

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова
филологический факультет, философский факультет
Научный Совет «История мировой культуры» РАН
Античная комиссия, Лосевская комиссия
Библиотека истории русской философии и культуры
«Дом А.Ф. Лосева»
Культурно-просветительское общество «Лосевский беседы»
при участии
Института философии РАН,
Московской государственной консерватории (университета)
имени П.И. Чайковского,
Университета Мишеля Монтеня Бордо-3 (EEE),
Дома гуманитарных наук Аквитании (MSHA)

ТВОРЧЕСТВО А.Ф. ЛОСЕВА В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

*К 120-летию со дня рождения
и 25-летию со дня смерти*

Материалы Международной научной конференции
XIV «Лосевские чтения»

Часть II

2013

XIV «Лосевские чтения»

Редакционная коллегия серии «Лосевские чтения»

Роберт Берд (США), Александр Доброхотов (Россия),
Эверт Ван дер Зверде (Нидерланды), Эдит Клюс (США),
Владимир Марченков (США), Леонид Столович (Эстония)
Аза Тахо-Годи (Россия), Елена Тахо-Годи (Россия)

Под общей научной редакцией А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи
Составитель Е.А. Тахо-Годи

Сборник утвержден к печати
Научным советом «История мировой культуры» РАН

На 1 стр. обложки: А.Ф. Лосев (фото – П.П. Кривцов),
На 4 стр. обложки: Библиотека «Дом А.Ф. Лосева»

ISBN 978–5–91093–005–0

© Авторы статей, 2013

Новохатько А.А.	7
(Германия, Фрейбург, Фрейбургский университет).	
А.Ф. Лосев о мифологии в древнеаттической комедии	
Завьялова В.П.	16
(Россия, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова).	
Концепция раннего эллинизма А.Ф. Лосева и ученая поэзия александрийцев	
Осипова О.В.	25
(Россия, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова).	
А.Ф. Лосев о древнегреческих историках	
Крочак Ю.	34
(Польша, Зелена Гура, Зеленогурский университет).	
Фаддей Зелинский и А.Ф. Лосев – к вопросу о понимании античности	
Гармаш Л.В.	45
(Украина, Харьков, Харьковский национальный педагогический университет имени Г.С. Сковороды).	
Образы Танатоса в прозе А.Ф. Лосева и в творчестве русских символистов	
Сызранов С.В.	55
(Россия, Тольятти, Тольяттинский государственный университет).	
Учение А.Ф. Лосева о художественной форме и проблемы поэтики Ф.М. Достоевского	
Марченко О.В.	65
(Россия, Москва, РГГУ, МГК имени П.И. Чайковского).	
А.Ф. Лосев и В.Ф. Эрн: заметки к истории творческих взаимоотношений	
Тахо-Годи Елена	73
(Россия, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова).	
А.Ф. Лосев и С.Л. Франк: к истории взаимоотношений	

Гапоненков А.А.	88
<i>(Россия, Саратов, Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского).</i>	
А.Ф. Лосев и С.Л. Франк (к рецепции духовного наследия Вл. Соловьева)	
сестра Тереза Оболевич	97
<i>(Польша, Краков, Папский университет имени Иоанна Павла II).</i>	
А.Ф. Лосев и С.Л. Франк: Диалог о Непостижимом	
Резвых Т.Н.	108
<i>(Россия, Москва, ПСТГУ, Мемориальный Дом-музей С.Н. Дурылина в Болшево).</i>	
Понятие времени у С.Л. Франка и А.Ф. Лосева	
Киейзик Л.	121
<i>(Польша, Зелена Гура, Зеленогурский университет).</i>	
А.Ф. Лосев и С.Н. Булгаков – к вопросу о дружбе неосуществимой	
Вахитов Р.Р.	130
<i>(Россия, Уфа, Башкирский государственный университет).</i>	
Мифологическая основа евразийства с точки зрения концепции мифа А.Ф. Лосева	
иерей Сергей Шкуро	139
<i>(Россия, Казань, Казанская духовная семинария).</i>	
Ареопагитики в творчестве А.Ф. Лосева	
Соловьев А.П.	150
<i>(Россия, Уфа, Башкирская академия государственной службы и управления).</i>	
«Эйдос» в «синтетической философии» архиепископа Никанора (Бровковича) и в философии «высшего синтеза» А.Ф. Лосева	
иеромонах Роман (Модин)	161
<i>(Россия, Казань, Казанская духовная семинария).</i>	
Философия всеединства Вл. Соловьева и о. Павла Флоренского в творчестве А.Ф. Лосева	

Чагинский А.А.	168
<i>(Россия, Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет).</i>	
Концепция лика о. Павла Флоренского и философия религии А.Ф. Лосева	
Бойко П.Е.	176
<i>(Россия, Краснодар, Кубанский государственный университет).</i>	
Идея христианской духовности в философии религии А.Ф. Лосева	
Колесниченко Ю.В.	185
<i>(Россия, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова).</i>	
Личность как онтогносеологическая категория в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева	
Осука Ф.	195
<i>(Япония, Йокогама, Национальный университет Йокогамы).</i>	
А.Ф. Лосев и Вацудзи Тэцуро: опыт сравнительного исследования взаимоотношения общества и личности	
Караченцева Т.С.	207
<i>(Израиль, Иерусалим, Еврейский университет в Иерусалиме).</i>	
Эстетика как проблема синтеза: Лосев contra Кант	
Вейнмейстер А.В.	219
<i>(Россия, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики).</i>	
Диалог вечных идей (А.Ф. Лосев и Э. Кассирер)	
Дзикевич С.А.	224
<i>(Россия, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова).</i>	
А.Ф. Лосев, Б. Кроче и эстетика: сравнительный анализ двух энциклопедических статей об эстетике	
Денн М.	237
<i>(Франция, Бордо, Университет М. Монтеня – Бордо-3, Дом гуманитарных наук Аквитании).</i>	
«Абсолютная мифология» А.Ф. Лосева и актуальность его трудов в гуманитарных науках	
Laruelle F. / Ларюэль Ф.	250
<i>(Франция, Париж, Université Paris X – Nanterre).</i>	
L'essence de la philo-fiction	

Schmid A.-F. / Шмид А.-Ф.	265
(Франция, Лион, INSA; Париж, École des Mines),	
Mambrini-Doudet M. / Мамбрини-Дуде М.	
(Франция, INRA, Centre INRA de Jouy-en-Josas).	
L'identité scientifique en régime interdisciplinaire	
(Losev et Laruelle)	
Sers Ph. / Серс Ф.	282
(Франция, Париж, Collège des Bernardins).	
Un art vraiment pur au service du divin, les idées et l'œuvre	
de Vassili Kandinsky, dans la lumière de l'hésychasme	
et dans le climat de la pensée de Lossev, Florensky	
et Boulgakov	

А.А. НОВОХАТЬКО

(ГЕРМАНИЯ, ФРЕЙБУРГ, ФРЕЙБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

А.Ф. Лосев о мифологии в древнеаттической комедии

Непросто понять способы и формы, в которых миф вдохновлял воображение комедиографов. Одни мифы были новее, другие древнее и традиционнее. Новые мифы могли принимать формы и модели древних, благодаря чему традиционная структура выходила на передний план. Афинской публике мифы были знакомы со школьной скамьи, большей частью из драматических и поэтических состязаний. Под мифом в комедии понимается, таким образом, самый широкий спектр разного типа рассказов¹.

