

А.Л. Доброхотов

«ВОЛНЫ СМЫСЛА», ИЛИ ГЕНОЛОГИЯ А.Ф. ЛОСЕВА В ТРАКТАТЕ «САМОЕ САМО».

«И тут в одном смысловом потоке {или, если угодно, источнике) заключены все те волны смысла, из которых состоит вещь; тут сосредоточена вся та смысловая тревога и сущностное беспокойство, которое предшествует оформлению вещи и ее предопределяет.»¹

Среди работ А.Ф. Лосева, которые сравнительно недавно – благодаря подвижничеству А.А. Тахо-Годи – стали доступными читателю, выделяется труд, который по теоретической насыщенности и концентрированности может быть поставлен рядом с главными книгами философа. Это незаконченная рукопись с необычным заглавием «Сáмое самó». Центральная тема работы – смысловое становление абсолюта – роднит ее со знаменитым «восьмикнижием», основными теоретическими трудами А.Ф. Лосева, изданными в 1927 – 30 гг. «Самое само», по авторитетному заключению А.А. Тахо-Годи, создавалось в начале 30-х, и уже это позиционирует труд как некоторый итог построения лосевской системы диалектики. Но у этого текста есть и своя притягательность. Нетрудно заметить даже при первом ознакомлении, что этот строгий и методичный трактат пронизан – при всем том – очень личными и пассионарными интонациями. Ведь речь идет о проблеме, которая волновала мыслителя на протяжении всей его интеллектуальной жизни: о Первоедином и формах его открытости познающему уму, об абсолютном единстве как предельном обобщении взаимосвязей универсума и как принципе

¹ Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 519.

целостности в любом фрагменте мира. Стоит сказать, что перед нами тема, понимание которой было утрачено ментальностью Нового времени при внешнем сохранении ее в топике философского и научного мышления, в лексике мировоззренческой культуры, в традиционном наборе ценностных универсалий. В той мере, в какой в культуре вообще ничего не исчезает, тема, конечно, сохранила – в силу ли традиционности того или иного мыслителя, в силу ли его личной проницательности – свою способность к адекватному воспроизведению, но она утратила статус аксиомы или, что еще существеннее, была скрыта обманчивой тождественностью старого и нового понимания Единого.² Русская философия «серебряного века» принадлежала к тем направлениям европейской мысли, которые начинают возрождение древней интуиции Первоединого. Чтобы понять и по достоинству оценить место идей А.Ф. Лосева в этой традиции, следует осуществить краткий экскурс в ее историю.

Заданная в предельно острой и радикальной форме в мысли Платона, тема Единого транслировалась через Аристотеля, неоплатоников и христианскую метафизику вплоть до Ренессанса, то есть до момента, когда возникло натуралистическое представление о Едином, ставшее альтернативой классическому; а если говорить о бессознательных культурных установках, то не столько альтернативой, сколько незаметной подменой классического представления. В самом деле, посмотрим, каковы наши «естественные» интуиции Единого. Его можно понимать 1) как всеобщую природную связь, где целостность обеспечивается органической взаимозависимостью элементов; 2) как максимальное обобщение мысли, которое встраивает любой феномен в систему объектов, данных субъекту; 3) как предельную полноту освоения мира человеком в его практической и смыслополагающей деятельности. В той мере, в какой речь идет об умопостигаемых принципах единства, они сводятся мировоззрением Нового времени к этим трем возможностям, за которыми стоят три его «божества»: **Природа, Разум и Человек. Парадигма этих возможностей является достаточно**

² Показательно в этом отношении классическое исследование, посвященное истории идеи единства мира и показывающее культурные механизмы смены

гибкой и поливариантной, чтобы позволить найти решение той или иной конкретной задаче, поставленной перед познанием или перед культурой в целом. Но, во всяком случае, Единое платонизма и Триединное христианства представляют собой совершенно другие принципы, и их альтернативность становится чем-то большим, нежели чем наличие еще нескольких теоретических вариантов, и особенно в случаях кризиса культуры, когда возникает вопрос, что, собственно, позволяет избранному принципу единства осуществлять свою единящую функцию, и не черпает ли он эту способность из другого, более фундаментального принципа. Именно такой кризис мировоззренческих основ Нового времени происходит сейчас, и мы вправе спрашивать, действительно ли изначально способность переходить к принципу единства от концептуальной абстракции или арифметической суммы (Разум), от антропоцентричной аксиологии (Человек), от бесконечного взаимоопосредования пространства, времени и вещества (Природа).

Примечательно, что обновление интереса к античному решению проблемы Единого возникает вместе и в связи с попыткой переосмыслить ментальные парадигмы Нового времени. Термин «генология» (от греч. $\diamond \square \equiv \aleph \otimes \blacksquare$ - единое) введен в западную философию сравнительно недавно (видимо, без влияния малоизвестных тогда лосевских текстов 20-х гг.). Эвентуально его употребляли некоторые историки философии, в частности - Жильсон³; системность употреблению термина придает норвежский исследователь Э.А. Виллер⁴. Он указывает на конкретную традицию понимания абсолюта, принципиально, по его мнению, отличающуюся от томистского понимания (через соотношение бытия и сущего) и кантианского (через соотношение трансцендентального субъекта и вещи в себе), которая идет от платоновских диалогов «Парменид» и «Государство» и соответствующей интерпретации Спевсиппа - к Плотину, Проклу, Дионисию Ареопагиту, Николаю Кузанскому, Бёме, Баадеру, Фихте.

интуиций «единства» : Lovejoy A. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambr., Mass., 1936.

