается в том, что без такой руководящей нити невозможно осмысление не только всех мировоззрений народов мира, но и хотя бы одной античной философии. Чтобы отличить античную философию от неантичной, христианскую — от нехристианской, платоническую — от неплатонической, нужно иметь готовые концепции и определения их смысла, их сущностных черт, их истоков и результатов развития. В противном случае перед историком философии окажется лишь нагромождение сырого материала в виде древних текстов. Поэтому в зависимости от точки зрения автора, его приверженности той или иной парадигме философии из-под его пера будут выходить совершенно разные обзорные труды по истории философии и вообще форм мировоззрения и мышления.

Позитивистски ориентированные историки и филологи обычно склонны отрицать или принижать ценность широких и глубоких теоретических концепций, предшествующих исследованию, но вследствие этого сами попадают в гносеологическую ловушку, нерелексивно придерживаясь новоевропейских «позитивных» критериев в оценке изучаемых ими источников, текстов. Таким исследователям в свое время убедительно ответил А. Ф. Лосев: «Для того, кто усомнился бы в приурочении выведенных типов мифологии к определенным историческим эпохам, народам и странам, необходимо заметить, что, если бы даже это приурочение было в большинстве случаев ошибочно или невозможно, всё равно *самые-то категории обладают полной диалектической необходимостью*»⁹. По мысли философа, никакое историческое исследование невозможно без готовой теории: «Самое изучение фактов истории мифа возможно только при условии этих “априорных” конструкций. <...> “Историки” и “эмпирики” делают вид, что они — только эмпирики; на деле же без априорного понятия мифа (или его момента) невозможно и шагнуть в эмпирическом исследовании»¹⁰.

Особенность подхода А. Г. Дугина и эвристическая ценность его методологии разъяснены в первом томе «Ноомахии»¹¹. Ключевой ее особенностью является отказ от высокомерного отношения к древней философии как «наивной», «детской», «предфилософии» и т. д., постановка современного мышления на уровень равноправного собеседника с древними авторами. Принцип историзма при этом подчеркнuto соблюдается — творчество любого автора вписывается в «Ноомахии» в социально-исторический контекст (как это делал А. Ф. Лосев в своих трудах), — но ни одна из философских мыслей древних не объявляется «устаревшей», а располагается в тройственной сетке координат (Логос Аполлона, Логос Кибелы и промежуточный между ними Логос Диониса) ровно в той же мере, в какой располагаются в ней и современные философы¹².

В свете сказанного необходимо самое внимательное отношение как к концепции «Ноомахии» в целом, так и к конкретным исследованиям А. Г. Дугина в области

⁶ Мацейна А. Падение буржуазии / пер. с литов., предисл. и коммент. М. В. Медоварова. СПб.: Владимир Даль, 2019. С. 9–13.

⁷ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018. С. 112–116.

⁸ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Геософия: горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017. С. 219–233.

⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 435.

¹⁰ Там же. С. 437.

¹¹ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М.: Академический проект, 2014. С. 37–59.

¹² Там же. С. 12–36.

позднеантичной и византийской философии. Примечательно, что его том «Эллинский Логос» сознательно завершается на Аристотеле. Автор подчеркивает, что это был промежуточный итог классической философии, «граница между двумя идентичностями — между эллинизмом и эллинизмом»¹³. Вторым томом соответствующего анализа является книга «Византийский Логос», охватывающий период античности после Аристотеля, эпоху эллинизма и Римской империи, патристики и неоплатонизма, а также богословия и философии вплоть до падения Византии и создания современной Греции. Следует, впрочем, учитывать, что уже в первом, вводном томе «Ноомахии» в качестве примера применимости новой методологии А. Г. Дугин очень подробно проанализировал не только Платона и Аристотеля, но и позднеантичных философов: Плотина, Прокла, гностика Валентина и ранних герметиков, причем первые два были отнесены к Логосу Аполлона, а последние — к Логосу Диониса¹⁴.

То, что было дано в наброске в первом томе, было развернуто в полноценную ментальную карту позднеантичной философии в рецензируемом издании. Общая его концепция задана автором уже на первых страницах. А. Г. Дугин подчеркивает, что если эллинская классика V–IV вв. до н.э. была во многом десакрализованной цивилизацией, то ее эллинистический синтез с сакральными культурами Востока оказал благотворное влияние на античную мысль: «В продолжавшую аполлонизм греческую культуру народы, оказавшиеся под властью Александра и диадохов, снова *вдохнули сакральное измерение*, наполнив эллинизмом *энтузиазмом*, ощущением живого присутствия божественного начала. *Эллинизм — это эллинизм, ставшее из эксклюзивного инклюзивным*, но в конкретной ситуации это означало, что оно включило в себя свежее сакральное измерение»¹⁵. После целого ряда трудов с критическим отношением к эллинизму и «александрийству» столь положительная его оценка может вдохновить новые когорты исследователей.

