

ХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ В ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ А. Ф. ЛОСЕВА

И. В. Сапарбаева, Г. Л. Терехова

ФГБОУ ВПО «Тамбовский государственный технический университет», г. Тамбов

Рецензент д-р филос. наук, профессор А. И. Юдин

Ключевые слова: античность; апофатическая теология; византийский неоплатонизм; средние века; христианский персонализм; А. Ф. Лосев.

Аннотация: Представлены проблемы трансформации античного понимания Единого в Троицу христианской средневековой философии. Рассмотрена позиция русского мыслителя А. Ф. Лосева, его отношение к персоналистическому характеру христианского Абсолюта в противовес антиперсоналистскому пониманию Абсолюта языческими античными философами. При анализе исследования А. Ф. Лосева по проблеме Абсолютного, обращено внимание на отсутствие в современном сознании подлинной дескрипции данной темы, которая опиралась бы на наследованную от восточно-христианской культуры мысль, способную дать более широкое определение и понимание Абсолюта.

Философская система А. Ф. Лосева носит синтетический характер и представляет собой результат переосмысления многих историко-философских идей от античности до современной западной и отечественной философии. Отправным пунктом ее является христианский неоплатонизм, опирающийся на философскую мысль Ареопагитского (Corpus Areopagiticum) корпуса и паламитскую онтологию. Сам автор называл свою систему православно понятым неоплатонизмом и энергийным символизмом, представляющим мир как иерархичную саморазвивающуюся целостность.

Актуальность обращения Лосева к разработке неоплатонической проблематики была обусловлена потребностью в пересмотре духовных основ общества в целях возврата к православному мировоззрению, философским базисом которого был переосмысленный Церковью неоплатонизм. Научной целью Лосева было строго философское оправдание христианской

Сапарбаева Ирина Викторовна – соискатель кафедры «История и философия»; Терехова Грета Леоновна – кандидат философских наук, доцент кафедры «История и философия», e-mail: radagl1960@yandex.ru, ТамбГТУ, г. Тамбов.

онтологии, а мировоззренческой – апологетика, оправдание христианской жизни. Поэтому задачей данной статьи является рассмотрение философских воззрений Лосева, направленных на исследование трансформации Единого неоплатонической философии в Первотриаду христианской мысли и отстаивание истинности последней. Понятию «абсолютного» в современной философии мало уделяется внимания. И его подлинная дескрипция, соответствующая русско-византийским, а не западноевропейским представлениям, в современном сознании отсутствует, в то время как мы имеем собственную, наследованную от восточно-христианской культуры мысль, способную дать более широкое определение и понимание Абсолюта. Такое видение и предлагает А. Ф. Лосев.

Угасание античной культуры не повлекло за собой уничтожения неоплатонической философии – методология ее была перенята средневековой христианской и арабо-мусульманской мыслью и по сей день оказывает большое влияние на идеалистическую философию и западной, и русской культур¹. Главным письменным носителем философии неоплатонизма является Ареопагитский корпус, а также работы отцов-каппадокийцев и Максима Исповедника. Процесс христианизации греко-римской (нео)платонической мысли начался задолго до принятия Никейского символа веры о единственности Сына и Отца и представлял собой пышное разнообразие философских мнений, поэтому временем расцвета и становления христианского (нео)платонизма можно условно считать три ступени: первые века от Рождества Христова (Ориген, Тертуллиан); переходный период, выраженный в гностицизме и зрелый неоплатонизм Средневековья (Ареопагитики) и Возрождения (Николай Кузанский). Первый из перечисленных периодов Лосев дает обзорно в VIII томе «Истории античной эстетики», где представлена краткая характеристика более чем 20-ти раннехристианских философов. Алексея Федоровича интересует переходный характер философской системы античности и раннего средневековья, когда античный неоплатонизм получил новое прочтение в работах ранней патристики.

Мир признавал христианское откровение долго и мучительно. Возникли социальные конфликты разного рода (например, гонения на христиан), велись битвы в интеллектуальной жизни: нападки со стороны язычников требовали проработки собственной философской системы, призванной не только опровергнуть неправомоность языческого мировоззрения, но и возвестить Истину. «Примириться им невозможно без самоубийства; и приходится им убивать друг друга», – так Лосев описывал ситуацию противостояния апологетике и языческой философии [2, с. 865].