³ Gilson E. L'être et l'essence. P., 1948. P.42

⁴ Wyller E.A. Platons "Parmenides" in seinem Zusammenhang mit "Symposion" und "Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie". Oslo, 1960

Чтобы представить место А.Ф. Лосева в генологической традиции полезно будет в предельно упрощенной форме очертить развитие темы в русской философии. В явном виде проблемы Единого впервые решались Вл. Соловьевым, который собрал в своем творчестве все основные моменты предыстории генологии. Эти моменты стоит отметить. Во-первых, христианский платонизм, который транслировался в основном через тексты восточных отцов церкви и многообразные византийские сборники. В частности, можно отметить славянский перевод «Ареопагитик». Во-вторых, мистико-богословская традиция исихазма с ее диалектикой сущности и энергий Бога. В-третьих, рецепция немецкой мистики (Беме и др.), осуществленная русскими масонами в конце восемнадцатого века. Наконец, классический немецкий идеализм, прежде всего Гегель и Шеллинг. В рамках славянофильской утопии возникла также концепция «соборности», которая сыграла немалую роль в развитии генологической темы. Ранние славянофилы критиковали то, что они называли католическим коллективизмом и протестантским индивидуализмом, пытаясь найти для славяно-православного мира другой тип единства, в котором всеобщая связь полагалась бы изнутри личного Я. Прообраз такого единства усматривался в церковной организации. Несмотря на декларативность этого идеала, он воспринимался как духовный императив, и к его обоснованию привлекались онтологические построения немецкой философии и отчасти платонизма.

Кроме предшественников Соловьева следует упомянуть и его современника – Достоевского. Формально, конечно, он не был философом, но по существу влияние его образного мира на русских философов было столь велико, что надо учитывать такие его основные интуиции, как неприятие мира, утратившего смысловое единство; узурпация власти Единого «бесами»; невозможность растворения личности во всеобщей гармонии; противоречие между «пневматологическим» и психологическим единством человека. Начиная с Достоевского, тема Единого и Иного неразрывно связана с проблемой теодицеи.⁵

⁵ Для понимания Лосева важно расслышать голос (вернее – голоса) Достоевского. После исследования Е.А. Тахо-Годи стало очевидным, что интонации Достоевского (разумеется, с их смысловой аурой) неслучайным

Вл. Соловьев уже в ранний период своего творчества (семидесятые годы девятнадцатого века) формулирует учение, которое станет главной оболочкой позднейших генологических споров: учение о «всеединстве». Соловьев при этом опирался на позднего Шеллинга и Платона, блестящим переводчиком которого он был. Соловьев выдвигает, по крайней мере как задачу, построение такого типа единства универсума, при котором осуществляется металогическое присутствие целого в каждой части и части – в целом. Критикуя понятие абсолютного бытия, Соловьев противопоставляет ему персоналистически окрашенное понятие абсолютного Сущего. Реализуя свою программу, он последовательно и с редкой для русской философии систематичностью анализирует осуществление всеединства в трех сферах: в истине, добре и красоте. Эти построения дополняются у Соловьева сложной диалектикой уровней бытия, которые транслируют «сверху вниз» принцип единства. Сложность заключается в том, что этой активности Единого должна отвечать «теургическая», то есть воссоздающая единство «снизу вверх» деятельность человека.

Философский путь и опыт Соловьева стал точкой отсчета для многих философов следующих поколений, ключевые работы которых вышли как правило в первой четверти двадцатого века. Наиболее близкими ему были братья Трубецкие. Князь Сергей Трубецкой выдвигает программу «конкретного идеализма», в рамках которой главной проблемой становится переход от абсолютного Единства к миру. Продолжая платоническую тенденцию Соловьева, он пытается развить учение о мировом субъекте, который осуществлял бы роль посредника между Единым и природой. Ему представлялось необходимым с одной стороны доказать наличие некоего универсального сознания, в котором существовал бы образ Единого в виде системы вечных идей и – с другой стороны – доказать личностный характер любого акта схватывания единства. Его младший брат Евгений осуществил антигностическую ортодоксально-христианскую коррекцию учения Соловьева. В итоговой работе «Смысл жизни» он изображает мир как

образом мерцают не только в лосевской прозе, но и в его теоретических работах. (См. Тахо-Годи Е.А. «Интеллектуальный роман» Алексея Лосева //

«подлинно-иное» восстанавливая тем самым за Единым статус трансценденции, который был несколько «смазан» софиологией. В той мере, в какой мир может стать частью абсолюта, он достигает лишь полноты сознания, но не становится субстанциальной сущностью. Единое же входит в мир как сверхвременное сознание временного потока. Такая теория позволяет автору дать свой вариант теодицеи и избежать в то же время парадоксов предопределения. Близок к этому направлению и Владимир Эрн. В своей незаконченной работе «Верхнее постижение Платона» он интерпретирует миф о пещере в свете своей магистральной идеи об историко-культурной борьбе логоса и ratio. Логос связывает личность и Единое жертвой, тогда как ratio делает Единое объектом утилитарной агрессии. «Гелиофания» Платона, говорит Эрн, дает нам сокращенную транскрипцию всего платонизма и объясняет сознание познающего как «внутренние Дельфы».

Наиболее разработанная концепция Единого дана в философии всеединства Булгакова, Флоренского, Карсавина и Франка. Несмотря на различие – порой радикальное – их систем, роднит их сосредоточенность на решении проблемы связи Единого и форм его инобытия.⁶ Для Сергея Булгакова главной темой при этом становится софиология, развивая которую он выходит за рамки христианской догматики. Ему представляются философски и богословски сомнительными те решения, которые лишают мир инобытия собственной субстанциальности. Поэтому он ищет уровень бытия, который обладал бы «ипостасностью» не будучи при этом «ипостасью». Несмотря на неубедительность его решений, интересным представляется опыт описания поэтапного перехода иного к единству, Так, в «Философии хозяйства» дана софиология экономической деятельности человека, а позднее «Философии имени» дана теория присутствия и развития связи с абсолютом в естественном языке.

Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель: К 110-летию со дня рождения. М., 2003.)

⁶ Строго говоря, генология и философия «всеединства» суть разные темы: генология исследует границу бытия и сверхбытийного Единого, а также формы присутствия Единого в Ином, тогда как философия «всеединства» строит общую систему миропонимания, в которой генология может быть (а может и не быть) элементом системы.

Павел Флоренский пытается построить единую картину мира как борьбу хаоса (энтропия) и логоса (эктропия), в ходе которой Единое выступает как безусловная ценность, осуществляемая интегральными усилиями культуры, возрождающей тем самым свой изначальный статус культа. С этой установкой органично связана у Флоренского теория символизма как формы выражения Единого. Ранний Флоренский полемически заостряет антиномии, возникающие при встрече разума и абсолютного единства. Критики находили здесь «стилизованную архаику», но следует отметить, что Флоренский протестовал против ненавистной ему абстрактной рационализации универсума, противопоставляя ей, по его выражению, «трудовое» отношение к миру, заключавшееся в преобразении вещества и духа через воссоздание онтологической иерархии, прообраз которой Флоренский видел в средневековой культуре.

Лев Карсавин в своей метафизике всеединства переносит акценты с соотношения Единого и Иного на троичную структуру Единого. Карсавин в этом отношении находится в некоторой зависимости от бл. Августина и особенно от Николая Кузанского, на чье учение о *possest* он ссылается. Оригинальный аспект его концепции заключается в том, что единство он считает моментом статики, который включен в динамический процесс троичности. Единое оказывается своего рода инобытием для триединства, осуществляющего в сверхвременном развитии порождение мира как Личности. Учение о Едином отразилось у Карсавина также в его теории «симфонической личности». Так он называет комплекс из индивидуума и его среды, которая вовлекается в процесс «олицетворения», приобретения личностного начала. Этот комплекс в свою очередь входит как элемент в комплексы высшего порядка, в результате чего создается иерархия личностей, и весь тварный мир в целом также оказывается «симфонической личностью».

Семен Франк, также как и Карсавин, опирается в своих генологических построениях на Николая Кузанского. Однако его в большей степени интересует апофатический аспект Единого. Всеединство, полагает он, может быть дано только в металогической форме, но это не означает отказа от познания. Напротив, Единое постигается именно через свою непостижимость. Важную роль в обосновании такого типа мышления играет для Франка онтологический аргумент, которому он

посвятил специальную работу. В структуре этого аргумента он видит открытую возможность рационального самопреодоления рассудка и прямого выхода к Единому, что не означает при этом превращения Единого в объект.

Своеобразное развитие темы Единого можно найти в традиции русского философского символизма, главные представители которого – Вячеслав Иванов, Андрей Белый, и – в известной мере – Павел Флоренский. Центральная интуиция этого направления – способность части в некоторых случаях быть прямым представителем целого, а не только его феноменом или аллегорическим выражением. Именно такую часть они называли символом. Иное в их учении становится не инертным оппонентом Единого, а необходимой сферой его воплощения и творческого выявления. Отсюда – особая роль философской эстетики в их построениях. Именно исходя из эстетической проблематики, Андрей Белый, предвосхищая Кассирера, выдвигает концепцию культуры как диалектики символических форм. Единое играет роль «неподвижного перво двигателя» в иерархии этих форм. Вячеслав Иванов также начинает с философии искусства, однако последнее его произведение – поэма «Человек» – это развернутый онтологический миф об обмене дарами бытия, который происходит между Богом как Абсолютным Единством и человеком как отколовшейся от Единого частицей. Флоренский обосновывает свой символизм другим способом, более опираясь на математические и физические модели, однако его схема связи Единого и Иного в принципе близка общей интуиции символизма. Оригинальный мотив его символизма, имеющий прямое отношение к генологии – это философия имени.

Можно обнаружить интересные интуиции Единого и в других течениях. Например, русский персонализм, опирающийся на Лейбница (Козлов, Лопатин. Н. Лосский) дает интересные плюралистические схемы Единого, Однако, эти теории мало связаны с теми платоническими конструкциями, кооторые были основой главного течения русской генологии. Стоит обратить внимание на инвективы Льва Шестова, направленные против классической метафизики, которые, при всей критичности, все же скорее подтверждают, чем опровергают действительность апофатического аспекта Единого. (Показательно, что Плотин – один из наиболее

цитируемых Шестовым авторов: экстатическое переживание Единого было близко Шестову).

Говоря о русской традиции генологии в целом можно сказать, что в ней присутствуют интересные попытки преодолеть абстрактную расудочность, отвлеченность от живой истории. Своеобразен ее персонализм. Перспективны ее попытки выйти за пределы исчерпанных метафор и пассивной мистики к осознанию метафизической ответственности человека за сохранение присутствия Единого в Ином. В то же время ей присущи серьезные изъяны: плохо различается философский и богословский уровень аргументации, слишком мало систематичности, слишком много эссеистичности, понятие нередко заслоняется образом. Генология А.Ф. Лосева в немалой степени корректирует эти недостатки: дело здесь не только в том, что она была поздним и зрелым вариантом данной темы в русской философии, но и в том, что требования эмпирической укорененности, строгости и системности философствования были для А.Ф. Лосева глубинным императивом его мысли.