Мифологические темы присутствуют в комедии на самых ранних этапах. О сицилийской комедии известно, что около половины комедий Эпихарма, пять из шести комедий Формия и четыре из пяти комедий Динолоха имели мифологические заголовки. В ранней древнеаттической комедии комедиограф Хионид, к примеру, был автором комедии «Герои», Магнет – комедии «Дионис», Экфантид – комедии «Сатиры»². Одной из значимых функций мифологических сцен в комедии была паратрагедийность, то есть пародия на трагические сюжеты. Эта проблема подробно исследована в ставшей хрестоматийной работе Петера Рау³. Другой важной функцией комедийных сюжетов принято

¹ Bowie A.M. Aristophanes: myth, ritual and comedy. Cambridge, 1993. P. 7.

² Bowie A.M. Myth and ritual in the rivals of Aristophanes // The rivals of Aristophanes: studies in Athenian Old Comedy / Ed. by D. Harvey and J. Wilkins. L., 2000. P. 318–319.

³ См.: Rau P. Paratragodia: Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes. München, 1967. Миф, отраженный в трагедии, мог в разных формах интерпретироваться комедией, в формах бурлеска, пародии, цитат, подражания, травести и др. Термин «пародия» особо обсуждается Вильгельмом Хорном в его монографии о пародии молитв в аристофановской комедии: Horn W. Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes. Nürnberg, 1970. S. 34 ff.

считать политическую аллгорию, отмеченную еще античными филологами¹. Важно помнить, что комедия не только заимствовала и перерабатывала мифы, но и создавала их заново, предлагая новые версии традиционных сюжетов.

В современных исследованиях комедии миф и культ в комедии, а также поджанр мифологической комедии представляют собой одно из ведущих направлений². Понятие «мифологической комедии» трактуется достаточно широко. Под ним подразумеваются как комедии, в которых сюжет мифа (основанный на более ранней модели, или сконструированный автором) представлен в искаженной комической форме, так и комедии, в которых пародируется определенная трагическая или эпическая версия мифа. Согласно подсчетам, около половины комедий, представленных в последней четверти V в. до н.э., основаны на пародии мифа, причем около трети всех заголовков древнеаттической комедии могли бы относиться к мифологической комедии³.

¹ Аллгория принадлежит к ключевым интерпретациям античной филологии, начиная с первых толкований гомеровских текстов. В интерпретации комедии она тоже всегда играла ведущую роль. Например, в комедии Кратина «Дионис-Александр» Дионис включен в сцену суда Париса (Александра), и в эллинистическом изложении содержания комедии это обстоятельство трактуется, что Перикл «убедительно высмеивается» за то, что принес афинянам войну (Р. Оху. IV 0663, col. ii fin., кон. II-нач. III в. н.э.). См. подробнее о мифе как композиционном элементе в комедии «Дионис-Александр»: Bakola E. Cratinus and the art of comedy. Oxford, 2010. P. 181–208.

² Достаточно назвать работы: Hofmann H. Mythos und Komödie: Untersuchungen zu den „Vögeln“ des Aristophanes. Spudasmata 33. Hildesheim – New York, 1976; Bowie A.M. Aristophanes: myth, ritual and comedy. Cambridge, 1993; Bowie A.M. Myth and ritual in the rivals of Aristophanes // The rivals of Aristophanes: studies in Athenian Old Comedy / Ed. by D. Harvey and J. Wilkins. L., 2000; Casolari F. Die Mythenparodie in der griechischen Komödie. Münster, 2003 и Henderson J. Pursuing Nemesis: Cratinus and mythological comedy // No laughing matter: studies in Athenian comedy / Ed. by C. W. Marshall and G. Kovacs, 1–12. L., 2012 с дальнейшей библиографией. См. также Handley E.W. Comedy // The Cambridge History of Classical Literature / Ed. by P. E. Easterling and B. M. W. Knox, 1, 2:103–173. Cambridge, 1989. P. 118–121.

³ См. статистику Томаса Вебстера: Webster Th.B.L. Studies in later Greek comedy. 2. Aufl. Manchester, 1970. P. 85; см. также: Bowie A.M. Myth and ritual in the rivals of Aristophanes. P. 318.

К мифологической теме в комедийной обработке в 1960-е годы обратился А.Ф. Лосев. Работа Лосева «Аристофан и его мифологическая лексика»¹ (1965) интересна и актуальна и для современного читателя. Лосев почти не касается фрагментарно сохранившихся комедий (корпус Poetae Comici Graeci (PCG) Р. Касселя и К. Остина) Аристофана и его современников (как например, «Драмы или Кентавр», а также «Немезида» Кратина или «Циклопы» Каллия). Зато он подробно исследует мифологический язык и мифологические сцены в комедиях Аристофана.

«За ничтожным исключением все комедии Аристофана и даже их отдельные сцены буквально пересыпаны мифологическими образами, целыми мифами, мифологическими сравнениями, а также культовыми сценами, содержащими вереницы мифологических образов»², – отмечает Лосев и ставит в своей работе три основных задачи: во-первых, «точно сформулировать тот уровень социально-исторического и социально-политического развития Греции, на котором выступает мифология у Аристофана»; во-вторых, «выяснить типы этой мифологии с точки зрения развития абстрагирующего мышления<...> с подчеркиванием<...> тех или иных элементов мифа, необходимых для уточнения самой же мифологии как идейно-художественного построения»; и в-третьих, «попытаться изучить также и пути развития мифологии у Аристофана, то есть определить, была ли здесь у Аристофана какая-нибудь хронологическая последовательность в употреблении им мифологических приемов»³.