Первые века нашей эры можно охарактеризовать как религиозную неопределенность, эклектизм. Начинал расцветать гностицизм, герметизм, халдаизм, сиббизм – синкретическая смесь из античных, иудейских, восточно-философских и христианских влияний и собственных домыслов, развивалась магия, ставились храмы во имя языческих богов и каждое из новоявленных направлений мысли старалось укрепиться и создать

¹В статье «Неоплатонизм», написанной Лосевым для книги «Философская энциклопедия», указывается более 20-ти модификаций и интерпретаций неоплатонизма в период III – XX вв. [1, с. 224].

логично обоснованную систему. Внутри самого христианства картина была не менее разнообразна – гностицизм, оригенизм, саввелианство и т.д., позднее признанные еретическими. Принятие мысли о том, что Бог мог прийти на землю простым человеком, да еще и позволить себя распять, не давали покоя не только язычникам, считавшим, что это признак неверия и кощунства (низведение Бога до человека), но и некоторым из христиан. В частности, гностические течения христианства могли доходить до историй о том, что вместо Христа распинали другого человека¹.

Философские интересы и философское мировоззрение А. Ф. Лосева всецело принадлежат духовно-интеллектуальным исканиям раннего средневековья – здесь таится и его любовь к догматике, и его живая монашеская вера, и его интерес ученого к сложнейшим диалектическим построениям. Это время, которое он называл эпохой символов, а не их теорий [3]. По словам Лосева, даже Гегель не упивался своими философскими находками так, как делал это Прокл или автор Ареопагитик. История не знала больше эпохи столь сильного цветения идеализма. При этом отношение Лосева к эллинизму крайне амбивалентно: признавая философский базис каппадокийского догмата неоплатоническим, он одновременно отвергает значимость неоплатонизма. Он не приемлет мнения о выходе христианства из неоплатонизма, называет безграмотным подобный подход, строго различая основания этих философских систем².

Так как та или иная философская система возникает как преодоление старой, то и первая патристика есть не что иное, как попытка выхода из предшествующих философских рамок. В черновиковых тезисах Лосева, позднее названных редактором «Эллинизм и христианство», философ выделяет две главные проблемы первой патристической философии, в корне отличающие ее от античного неоплатонизма: единосущности Отца и Сына и существования зла в мире.

В одной из статей уже проводилось исследование взглядов А. Ф. Лосева на явление античного неоплатонизма в его отношении к Абсолюту [4]. В представлении философов данного направления Единое имело форму Абсолютной Благодати, перетекающей за край (Плотин), и тем самым, посредством плавного иерархичного самоумаления (Единое-Ум-Мировая Душа) обуславливающее свое иное, то есть космос. В свете главенствующей эманативной теории нисхождения Блага языческая философия задавалась вопросом: каким образом одна субстанция одновременно являлась бы и троичной, когда все три лица проявляют себя одним целым в своей сущности. Потому неоплатонический субординационизм не сразу смог покинуть умы первых богословов. Так, например, Ориген допускал эманацию в Троице (Святой Дух от Сына, Сын от Отца), утверждая, что Сын и Отец не единосущны и молиться следует только Отцу, тем самым поддерживая античный субординационизм. Тертуллиан же, следуя соматическим представлениям предшественников, полагал, что Бог есть максимально разреженное тело, а Филопон проповедовал тритеизм (три разных

¹В «Истории античной эстетики» Т. VIII. Лосев указывает на Василида, который, утверждая вечную природу Христа, распространял мнение о том, что распят был некто Симон Киринейский, тогда как Христос, как пневматик, сын архонта, существо, способное достичь Бога, лишь смеялся над тем, что люди подумали, будто его можно распять.

²Языческая мифология против христианского Откровения.

бога), то есть признавал за Отцом, Сыном и Святым Духом три различные природы. Лосев поясняет наличие этой ереси слишком сильной тягой к аристотелизму, а, значит, формально-логическому мышлению, которое не могло осознать, каким образом единство, превосходя части, является не просто суммой, но самоотжественной целостностью.