В своей философии Единого А.Ф. Лосев использует не только традиционные для русской генологии источники (то есть Платон, Кузанец и Шеллинг), но и достижения позднего неокантианства, феноменологии, результаты новых естественнонаучных открытий. Это позволяет ему вывести проблему на уровень современной ему европейской философии, не покидая при этом почву классической филологии и истории философии, выдающимся знатоком которых он был. Можно различить несколько самостоятельных направлений мысли А.Ф. Лосева, которые раскрывают специфику его генологического подхода. Прежде всего это, конечно, анализ античного понимания Единого, многообразно представленный и текстами так называемого лосевского «Восьмикнижия», и «Историей античной эстетики» (содержащей, в частности, итоговый обзор генологической проблематики в античности).⁷ В центре внимания А.Ф. Лосева – Платон, Плотин и Прокл. Аналитическая реконструкция их философии (и генологии в частности) знаменует в каком-то смысле качественный переход русской философии от платонической

⁷ История античной эстетики. [Т.8] Итоги тысячелетнего развития. Кн.1. М., 1992. С. 491-501

фразеологии к содержательной работе с реальным инструментарием платоновского метода. Именно представленные А.Ф. Лосевым античные сюжеты позволяют осознать границу, отделившую Новое время от эллинской и христианской генологии⁸. Платоническое Единое не является всеобщим свойством или субстратом: ни обобщающая власть абстракции, ни вещественное слияние всего со всем не суть Единое. Единое также не равно бытию, но превосходит его и дает ему начало. Оппозицией Единого выступает не «многое» (Единое в равной степени порождает и принцип единичности, и принцип множественности), а «иное», что позволяет снять антиномии элейского понимания абсолюта как бытия. Единое не локализовано в «потустороннем» (хотя оно «по ту сторону бытия»), но присутствует, – как в превращенных формах, так и непосредственно, – в любой точке онтологического универсума. Единое не есть ни покой абсолютного совершенства, ни движение космических стихий: это – «подвижный покой самотождественного различия», вечно осуществляющий себя через Иное.

Эта последовательность характеристик, конечно, не исчерпывает платоновской генологии, но достаточно рельефно обнаруживает ее несовместимость с натуралистическими интерпретациями. С общей концепцией платонического Единого сплетается еще одна генологическая тема, которой А.Ф.Лосев (и, возможно, в русской философии – только он) уделяет исключительное внимание: Единое как предельное *основание* познания и бытия. Беспредельность, как известно, была для античной мысли обычно окрашена пейоративными коннотациями и выступала как агент хаоса и иррациональности. Поэтому смысл и бытие были синонимичны пределу как основанию. Но это порождало антиномию бесконечного требования основания для основания и т. д. Платон решает данную антиномию на двух уровнях: на уровне обоснования диалектического метода и на уровне онтологического отождествления Единого с Благом. В первом случае сама идея оказывается по

⁸ Показательна характеристика «пограничной» эпохи – ренессансного Гуманизма. Сравнивая «три основных всемирно-исторических типа неоплатонизма», Лосев, находя общее у античного, средневекового и возрожденческого неоплатонизма, подчеркивает тем не менее, что «возрожденческий неоплатонизм антропоцентричен, причем этот «антропос» мыслится там не просто индивидуалистически, но именно артистически-индивидуалистически». «Эстетика Возрождения». М., 1978. С.95

отношению к миру становления и его вещам первоединством, в котором находит единение и осмысление многообразный состав телесной вещи. А.Ф.Лосев говорит в этом отношении, что идея есть «принципный, ипотесно-смысловой, структурно-целостный и систематически-диалектический метод осмысления и оформления каждой вещи, а тем самым и всей действительности».⁹ Во втором случае речь идет уже об обосновании самого принципа единства-ипотесности. Платон дает здесь свое знаменитое учение о Едином Благем, стоящем выше бытия. Лосев не склонен преувеличивать этический смысл того, что Единое отождествляется с благом¹⁰; более значимы для него отождествления с богом и солнцем, которые подчиняют и озаряют все частичное. Но в то же время понимание Единого как блага свидетельствует о том, что на смену детерминизму античной физиологии приходит новый – телеологический – принцип, который в конечном счете высвечивает историческую ограниченность греческого космизма. А.Ф.Лосев и в ранних работах и в «Истории античной эстетики» при анализе этой темы решительно покидает область собственно историческую и включается в актуальные философские коллизии. Так, он показывает, что «Платон резко расходится с неокантианским пониманием ипотесы», поскольку для него ипотеса не «значимость» или «чистая возможность», а реальная действительность.¹¹ Дело здесь не только в неокантианстве: к мягкой форме «фикционалистского» толкования статуса онтологических первоначал склоняются многие философские школы 20 века, и радикальность позиции Лосева говорит о том, что размежевание в понимании Единого приобретает характер культурного выбора.¹²

Для А.Ф. Лосева принципиально важной особенностью античного Единого является его безличность. Та категоричность, с которой в его трудах отрицается личностный аспект Единого и акцентируется телесность и анонимность античного

⁹ История античной эстетики. [Т.2] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 627

¹⁰ «Это благо для Платона есть просто абсолютная целостность всего существующего...». Там же, С. 637

¹¹ Там же, С. 628

¹² Об этом см. также: Доброхотов А.Л. "Беспредпосылочное начало" в философии Платона и Канта. В кн.: Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987, с.61-75