Том «Византийский Логос. Эллинизм и империя» состоит из четырех неодинаковых частей, в каждой из которых базовые сведения об исторических событиях сочетаются с погружением в контекст новой философской ситуации данной эпохи.

Первая часть книги, «Эллинизм и Эллада», охватывает период от Александра Македонского до греческих философов периода римского принципата¹⁶. Приоритетное внимание автор уделяет эллинизму как цивилизации нового типа, порождавшей новые формы философствования, которые ретроспективно столетия спустя опишет Прокл. А. Г. Дугин останавливается на влиянии восточных религий на греческую мысль, усматривая в них преимущественно (хотя не только) кибелические черты, прежде всего, в контактах с буддизмом эллинистической Индии (постановка вопроса, восходящая к А. Дж. Тойнби)¹⁷. Применительно к Египту он интерпретирует культ Сераписа как первый пример слияния религии и философии в синкретический синтез, что опять-таки заставляет вспомнить о непревзойденном труде Альгиса Уждавиниса о египетско-платонической теургии как практическом философском синтезе¹⁸, хотя сам А. Г. Дугин ссылается на концепцию Ф. Ф. Зелинского о Сераписе как «всебоге»¹⁹. С этим связана его позитивная оценка «аполлонических», солнечных эллинистических монархий в духе Э. Юнгера и Ю. Эволы: «*Эллинизм стал новой цитаделью богов на пути нового витка титаномахии, подъема хтонических мозушеств*»²⁰.

¹³ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2014. С. 538.

¹⁴ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела... С. 137–322.

¹⁵ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. С. 4.

¹⁶ Там же. С. 9–116.

¹⁷ Там же. С. 37–40.

¹⁸ *Uždavinys A. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism.* Dilton Marsh, 2008.

¹⁹ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя... С. 42–46.

²⁰ Там же. С. 52.

Вместе с тем, уделив немалое внимание адаптации эллинской мысли к восточным культам после Александра, исследователь отмечает перспективное значение Рима как восприимчивника потенциальной эллинистической синтеза: «Рим оказался чувствительным к эллинизму и заложенному в нем энтузиазму в гораздо большей степени, нежели сами жители Балкан или Пелопоннеса»²¹. Данный тезис, безусловно, имеет важное значение в свете традиционных христианских представлений о чередовании четырех царств (*translatio imperii*), восходящих к книге Пророка Даниила, хотя А. Г. Дугин и подчеркивает, что римское завоевание не несло с собой никаких новых философских начал, но послужило катализатором сдвига во всем античном мире²². Оптику автора позволяет понять тезис о том, что эллинизм и Рим на волне специфического энтузиазма упразднили, «снесли» границу между человеческим и божественным, которая казалась непреодолимой классическим грекам. Эллинизм для А. Г. Дугина — это эпоха, когда человеческое возвышается до божественного источника, происходит своего рода возврат к архаической религиозности, или «Консервативная революция Александра Великого», причем — философ особенно это подчеркивает — в форме всех трех типов мышления, всех трех Логосов (аполлонического, дионисийского и кибелического). Свое убеждение автор подкрепляет характерным для начала эллинистически-римской эпохи тезисом Полибия и Посидония об обязательном круговороте политических форм, предполагавшем реставрацию монархии в конце цикла²³. Ярким примером такого поворота А. Г. Дугин называет восстановление сакральной географии у Павсания и Диодора Сицилийского, сакральной истории у Плутарха, — авторов, чьи труды столь непохожи на рационализм Геродота и Фукидида.

В этом свете А. Г. Дугин анализирует причудливые судьбы Академии в столетия между Платоном и Плотиним, а также Ликеем после Аристотеля. Он отмечает поразительно быстрый отход обоих институтов от идей своих основателей: подчас Академия впадала буквально в «антиплатонизм», затем возвращаясь на круги своя, а Ликей и вовсе впал в атомизм²⁴. То же самое искажение произошло и с идеями Сократа, извращенными киниками²⁵. Всё это трактуется автором как временное торжество малоазийских влияний и кибелического культа; поэтому его не удивляет деятельность «Сада» Эпикура именно в эллинистическую эпоху. Частично положительной оценки А. Г. Дугина удостоиваются лишь стоики как носители гибридной, «дионисийской» философии в эпоху «кибелического» засилия вокруг нее²⁶. На этом фоне римский период, для которого характерно оживление прежних классических философий (Аполлоний Тианский, Нумений, средний платонизм, неопифагорейство), характеризуется автором положительно, как предвестник новой эпохи, точнее, той неоплатонической и эллинистической среды, в которую пришло христианство²⁷.