Лосев сопоставляет «положительное» и «отрицательное» использование мифологии у Аристофана, понимая под отрицательным использованием «осмеяние и богов, и героев, и всего религиозного культа»⁴. Так, он выделяет фамильярное и панибратское отношение к богам и героям, мифологическую буффонаду (которой уделяется особое внимание и которую Лосев называет явлением «первостепенным как по своей идеологической, так и

¹ В кн.: Статьи и исследования по языкознанию и классической филологии / Ред. И.А. Василенко, М., 1965. С. 232–326.

² Там же. С. 232.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 241.

по драматургической значимости»)¹, критику богов и их культа и, наконец, мотивы богоборческие (острую социально-политическую и философскую сатиру)².

Рассматривая богоборчество, Лосев останавливается на философско-мифологической концепции «Облаков» (423 г. до н.э.)³. Эти Облака, говорит Лосев, представлены в комедии как символы софистической изворотливости, риторической учености и всяких наставлений, идущих в разрез с моралью. Их софистическая природа расширяется до символа всего разумного и научного, всего того, что человек может достигнуть своим разумом: Хаос, Облака, Язык объявлены главными божествами. При этом Лосев предлагает видеть в Облаках не только пародию и сатиру, но и «максимально возвышенный, максимально поэтический» их вид. Под Облаками понимается новое первобожество, первостихия, но и одновременно символ человеческого мышления. «Облака рисуются у Аристофана еще и как источник мышления, по-видимому, под влиянием Анаксагора, тоже учившего, что в основе всех вещей находится материальный ум», – пишет Лосев. Религиозность «Облаков», считает Лосев, заострена против традиционного антропоморфизма и против абсолютной значимости народной мифологии. «На самом же деле художественная форма этой комедии с полной очевидностью обнаруживает, что Облака поданы отнюдь не только пародийно и сатирически, но что здесь очень много положительного, и что эти Облака, насколько можно судить, являются предметом любви самого Аристофана, что он с большим художественным удовлетворением рисует их образ, что они могли бы быть для него основой жизни и бытия»⁴.

Далее в контексте аристофановского богоборчества Лосев анализирует комедию «Мир» (421 г. до н.э.), которую он считает «актом богоборчества, борьбой традиционной мифологии и

политеизма ради политики мира»¹, и комедию «Птицы» (414 г. до н.э.), главную направленность которой исследователь видит в ниспровержении и полном развенчании всех олимпийских богов². «Птицы» рассматриваются Лосевым как аналогия «Облаков». Они тоже символизируют первоначальное состояние человечества и первобытное состояние мира вообще (ст. 464–516), это «превозношение какого-то мирового начала, более глубокого и более первоначального, чем сами боги»³. Им приписывается космогоническое значение, так как они появились раньше Титанов и самой Земли. «Как “Облака” являются только символом всемогущего человеческого разума, так и “Птицы” – здесь тоже символ такой мировой первоосновы, которая вполне имманентна человеку, вполне ему доступна, так что он может ею распоряжаться по своему усмотрению»⁴.

Комедии «Облака» и «Птицы», интерпретационно связанные Лосевым, объединяет еще одно обстоятельство. Хор «Облаков», хор «Птиц», да и вообще хор в комедии представляет собой главного носителя фантастического, какое бы обличие оно ни принимало, даже вполне реальное. Фантастическим становится комический план, выросший из критики современности, который дает основной толчок развитию фабулы комедии. Это и бутылочка вина – символ мира в «Ахарнях», и полет Тригея на навозном жуке в «Мире», и путешествие афинских граждан Писфетера и Эвельпида в царство птиц, и посещение подземного царства и многие другие темы и мотивы⁵.

Центральный раздел работы Лосева посвящен связи Аристофана и мифологической тематики с его социально-политическим мировоззрением. Лосев решительно отказывается признавать аристофановский бурлеск «только старинным общенародным бурлеском»⁶. В смехе аристофановской комедии Лосев видит на-

¹ Там же. С. 246.

² Там же. С. 241–260.

³ Там же. С. 250. См. интерпретацию Облаков: С. 250–252.

⁴ Там же. С. 252. Тридцать лет спустя после публикации Лосева выйдет сборник статей, посвященный теме, которая так занимала его – мифу и философии в «Облаках» Аристофана: *Byl S. et L. Couloubaritis, édd. Mythe et philosophie dans les Nuées d'Aristophane*. Bruxelles, 1994.

¹ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 254.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 256.

⁴ Там же. С. 256.

⁵ О темах, мотивах и комической технике в аттической комедии см.: Zimmermann B. Hrsg. Handbuch der griechischen Literatur der Antike: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit. Bd. 1. 3 Bd. München, 2011. S. 694–707.

⁶ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 265.

ряду со старинной фольклорной традицией еще и общественно-политический и культурный контекст полиса конца V в. до н.э. Научное и научно-философское мышление этого периода Лосев противопоставляет мышлению мифологическому и рассматривает «типы этой мифологии с точки зрения абстрагирующего мышления»¹. Лосев останавливается на структуре мифа, «то есть тех следов, которые оставались на ней [мифологии. – А.Н.] в результате тех или иных связей ее с действительностью»². Тем самым Лосев подчеркивает один из основных элементов мифологической комедии, а именно политический. Современные исследования комедии показывают, как часто за мифологическими именами публика узнавала политических деятелей и их окружение (к примеру, Перикла и Аспасию у Кратина, Гермиппа, Эвполида).

Лосев выделяет несколько типов мифологического представления: наивную мифологию, художественную и идейно-художественную мифологию. Эта идейно-художественная мифология занимает у Аристофана центральное место и делает его «представителем классики, которая именно этим раздельным единством идеи и образа резко отличается как от предшествующего их неразличения в мифологии, так и от последующего превращения мифологии в обыкновенную поэтическую образность»³. Отмечая, что Аристофан не просто перерабатывает старинные мифы в буквальном их виде, а «сам творит свои мифы», Лосев точно обрисовывает направления исследований древнеаттической комедии последних десятилетий, посвященных комической технике и жанровым особенностям (мифологической) комедии⁴.

Далее Лосев проводит различия между персонифицированной, аллегорической и метафорической мифологиями. Если идейно-художественная мифология сохраняет единство идеи и образа, то дальнейшее развитие абстракции разрушает это единство. Там, где в мифе идейная сторона берет верх над образной, она превращается в абстракцию, в олицетворение отвлеченных понятий. Это Лосев называет персонифицированной мифологией. К пер-

¹ Там же. С. 276.

² Там же. С. 276.

³ Там же. С. 285.

⁴ Там же. С. 277. См. сн. 3 и сн. 19.

