DOI: 10.17117/na.2015.08.1414

Поступила (Received): 31.08.2015

<http://ucom.ru/doc/na.2015.08.1414.pdf>

Шкуро С.В. Corpus Areopagiticum и имяславская доктрина в наследии А.Ф. Лосева

Shkuro S.V. Corpus Areopagiticum and Onomatodoxy doctrine in the inheritance of A.F. Losev

В статье рассматривается вопрос о связи ареопагитизма и имяславия в трудах отечественного религиозного мыслителя А.Ф. Лосева. Отмечается, что философ-имяславец обращается к Ареопагитскому корпусу как христианско-платоническому учению при анализе проблемы соотношения сущности и энергии
Ключевые слова: Corpus Areopagiticum, А.Ф. Лосев, имяславие, христианский платонизм

The article discusses the question of the relationship between the Areopagitism and Onomatodoxy in the works of Russian religious philosopher A.F. Losev. It is noted that the onomatodox philosopher refers to Corpus Areopagiticum as the Christian-Platonic doctrine analyzing the problem of the relation between essence and energy
Key words: Corpus Areopagiticum, A.F. Losev, Onomatodoxy, christian Platonism

Шкуро Сергей Викторович
Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой
Казанская православная духовная семинария
г. Казань, ул. Челюскина, 31 А

Shkuro Sergey Viktorovich
Candidate of theology, Associate Professor, Head of Department
Kazan orthodox theological seminary
Kazan, Chelyuskin st., 31 A

В имяславии как вершине всех поисков и устремлений А.Ф. Лосева сходятся все его исследовательские пути. По нашему мнению, именно интересом к имяславской доктрине обусловлено и обращение философа к сочинениям Дионисия Ареопагита. Почему же в теоретических построениях Лосева Corpus Areopagiticum прочно связывался с имяславием?

Имяславие (или оноματοдоксия) зародилось как направление в русском православном богословии на заре XX века, хотя «имяславские споры начала XX столетия имеют многовековую предысторию. <...> В формировании имяславия ключевую роль сыграла традиция молитвы Иисусовой, существовавшая в восточно-христианском монашестве с V века и легшая в основу афонской практики молитвенного делания. Некоторые аспекты имяславия уходят корнями в библейское понимание имени Божия. На формирование имяславского учения, кроме того, оказала влияние русская богословская традиция, в особенности сочинения святого праведного Иоанна Кронштадтского» [1, с. 10–11].

Лосев, убежденный сторонник имяславия, считал, что «имяславие – одно из древнейших и характерных мистических движений Православного Востока,

закрывающееся в особом почитании Имени Божия, в истолковании Имени Божия как необходимого догматического условия религиозного учения» [2, с. 905]. К представителям этого мистического движения он относил величайших отцов древней Церкви начиная с апостола Ермы: Юстиниана Мученика, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, Григория Нисского и др. Законченную форму этому учению, по мнению Лосева, придавал епископ Фессалоникийский свт. Григорий Палама.

Богословско-философские споры, начавшиеся в России XX столетия, привели к возникновению двух противоположных позиций – имяславия и имяборчества. Их противостояние прекратилось само собой вследствие известных политических событий первых десятилетий XX века, однако оно имело большой отклик в общественно-интеллектуальной жизни России и затронуло не только религиозных деятелей, но и самые широкие круги российской интеллигенции в ее духовно-философских поисках.

Предметом спора был вопрос о том, является ли имя Божие Божественной сущностью либо энергией (и шире – является ли имя человека, народа духовной сущностью, носящей магический характер) или это пустой звук, чисто условное наименование, возникшее в человеческих языках. Именно эта полемика вокруг проблемы соотношения имени и сущности стала импульсом к развитию философских концепций имени в трудах русских философов – прежде всего о. Павла Флоренского, о. Сергея Булгакова и А.Ф. Лосева. «Возникшая в среде, очень далекой от философии, имяславческая полемика сыграла примечательную роль в истории русской мысли: она стала толчком к тому, что русская метафизика всеединства перешла на новый этап» [3]. Именно в «продумывании имяславия» родилось новое течение в философии всеединства, которое С.С. Хоружий предлагает называть Московской школой христианского неоплатонизма.