универсума¹³ не может не вызвать возражения или, по крайней мере, нуждается в коррекции: ведь на деле эволюция личностного самосознания в античности сложна, многопланова и не вмещается ни в какие идеологические схемы. Но так ли уж прост подход к этой проблеме самого А.Ф. Лосева? Платоническое Единое, может быть, еще не «индивидуальность», но ведь оно *уже* «индивидуум». То, что греческие мыслители не пользовались любимой категорией нововременной философии – категорией Я – отмечалось не раз. Но А.Ф. Лосев – один из тех немногих исследователей античной философии, которые обратили внимание, на специфическое употребление словечка «аутос» (αὐτός), которое служит у Платона весьма частой и неслучайной характеристикой эйдетического бытия. Эйдос существует сам по себе (αὐτὸς ἑστίν) и является «самостью» в отличие от всего, что существует в ином, через иное, не для себя, относительно и т.д. В свою очередь эйдос черпает силу самости, как и способность бытия, в Едином. Таким образом у Платона личностное перестает быть предикатом, который может придать качество той или иной существующей единичности; скорее само существующее единое является тем, что делает возможным личность; тем, через что можно объяснять принцип личностного. Не случайно тема Единого приходит в греческую философию, как показывает А.Ф.Лосев, вместе с телеологией Сократа¹⁴ и Платона: для телеологии личностное перестает быть знаком субъективной отъединенности от космоса, напротив – оно оказывается

¹³ « Они еще не знали, что это за единое и не могли назвать его имени; но они уже проповедовали единичность абсолюта, понимая его пока арифметически. Они понимали его как индивидуум, но не как индивидуальность.» История античной эстетики. [Т.2] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969., С. 640

¹⁴ Вся телеология Сократа, как убедительно демонстрирует это А.Ф.Лосев, основана на превращении в проблему *жизни* и *смысла*: того, что было до известной степени очевидностью для досократиков. В самом деле, после Сократа становится невозможной всеобъясняющая ссылка на космический разум: ведь именно в моральном сознании человека, а не в природе, есть тот компонент, который делает отвлеченно общее Единым. Но истинно Единое не может быть лишь субъективным. Из этого открытия, как из корня, вырастает сократовская диалектика как присутствие Единого в Логосе и сократовская ирония как отсутствие Единого во всем явленном. «Что-то такое знал этот гениальный клоун, чего не знают люди...» Может быть как раз эту тайну Единого? История античной эстетики. [Т.2] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969., С.51-82, и особенно 79-82

единственным залогом связи индивидуального со всеобщим. Эта единящая сила Единого, которое присутствует в разных модусах и в душевно-телесном, и в умно-логическом, и в сверхумно-личностном тождестве знающего благо индивидуума, показана А.Ф.Лосевым с методической настойчивостью¹⁵, говорящей, о том, что никакой стилизации и упрощения темы Единого у А.Ф. Лосева нет (если, конечно, читатель сам не упрощает для себя задачу, воспринимая поверхностный слой лосевского нарратива и не замечая скрытой полемики, иронии, пародии, вызова, - всего того, чем так богата изощренная философская проза А.Ф. Лосева).

Однако ни психология, ни ноология, ни генология античности не дают в явном виде ответа на вопрос, как соотносится неповторимо личностное достояние субъекта с абсолютным Единством: в человеке Единое удивительным образом присутствует как раз не в абстрактно-общем, а в конечном, частном, собственном, даже – случайном, и поэтому такой вопрос отнюдь не является примером метафизической казуистики, более того – он напрямую увязан с проблемой бессмертия, теодицеи и спасения. С этим связано еще одно направление лосевской генологии, касающиеся тринитарной догматики христианства. Текстов, непосредственно связанных с этой проблемой, у А.Ф.Лосева очень мало¹⁶, но они, как бы ни оценивать их конфессиональную полемичность, осуществляют разграничение двух исторических типов генологии – античной и христианской – и раскрывают культурно-исторические импликации, которыми чреват тот или иной догматический выбор. Меньше всего в этих построениях бесспорности, зато сколь ценен урок внимания к тончайшим, но ведущим к эпохальному переходу «от субординации к координации» сдвигам онтологического и богословского мышления, преподанный с лосевским интеллектуальным темпераментом.

¹⁵ См. например строки о «мягком», «задушевном», «интимно-сердечном» отношении Плотина к Единому: История античной эстетики. [Т.6] Поздний эллинизм. М., 1969. С.716

¹⁶ См. История античной эстетики. [Т.8] Итоги тысячелетнего развития. Кн.1. М., 1992. С. 49-101. Также - VI часть «Очерков античного символизма и мифологии». М., 1993. С.873-0892. Заслуживает внимание анализ этих страниц в статье Л.А.Гоготишвили «Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх». Там же, С. 929-932. См. также работу В.В.Асмуса «Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки». Начала. 1994, №I (11). С. 95-100.

Наконец, знаменитая «философия имени», которая, пожалуй, и в отношении генологии может быть названа квинтэссенцией лосевского мышления¹⁷. В ней показано каким образом из стихии естественного языка рождается слово как синтез тела, знака и смысла, превращаясь затем в эйдос, миф и, наконец, в Имя Бога. Последний этап обосновывает все предыдущие и доказывает возможность прямой связи Абсолютного Единства с его частью, в которой оно «сворачивается» в виде Имени.¹⁸ Генология здесь выявлена в первую очередь в теме гиперноэтического Единого, которое как именуемая сущность встречается со своим Именем, растущим навстречу Единому из Тела, Организма, Мысли, Воли, Чувства, Интеллигенции и сливающимся с именуемой сущностью в умном Экстазе. Единое в этой философской симфонии является одним из лейтмотивов, присутствующим во всех 67 моментах становления Имени, но также оно имеет свое системное место (см. параграф 12 «Философии имени») в категориальной «лестнице»: как определенный момент кристаллизации смысловой стихии Имени это Единое оказывается высшим предметом Имени и «опорой всех судеб имени». Предметная сущность имени, связывающая своими смысловыми энергиями все отдельные моменты слова как имени, превращает его в арену встречи с тем, чем она станет в окончательном выявлении, с Абсолютной Личностью. Но уже на этом уровне возникает комплекс моментов, которые с необходимостью определяют не только абсолютную, но любую сущность, любую предметную структуру имени. Это – три момента смыслового единства сущности (генологический – момент сверхсущего единства, эйдетический – момент оформления вещи, генетический – момент вечной подвижности вещи) и четвертый, устанавливающий соотношение смыслового единства с самим собой, момент меонально-фактический, благодаря которому смысл оказывается фактом и событием. Таким образом, 31-й момент становления Имени – генологический – задает любому предмету требование объединения всех аспектов его бытия и

¹⁷ См. «Философия имени»; «Вещь и имя». В кн.: Лосев А.Ф. Бытие-Имя-Космос. М., 1993. См. также «Из работ А.Ф. Лосева об имяславии (публикация проф. А.А.Тахо-Годи)». Начала. 1995, №1-4 (15-18). С. 206-275.