В данном случае для нас имеет наибольшее значение вывод о «неоплатонизме как завете эллинов». Рассматривая эпоху среднего платонизма и стоицизма (I–II вв.), А. Г. Дугин усматривает в будущем неоплатонизме III–V вв. энтелехию античной мысли и эллинистического мира: «*Неоплатонизм есть наиболее аутентичная и суммирующая формула эллинизма*. В этом ее историческое содержание. <...> В эллинизме — и, соответственно, в неоплатонизме — история эллинов завершается. Здесь они достигают пика своей универсальности, превращаясь из народа в цивилизацию, из культуры в ойкумену, из частного... во всеобщее»²⁸.

²¹ Там же. С. 53.

²² Там же. С. 103–108.

²³ Там же. С. 58–67.

²⁴ Там же. С. 73–82.

²⁵ Там же. С. 90–94.

²⁶ Там же. С. 95–102.

²⁷ Там же. С. 114.

²⁸ Там же. С. 115.

Вторая часть книги, «Христос и эллины», а также начало третьей части посвящены ранней патристике (до V в.) и неоплатонизму²⁹. При этом они подчеркнута христоцентричны: явление Иисуса Христа рассматривается А. Г. Дугиным как центральное, осевое событие, вокруг которого выстраивается картина окружающего его философского позднеантичного ландшафта. Среда, в которой проповедовали апостолы, от востока до запада была эллинистической, подчеркивает автор; все позднейшие «национальные» церкви и богослужбные языки будут уже «постгреческими», отталкивающимися от греческого оригинала Нового Завета и всей раннехристианской проповеди³⁰. Особняком здесь стоит вопрос о христианской эсхатологии, о степени ее сходства с римской (Вергилий, сивиллы), этрусской, иранской. А. Г. Дугин предлагает следующий взгляд на проблему: «Христианство заявило о себе как *имя и форма* той метарелигии, которая сложилась в эллинизме. Не просто один из восточных культов, но эсхатологическое откровение»³¹. С момента отождествления апостолом Павлом Единого Бога с эллинистическим «неведомым богом» происходит, пожалуй, главная встреча всемирной истории: «По мере того, как эллинизм становится *всё более христианским*, само христианство ассимилирует в себе... эллинизм, становясь, в свою очередь, *всё более эллинистическим*»³². Этот процесс, по А. Г. Дугину, постепенно происходит в катакомбный период, когда «Церковь завоевала душу и ум эллинистического общества» и в итоге христианизировала его³³. В этом контексте исследователь рассматривает трудные конфликты в раннехристианский период: спор апостолов Петра и Павла, эбионитов, Иерусалимский собор.

Особое место в этом анализе закономерно занимает св. Иустин Философ как первый христианский апологет Платона и автор формулы о «христианах до Христа», а также последовавшие за ним Афинагор Афинский и Климент Александрийский³⁴. На этом фоне бросается в глаза отсутствие главы о гностиках, притом что в первом томе «Ноомахии» присутствует отдельная глава о Валентине. Однако в «Византийском Логосе» гностики лишь пару раз упоминаются вскользь как оппоненты неоплатонизма и раннехристианского платонизма, в связи с чем остается непроясненным их заявленная ранее принадлежность к «Логосу Диониса». Вместо этого А. Г. Дугин сосредоточивает внимание на Аммонии Саккасе и Оригене, отметив дискуссионные подходы в историографии к их наследию, вплоть до попыток разделить каждого из этих авторов на две разные личности — язычника и христианина. Споры между христианами, языческими неоплатониками и гностиками исследователь характеризует как споры внутри эллинистического платонизма: в самом деле, все они едва ли бы поняли дискурс новоевропейской философии, если бы столкнулись с ней. Более того, всем им осталось чуждым и семитское мышление: «Понимание Христа как Слова Божия, Логоса и было тем догматическим элементом, в котором платонизм (а через него эллинизм) обретал все свои полномочия: понятие Логоса вообще отсутствовало в иудаизме, где, напротив, была развита идея последнего царя, Помазанника, Мессии-Христа (слабо проявленная или вообще отсутствующая у греков и римлян)»³⁵. С этими обстоятельствами общего дискурсивного языка христиан и нехристиан первых веков связаны и такие коллизии как позднейшая анафема Оригену при сохранении в лике святых его последователя Григория Чудотворца, отмечает автор³⁶.

Что касается итоговой оценки христианского богословия первых веков в терминологии автора «Ноомахии», то наиболее четкая ее формулировка звучит следующим образом: «Христианство опиралось почти исключительно на аполлоническое и подчас

²⁹ Там же. С. 119–280, 283–349.

³⁰ Там же. С. 120–124.

³¹ Там же. С. 125.

³² Там же. С. 128.

³³ Там же. С. 130.

³⁴ Там же. С. 140–153.

³⁵ Там же. С. 168.

³⁶ Там же. С. 153–163.

в отдельных аспектах на аполлоно-дионисийское начало, тогда как хтонические мифы и титанические матриархальные культы и тенденции исключались полностью»³⁷. Проблематичным, на наш взгляд, здесь является вопрос о почитании Богородицы в указанной «ноологической» оптике: не имеющее ничего общего с кибелизмом и титанизмом, не соответствует ли оно скорее дионисийскому началу, на что указывали многочисленными исследователями христианства от Вяч. Иванова до Б. Отто?