сонификациям (с их ясным социально-политическим смыслом) в аристофановской комедии Лосев относит, к примеру, Войну, Ужас войны, Примирение, Договоры, Мир, Богатство, Бедность, Жатву, Ярмарку, Правду, Кривду, Справедливость. Если же на первый план выходит сторона образная, а не идейная, и образно-чувственная сторона лишена органической идейности, то речь идет, согласно Лосеву, об аллегорической мифологии¹. Аллегориями служат, например, Облака, Осы, Птицы, Лягушки, а также глаз персидского царя в «Ахарнянах» или суд над собакой в «Осах». В аллегии образная сторона перевешивает и не обнаруживает идейности, а создает эту идейность в результате образного развертывания.

Метафорическая мифология заключается в той образности, на которую переносятся элементы другой образности, не имеющие ничего общего с первой. Это не перевоплощение одного в другое, а смысловое перенесение свойств одного предмета на другой. Метафорическое мышление Лосев противопоставляет мифологическому, подчеркивая, что в области художественного творчества оно вышло на первый план и вытеснило мифологическое. Лосев подробно останавливается на материализованных метафорах в комедиях Аристофана². Любопытно, что незадолго до выхода в свет публикации Лосева, Г.-И. Невигер издал в тот момент не доступную Лосеву монографию по аллегии и метафоре в аристофановской комедии, где параллельно приходит к тем же выводам, что и Лосев³.

Подробно останавливается Лосев на вопросе развития мифологии в творчестве Аристофана. Первой отмечена оппозиция мифологии и философии. В ранних комедиях, в период кульминации политической сатиры, натурфилософская концепция Облаков, по

¹ Там же. С. 278–279.

² Там же. С. 283–284.

³ Первое издание монографии Невигера вышло в 1957 г. Невигер подробно обсуждает метафорические концепты в комедии «Всадники», рассматривает персонификации хора в «Облаках», «Осах» и «Птицах», малые персонификации, такие как Примирение, Жатва, Ярмарка (список его почти в точности соответствует списку Лосева), наконец, персонификации в «Облаках» и «Богатстве». См. *Newiger H.-J. Metapher und Allegorie. Studien zu Aristophanes. 2., unveränderte Auflage. Drama. Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption 10. Stuttgart – Weimar, 2000.*

мнению Лосева, вытесняет мифологическую. Такое философское преодоление мифологии превалирует и в комедии «Птицы», олицетворяющей космогонический принцип, подчиняющий себе богов. Следующей оппозицией Лосев видит мифологию и человеческое самоутверждение, как, например, самоутверждение Тригея в комедии «Мир» или литературно-комическое богоборчество в «Птицах». Наконец, на примере комедии «Богатство» (первая постановка 408 г. до н.э., впоследствии переработана и поставлена вновь в 388 г. до н.э.) Лосев связывает критику мифологии с теорией социально-политического устройства человека на земле¹.

Последний раздел исследования Лосева, особо ценный, до сих пор сохраняет актуальность и удобен для филологической работы. Этот раздел посвящен ономотологии, или мифологической лексике в комедиях Аристофана. Автор рассматривает имена в виде энциклопедического индекса с кратким комментарием. Сначала идут доолимпийские тео-космогонические божества, представляющие собой «прямо безличные космические потенции», такие как Хаос, Эреб, Ночь, Тартар, Эрос, Гея, Эфир и пр.² Затем автор переходит к «древнейшим доолимпийским божествам и чудищам», таким как Кибела, Сабазий, Гарпии, Горгоны, Пифон, Ламия, Эмпуса и пр.³ Подробно изучены упоминания одиннадцати олимпийских богов, к которым Лосев относит богов периода развитого антропоморфизма и героизма (Зевс, Гера, Аполлон, Артемида, Гефест, Афина, Арес, Афродита, Деметра, Гермес и Гестия). Одновременно с олимпийскими богами Лосев анализирует и их «окружение», например, упоминания Дики, Харит, Лето, Асклепия, Муз и др.⁴ Далее следуют наземные и морские боги, водные божества и демоны. К ним, среди прочих, отнесены Дионис, Пан, нимфы, Посейдон, Ахелой. Затем перечислены упоминания подземных богов, демонов и мелких божеств⁵. Последними Лосев подвергает разбору мифических героев, распределяя их по географическим центрам Фессалии, Этолии, Беотии, Аттики, Коринфа, Мессении,

¹ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 287–290.

² Там же. С. 295–297.

³ Там же. С. 297–299.

⁴ Там же. С. 299–313.

⁵ Там же. С. 313–318.

Спарты, Аргоса, Эвбеи, Итаки, Саламина, Лемноса, Крита, Египта, Финикии, Мизии, Ликии и Трои¹. Завершает исследование краткий обзор упомянутых Аристофаном мифов о Геракле, аргонавтах и амазонках².

Этот последний раздел работы Лосева о богах и героях в сохранившихся комедиях Аристофана сегодня может быть дополнен статьей Ангуса Боуи о мифах и обрядах в комедиях других комедиографов древнеаттической комедии (от них дошли только фрагменты)³. Так, к примеру, один из самых популярных персонажей Геракл появляется в комедиях Кратина, Гермиппа, Ферекрата, Платона и других, другой популярный персонаж, Одиссей, – в комедиях Каллия, Кратина, Никофона, Страттида, Феопомпа и др.⁴, Аталанта – в комедиях Каллия, Филиллия, Страттида и Эвтикла, а Персей – в комедиях Аполлофана, Саннириона, Кратина и Страттида.

Лосевский анализ мифологических сцен и мифологической лексики в комедиях Аристофана остается сегодня, спустя почти пятьдесят лет, важным и очень полезным в контексте новых работ по функции мифа как в гомеровском эпосе, лирике, сицилийской комедии, так и в комедиях современников Аристофана, среднеаттической (те и другие известны во фрагментах) и новой комедии (пока единственная полностью дошедшая комедия Менандра «Дискол»).

¹ Там же. С. 318–323.

² Там же. С. 323–325.

³ Bowie A.M. Myth and ritual in the rivals of Aristophanes. P. 319–322.

⁴ Подробно об Одиссее в комедии см.: Casolari F. Die Mythentravestie in der griechischen Komödie. S. 197–225; о Геракле в комедии см.: Ibid. S. 227–295.

Концепция раннего эллинизма А.Ф. Лосева и учёная поэзия александрийцев

Понимание и оценка раннеэллинистической поэзии в новое время, как известно, всегда зависели от оценки эпохи эллинизма в целом. До 30-х годов XIX века, вплоть до появления трехтомной «Истории эллинизма» Иоганна Густава Дройзена понятие «эллинизм» полностью отсутствовало в мировом антиковедении. Время после восточных походов Александра Македонского до захвата завоеванных им территорий Римом рассматривалось как простое продолжение греческой истории без каких-либо качественных особенностей и чаще представлялось мало перспективным для изучения. В историографии времени И.Г. Дройзена этот период толковали как известный упадок творческого импульса и оценивали его как «померкнувший блеск греческого гения».