Лосев был апологетом имяславия как органичного сплава христианства и платонизма (ср.: «Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии» [4, с. 53]), активно развивал его идеи с философской точки зрения и остался верным своим юношеским убеждениям на всю жизнь (большое влияние имел на него духовник семьи Лосевых афонский архимандрит Давид (Мухранов)). Более того, Лосев был вообще чрезвычайно неравнодушен к вопросам православного догматического богословия (например, известны его глубокие рассуждения по вопросу о Filioque) и стремился дополнить и усовершенствовать православную догматику имяславской доктриной, соответствующим образом разработанной и философски осмысленной. Только неблагоприятная политическая и идеологическая обстановка воспрепятствовала тому, чтобы это стало главным делом его жизни.

Именно с приверженностью имяславию (и шире – православию), а не с нелегальными вставками в текст «Диалектики мифа» связан, без всякого сомнения, и арест Лосева в 1930 году, сразу после выхода в свет его «Диалектики мифа» и «Очерков античного символизма и мифологии». Лосев, расцененный ОГПУ как «теоретик имяславия», получил 10 лет лагерных работ и только бла-

годаря хлопотам друзей и в связи с инвалидностью (резким ухудшением зрения) был досрочно освобожден в 1933 году.

Имяславию посвящены как небольшие статьи и тезисы докладов, сохранившиеся в архиве философа («Die Onomatodoxie (russisch «Imiaslavie»)), «О сущности имяславия», «Заметки об употреблении Имени Божия в Новом Завете» и др.), так и серьезные труды, из которых важнейшими следует признать «Философию имени», «Диалектику мифа», «Вещь и имя», «Самое самое». В материалах по имяславию обнаруживаются в том числе и ареопагитические мотивы, образы, и прямые цитаты из Корпуса, и общие для Лосева и Дионисия проблемы. Проанализируем подробнее точки соприкосновения между оноματοдоксией и ареопагитизмом, дающие нам возможность говорить о несомненной преемственности и о развитии идей Дионисия в творчестве Лосева.

Обратимся к категории имени у Лосева – ключевой для имяславской доктрины. Говоря о значимости данной категории, Лосев писал в «Философии имени»: «В слове, и в особенности в имени, – все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков. <...> В слове и имени – встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия. <...> В имени – средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческого разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни» [5, с. 628].

К категории имени Лосев подходит через анализ понятия миф, вскрывая их тесную взаимосвязь. Философ признаётся: «Как бы ни мыслил я мира и жизни, они всегда для меня – миф и имя» [5, с. 772]. Этим можно объяснить столь пристальное внимание Лосева к понятию миф, которому посвящена его фундаментальная работа «Диалектика мифа». Охарактеризовав все основные составляющие этого понятия, ученый синтезирует свои выводы при помощи категорий чудо, личность, история и слово, находя математически краткую диалектическую формулу мифа: это есть «в словах данная чудесная личностная история» [6, с. 212].

Полученная формула мифа представляет собой квинтэссенцию понятия миф, заключающую в себе все сложные рассуждения философа. Это широкое (по сравнению с обывательскими взглядами на миф), универсальное (охватывающее любые типы мифов) и лаконичное определение, вскрывающее не случайные признаки, но самую сущность мифа. Однако выведенная формула Лосева не удовлетворяет. Он идет дальше – преобразовывает, сокращает, сворачивает ее до логического предела, получая новую формулу, чрезвычайно важную для его мировоззренческих основ и религиозных убеждений: «миф есть развернутое магическое имя» [6, с. 214]. Данная формула является окончательной и уже не подлежит никакому дальнейшему преобразованию. Именно эта дефиниция может считаться ключевой в масштабах всего философского творчества Лосева, поскольку она выражает идеи близкой Лосеву имяславской доктрины об Имени Божием как Божественной энергии, неотъемлемо принадлежащей Сущности и обладающей вследствие этого магическим характером.