¹⁸ Подробнее об онтологических аспектах имяславия см.: Доброхотов А.Л. Мир как имя. Логос. №7 (1996). С. 47-61. Его же: «Онтология символа в ранних трудах Лосева» В кн.: "Античность в контексте современности". М., 1990. С.215-221

инобытия в стоящем над этими аспектами принципе единства.¹⁹ Однако, есть в «Философии имени» еще один теоретический мотив, дополняющий известные нам темы генологии. Здесь обосновывается необходимость символизма как единственного метода выражения невыразимого сверхбытийного Единого. Единое не есть имя, оно – неименуемое, но в тоже время в результате становления оно не только приобретает имя как внешний знак; оказывается, что хотя Единое – не Имя, но Имя есть Единое. 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. Символизм является подлинно генологическим методом, поскольку сохраняет миры сущности и явления во взаимодополняющей связи, не редуцируя их друг к другу.²⁰

Если попытаться, отвлекаясь от метафизических подробностей, найти спецификум представленной здесь генологии Лосева, то следует обратить внимание на системно и последовательно (хотя и не всегда - явно) проводимое им размежевание исторических типов генологии в зависимости от того основания единства, которое ими избирается. В одних случаях таковым основанием оказывается какая-либо часть целого, и единое порождается распространением смысла этой части на целое. (Преимущество такой генологии в том, что она дает содержательную и конкретную интерпретацию универсума. Проблема же в том, что самоутверждение частичного легко превращается в уничтожение целого и самоуничтожение части.) В других случаях основанием выдвигается целое, которое каким-то образом воспроизводит себя во всех или в некоторых своих частях. (Проблема здесь в том, что таковое воспроизведение неизбежно приводит к самоотрицанию целого. Преимущество в том, что единство достигается без уничтожения отдельного в пользу целого.) Вторую традицию, исторически представленную платонической и христианской версиями (находящимися в крайне сложных отношениях друг с другом) наследует Лосев. Сам же Лосев стремится дать

¹⁹ «Философия имени». В кн.: Лосев А.Ф. Бытие-Имя-Космос. М., 1993. С. 682-683.

²⁰ Там же, параграф 14. С. 694-696

на основе современного ему интеллектуального опыта Европы предельное нередукционистское обоснование генологии (по существу требующее уже выхода за рамки исторической традиции²¹), которое оказывается у него в конечном счете диалектикой Абсолютной Личности.

Попытаемся теперь – в опорных рамках заданного контекста – взглянуть на трактат «Самое само». Нельзя не заметить, что за категориальную основу здесь взята «Логика» Гегеля. Действительно, перед нами – самое гегелевское произведение Лосева, иногда предлагающее альтернативную версию его диалектики бытия, иногда – похожее на своеобразный пастиш. Конечно, это не случайное сближение. Некоторые работы Лосева осознанно воспроизводят «дискурс» того или иного классика, как бы пробуя его арсенал на прочность и пригодность к решению современных, далеко не классических проблем. Так и здесь: гегелевская логика оказывается своего рода матрицей для рассказа о специфически лосевской теме, о явленности Абсолютного в относительном мире. Потому и размежевание с Гегелем, который с точки зрения Лосева, утеряти ощущение личностной основы Единого, происходит легко и требует лишь нескольких замечаний, сделанных по ходу дела.

Надо заметить, что «Самое само» – одно из самых ясных и «простых» произведений Лосева. Сознаю, что заглянувший в этот текст неподготовленный читатель, получит прямо противоположное впечатление. К тому же – рукопись была незакончена и, видимо, неотредактирована. Тем не менее, читатель, знакомый с историей философии и с главными книгами Лосева, будет обрадован ясной архитектурностью, четкими тезисами, профильтрованными через опыт «восьмикнижия», прозрачной аргументацией, убедительными и наглядными иллюстрациями, отменной «темперированностью» и динамичностью повествования. Поскольку перед нами – система, говорить о содержании текста

²¹ Ср.: Хоружий С.С. «Идея всеединства от Гераклита до Лосева.» Начала. 1994, № 1. С. 92 : «По существу, Лосев – а отчасти уже и Флоренский – дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них ... начинается зарождение... новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней панентеистской парадигме.»

«Самое само» надо как о целостном конструкте, не вырывая отдельных концептов. Попытаемся сделать синопсис этого жестко связанного повествования.