К 70-м годам XIX века, а тем более к концу XIX века ситуация в изучении истории эллинизма существенно меняется. Идеи И. Дройзена получают обоснование и развитие в фундаментальных исследованиях ученых разных школ: *немецкой* (Б. Низе, К.Ю. Белох, Ю. Кёрст, Т. Бергк, Г. Бернгарди, Р. Пёльман, Э. Мейер, Э. Роде и др.), *французской* (О. Буше-Леклерк, Дж. Магаффи, П. Пти, позднее Ф. Шаму, П. Левек и др.), *русской* (В. Латышев, А. Никитский, Н.И. Кареев, Ф.Г. Мищенко, М.М. Хвостов, А.И. Деревницкий, Н.И. Новосадский, М.И. Ростовцев и др.)¹.

Но в отношении понимания и оценки *литературной продукции* эллинистического периода продолжала главенствовать идея упадка, духовного измельчания по сравнению с эпохой классики. Эта идея восходит к Анджело Полициано и Юлию Цезарю Скалигеру. *Ю.Ц. Скалигер* в письме к Салмасию всю греческую поэзию, как известно, делит на четыре времени года и отводит эллинистической поэзии зрелую, но несущую следы увядания

осень¹. Во второй половине XVIII века эта идея была подхвачена и развита *Иоганном Иоахимом Винкельманом*², который первым проложил путь к пониманию классического искусства греков, явился основателем его истории и художественной критики. Но время после Александра Македонского представлялось ему также периодом «деградации греческого духа», упадком искусства. Затем *Фридрих Шлегель*, увлекаясь сочинениями И. Винкельмана, решил перенести его систему на изучение греческой поэзии. В 1794 г. он пишет статью «О школах греческой поэзии», в которой всю историю греческой поэзии делит на 4 эпохи: ионическую, когда преобладал эпос и господствовало чувство природы, дорическую — с преобладанием лирики, — представлявшую переход от природы к идеалу, аттическую, когда в трагедии был достигнут идеал, и александрийскую — эпоху упадка и разложения. Здесь впервые Ф. Шлегель, используя принцип циклического развития, пытался объяснить античную культуру и литературу как проходящие «органические» стадии зарождения, роста, созревания, расцвета и увядания. В данной статье Ф. Шлегель впервые дает развернутую концептуальную характеристику раннеэллинистической поэзии и прежде всего поэзии александрийской школы. Для него александрийская поэзия — это прежде всего «*совершенно новый стиль поэзии*» (курсив здесь и далее наш. — В.З.), «стиль, который весьма характерно и определенно отличается от предшествующего и последующего», стиль, в котором «красота перестала быть целью искусства», а «*тяжеловесность и избыток учености*» составляют главенствующую черту. И дальше — «вкус ученых и тщеславие виртуозов овладели искусством», «*произведения александрийцев сухи, тяжеловесны, мертвы, лишены внутренней жизни, полета и величия*»³. И хотя значительное число произведений римских авторов, по мнению Ф. Шлегеля, лишь подражание александрийским образцам (в частности, он утверждает, что стиль Овидия, Проперция, Вергилия — в целом — александрийский), александрийская

¹ Scaliger J.C. Poetices, libri septem. Facsimile Neudruck der Ausgabe von Lyon 1561. Stuttgart, 1964. S. 6.

² Винкельман И. Избранные произведения и письма. М.-Л., 1935.

³ Шлегель Ф. О школах греческой поэзии // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. С. 48–50.

¹ Подробнее см.: Завьялова В.П. Каллимах и его гимны. М., 2009. С. 112–152.

поэзия, по его мнению, всего лишь на ступеньку выше следующего периода, когда наступает «время без стиля, без закономерности, характер его – бесхарактерность, *имя ему – варварство*»¹.

Не менее суровой была критика раннеэллинистической поэзии и в дальнейшем. *Огюст Куа* в знаменитой книге «Александрийская поэзия времени первых трех Птолемеев», опубликованной в 1882 г. и завоевавшей широкую популярность, и еще раньше, в статье 1875 г., александрийскую поэзию называет «*искусством для искусства*», *поэзией упадка и декаданса* и считает, что она лишена искренности и озабочена исключительно формой². Еще резче об ученых александрийцах писал *Фридрих Ницше*, для которого александрийский поэт «это "критик" без радости и силы <...> в сущности же библиотечарь и корректор, слепнущий и колеблющийся от книжной пыли и опечаток»³, а эпоха эллинизма – это время, когда вместо «греческой светлой радости» восторжествовала «*старческая радость, нетворческая, непроезжая*»⁴.

Более реалистический подход в оценке раннеэллинистической поэзии начинается лишь с 20-х годов XX века, с двухтомного труда *Ульриха фон Вилламовица-Мёллендорфа* «Эллинистическая поэзия во времена Каллимаха»⁵, который, несмотря на известный индивидуализм и формализм поэзии этого времени, первым увидел ее оригинальность и прогрессивность. Тогда же начали появляться многочисленные издания авторов эпохи эллинизма, антологии, монографии, статьи, посвященные анализу их языка и стиля. Важнейшим достижением ученых нового времени можно считать создание комментариев, индексов и лексиконов к текстам эллинистических авторов⁶.

¹ Там же. С. 50.

² Couat Aug. Etude sur Catulle. Thèse, présentée à la Faculté des Lettres de Paris. P., 1875. P. 129. Aug. Couat. La poésie alexandrine sous le trois premières Ptolemées. P., 1882.

³ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Пер. А.В. Михайлова // Ницше Ф. Рождение трагедии / Сост., общ. ред., комм. и вступ. ст. А.А. Россиуса. М., 2001. С. 173.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Wilamowitz-Moellendorff U.von. Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos. Bd. 1–11. B., 1924; переиздание 1964 г.

⁶ Подробнее см.: Завьялова В.П. Указ. соч. С.118–121.

В отечественном антиковедении вплоть до 50-х годов XX века эллинистическую литературу и культуру продолжали считать подражательными и риторичными в первую очередь. Только к *середине XX века* благодаря более взвешенному подходу в оценке эллинизма, возобладавшему в науке в 50-е годы в результате дискуссии, развернувшейся на страницах журнала «Вопросы древней истории», заметно меняются как методика, так и направления в исследованиях литературы этой эпохи.