Первые попытки онтологического осмысления христианства невольно создавали соответствие по типу: Единое – Бог Отец, Ум – Бог Сын, Мировая Душа – Святой Дух; Бог – творящий и поддерживающий, Сын – Логос, возвещающий, Святой Дух – оберегающий и возвращающий. По настоящему только каппадокийцам удалось окончательно утвердить тринитарную проблему так, как мы знаем ее сейчас в православной догматике: каппадокийская теория троичности есть античная неоплатоническая диалектика трех ипостасей минус эманация или минус иерархическая субординация.

Никейский символ привел догматику в порядок и разрешил наиболее острые вопросы, связанные с единосущностью Отца и Сына, обосновав диофизитство. Лосев характеризует эту устойчивую догматическую систему как онтологичную, ипостасную, энергийную и диалектичную. Троица вбирает в себя черты всех трех ипостасей, становясь единосущной в трех проявлениях: Бог апофатичен и в то же время он есть Логос, он есть Абсолютный Ум, и лишь спасшийся человек будет способен познать Бога по Благодати, потому что причастен этому Уму в чистоте своей природы. Диалектика смогла осмыслить Отца и Сына как полностью отдельные в своей самости субстанции, в то же время как единосущные в целостности, несводимой к своим частям. Так, прямолинейность мышления аристотелизма в Никейском символе веры была преодолена, а платоническая диалектика снова возвращена.

После того как христианские мыслители первых трех веков разрешили проблему единосущности Отца и Сына, вышеупомянутые Великие каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и многие другие) занялись философским осмыслением третьей ипостаси Троицы, а также преодолением сложившегося на Никейском соборе почти полного слияния Лиц Отца и Сына. Лосев отмечает, что в этот период начались жаркие споры по поводу различия ипостаси и сущности, приведшие к догмату об ипостасном различии, но сущностном тождестве Трех Лиц. Лосев именует Троицу саморазличным тождеством, вопреки самоотжественному различию, которым характеризуется вторая эманацирующая ипостась языческих неоплатоников. Получилась единая сущность, преодолевшая языческую иерархичность ноуменальной сферы и проявляющая себя троичным образом: нерожденность (Отец), рожденность (Сын) и благодатное исхождение (Святой Дух).

Еще одним важным для прояснения философской позиции Лосева этапом становления христианского (византийского) неоплатонизма как философской системы стала полемика Варлаама с Григорием Паламой о нетварных энергиях. Она положила разграничительную черту между католиками и православными. Варлаам, вопреки Паламе, утверждал тварность энергий (субъективистский характер монашеских видений), которые были доступны исихастскому опыту молитвенной жизни и которые видели ученики на горе Фавор при Преображении Христа. Именно паламитскую позицию о световых энергиях сущности, доступных восприятию, занимал Лосев. Поэтому анафеме, с его точки зрения, подвергается не только язы-

ческий платонизм, но и католицизм. В этом (в отношении к католицизму) он расходится с рядом своих предшественников, такими как Вл. Соловьев и Вяч. Иванов¹. В «Очерках» можно найти довольно резкие высказывания о Filioque, где мыслитель буквально именуется догматику католицизма язычеством в христианстве по причине разрушения единосущности Троицы путем умаления одной из ипостасей.

Паламизм лосевской мысли выражается в том, что выстроенная им онтологическая система как система православно осмысленного неоплатонизма, – это система четко выстроенной иерархии сущего. Проблема Единого как основополагающего принципа ее построения есть проблема выражения сущности посредством нетварных и тварных энергий, оформляющих Космос. В работах так называемого раннего цикла Лосев диалектически раскрывает каждую из ступеней манифестации (выражения) Первопринципа или Первотриады. Но философская система Лосева – это не система простых эманаций языческой мысли – субординационизм Лосевым преодолевается посредством энергийной онтологии, к категориям которой прибегает ученый. При анализе позиции Лосева важно помнить отстаиваемую философом знаменитую имяславскую формулу, являющуюся одной из ключевых позиций его философского мировоззрения: «Имя Бога есть Бог, но Бог не есть Его имя». Этот тезис можно понимать и так: энергия Бога есть Бог для тварного мира, но Бог не есть его энергия, учитывая, что Алексей Федорович называл имя энергией сущности.