Главным элементом этой формулы следует считать, разумеется, символическое понятие имя, которое объединяет в себе слово и личность, поскольку имя, по глубокому убеждению мыслителя, словесно выражает личность во всей ее индивидуальной неповторимости: «Миф есть такое слово, которое принадлежит именно данной личности, специально для нее, неотъемлемо от нее. Если личность есть действительно личность, она несводима ни на что другое, она – абсолютно самородна, оригинальна. Не было и не будет никогда другой такой же точно личности. Это значит, что и специфическое слово ее также абсолютно оригинально, неповторимо, несравнимо ни с чем и несводимо ни на что. Оно есть собственное слово личности и собственное слово о личности. Оно есть имя. Имя есть собственное слово личности, то слово, которое только она одна может дать и выявить о себе. В имени – диалектический синтез личности и ее выраженности, ее осмысленности, ее словесности» [6, с. 213].

Итак, имя есть нечто специфическое, неотъемлемо принадлежащее единственной в своем роде, уникальной личности (каковую каждая личность и является). Если личность, данная в словах, выражается при помощи понятия имя, то словесная история личности справедливо охарактеризована как развернутое имя, то есть раскрытие всех смыслов, концентрированно содержащихся в имени. И, наконец, чудесность мифа выражается посредством синонима магический, который показывает нам, что миф как имя не только свидетельствует о чудесах, но и творит их.

Такое преобразование первоначальной формулы мифа с точки зрения логики совершенно непротиворечиво и законно. И не вызывает никакого сомнения, что миф, обладая личностной природой, необходимым образом являет собой некое имя, которое, с одной стороны, его конкретизирует, «привязывает» к телесно-вещественной реальности, а с другой – вбирает в себя весь его глубокий символический подтекст. Так, говоря о символично-магическом потенциале мифа, Лосев приходит к важнейшему выводу относительно категории имени, непосредственно связанному с имяславием: имя обладает великой силой – и силой творческой, созидательной.

В те же годы, что и «Диалектика мифа», писались и другие сочинения и наброски, так или иначе дополняющие концепцию мифа и свидетельствующие о напряженной работе Лосева, связанной с проблемой соотношения имени и сущности. Приведем лишь несколько высказываний философа из наброска под условным названием «Миф – развернутое магическое имя», подтверждающих значимость имени в лосевской концепции: «Имя сущности есть понятая, уразуменная сущность, отличенная и узнанная среди всего прочего. Назвать сущность – значит знать, что она такое» [7, с. 407]. Или: «Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией и изваянным, явленным ликом» [7, с. 413]. В этих высказываниях явственно прослеживается развитая Лосевым в «Диалектике мифа» идея о мифе как о лике личности, то есть о ее самосознании и энергийном самоутверждении в мире. Отметим главное: имя понимается Лосевым как энергия сущности. Именно такое понимание соотношения имени и сущности мож-

но считать важнейшим «мостиком» между философией Лосева и ареопагитизмом.

Взаимоотношение сущности и энергии у Лосева типично неоплатоническое: идею энергийной эманации Божественного Первоначала в мир он переносит на абстрактные философские категории вещь (как сущность) и имя (как энергия). Очень четко эта мысль выражена в работе «Вещь и имя»: «Имя вещи есть потенциальная умная энергия взаимопонимания вещи с ее окружающим. <...> ...Имя вещи есть энергия ее самопонимания» [8, с. 68]; «Понимание в имени дано энергийно. Оно энергийно выявляет вещь. <...> Вещь понимаемая манифестирует себя в бытии, эманрует в жизни. <...> Это – повелительное, активное, энергийное самовыявление, самовыражение смысла вещи. <...> Имя вещи наступает на нас» [8, с. 70].