Огромную роль в исследованиях культуры в целом и литературы, в частности, сыграла концепция раннего эллинизма *Алексея Федоровича Лосева*. Универсальность охвата в исследованиях античной эстетики (от Гомера до неоплатоника Прокла) позволила Лосеву теоретически обосновать эстетику не только в совокупности всей античной культуры, но и в каждом отдельном периоде видеть продолжение прошлого и начало нового, видеть, что каждый исторический период живет своей жизнью и обладает относительной самостоятельностью и внутренним единством. Труды Лосева по эллинистическо-римской эстетике, и в первую очередь знаменитый *пятый том «Истории античной эстетики»*, принадлежат к числу работ, которые принято называть основополагающими. Период эллинизма – огромен, охватывает «чуть ли не тысячу лет», изучен несравненно меньше, чем период греческой классики, многие авторы и многие трактаты до сих пор остаются «нетронутой целиной», кроме того нельзя считать окончательно установленным даже самое понятие «эллинизм» – так начинает первую часть своего труда Лосев¹. Поэтому тем более нельзя говорить, считает автор, о периоде эллинизма, «выдвигая на первый план черты упадка, разочарования и духовного измельчания века». И дальше: «Едва ли <...> с современной точки зрения может

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 5. О непростой судьбе этой книги прекрасно пишет в переиздании этого труда 2002 г. А.А. Тахо-Годи: «Создание этой книги, как и вообще других, не только эстетических, работ А.Ф.Лосева, оказалось делом тяжелым, автор на своем горьком опыте долгой жизни (1893–1988) вполне ощутил, каких невероятных усилий требует утверждение ни от кого не заимствованных идей, мыслей человека, независимого от узких конъюнктурных соображений» (Тахо-Годи А.А. «Эллинистическо-римская эстетика». История создания книги // Лосев А.Ф. Эллинистическо-римская эстетика. М., 2002. С. 613).

что-нибудь объяснить такой термин как "упадок", т.к. ведь он сам требует для себя объяснения и обоснования. Этот термин во многих отношениях не выдерживает ровно никакой критики»¹. Для исследователя, пишет Лосев, «все эпохи совершенно одинаково ценны, одинаково «вкусны».

Концепцию эллинизма Лосева отличают глубина и масштабность, ученый ставит цель «охарактеризовать этот период по существу». Он выдвигает важнейший новый тезис – эллинизм «*совершенно новый тип античной культуры*». И дальше справедливо пишет: «<...> и что более упадочно, эллинство или эллинизм, судить трудно. Эллинизм, несомненно, ближе Европе, чем эллинство. Недаром в возрожденческой культуре если что и «возрождалось», то почти исключительно эллинистически-римские формы»².

Общая диалектика эпохи, по мнению Лосева в том, что классическое эллинство «в силу своей собственной диалектики пришло к *дифференциации Ума* как космического принципа, пришло к *индивидууму* (с его становящейся душой)»³. С этим «*первопринципом эпохи*», по Лосеву, связаны и все остальные, более частные особенности эпохи. Но прежде всего – *дифференцированный индивидуализм*. Именно в эпоху эллинизма «Формируется индивидуум, – пишет Лосев, с весьма дифференцированной и весьма изоцированной субъективной психикой. Возникает изысканная культура субъективных чувств, настроений и размышлений человека, стремящегося уйти в глубины самоанализа и самолюбования»⁴. «Прекрасная индивидуальность» (термин Гегеля) периода греческой классики, по Лосеву, не была «человеческой индивидуальностью во всей глубине», поскольку в ней отражался всеобщий идеал гармонии духовного и телесного, внутреннего и внешнего. Эта абстрактная всеобщность рушится в эстетике раннего эллинизма. В эпоху раннего эллинизма, как считает Лосев, впервые в античности можно «увидеть примат *рефлексии над интуицией*»⁵. И

¹ Лосев А.Ф. ИАЭ. Ранний эллинизм. С. 7.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 7.

⁴ Лосев А.Ф. Эллинизм / История эстетики. Памятники мировой и эстетической мысли. Т. 1. М., 1962. С. 132.

⁵ Лосев А.Ф. ИАЭ. Ранний эллинизм. С. 39.

далее – «только стоицизм, эпикурейство и скептицизм, только *александрийская ученость* и римский практицизм учат нас, что есть настоящая античная рефлексия»¹.

Индивидуализм весьма осязательно сказывается как в политико-социальной области – создание эллинистических монархий на принципах военно-монархической организации, так и в экономике. Небывалый расцвет индивидуализма, концентрация внимания на внутреннем мире, а не на общественной жизни общества сказались в первую очередь на произведениях литературы и искусства, на усилении автаркии личности. В таких условиях меняется не только жанровая и стилистическая структура литературы – меняется самый *вектор оценки* литературного творчества, что в первую очередь можно видеть на произведениях и судьбе александрийской поэтической школы.

«Индивидуализм – по мнению Лосева – диалектически связан с *космополитизмом*»². Расширение границ ойкумены переориентировало общественную психологию, раздвинуло рамки отдельных областей знания и повлияло на их структуру. Появились новые, принципиально отличные от прежних, взгляды на среду обитания человека и на законы развития общества, выраженные в географии Эратосфеном, в истории – Полибием.

Тот же самый индивидуализм вызвал к жизни «*утонченную культурную интеллигенцию*»³ – пишет Лосев. Создаются новые критерии социальной стратификации общества: интеллектуально-этническая оппозиция между эллином и варваром модифицируется в противопоставление образованного необразованному.

Резко меняется отношение к образованию, усиливается тяга к книге, книжному знанию. Эллинизм и александринизм, в первую очередь, «характеризуется необычайным развитием положительного знания»⁴. Ученые эпохи эллинизма впервые на основе старинных преданий и накопившихся обильных практических фактов пытаются формулировать основы специальных естественных наук, которые всё более обособляются и размежевываются

¹ Там же. С. 38.

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же. С. 44.

между собой. С другой стороны, универсальный подход к знаниям впервые позволил на новом уровне подойти к созданию произведений энциклопедического характера в области наук, которые мы теперь называем гуманитарными. Достаточно вспомнить хотя бы одного из первых энциклопедистов новой формации – Эфора, «Истории» которого, по определению Полибия, стали первым образцом всеобщей истории.

Культ книги, книжного знания, опыт работы с предшествующей многовековой литературной традицией способствует формированию и определяет первенствующее положение новой науки – филологии. Александрийская филология ставит и разрабатывает три основные задачи в отношении всей греческой предшествующей литературной традиции: историческая критика, детальное изучение языка и эстетическая оценка каждого литературного произведения.