В рамках второй части книги А. Г. Дугин, обращаясь к обстоятельствам превращения Римской империи в христианскую империю ромеев — Византию, выдвигает на первое место новую структуру отношений власти и Церкви, связанную с понятием катехона как защитника христиан от дьявольских сил. Эту катехоническую «онтологию Империи» автор противопоставляет августиновскому, впоследствии католическому, дуализму «двух Градов»: «Христианский Логос является византийским там, где существуют идеология и институционализация христианской Империи в ее эсхатологическом — катехоническом — понимании»³⁸. Важнейшей опорой имперского строя Византии А. Г. Дугин называет монашество, понимаемое им как платоновские философы (ср. с таким же мнением А. Ф. Лосева): «Монахи в христианском обществе, в Империи выполняли ту же роль, что философы-стражи в Государстве Платона. <...> Умное Делание христианских монахов есть прямое продолжение платонической традиции созерцательной жизни»³⁹. Мыслитель отмечает сходство аскетических практик иноков с неоплатониками и пифагорейцами, при этом, правда, подчеркивая различие между отшельниками, стяжающими в себе образ и подобие Христа, и общежительными монахами, в лице которых он усматривает платоновское «государство философов» внутри христианской Империи. Последним обстоятельством объясняется чрезвычайная политическая активность византийского монашества и в то же время совпадение зоны его возникновения с ареалом наиболее укорененного эллинизма⁴⁰.

После эскурса в обстоятельства разделения Римской империи и формирования зачатков «лагинохристианского» ареала на Западе, почти недоступного для эллинистических влияний, А. Г. Дугин достаточно подробно (около 80 страниц) останавливается на нехристианском неоплатонизме IV–V вв. как «систематизированной метарелигии» и теологии, подводящей итоги всей эпохи эллинизма. Он отмечает поразительное игнорирование христианского богословия учениками Плотина и Прокла, не распознавшими в христианстве подлинное, «чистое» эллинство и «чистое» иудейство одновременно. А. Г. Дугин достаточно кратко останавливается на Плотине, прямо отсылая читателей к первому тому «Ноомахии», хотя от сжатого очерка его онтологии не отказывается, усматривая впоследствии влияние платоновского понимания Ума на христианский апофатизм⁴¹. За тезисом о философии Плотина и Прокла как высшей точке эллинизма и в то же время энциклопедического эпилога к нему, подведения его итогов нужно не упустить главного: учения о двух режимах Ума, явно соотносящихся с аполлоническим и дионисийским, и платоновской троичной антропологии (ум или дух, душа и тело), также повлиявшей на последующее христианское богословие.

В этом духе А. Г. Дугин рассматривает и остальных неоплатоников (Порфирия, Прокла, Ямвлиха, Феодора Асинского, иных представителей александрийской, пергамской и афинской школ, — всего автор анализирует по существу взгляды двух десятков философов), акцентируя их враждебность к гностицизму, их принятие телесного мира как отражения мира идей, их учение о непосредственном богопознании и об иерархии ангелов. Всё это приближало «языческих» неоплатоников IV–V вв. к христианским понятиям о спасении, воскресении, ангелологии⁴². Данная глава написана

³⁷ Там же. С. 173.

³⁸ Там же. С. 178.

³⁹ Там же. С. 183.

⁴⁰ Там же. С. 184–188.

⁴¹ Там же. С. 201–230.

⁴² Там же. С. 231–280.

убедительно и ясно; можно лишь сожалеть об отсутствии отсылок к соответствующим разделам «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева, ибо даже эстетическая в узком смысле проблематика у неоплатоников эксплицитно затрагивается А. Г. Дугиным⁴³. Также при оценке раздела «Ноомахии», посвященного неоплатонизму, следует иметь в виду сильное и самостоятельное развитие и преломление идей А. Г. Дугина в наследии Д. А. Дугиной, прежде всего в ее диссертации о философии Прокла и работах о Юлиане Отступнике, Дионисии Ареопагите и христианской апофатике⁴⁴. Данные труды ни в чем не повторяют «Ноомахию», а дополняют ее разделы и закрывают имеющиеся в ней пробелы.