Приведем еще одну очень характерную лосевскую дефиницию, подчеркивающую энергетическое понимание соотношения сущности и ее явления. Говоря о философии имени у Платона, ученый дает свое определение феномену платонизма как такового: это «учение об идее как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности... учение о восхождении и об энергическом излучении Божества» [9, с. 38]. Любопытно, что обычно именно идея понимается в философии как некая сущность, явленная в конкретных вещах. Лосев же идею толкует совершенно по-имяславски, т. е. энергетически и ономатически: как лик (предположительно – имя), выражающий вещь (сущность) энергийно. Вместо традиционной схемы ИДЕЯ (= СУЩНОСТЬ) > ВЕЩЬ (= ЯВЛЕНИЕ) мы получаем схему ВЕЩЬ (= СУЩНОСТЬ) > ИДЕЯ (= ИМЯ как энергетическое ЯВЛЕНИЕ), подразумевающую, очевидно, и третий компонент – материальную (= меональную) явленность сущности.

Кроме того, очень важно представлять и двойственность природы самого имени: «Имя как физико-физиологически-психологический акт есть лишь условный знак для другого Имени, уже стоящего вне этого акта и являющегося мистической силой» [10, с. 40]. Лингвист Лосев очень четко характеризует семиотические свойства имени, выделяя, однако, в качестве «означаемого» свой особый, лосевский мистико-символический подтекст, напрямую восходящий к мистике и символике ареопагитизма.

Представление об энергийной связи между вещью и именем предполагает скрытое от советских цензоров убеждение в энергийной связи между Богом и тварным миром, которое позволяет философу остаться в пределах православного монизма, преодолевая, с одной стороны, дуалистическую пропасть между Первосущностью и инобытием, а с другой – избегая пантеистического приравнивания твари к Божественной субстанции. Имя получает в лосевской концепции особый статус, поскольку выступает в качестве носителя этой Божественной энергии. Именно с этих позиций понимается Лосевым миф, определяемый им как развернутое магическое имя. Именно в силу этих особенностей миф обретает возможность стать средством общения мифического субъекта с Богом.

Такой энергетический ономатизм можно назвать отличительной чертой лосевского варианта генологии (учения о Едином), тесно связанного также с

обоснованием символического метода: «Этот способ присутствия Единого в Имени адекватно передаваем только в символизме, который уберегает от двух культурно-исторических опасностей: от материалистического обожествления факта и от агностического иллюзионизма... поскольку сохраняет миры сущности и явления во взаимодополняющей связи, не редуцируя их друг к другу» [11, с. 17–18].

Не подлежит сомнению, что одним из источников ономатической концепции Лосева стал *Corpus Areopagiticum*. Если обратиться к проблеме сущности и имени в Ареопагитиках, то серьезных рассуждений непосредственно об энергии имени у Дионисия мы не найдем. Однако можно привести несколько характерных цитат, которые могли бы быть расценены имяславцами как намеки на обозначение особого статуса имени, его энергетического понимания.

Во-первых, у Дионисия (цит. по [12]) встречаются чисто неоплатонические рассуждения об энергетической эманации (излиянии) Бога в мир, например: «Совершенен Он не только как самосовершенный... но и как сверхсовершенный, потому что превосходит всё, всякую безмерность ограничивает, всякий предел преодолевает, ничем не будучи вмещаем и постигаем, но во всё и выше всего простираясь непрерывными импульсами бесконечных энергий (здесь и далее выделено нами. – С.Ш.)... как всё в Себе проимеющий и всем изливающийся в одном и том же непрерывном процессе преизбыточного неубывающего преподания, которым Он всё делает совершенным и наполняет Своим совершенством» (DN XIII, 1).

Во-вторых, укажем на чрезвычайную значимость для энергетической доктрины неоплатонических образов солнца, света, излучения и под., символически выражающих взаимоотношения сущности и явления (в том числе сущности и имени) – в первую очередь относительно Божественной Перво-сущности и Её явленности миру инобытия. Известно, что ключевым понятием имяславия вслед за исихазмом является Фаворский Свет – «умопостигаемый свет Божией сущности» как «энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому... сам Бог» [13, с. 8].