Действительно, святоотеческая традиция указывает на то, что субъект, несущий на себе тяжесть первородного греха, иноприроден Богу и сущность его полностью трансцендентна тварному миру, однако энергийное постижение Бога возможно через озарение благодатью – ведь все творение, весь тварный мир суть приобщенность к Творцу, как Единому. Эйдологическое пространство, отсюда, есть поле соприкосновения меонального пространства с пространством подлинно сущим. Эйдос, связывающий единое и иное в своей антиномии, суть нетварная энергия. Как видим, «лосевская эйдетика не платоновская... но паламитская» [5, с. 98], на что верно указывает С. Н. Костяев. Русский мыслитель синтезировал платон-аристотелевские категории, но развил их в ключе православного онтологизма. Поэтому подход к изучению лосевских конструктов мысли носит характер выявления сущностных черт восточно-христианского энергийного дискурса, где утверждение Пресвятой Троицы – Истина, от которой отталкивается вся философская система Лосева.

Еще одной важной отличительной особенностью философской трактовки Единого античности и Троицы христианства Лосев считает персоналистический характер второй. Персоналистические взгляды Лосева базируются на концепции Блаженного Августина о persona, то есть личности, впервые с точностью и ясностью им сформулированной в своих трудах². Лосев отмечает, что Августин, исходя из посленикейского дискурса,

¹Оба мыслителя питали надежду на воссоединение католической и православной церквей, до сих пор не разрешен вопрос, принял ли Вл. Соловьев католичество.

²Непосредственного понятия «личность» во времена Августина еще не было, вместо него были иные – «лик», «ипостась», но «идея личностного бытия, несомненно, уже присутствовала здесь на уровне самых фундаментальных интуиций» [6].

выяснившего, что сущность (οὐσία) не есть субстанция (ὑπόστασις), делает выводы, что Троица есть не числовая сумма, подобно тому, как дерево несводимо к кроне или ветке и Она не есть нечто четвертое, но Личность (persona), объемлющая все три ипостаси в одно. Для Лосева принципиально важно подчеркнуть стихийность и безличность Первоединого язычников, отсутствие истории и личностного начала, растворенного в бездне необходимости. В противовес языческому мировоззрению, Лосев представляет мир христианский в линейном времени, где таинства «вспоминают» события своей священной истории и приобщаются к личной энергии Бога.

Христианин больше не влеком безличной ужасающей стихией, он есть личность и как личности ему дарована такая свобода выбора, что от нее полностью зависит судьба его души. Греческий человек – человек героического склада и героизм его – перед лицом Неизбежности. «Судьба (Εἰμαρμένη) или мировая необходимость (Ἀνάγκη), неизбежная “Адрастея”, безликий лик и полый звук исповедимого Рока. Вот истинная религия первоначальной Греции», – констатирует Вячеслав Иванов [7, с. 331]. Абсолют христианина историчен, история его трагична и чувственна.

Деонтологизацию личности Лосев видел не только в античном мировоззрении – властные черты языческого, антиперсоналистического мировосприятия он часто усматривал и в современном мире, где онтологический статус личности растворился в бездне субъективизма. Потеря онтологического статуса личности в секулярном мировоззрении связана со стиранием ценности аскетического утверждения личности в Абсолюте (практика обожения), заменяясь опытом моральной личности, индивида как носителя социальных ролей и статусов. Поэтому объективный персонализм лосевского мировоззрения и субъективный персонализм позитивизма различны. И если антропоцентризм выходит из понятия о личности, то лишь внешним образом. Как мы указывали выше, системообразующий каркас философии Лосева – догмат о Пресвятой Троице, обуславливающий диалектическую возможность существования личностного начала в человеке посредством дарованной ему свободы и энергичной причастности Божеству.