Основной логический прием трактата это – классическая гегелевско-неоплатоновская трехшаговая схема: 1) бытие; 2) выход бытия в свое «иное»; 3) возвращение бытия к себе из отчужденного состояния; собирание и восстановления себя, но теперь уже с «добычей», с опытом воплощения и творения. Единожды продумав и прочувствовав смысл этого трехтактного события, читатель уже не будет спотыкаться ни при каких головокружительных лосевских переходах от категории к категории. Начинает Лосев – и в этом одна из особенностей текста – «снизу», с предельно посясторонней темы: с естественной попытки помыслить вещь. Любую из тех, что нас окружают, но – именно помыслить и именно ее саму, а не что-нибудь другое. Рассуждение более чем просто (и Лосев в позднейших своих работах часто будет им пользоваться для «разминки» читательского ума): любая вещь состоит из своих частей; если оторвать каждую такую часть от других частей, то нельзя будет понять и того, что такое часть вещи. Частью вещи окажется самостоятельная вещь, которая не имеет отношения к тому целому, которому она принадлежит. Целое раздробится на ряд самостоятельных вещей и перестанет быть целым. Часть вещи несет в себе всю вещь как целое; любая часть по-своему выражает целостность вещи; сама же вещь не равна ни части, ни их сумме... Довольно скоро автор вместе с читателем начинает быстрый взлет: самость вещи, ее собственное бытие – не близко; возможно это – самое далекое. «Самое само» это – тайна, но тайна может являться, и ее явления суть символы. Здесь, собственно, уже прописан весь сюжет дальнейшего пути. Но путь надо начинать с самого простого и очевидного. Как и у Гегеля, этой очевидностью оказывается простое бытие. Но Лосев делает важное пояснение: очевидность не отменяет таинственности. таинственность бытия первичнее его простой данности для мысли.²² Далее Лосев

²² «Никогда никто и нигде не понял и не поймет подлинного смысла этой первой вспышки мысли на темном фоне абсолютной самости. [...] совершенно невозможно сказать, почему, из каких причин, на каком основании и как именно появляется этот первый удар молнии смысла; и невозможно сказать, что заставило абсолютную самость, которая и без того есть абсолютное самодовление, еще порождать из себя те или другие категории, в том числе и

следует в общих чертах этапам разворачивания гегелевской Логики, но как мы увидим, вносит в нее очень существенные – иногда принципиальные – коррективы. Бытие с неизбежностью порождает небытие и зону контакта с ним – границу. Все три элемента вступают в синтез, но трояким способом: если основой синтеза будет бытие – возникает «число», если небытие – возникает «инобытие», если синтез осуществляется в самом себе – «становление». В эту хрестоматийную схему Лосев вводит нерелевантную для Гегеля (но принципиально важную для Плотина) категорию – число. Этим достигается логическая плавность перехода к становлению, поскольку число это – идеальная бескачественность, но также и структурность, «расчлененность», «распростертость». Заложена здесь логика процесса позволяет в конце текста ввести тему бесконечности самопорождающегося смысла. Бытие теперь может перейти на свою вторую ступень. Оно становится «наличное бытием». Это нечто ставшее, приобретшее статус качества и способность к выявлению актуальной бесконечности. За плечами у наличного бытия маршрут «бытие-небытие-бытие». (Это важно, поскольку по законам гегелевского мира путь в свернутом виде содержится в результате и составляет его конкретное содержание). Вернувшись к бытию, ставшее оказывается «абсолютной определенностью», или, другими словами, индивидуальностью. В гегелевских координатах это – «для-себя-бытие», то есть сознающее себя как собственную цель бытие. Ему свойственен маршрут «небытие-бытие-небытие», поскольку оно восстанавливает свою самость из небытия. Но – и такова судьба любой категории – оно имеет собственное инобытие и должно погрузившись в него, вернуться обратно. По Лосеву это значит, что индивидуальность должна соединить в себе два пути: «бытие-небытие-бытие» и «небытие-бытие-небытие». В результате она обретает способность выразить себя в ином и остаться собой. Этот третью ступень раскрытия бытия Лосев называет «эманацией», отмечая родство этой категории с такими, как «энергия» и «акт». Пройденные три ступени завершают путь собственно бытия как сформировавшегося качества. Оно становится первым и основным символом того, что было названо «самое само».

категорию бытия, или различия.» См.: Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 401.

Более лаконично Лосев излагает те этапы, которые аналогичны гегелевским «количеству» и «мере»: бытие дробится на бескачественные элементы, но возвращается к себе как «размеренная» цельность. Очень важна при этом категория «образа», каковым и становится достигнутая мерность. Если мы вспомним другой шедевр Лосева – «Диалектику художественной формы» – то поймем почему не слишком важный для Гегеля аспект оказывается важным для Лосева: в пока еще безличном бытии уже просвечивает его будущий лик. Эманация же по отношению к образу становится «первообразом», и это проясняет ее предназначение как формулы творческого воплощения.

Следующее приключение бытия – утрата им своей непосредственности. Оно становится данным только косвенно, через свои проявления, и мыслится теперь только через «отражение», через рефлексию. Как и Гегель, Лосев называет этот этап – «Сущность». У бытия, которое стало лишь сущностью внутри оболочки явлений, уже за спиной долгий категориальный путь. Поэтому оно в своем становлении может повторить наработанную структуру восхождения и возвращения к себе самому. Лосев четко прописывает эти ступени. Сущность в своем бытии есть смысл; в своем инобытии – явление; в своем становлении – существование; в своем ставшем – вещь; в своем для-себя-бытии – действительность; в своей эманации – выражение. Эта лестница на новом витке возвращает нас к способности бытия сделать любое инобытие материалом своего самовыражения.