Разумеется, до споров о природе Фаворского Света в эпоху Дионисия было еще далеко, но сам неоплатонический образ Божественного излучения в Ареопагитиках очень ярок и, что самое главное, непосредственно связан с темой знания, слова, имени, ср.: «Однако же Добро не совершенно непричастно ничему из сущего, но, воздвигнув только в Себе Самом источник Своего сверхсущественного света, Оно приличествующим Добру образом проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы... неуклонно устремляющиеся к сияющему им свету, со священным благочестием целомудренно и божественно окрыляемые соизмеримой любовью допущенных осияний.

Повинуясь этим богоначальным узам... мы устремляемся навстречу лучам, сияющим нам в священных Речениях, их светом ведомые к богоначальным песнопениям, ими мирно просвещаемые, вдохновляемые на священные песнословия, на созерцание соразмерно нам даруемых ими богоначальных

светов, на воспевание благодатного Начала всяческого священного светоявления так, как Оно Само выразило Себя в священных Речениях. <...> И ты найдешь, что всякое, можно сказать, священное песнословие богословов, изъясняя и воспевая благодетельные выступления Богоначалия, приуготовляет божественные имена» (DN I, 2–4).

Заметим, что в приведенной пространной цитате из трактата «О божественных именах» мотив просвещающего тварный мир «умного» света четко соотносится с идеей его словесного выражения – в Священном Писании (в тексте – Речения), в гимнографии (песнопениях), в именах Божества. Ясно, что в подобных фрагментах из Ареопагитского корпуса открывалась возможность для их прямой имяславской интерпретации.

Интересно, что у Ареопагита обнаруживаются и намеки на воздействие, силу слова/имени. Поскольку интерпретация таких неясных контекстов напрямую зависит от точности перевода, в этом отношении любопытно сравнить варианты толкования трактата, предложенные Г.М. Прохоровым [12] и А.Ф. Лосевым [14] (переводы сделаны независимо друг от друга: Прохоровым – в 1990-е гг., Лосевым – в 1920-е гг., издан впервые в 2009 г.).

К примеру, именно о могуществе слова как средства достижения обожения, очевидно, идет речь в следующем выражении: «Божественно воздействующие световы изъяснительно даровало нам тайное предание наших боговдохновенных руководителей» (DN I, 4). Ср. разъяснение в схолиях: «Слова “божественно воздействующие световы” имеют в виду учения святых как свет знания, делающий богами тех, кто ему доверяется» [12, с. 223]. В первоисточнике мы имеем неоплатоническое выражение *qeourgikaV fw~ta* ‘теургические световы’, которое Лосев перевел буквально как «боготворящие световы». Думается, что оба переводчика по-своему правы, ибо целью теургических практик было именно обожение, мистическое соединение человека с Богом. Идет ли речь о некоем неопределенном или именно об обоживающем воздействии слова – в любом случае это выражение можно было толковать с имяславских позиций.

Еще пример: «Даже если какое-то из равных по силе (*oJmodunavmwn*) имен оказалось упущенным, и его нам следует понимать точно таким же образом» (DN XIII, 4). В этой обмолвке характерно, что предполагается некая сила воздействия имен Бога на человека (у Лосева также «равносильных»).

В начале XIII (последней) главы трактата Дионисия об имени «Совершенный»/«Единый» говорится следующим образом: «Переведем наконец речь... на само наиболее значительное из имен» (DN XIII, 1). У Лосева же это имя названо «самым сильнейшим» [14, с. 215]. В греческом первоисточнике находим суперлатив *toV karterwvtaton* ‘самое сильное, могучее, великое’ – слово многозначное, поэтому сложно сказать, что имел в виду автор трактата: особую значимость, величие имени или силу его воздействия, могущества. Безусловно, обе интерпретации имеют право на существование, однако характерно, что философ-имяславец Лосев выбрал именно второй вариант, соответствующий положениям оноματοдоксии.