Христианский персонализм не означает отождествления и уравнивания личности божественной и личности человеческой. Они суть два полюса иерархии проявленности, где личность человеческая иноприродна непознаваемой Абсолютной Личности Божества. Тайственность Первоединого прочувствовал еще Платон, утверждая, что ответить на вопрос, что такое Благо само по себе, невозможно. Христианскую концепцию апофатизма дал Дионисий, автор *Ареопагитик*.

В *Corpus Areopagiticum* рассмотрение тринитарной проблемы постепенно уходит на задний план, развивается негативная теология и воспевание неведомости Бога, явленного отрицанием того, чем Он не является. Восхищенные строки об этом можно найти у Лосева в работах «Самое Само», «Эстетика Возрождения», «Историческое значение *Ареопагитик*» и других работах.

Апофатизм – не изобретение *Ареопагитик*. Апофатика – неотъемлемая часть восприятия Абсолюта и неоплатониками, и христианами, поэтому уже

отцы каппадокийцы уделяли внимание этому аспекту богопознания¹. Апофатичность говорит о том, что нетварное непостижимо, невыразимо тем, что по своей природе тварно и вторично по отношению к абсолютному, слова и именованья – временны и не ведают безвременья.

Неоплатонический мотив в Ареопагитиках оказывается наиболее ярким. Лосев отмечает, что боговидение Дионисия Ареопагита сближает его скорее с Проклом и Плотиним, чем с патристикой. Однако для языческих мыслителей, в отличие от Ареопагитик, достижение Блага возможно: все теургические практики язычников направлены на возврат к Абсолюту, от которого душа отделилась и забыла свой родной дом. Христианский неоплатоник ставит непроницаемую завесу между миром тварным и миром божественным, и существо Бога недоступно для постижения. Духовная практика христианина направлена на достижение состояния благодати, энергийного общения с Богом. Это приобщение к нетварным энергиям и обожение ими, в процессе которого человек не существом своим становится Богом, но лишь причастностью. В «Очерках» Лосев замечает, что при всем пафосе утверждения апофатизма первоединого в языческом мире, оно имманентно космосу, потому что единое присутствует в меоне, и человечество язычника – это уже богочеловечество, слитое в существе своем (надо лишь очистить это существо от зла материи) в единое целое с первоначалом. Поэтому Лосев замечает, что апофатика открылась в Ареопагитиках намного глубже и сильнее, чем все известные формы сокрытости Божества.

Следует подчеркнуть, что когда мы говорим о трансцендентности Божества в христианстве, это не означает, что мы устанавливаем дуалистическую позицию «творец-тварь». Философская система Лосева призвана устранить именно это мнение, предлагая онтологическое обоснование молитвенной практики, возможной благодаря энергизму. Прямым следствием его является возможность синергии с Божеством, оправдывающим связь апофатики и катафатики. Апофатика показывает не-тождественность с Богом и бесконечную малость человека, спасает от люциферианского греха гордыни, катафатика же открывает опытный путь Благодати.

Ареопагитик, по Лосеву, это уже зрелость христианского неоплатонизма, пережившего основные споры относительно догматических устройств учения Церкви и погружившееся в славословие божественного (Ареопагит так и говорит: славословить вместо «богословствовать» – «петь гимны» [8, с. 365]).

Лосев утверждает, что «никакая буддийская литература, никакой греческий неоплатонизм, никакая западная мистика, средневековая или новая, не может и сравниться с этим по интенсивности трансцендентных ощущений» [8, с. 364]. Мистика Абсолюта Дионисия Ареопагита – это чистое «сверх», при этом наполненное живой, интимной, близкой и родной самостью, личным Богом. Отсюда и отношение к Ареопагиту: «Как бы ни был близок Ареопагит к Проклу, но Прокл – это старая, престарелая философия».

¹Одно из самых известных поэтических произведений св. Григория Богослова, «Гимн к Богу», начинается словами: – «О, превышающий все!» – указывает Св. Месяц в статье «Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии» [9], далее автор указывает на то, что Григорий Богослов говорит о Боге как «Неименуемом» и «Непознаваемым».

ская мысль, а Ареопагит – это очень молодая, сильная и смелая мысль, которая еще не знает искушения абстрактных методов» [8, с. 366].