Всё это не могло не сказаться на характере самой литературной продукции этого времени. Впервые в истории античной литературы возникающая оппозиция «автор – критик» еще не разводит автора и интерпретатора в разные стороны, ставя перед ними свои собственные для каждого цели и задачи, но они объединены в одном лице, представляя собой определенный тип творческой индивидуальности, александрийский ποιητής ὁμῶς κριτικός (букв. поэт, способный разбирать, судить, оценивать) или в более известной формулировке poeta doctus (ученый поэт).

Впервые в эпоху раннего эллинизма (прежде всего в Александрии) возникает целый ряд новых форм труда – труда принципиально городского, книжного, формируется новый слой профессионалов-горожан, городская интеллигенция и, как следствие, культурная элита. Именно в такой городской среде возникает новая поэзия, отличающаяся усложненностью художественно-выразительных средств. Создается поэзия, рассчитанная на достаточно узкую аудиторию образованных читателей, способных оценить мифологическую ученость, иносказательность описаний и изысканное, вплоть до раритетов, владение поэтической техникой.

Констатация и разработка этих, исторически объективных черт эллинизма, а также трех основных философских школ раннего эллинизма – стоицизма, эпикурейства и скептицизма – что

явилось особой и специальной задачей исследователя, позволили Лосеву сформулировать основной внутренний принцип культуры эллинизма. Этот принцип гласит: «Эллинизм опирается на конкретную и единичную индивидуальность. Отсюда и идея монархии; отсюда стремление прежде всего и во что бы то ни стало утвердить и спасти личность человека... Часто поэтому эллинизм в своей интимности доходит до сентиментализма и в своем самоуглублении до дряблости. А с другой стороны, он несомненно доходит до романтизма, учености и ощутимо-данного космологизма»¹. Но этот индивидуально имманентный космологизм «возникает здесь, – пишет Лосев, – не от природы (иначе это была бы суровая простота классики), но в результате напряженных усилий дифференцированного субъекта, создавая собой необозримое множество эстетических теорий»².

Чрезвычайно важную роль играют четкость и конкретность Лосева в вопросе периодизации эллинизма и выделение им *периода «раннего эллинизма»*: «Ранний эллинизм или эллинизм в узком смысле слова, мы фиксируем с конца IV в до н.э., и кончая II–I вв. до н.э.»³

Всякий, кто занимается материалами этого времени, и прежде всего, александрийской поэзией подтвердит справедливость всего выше сказанного. *Хронологически александрийская поэзия* – это определенный этап в истории античной литературы со всеми особенностями именно этого этапа развития литературы; отражение исторически неизбежного результата всего предшествующего развития рабовладельческого строя Греции. Но *эстетически* это совершенно *новый феномен* по сравнению с классикой. Александрийская поэзия отражает смену ценностных ориентиров в греческом мире при переходе от классики к эллинизму. Дух учености и ремесла, тонкость и внимание к слову, тщательность отделки стиха, использование опыта предшественников – всё это становится сознательной творческой установкой поэта. Утонченный эстетизм, широчайшее использование иносказания на самых разных уровнях, эстетический рационализм – всё приводит поэта

¹ Там же. С. 10.

² Лосев А.Ф. Эллинизм. С. 136.

³ Лосев А.Ф. ИАЭ. Ранний эллинизм. С. 41.

к созданию самостоятельной эстетической программы – демонстративной, эпатирующей независимости творчества от всякого груза утилитаризма, в конечном счете, артистической «вещи в себе» и «для себя», к поэзии интеллектуальной элиты. В конечном итоге «александрийцы, – как пишет Лосев, – можно сказать, превратили греческую поэзию в музей, в инвентарную книгу, в горы цитат, резюме, каталогов и компиляций. Всем хотелось быть очень учеными, очень осведомленными. Эстетика стала инвентарем, прейскурантом, энциклопедией, и притом исключительно технологически-формалистической энциклопедией. Если раньше античность превращала объективизм в космологию, то теперь она превращает субъективизм в научность, в компиляторство, в энциклопедию»¹.

Поэтому понятно, что этот небывалый раньше в античности интерес к личности, к человеческой субъективности во всех ее проявлениях просуществовал очень недолго. Эта черта действительно характеризует и выделяет только самый ранний эллинизм. Затем, и очень скоро начинается вновь поворот к объективистским позициям периода классики. Уже четвертую часть своего пятого тома Лосев называет «От индивидуализма к универсализму», где прослеживается многовековой период, когда «индивидуальный субъект, противопоставивший себя универсальной объективной действительности в раннеэллинистическую эпоху, постепенно старается сгладить этот разрыв».

Понять и оценить эстетически эти совершенно новые тенденции в поэзии раннего эллинизма, как и появление гуманистической традиции в литературе этого периода, помогает концепция раннего эллинизма Лосева, чрезвычайно важное звено в объяснении всего феномена античной культуры.

А.Ф. Лосев о древнегреческих историках

Как известно, Лосев в своих философских трудах использует много источников – произведений античных авторов, в том числе древнегреческих историков. В нашей статье делается попытка проанализировать основные направления исследования древнегреческих исторических сочинений в работах Лосева.

Необходимо уточнить, что мы не будем анализировать философию истории самого Лосева: за последние годы опубликованы работы, посвященные этой теме. Так, Ю.В. Мельникова проводит анализ того, «как базовая для мыслителя категория мифа становится стержнем его историософии и преломляется в историко-культурологической конкретике»¹, и приходит к выводу, что «для автора античная история есть закономерно мифологический процесс»²; исследовательница рассматривает миф как основополагающую категорию философии истории Лосева³. Историческим взглядам Лосева посвящены также работы Л.А. Соломеиной: в одной из статей она рассматривает личностное измерение истории на материале «Диалектики мифа»⁴, а в диссертации исследует исторические взгляды Лосева «во всем комплексе их философского и историко-культурного содержания, в непосредственной связи с религиозно-философской основой его мировоззрения» на материале «Эстетики Возрождения»⁵.

В «Античной философии истории», проводя различие между историей и философией истории, Лосев подчеркивает, что по-

¹ Там же. С. 397–398.

¹ Мельникова Ю.В. Антиковедная историософия А.Ф. Лосева: история как мифология (на материалах «Истории античной эстетики») // Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории. 2006. № 16. С. 111.

² Там же. С. 133.

³ Мельникова Ю.В. История и миф в творческом наследии А.Ф. Лосева. Бийск, 2005. С. 39–87.

⁴ Соломеина Л.А. Проблемы истории и культуры в творчестве А.Ф. Лосева // Credo new. 2009. № 4. С. 174–192.

⁵ Соломеина Л.А. Исторические взгляды А.Ф. Лосева: автореферат дисс. ... кандидата исторических наук. Томск, 2004. С. 7.