В имяславских набросках Лосева обнаруживается немало упоминаний об Ареопагитском корпусе, позволяющих нам вскрыть те связи, которые сам Ло-

сев усматривал между своими взглядами (а следовательно, и имяславской доктриной) и учением Дионисия. Любопытно, что в кратком плане наброска «Школа имяславия», говоря о мистически-опытном и мифологическом аспектах, ученый во всех пунктах упоминает Ареопагита (естественно, после Платона и Плотина), а именно:

а) в разделе «Абсолютный апофатизм» дано указание на трактаты «Мистическое богословие» и «О божественных именах» («хотя бы I 4») как наиболее выразительные образцы апофатических рассуждений;

б) в разделе «Откровение и свет» приводятся для примера ссылки на DN IV, 1 и 4, где со всей очевидностью раскрыта символическая сущность образа солнца и его света;

в) в разделе «Символизм и мистическое богословие» просто упомянуто имя Дионисия Ареопагита как автора, подробно обосновавшего принципы символизма в мистическом богословии [15, с. 23–24].

Одним из центральных моментов лосевской имяславской концепции следует признать именно учение о символизме как универсальном способе православного мышления, который ученый возводит, в том числе, к Ареопагиту. Без учета символической природы имени невозможно «примирить» тезисы проповедуемой Лосевым мистико-диалектической антиномии сущности и энергии («имя Божие есть Сам Бог, но Бог Сам – не имя»), ведь «имена Божии таят в себе символическую природу: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией. Имена суть живые символы являющегося Бога, т.е. суть Сам Бог в Своем явлении твари» [16, с. 69].

Символический взгляд на мир и на его Создателя, четко изложенный в Ареопагитиках, Лосев считает единственно верным с мистической точки зрения. Только таким и может быть истинно православное богословие без каких бы то ни было «еретических» уклонов, ср.: «Взамен абсолютного апофатизма и абсолютного рационализма православие может принять лишь абсолютный символизм, т.е. учение, согласно которому сама по себе непостижимая Божественная сущность является и открывается в определенных ликах... Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславью Дионисия Ареопагита и учению об умопостигаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в.» [13, с. 14–15].

Заметим: в приведенной цитате Лосев убежденно называет учение Дионисия «имяславием»! Это еще раз подтверждает, с одной стороны, специфичность взгляда Лосева на наследие Дионисия, в котором основные идеи (символизм богословия, мистика света, характеристика имен Божиих и т.п.) понимаются исключительно в имяславском преломлении. А с другой стороны, этот факт в очередной раз свидетельствует о силе влияния ареопагитизма как христианско-платонической концепции на формирование мировоззрения великого русского философа.

Подчеркнем также, что воздействие Дионисия на Лосева, безусловно, шире имяславской проблематики, оно соотносится с православной доктриной в целом: апофатизм богопознания, христианско-неоплатоническое понимание

Первоначала и его связи с инобытием, иерархизм мироздания (в частности, представление о мире «умных сил») и т. п. стали неотъемлемыми элементами православного вероучения. Таким образом, наследие Ареопажита связано с творчеством Лосева множеством нитей, наиболее важной из которых, хотя и не единственной, является мистика имяславия.

Список используемых источников:

1. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007. 912 с.
2. Иларион, схимонах. На горах Кавказа: Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом через молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников. СПб., 1998. 942 с.
3. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Современные проблемы православного мирозерцания. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/19.html>
4. Лосев А.Ф. Спор об именах в IV в. и его отношение к имяславью // Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 44–53.
5. Лосев А.Ф. Философия имени. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 613–801.
6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Диалектика мифа. М., 2001. С. 31–232.
7. Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя. Диалектика мифа. М., 2001. С. 404–418.
8. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Вещь и имя. Самое самб. СПб., 2008. С. 25–187.
9. Лосев А.Ф. Философия имени у Платона. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 29–39.
10. Лосев А.Ф. Доклад 17 ноября 1922 г. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 39–40.
11. Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или Генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое самб». Вещь и имя. Самое самб. СПб., 2008. С. 5–24.
12. Дионисий Ареопажит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. 854 с.
13. Лосев А.Ф. Имяславие. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 5–18.
14. Дионисий Ареопажит. Трактат «О Божественных именах» (перевод из архива А.Ф. Лосева). Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 142–218.
15. Лосев А.Ф. Школа имяславия. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 23–24.
16. Лосев А.Ф. Черновая рукопись Тезисов об имени Божиим. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 68–71.