Рассматривая апофатизм, мы не имеем в виду то, что «Бога нет», мы говорим о том, что Бог *не есть* в атеистическом смысле, утверждая, что Бог не помещается в рамки сущего, являясь много выше всяческих тварных предикатов. Тогда как отрицание Бога как такового – это отказ признавать Его в качестве высшей субстанции в пользу себя или мира, какие идеи можно встретить в атеистических или агностических философских течениях. Апофатизм, понимаемый в агностическом ключе, превращает живой божественный символический мир проявления (творения) в понятия и термины логической цепочки ума, в иллюзию грезящего субъекта или в сухую кабинетную философию, без намека на опытное осмысление, ведь без сердечного осмысления и переживания терминология иссушает человека. Апофатизм Ареопагитик предполагает при этом не пантеистичную, но энергийную проявленность, явленность Бога в мире, не по сущности, а по энергии своей. Христианская практика при этом, не моление Абсолюту как таковому, не растворение в нем. Христианство – это христоцентризм, опыт Богочеловеческого (личного) общения через сакральные символы и личную волю. Таким образом, Абсолют трансцендентен по сущности, но являет себя в мире, а мир, в свою очередь, становится одним единым чудом, в котором нет ничего не чудесного, то есть не причастного к Божеству.

Необходимым следствием всей апофатической теологии является символизм. Энергия Бога выражена в мире так, что каждая вещь в своей энергии, в своем имени вызывает к первоисточнику, к Творцу. Наилучшим образом эта мысль получила свое философское оформление в трудах Николая Кузанского, которого Лосев называет верным продолжателем философии Ареопагитик.

Николай Кузанский, по мнению Лосева, предоставил диалектическое развертывание учения Ареопагитик, при этом не изменив его отвлеченной мысли и нетронутости ни психологизмом, ни субъективизмом. Кузанский в полной мере перенял апофатический аспект боговидения, назвав его «священным незнанием». Дополнив учение Ареопагитик принципом *coincidentia oppositorum*, он провозгласил, что «Бог во всем и все в Боге». Что для Лосева означает этот акт? Обратимся к словам А. В. Нечипоренко, поясняющим его позицию: «А. Ф. Лосев реконструировал формулу Кузанского как описание диалектического акта, в котором разделение и соединения суть одно; и именно этот акт он интерпретировал как энергию трансцендентного Единого» [10, с. 377]. Конечно, подобный новаторский ход мысли Кузанского, утверждает Лосев, плавно вытекает из повышения роли субъекта, однако остается на позициях Церкви, в отличие от многих просветителей того времени.

Принцип совпадения противоположностей есть логичное завершение всего античного и христианского платонизма с его отношением к Первоединому. Абсолютный максимум и абсолютный минимум – суть диалектическое построение, которое снимает все противоречия одного и иного, являя собою нечто третье. Этот диалектический способ мышления положен в основу философской системы Лосева. Он отражается в многочисленных примерах о вещах и явлениях, которые не сводятся к своим частям и даже их сумме.

Таким образом, онтологические основания античного мира Лосевым противопоставляются христианским. Единое – всегда безличность, всегда отрешенность и стихийность – противопоставляется личностному восприятию Бога. В этой концепции кроется не только утверждение и осмысление церковных догматов как таковых, но отношение самого Лосева к проблемам своего времени, в котором он находил множественные черты языческого мировоззрения. Откровение апофасиса не требует логических операций, которые в таких условиях априори невозможны: «бытие Божие в патристической мысли не “доказывается”, а “показывается”, – указывает С. С. Аверинцев в работе «Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики»¹. Показывается через энергийно-явленные символы как литургическое действие, как со-причастность воцерковленного субъекта им. Первотриада преобразуется из языческого принципа самотождественного различия в саморазличное тождество, обретая черты единосущности и ипостасности [11].

Путь Лосева – синтез знания и веры, диалектическое осмысление религии, не рационализирующее ее (как считает мистицизм), но, напротив, придающее ей смысл. Цель его – онтологизация православного знания с опорой на античную и средневековую мысли. А для православного мыслителя важнейшей парадигмой выступает религиозное мирозерцание, в данном случае исихастский опыт богообщения, который взывает к Богу как к абсолютной самости. Проблема Единой античности перерастает в проблему Божественной сущности, троичным образом проявляющей себя.