Начальные главы третьей части рассматриваемой книги А. Г. Дугина посвящены христианскому богословию IV–V вв., развивавшемуся одновременно с вышеупомянутыми языческими неоплатониками. Называя эпоху Отцов Церкви эпохой христианского платонизма, автор предлагает различать два значения этого термина: в широком смысле всё христианство может быть так названо ввиду своей парадигмальной близости к платонизму, но в узком смысле данного названия заслуживают лишь те богословы, кто прямо и обильно ссылался на Платона. К этой школе «христианского платонизма» в узком смысле слова автор относит Оригена, Григория Чудотворца, трех Великих Каппадокийцев, Евагрия Понтийского, Немезия, а также наиболее «законченного и фундаментального» из них — Синезия Киренского⁴⁵. Рассматривая антропологию св. Григория Нисского (и, отчасти, свв. Василия Великого и Григория Богослова), А. Г. Дугин внимательно останавливается не только на принципиальном новшестве их учения о связанности тварной души с телом, но и на признании апофатичности ума, духа в человеке. Рассматривая полемику каппадокийских Отцов против языческого неоплатонизма и ересей Оригена, против гностицизма, иудаизма и антиохийской школы, философ склоняется к тому, чтобы определить позицию Трех Святителей как последовательно христиански-платоническую. Особенно показателен в данном плане экскурс в космологию св. Григория Богослова.

Характерно, что «антиплатоническую» антиохийскую школу А. Г. Дугин характеризует отрицательно, усматривая в ней множество арианских и несторианских влияний и трактуя ее противостояние с александрийцами как борьбу христиан-платоников с еретиками-антиплатониками, — борьбу, проходящую через первые три Вселенских Собора⁴⁶. Вершиной этого платонизма Отцов Церкви философ закономерно считает «Ареопагитики», за которыми последовал первый кризис и срыв, связанный с вызовом монофизитства и Халкидонским Собором. По мнению А. Г. Дугина, чрезмерно радикальный, еретический уклон монофизитов в «эллинизмо» вызвал ответную реакцию и резкое ограничение платонизма Четвертым и Пятым Вселенскими Соборами⁴⁷.

Большинство глав третьей части «Византийского Логоса», озаглавленной «Догматы, Соборы и разделение цивилизаций», посвящено византийской философии VI–XV вв. (начиная с царствования Юстиниана) и общим выводам о характере и судьбе византийской цивилизации⁴⁸. Данные главы — немногим более ста страниц — не следует рассматривать как компендиум по византийской философии: многие мыслители здесь практически пропущены, среди них, к примеру, и такой предтеча новоевропейского Модерна и материализма, как Иоанн Филопон (VI в.), которого А. Г. Дугин анализировал в других своих книгах, а в данном случае лишь кратко упомянул.

В центре рассмотрения здесь должна быть авторская оценка наиболее важных тенденций византийского периода. А. Г. Дугин недвусмысленно осуждает императора

⁴³ Там же. С. 226.

⁴⁴ Дугина Д. А. Эсхатологический оптимизм. Философские размышления. М.: АСТ, 2023. С. 235–342.

⁴⁵ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя... С. 286–313, 321–337.

⁴⁶ Там же. С. 314–320.

⁴⁷ Там же. С. 337–349.

⁴⁸ Там же. С. 350–466.

Юстиниана, полагая его деятельность разрушительной для предшествующего пост-эллинистического христианства и ознаменовавшей переход к новому историческому этапу. Его промежуточной стадией философия считает эпоху монофелитства (VII век): ко времени Шестого Вселенского Собора Византия ждалась до греческого ядра, Римская (Западная) и Восточные Церкви пошли иными путями, исламские завоевания лишь поставили точку в процессе распада эллинистического синтеза. На смену эллинизму приходит собственно византизм, за рамками которого остаются монофизиты, несториане и прочие восточные течения.

Следующей стадией становления византизма, по А. Г. Дугину, стала эпоха иконоборчества, приведшая к утрате прежней имперской парадигмы и «эллинизации» Византии. На данном этапе прп. Иоанн Дамаскин подводит итог предыдущей византийской философии, фиксируя ее в своем грандиозном компендиуме. По мнению автора, метафизика прп. Иоанна содержит черты и Платона, и Аристотеля, и неоплатонизма, но является редуцированной: на смену многочисленным терминам, относящимся к личности, приходит дихотомия «усия — ипостась»⁴⁹. После прп. Иоанна Дамаскина предсказуемо наступает упадок византийской философии, который А. Г. Дугин связывает с политическим режимом VIII — середины IX вв.: частым правлением женщин, вторичной феминизацией греков, ростом движения дуалистов-павликиан. После Карла Великого расхождение византийской и западной цивилизаций стало необратимым фактом: «На каждом этапе Византия становится всё больше и больше Византией и всё меньше и меньше всем остальным — чем она была ранее. <...> Но византизм, тем не менее, не просто продолжение предыдущего сегмента историала, а нечто самобытное и оригинальное: в нем складываются черты особой ромейско-христианской и даже эллино-евразийской в усеченном смысле... культуры»⁵⁰. Следует по достоинству оценить этот вывод ввиду многочисленных споров среди теоретиков цивилизационного подхода о статусе византийской (восточнохристианской, православной, балканско-кавказской) цивилизации.