Заключительный раздел текста посвящен анализу сущности как «смысла». Это – статус первой ступени развития сущности, но Лосев привлекает сюда весь описанный ранее потенциал данной категории, чтобы показать, каким образом бытие распадается на вещь и смысл, чтобы затем, пройдя через жесткие противостояния и диалектические слияния, вернуться к искомой самости и цельности. «Смысл» на этом пути приобретает способность к различению и отождествлению. Разумеется, мы обнаруживаем, что тождество и различие суть одно и то же: они оказываются взаимными «бесконечными символами», отражающимися друг в друге как саморазличающееся тождество или самотождественное различие. Пройдя такие ступени категориального опыта, как противоречие, противоположность и разность, «сущность» научается различать

моменты инобытия и объединять их в цельность. Абсолют, утверждал Гегель, есть единство различенного. И сущность в этом отношении проходит путь неизбежных страданий, чтобы заслужить право на синтез. Интересно, что Лосев в параллель к этому платано-гегелевскому методу дает еще один вариант: «метод бесконечного перехода». Это своеобразный ответ иррационализму XIX века с его упоением процессами, неопределенностями, растворениями смыслов в бессознательной стихии. Лосев же показывает, как целое сохраняет себя в процессах и – более того – подчиняет себе инобытие как пространство собственного выражения. Здесь Лосев, по его собственному разъяснению, находит для себя две опоры: неокантианское учение о «происхождении» (Ursprung) смысла и неоплатоновское учение о становлении. (Впрочем, как замечает Лосев, в учении позднего Наторпа эти традиции соединяются.) Смысловое «происхождение», по Лосеву, это на данном этапе – ближайшее проявление «самого самого», поскольку его различенный в себе поток открывает и присутствие смысла и его невыразимость.²³ Свою завершенность смысловой процесс находит в категории эйдоса, которая оказывается первой смысловой структурой: символом, в котором явлено «самое само».

Небесполезной будет сводная таблица основных этапов категориальной жизни «самого самого». (Надо оговориться: текст оставляет возможность разной рубрикации категорий, и поэтому ниже представлены основные логические ступени без педантичного разбиения на используемые обычно Лосевым триады и пентады.)

БЫТИЕ	
бытие	небытие
	бытие+небытие=граница

²³ «Для тех, кому непонятна природа самого самого, может быть, более понятным будет в качестве первопринципа становление. Оно ближе (правда, для нефилософов) к реальному содержанию знания, и правду его поняли даже рационалисты-кантианцы. В самом деле, смысловое происхождение несет с собою все отождествления и все различения, подобно тому как бытийное становление несет с собою все акты полагания бытия и все его отрицания. Тут в едином принципе заключена вся индивидуальность вещи и все ее инобытийные судьбы. Но только в самом самом это дано в виде одной неделимой точки; тут же это развернуто, так сказать, в целую линию.» Там же. С. 518-519.

	бытие+ небытие (в бытии)=число
	бытие+ небытие (в небытии)=инобытие
	бытие+ небытие (в самом себе)=становление
наличное бытие	ставшее (качество; нечто; актуальная бесконечность); его процесс: бытие – небытие – бытие
	абсолютная определенность (индивидуальность; для-себя-бытие) его процесс: небытие – бытие – небытие
эманация	первый символ бытия вообще; становление «абсолютной определенности»
КОЛИЧЕСТВО	дробление
МЕРНОСТЬ	образ; размеренность
СУЩНОСТЬ	1. в бытии – смысл;
	2. в инобытии – явление;
	3. в становлении – существование;
	4. в ставшем – вещь;
	5. в для-себя-бытии – действительность;
	6. в эманации – выражение;
СМЫСЛ	Различие и тождество как взаимные бесконечные символы
	противоречие
	противоположность
	разность
	становление как смысловое «происхождение»
	эйдос

Трактат остался незаконченным, и можно только догадываться, как завершил бы его автор. По общей логике, дальше должна следовать часть, коррелирующая с гегелевским разделом «Понятие». «Бытие» и «сущность» должны были бы объединить свои силы в «эманации». «Самое само» свободно выразилось бы в символах с бесконечной творческой мощью и преодолело бы отчуждение от инобытия, но при этом стало бы еще таинственней и недоступней.

Возвращаясь к вопросу о месте Лосева в генологической традиции, можно теперь с уверенностью сказать, что в контексте русской философии его построение уникально своей категориальной архитектурой, ставящей на место манифестации того или иного «мировоззрения» понятийную конструкцию, которая как таковая обязывает адресата к ответственной рациональной реакции (какой бы она ни была).²⁴ Позиционирование же в европейском контексте точно (хотя и как бы между

²⁴ «Никто не хочет знать, что в философии добрая половина всех учений не имеет ровно никакого отношения ни к какому мировоззрению или, вернее,

прочим) выражено самим Лосевым после историко-философского экскурса в генологическую традицию: «Итак, первое поучение, которое мы выносим из предложенного выше обзора, это – включение в сферу философии всего «обыденного» и обыкновенного, всех этих не-мистических, не-романтических и даже просто не-поэтических будней жизни. От нас не уйдет более красивая и глубокая, более роскошная сторона бытия. Но – после столь кропотливых и детальных логических исследований последних десятилетий – невозможно игнорировать все эти «низшие» сферы. Этим наше философствование резко отличается от перечисленных выше грандиозных образов истории философии.»²⁵

Приходится только жалеть, что эта версия диалектической онтологии Лосева осталась незавершенной. Рядом с «Философией имени», «Диалектикой мифа» и «Диалектикой художественной формы», т. е. рядом с мирами Философии, Веры и Творчества, было бы изображение мира Диалектики как исторического пути приключений Смысла, утратившего и вновь обретшего Самость.

имеет одинаковое отношение ко всем мировоззрениям. Сводить всю философию на мировоззрение целиком, несомненно, есть вульгаризация философии, игнорирование значительной – и притом наиболее научной – части ее содержания.» Там же. С. 387. «Научное содержание» – это, конечно, осторожный эвфемизм, но пафос тезиса и его вызов отечественной склонности к интуитивным озарениям понятен: «мировоззрение» должно быть вторичным по отношению к акту мысли.

²⁵ Там же. С. 386.