А. Ф. Лосев совершил попытку актуализировать и вывести на научный уровень забытый европейской философией восточно-христианский дискурс, который содержательно отражает сущность отечественной культуры и является ее сердцевинной. Реставрирование забытых духовных основ, на наш взгляд, является важным шагом для культурно-интеллектуальной самоидентификации современной России, увлеченной чуждыми ей философскими системами.

Список литературы

1. Яковлев, С. В. Особенности философии Николая Кузанского в историко-философской оценке А. Ф. Лосева (по работе А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения») / С. В. Яковлев // София : альманах / Религиоз.-филос. о-во им. А. Ф. Лосева. – Уфа, 2007. – Вып. 2 : П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев: род, миф, история. – С. 223 – 228.

2. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 962 с.

¹«Мыслители греческой патристики предпочитали говорить – не о “доказывании” (αλδεδξίς), но о “показывании” (δεδξίς) бытия Бога (различение этих терминов восходит к логической фразеологии Аристотеля). Климент Александрийский (ум. ок. 215) поясняет, что, поскольку доказательство есть логическое выведение вещи из более глубоких и поэтому предшествующих начал, к безначальному Первоначалу оно неприменимо (Stromat., V, 12). Итак, бытие Божие в патристической мысли не “до-казуется”, а “показывается”, но ведь глагол “показывать” уже содержит в себе смысловые обертоны чего-то непосредственно-наглядного, зримо-пластичного и постольку “эстетического”» [10, с. 375].

Эта же мысль высказывалась свящ. Павлом Флоренским в его фундаментальной работе «Столп и утверждение Истины».

3. Лосев, А. Ф. Историческое значение Ареопагитик / Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением трактата «О Божественных именах» / А. Ф. Лосев ; под ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб. : Изд-во Олега Абышко; Университетская книга – СПб, 2009. – 224 с.
4. Сапарбаева, И. В. Мистически-символически-мифологический мир античного неоплатонизма в творчестве А. Ф. Лосева / И. В. Сапарбаева, Г. Л. Терехова // Альманах современной науки и образования. – 2014. – № 9 (87). – С. 115 – 117.
5. Костяев, С. Н. Эйдетика, логика, естественный язык и научный дискурс в философской парадигме А. Ф. Лосева / С. Н. Костяев // Философские традиции и современность. Ежегодник. – Тамбов, 2014. – С. 94 – 98.
6. Давыденков, О. В. Библиейско-патристические истоки христианского персонализма (философско-антропологический аспект христологических споров VI в.) [Электронный ресурс] / О. В. Давыденков // Развитие личности. – 2007. – № 3. – Режим доступа: <http://rl-online.ru/articles/rl3-2007/690.html> (дата обращения: 15.03.2015).
7. Иванов, В. И. Древний ужас / В. И. Иванов // Дионис и прадионисийство. – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 321 – 339.
8. Лосев, А. Ф. Самóе Самó / А. Ф. Лосев // Миф, число, сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 300 – 526.
9. Месяц, С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. / С. В. Месяц // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). Космос и абсолют / ред. П. П. Гайденок, В. В. Петров. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823 – 858.
10. Нечипоренко, А. В. Диалектика Николая Кузанского в трактате «О неинном» / А. В. Нечипоренко / *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву / отв. ред. О. Э. Душин. – СПб. : Алетейя, 2010. – С. 376 – 386.
11. Аверинцев, С. С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики / С. С. Аверинцев // Древнерусское искусство. Зарубежные связи / ред.-сост. Попов В. Г. – М. : Наука, 1975. – Т. 9. – С. 371 – 382.