По мнению А. Г. Дугина, в таком новом облике византийская цивилизация устанавливается и навсегда определяется при Македонской династии, ярким выражением чего стала деятельность патриарха Фотия, которого автор воспринимает как реставратора платонизма и учения об империи как Катехоне, закрепившего основы православия на Соборе 879–880 гг. на столетия вперед. Другой аспект окончательного оформления монашеской традиции православного платонизма, по А. Г. Дугину, явил свт. Симеон Новый Богослов, чье учение «является кульминацией метафизики монашества, т.е. вершиной метафизического опыта, накопленного веками христианских отшельников и киновитов»⁵¹. Ему посвящен наиболее крупный раздел из всей «византийской» части книги А. Г. Дугина, в котором рассматривается антропология святителя (интерпретируемая как учение о «личности луча», выходящей в экстаз при общении с Богом) и метафизика света, понимаемая строго неоплатонически: исходение ума из Бога, его покаяние (изменение ума, метанойя) и возвращение обратно вверх по небесной вертикали (обожение, теозис). По мнению автора, строжайшее мышление свт. Симеона Нового Богослова позволило ему пройти между Сциллой эманационизма и Харибдой креационистского отрыва твари от Творца, выйдя на проблематику «физики будущего века», приобщения по благодати тварного ума к Богу⁵².

При этом данное мистическое учение рассматривается в конкретном социально-историческом контексте расцвета Византии рубежа X–XI вв., когда ее общественный строй благоприятствовал таким иерархическим моделям и противостоял индивидуалистической парадигме западноевропейского феодализма. За этим, однако, следует политический крах конца XI в., соотносимый А. Г. Дугиным с фигурой Михаила Пселла — первого за пятьсот лет полноценного реставратора языческого

⁴⁹ Там же. С. 369–374.

⁵⁰ Там же. С. 384.

⁵¹ Там же. С. 391.

⁵² Там же. С. 389–405.

неоплатонизма, который «заполнял» фрагментами наследия Плотина и Прокла все «белые пятна» в космологии и особенно демонологии, которые ему позволяла это сделать Церковь⁵³. Преемники Пселла Иоанн Итал, Евстратий Никейский, Николай Метонский, по мнению А. Г. Дугина, еще сильнее уклонились в сторону открытой ереси отрицания Троицы. После этого неудивительно падение Византии под ударами крестоносцев и «затмение византизма» XIII в., приведшее к «расщеплению византизма» в период Лионской и Флорентийской уний.

Применительно к последним векам империи ромеев А. Г. Дугин, рассмотрев сначала исторические события, ставит вопрос о содержании «богословского финала Византии» XIV–XV вв., когда ее самосознание практически сжимается до этнически греческого. Богословие свт. Григория Паламы он интерпретирует как оригинальный синтез неоплатонического (по Проклу) понимания апофатического Бога с аристотелевской категорией энергии⁵⁴. Закономерна крайне высокая оценка исихазма как завершения византийской мысли: «Богословие Григория Паламы... может быть рассмотрено как *кульминация византийского Логоса*. Именно в нем все пропорции между платонизмом (аполлонизмом) и аристотелизмом (дионисийством) соотносятся между собой в пропорциях, более всего соответствующих именно Византии как культурно-историческому типу, как цивилизации. <...> Свет мыслится византийцами как *нежно сходящий сверху и проникающий в мир*, в отличие от агрессивного и острого, подобного световому мечу, *резкого вторжения света* в западноевропейском средневековье. <...> В этом смысле Григорий Палама может считаться резюмирующим философским, духовным и историческим аккордом развёртывания византийского Логоса в его наиболее выразительной и концентрированной форме»⁵⁵.

Последней вспышкой отрицания византизма внутри Византии и попыткой вернуться к эллинской идентичности на таком фоне А. Г. Дугин обоснованно считает Гемиста Плифона с его проектом «инклюзивного монотеизма» и принесенной им в ренессансную Италию идеей европейской «консервативной революции»⁵⁶. Завершает автор третью часть своего труда сводным обзором восьми типов византийского платонизма, среди которых есть и языческий, и несколько еретических, и несколько строго православных. Однако все они с философской точки зрения – разновидности именно неоплатонизма (уже скрещенного с аристотелизмом), а не чего-либо еще, настаивает А. Г. Дугин, что заставляет вспомнить об аналогичных выводах А. Ф. Лосева.

Вместе с тем выводы автора тесно связаны с цивилизационным подходом. Он настаивает, что на протяжении истории Византии постоянно усугублялось расхождение с Западной Европой: два потомка римско-христианского Логоса отдалялись друг от друга всё больше и больше. Гибель Византии как Катехона означала начало европейского Модерна: ныне Запад ошибочно стал воспринимать себя как единственного наследника греко-римской цивилизации⁵⁷. В терминах «ноологии» А. Г. Дугин интерпретирует произошедшее таким образом: на Западе на смену аполлоническому католицизму пришло кибелическое, хтоническое мировоззрение Нового времени, в то время как в византизме преобладали дионисийские черты (восприятие женского начала, культ Богородицы), унаследованные затем славянами и особенно русскими.

Наконец, небольшая четвертая часть книги («После Византии») посвящена новогреческому периоду и является конспективным наброском того, что еще предстоит сказать о современной греческой мысли⁵⁸. Здесь во многом А. Г. Дугин следует за современным политологом Димитрисом Кицикисом с его теорией «промежуточного региона» и акцентированием греческого влияния в османский период. С этим связано внимание к идеям «эллин-тюркизма» (Заганос, Георгий Трапезундский, патриарх

⁵³ Там же. С. 410–415.

⁵⁴ Там же. С. 440–448.

⁵⁵ Там же. С. 448.

⁵⁶ Там же. С. 449–459.

⁵⁷ Там же. С. 463–466.

⁵⁸ Там же. С. 469–510.

Геннадий Схоларий) и к синкретической исламо-христианской форме религии османской верхушки — алавизму. Вслед за Кицикисом А. Г. Дугин акцентирует преэсхатологическую власть Османской империи от Византийской в символическом, в способах репрезентации власти султанов, в конкретных обрядах. Крайне интересен раздел о мифе о «красном яблоке»⁵⁹, который греки и турки интерпретируют противоположным образом; обращение к этой теме в современной турецкой пропаганде стало постоянным.

Греко-турецкий синтез, по мысли автора, распался по мере перехода Османов в XVI–XVII вв. к жесткому суннизму и шариату, к варварскому восприятию христиан как всего лишь рабов, что сделало невозможным диалог и признание легитимности друг друга. Фанариотская элита Османской империи продолжала существовать до XIX в., но никакой полноценный византизм для нее был уже невозможен, что, по А. Г. Дугину, и обусловило подъем греческого национализма в его двух версиях: прозападной (масонской) и пророссийской. Впоследствии в Греческом королевстве происходит становление эллинской идентичности вместо ромейской, «перепрошивки» самосознания народа, которое еще долго, до XX в., остается «византийским» у греков Османской империи.

Подмена «федеративного» византизма этнической «Великой идеей» привела к столкновению греков с другими народами с аналогичной идеей: болгарями, сербами, албанцами, румынами. Младотурки с их открыто западнической моделью жесткого национализма нанесли последний удар по перспективам надэтнической империи на Балканах. Триумф балканских национализмов в XX в. и ликвидацию Османской империи без надежд на восстановление империи Византийской А. Г. Дугин воспринимает как трагедию греческой истории. Занятие греками Константинополя в 1918–1922 гг., которое должно было стать долгожданным эсхатологическим событием восстановления империи, самым жалким образом обернулось национальной катастрофой. Вывод автора об этом поворотном историческом моменте заслуживает цитирования: «При переходе к Модерну и вместе с тем с появлением национальной государственности греки утратили то, что им удавалось сохранять на всем протяжении османской истории — возможность проживать на древних эллинских землях и сохранять устои традиционного общества. Вступив в европейский Модерн, греки приобрели национальную независимость ровно в тот период, когда Европа находилась в активной фазе тотального искоренения своего глубинного Логоса, у истоков которого стояли греки — и как эллины, и как ядро эллинистической цивилизации, и как главный народ распространения христианства, и как носители византийской парадигмы. Греция вернулась в европейскую историю, когда Европа завершала расправу над греческим наследием, подвергая эллинский Логос (в том числе и христианский) не менее жестокому геноциду, нежели турецкие войска, вырезавшие христианское население Смирны»⁶⁰. Философский масштаб осмысления греческой катастрофы в этом выводе беспрецедентен для современной историографии и со всей ясностью подчеркивает, почему погоня за современным Западом обернулась для греков утратой их собственных классических и византийских корней.

Остается сожалеть о предельной краткости обзора истории Греции XX в. в рецензируемой книге. Такие феномены, как «национальный раскол» в Первую и Вторую мировые войны, заслуживают более обширного и углубленного анализа. На страницах данного тома были бы уместны главы о греческих православных святых, подвижниках и богословах XX — начала XXI столетия (митр. Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас), о деградации доктрины Константинопольского Патриархата и зависимых от него греческих церквей Элады, Кипра и Антиохии. Хотелось бы увидеть не просто упоминание, но развернутое рассмотрение в свете «ноологии» политических доктрин греческих монархистов и либералов, коммунистов и националистов, все из которых имели немало специфического по сравнению с западными шаблонами. Без такого

⁵⁹ Там же. С. 478–481.

⁶⁰ Там же. С. 499–500.

анализа было бы сложно понять остроту гражданской войны 1944–1949 гг. и кипрско-го конфликта (неотделимого от борьбы политической философии генерала Гриваса и теологии архиепископа Макариоса). А. Г. Дугин упоминает об этих событиях и даже о политической философии «черных полковников» в лице выдающегося мыслителя Г. Георгаласа, а также об афонском монашестве и прп. Паисии Святогорце, но лишь мельком. Особняком стоит проблема греческих писателей XX в., в том числе представителей диаспоры, таких как уроженец Александрии К. Кавафис, и полугреков по происхождению среди западных традиционалистов (Марко Палис, Савитри Деви). Таким образом, можно говорить о некоторой незавершенности анализа новогреческого периода в рассматриваемой книге А. Г. Дугина.