References

1. Yakovlev S.V. *Osobennosti filosofii Nikolaya Kuzanskogo v istoriko-filosofskoi otsenke A.F. Loseva (po rabote A.F. Loseva «Estetika Vozrozhdeniya»)* [Features of the philosophy of Nicholas of Cusa in the historical-philosophical evaluation of Losev (for work Losev “Aesthetics of the Renaissance”)], Rod, mif, istoriya; P.A. Florenskii, A.F. Losev, Sofiya: Al'manakhvyp; Ufa: Zdravookhranenie Bashkortostana, 2007, pp. 223-228. (In Russ.)
2. Losev A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology], Moscow: Mysl', 1993, 962 p. (In Russ.)
3. Losev A.F. *Istoricheskoe znachenie Areopagitik* [The historical significance of Areopagita], *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochinenii Dionisiya Areopagita. S prilozheniem traktata «O Bozhestvennykh imenakh»*; pod red. A.A. Takho-Godi, Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko; Universitetskaya kniga – SPb, 2009, 224 p. (In Russ.)
4. Saparbaeva I.V., Terekhova G.L. [Mystical-symbolic-mythological world of ancient neo-platonism in a. F. Losev's creative work], *Al'manakh sovremennoi nauki i obrazovaniya* [Almanac of Modern Science and Education], Tambov, 2014, no. 9 (87), pp. 115-117. (In Russ., abstract in Eng.)
5. Kostyaev S.N. [Eidetic, logic, natural language and scientific discourse philosophical paradigm Losev], *Filosofskie traditsii i sovremennost'. Ezhegodnik* [Philosophical tradition and modernity. Annual], Tambov, 2014, pp. 94-98. (In Russ.)

6. Davydenkov O.V. [Biblical patristic sources of Christian personalism (philosophical and anthropological aspect of the Christological disputes VI.)], *Razvitie lichnosti* [Development of Personality], 2007, no. 3, available at: <http://rl-online.ru/articles/rl3-2007/690.html> (accessed: 15 March 2015). (In Russ.)

7. Ivanov V.I. *Drevnii uzhas* [Ancient horror], *Dionis i pradionisiistvo*, Saint Petersburg: Aleteiya, 2000, pp. 321-339. (In Russ.)

8. Losev A.F. *Sámoe Samó* [Sámoe Samó], Mif, chislo, sushchnost', Moscow: Mysl', 1994pp. 300-526. (In Russ.)

9. Mesyats S.V. *Transformatsiya antichnogo ponimaniya Absolyuta v khristianskom bogoslovii IV v.* [The transformation of the ancient understanding of the Absolute in the Christian theology of the IV.], *Kosmos i dusha. Ucheniya o vselennoi i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovaniya i perevody). Kosmos i absolyut*; red. P.P. Gaidenko, V.V. Petrov, Moscow: Progress-Traditsiya, 2005, pp. 823-858. (In Russ.)

10. Nechiporenko A.V. *Dialektika Nikolaya Kuzanskogo v traktate «O neinom»* [Dialectics of Nicholas of Cusa in his treatise "On noninvasive"], *Coincidentia oppositorum: ot Nikolaya Kuzanskogo k Nikolayu Berdyaevu*; otv. red. O.E. Dushin, SPb: Aleteiya, 2010, pp. 376-386. (In Russ.)

11. Averintsev S.S. *Predvaritel'nye zametki k izucheniyu srednevekovoi estetiki* [Preliminary notes to the study of medieval aesthetics], *Drevnerusskoe iskusstvo. Zarubezhnye svyazi* / red.-sost. Popov V.G., Moscow: Nauka, 1975, vol. 9, pp. 371-382. (In Russ.)

Christian Neoplatonism in A. F. Losev's Philosophical Doctrine

I. V. Saparbayeva, G. L. Terekhova

Tambov State Technical University, Tambov

Keywords: antiquity; apophatic theology; Byzantine Neoplatonism; Christian personalism; Middle Ages; A. F. Losev.

Abstract: The paper explores the problem of transformation of the ancient understanding of the One into the Trinity of the Christian medieval philosophy. We consider the position of the Russian philosopher A. F. Losev, his attitude towards the Christian personalist nature of the Absolute, as opposed to an anti-personalist understanding of the Absolute by pagan philosophers of antiquity. In studying Losev's views on the problem of the Absolute, we focused on the lack of authentic descriptions of the subject, based on the thoughts inherited from Eastern Christian culture, which could give a broader definition and understanding of the Absolute.

© И. В. Сапарбаева, Г. Л. Терехова, 2016