Это, однако, не влияет на обоснованность ее конечного вывода о судьбах греков в Новое время: «Греческое общество вообще не имело в самом себе никаких предпосылок к модернизации. <...> Поэтому закономерно, что греки уходят из истории в тот самый момент, когда в нее врываются титаны. <...> Когда западноевропейская цивилизация начинает решительный поворот к земле и Великой Матери, Византия исчезает, переходит в режим вещного сна, как ее последний Император, превращенный в мрамор и ожидающий конца времен, чтобы воскреснуть»⁶¹. В османский период, по А. Г. Дугину, длится «греческий сон» в рамках традиционного общества. Проникновение чуждого западноевропейского Модерна нарушает этот сон и заставляет греков и турок резать друг друга, копируя западные национализмы и практики геноцида. Начинается раскол между консервативным греческим крестьянством и монашеством, с одной стороны, и атлантистской, талассократической буржуазией, торговцами, олигархами, с другой. Прогноз А. Г. Дугина на будущее для греков, по-видимому, неутешителен: в их обществе сейчас нет достаточной социальной базы для изменения текущего положения дел.

Подводя итоги месту тома «Византийский Логос» в 27-томной «Ноомахии», следует учитывать его неразрывную связь с разделами о греческой философии в других томах и понимать, что он существует не изолированно, а в контексте всего цикла. Жанр «Византийского Логоса» можно определить как смешанный: сугубо исторические экскурсы в конкретные события политической истории эллинистически-римской, византийской, османской и новогреческой эпох сочетаются то с беглыми характеристиками отдельных философов и богословов и целых школ, то с их развернутым анализом. Конспективность данного труда с формальной стороны действительно напоминает обзорный характер упоминавшихся в начале статьи сводных трудов по истории античной философии и мысли.

С содержательной же стороны «Ноомахия» представляет собой несомненную инновацию, особенно важную в одном отношении: доселе среди трудов по античной и средневековой философии абсолютно доминировали оценки с подчеркнуто враждебных к христианству и вообще всякой религии позиций. Греческая классика в этих трудах превозносилась как апогей демократии, индивидуализма, разрыва с традициями, софисты и атомисты превозносились как предтечи Нового времени и материализма. Религиозные тенденции в античной мысли, равно как неоплатонизм, раннехристианская апологетика и Отцы Церкви, в сочинениях как марксистских, так и либеральных авторов всячески клеймились. А. Г. Дугин сделал попытку систематически исправить эти оценки на всем протяжении позднеантичной и византийской философии, показать радикальное отличие эллинизма и платонизма (как языческого, так и христианского) от новоевропейских моделей философии. Обращение к терминологии «Ноомахии» (противостояние аполлонического и дионисийского Логосов материалистическому Логосу Кибелы) обретает свою эвристическую ценность именно в этом историографическом контексте, будучи полемически направленным на тех, кто стремится в античности вычленив и превознести только те черты, которые можно считать предвосхищением антихристианского материализма и индивидуализма

⁶¹ Там же. С. 506.

Нового времени. Систематические обзорные курсы истории и философии Византии слишком часто писались с нетрадиционных, антирелигиозных позиций; в лице рецензируемой книги А. Г. Дугина мы имеем едва ли не первый в современной России опыт такого вводного, обзорного (по неизбежности сжатого, местами фрагментарного, но всё-таки цельного) курса с сознательно православных позиций, курса лекций, выдвигающего эллинистически-христианский синтез на центральное место и принимающего его за норму и образец на все времена.

Источники и литература

1. Браун П. Мир поздней античности: 150–750 гг. н. э. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 256 с.
2. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. 519 с.
3. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Геософия: горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017. 476 с.
4. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018. 615 с.
5. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М.: Академический проект, 2014. 447 с.
6. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2014. 549 с.
7. Дугина Д. А. Эсхатологический оптимизм. Философские размышления. М.: АСТ, 2023. 416 с.
8. Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 272 с.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 559 с.
10. Мацейна А. Падение буржуазии / пер. с литов., предисл. и коммент. М. В. Медоварова. СПб.: Владимир Даль, 2019. 413 с.
11. Медоваров М. В. Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.
12. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. 448 с.
13. Соколов В. В. Философия как история философии. М.: Академический проект, 2010. 843 с.
14. Чанышев А. Н. История философии древнего мира. М.: Академический проект, 2005. 608 с.
15. Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. 703 с.
16. Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории. Фрагменты из наследия / пер. с нем., предисл. М. В. Медоварова и А. А. Радченко. СПб.: Владимир Даль, 2022. 566 с.
17. Uždavinys A. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. Dilton Marsh, 2008. 338 p.