следняя подразумевает оценку и рассуждение о смысле, цели и роли событий и эпох во всемирно-историческом развитии¹. В первом разделе книги Лосев перечисляет категории, необходимые для построения философии истории, во втором – рассматривает отдельные категории философии истории в античности, указывая в частности на циклическую основу античного историзма². Большое внимание Лосев уделяет пониманию времени в античности: он выделяет, с одной стороны, мифологическое время, исходное и всеобъемлющее, присутствующее в большей или меньшей степени у каждого античного историка³, эпическое время как разновидность мифологического, связанное с появлением героической личности⁴, и классически-полисное время, когда события объясняются исходя не из мифологии, а из социальных или психологических интересов⁵.

Древнегреческим историкам в книге посвящен отдельный раздел, в котором Лосев рассматривает произведения Геродота (ок. 480 – ок. 425 гг.⁶), Фукидида (ок. 460 – ок. 396 гг.) и Ксенофонта (ок. 426 – ок. 354 гг.)⁷. Он указывает на «философско-историческую пестроту» Геродота, который «отказывается верить в какой-то один отдельный принцип исторических явлений»⁸. Сравнивая концепции жизни Геродота и Софокла, Лосев отмечает, что если у последнего она трагична, то у Геродота – «подозрительно беззаботна и завешена весьма художественными образами исторической действительности», «безнадежную злобу» которой он гениально изобразил⁹.

Рассуждая о Фукидиде, он подчеркивает рефлексивный характер его религиозности, «доходящий до полного равнодушия к религии и мифологии как к подлинно движущим силам истории»:

¹ Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб., 2001. С. 157.

² Там же. С. 14–30.

³ Там же. С. 32–35.

⁴ Отличие эпического времени от мифологического рассматривается на с. 41–43.

⁵ Там же. С. 46–47.

⁶ Здесь и далее все даты – до н. э.

⁷ «Историографические материалы». Там же. С. 77–99.

⁸ Там же. С. 81.

⁹ Там же. С. 85–86.

мифологически события обусловлены воздействием или волей какого-либо божества, а в отсутствие мифологии историку одно событие приходится объяснять через другое (фактографическо-прагматический метод)¹. Речи персонажей, традиционный элемент античных исторических сочинений, унаследованный от эпоса, и отступления в «Истории» Фукидида Лосев относит к рефлексивно-эпическим приемам, вносящим пестроту в представления Фукидида о времени и о сущности исторического процесса², и отмечает у историка путаницу между божественными установлениями, случайностью и свободной волей человека: ход истории, по Фукидиду, определяется особенностями человеческой психологии и непредсказуемым вмешательством стихийных сил³. Сравнительная характеристика произведений Геродота и Фукидида в «Письме к Помпею» Дионисия Галикарнасского (ок. 55 – после 8 гг.) также служит доказательством отсутствия у Фукидида универсальной модели, которая определяла бы всю его историческую методологию⁴. Отсутствие мифологии позволяет также сравнить Фукидида с софистами⁵, а представление о пустом, однородном и бесконечном времени и бесконечно-последовательной причинности – с атомистами⁶.

У Ксенофонта фактографическо-прагматическое исследование (описание фактов и объяснение их причин) сочетается с религиозностью: зло исторического процесса историка не беспокоит, потому что он верит, что все творится по воле богов и к лучшему. Лосев находит в его произведениях «бесчисленные примеры благочестия и мифологической веры» и «более духовное представление исконно языческих богов»⁷.

¹ Там же. С. 86–88.

² Там же. С. 88–89.

³ Там же. С. 89–90.

⁴ Там же. С. 93–95.

⁵ Там же. С. 95.

⁶ Там же. С. 119–120. Связь философии Демокрита и исторической методологии Фукидида рассматривается также в статье, опубликованной после первого издания «Античной философии истории» (1977): Hussey E.L. Thucydidean History and Democritean Theory // CRUX. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste Croix on his 75th birthday / Ed. by P.A. Cartledge and F.D. Harvey. L., 1985. P. 118–138.

⁷ Лосев А.Ф. Античная философия истории. С. 96–99.

Об античном историзме Лосев пишет и в трудах по истории эстетики. Так, Полибий (ок. 200–118 гг.) приучает «античных людей мыслить римское завоевание как историческую необходимость»¹. Лосев подчеркивает «безвыходность и бесперспективность» философии истории Посидония (ок. 135–51 гг.), продолжателя Полибия, который наделяет идеей рока «свободную индивидуальность, руководимую фортуной, на что опирается Полибий»².

Лосев отмечает, что «в основном античность действительно лишена чувства истории» и что «античный антиисторизм есть прямой результат соматически понимаемого космологизма» (курсив автора. – О.О.), хотя «попытки мыслить исторически отнюдь не чужды античному миру, и если так называемые "логографы" являлись в конце концов только ответвлением общеэпической традиции, то попытки объяснения исторических событий не просто волей богов можно находить уже у Геродота и особенно у Фукидида»³. У древнеримских историков он находит «типично греко-римское объяснение социальной действительности космологическими и астрономическими методами»⁴ и указывает на драматический и трагический характер римского чувства истории, которого не было в Греции⁵.

Произведения древнегреческих историков Лосев использует и в трудах, посвященных исследованию античной мифологии. В книге «Античная мифология с античными комментариями к ней» исторические сочинения упоминаются среди научных и наукообразных источников⁶. Можно заметить, что по сравнению

¹ Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 2002. С. 193.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.; Харьков, 2000. С. 842.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М.; Харьков, 2000. С. 286.

⁴ Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. С. 80. Ср. общую оценку римской концепции истории: «античный холод», «антиисторическая, до-личностная, мертво-вещевистская, хотя и мистическая» (Там же. С. 81).

⁵ Там же. С. 82.

⁶ Тахо-Годи А.А. «Античная мифология» А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Античная мифология с античными комментариями к ней. Энциклопедия олимпийских богов. Харьков; М., 2005. С. 21.

с другими историками больше всего цитат в этой работе приводится из «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского (ок. 90–21 гг.), точнее, из так называемой мифологической части произведения – первых пяти книг, где излагается мифология народов Востока, а также Греции, Сицилии, Италии. В разделе «Теология и космогония» цитируются пассажи о стихиях (Diod. Sic. 1.12.4), о Фанете (Diod. Sic. 1.11.3), об Уране и его потомстве (Diod. Sic. 3.56.3–5, 57–61), о титанах (Diod. Sic. 5.66–68), о воспитании Зевса на Крите (Diod. Sic. 5.70–72), о Куретах (Diod. Sic. 5.65), Киклопах (Diod. Sic. 4.71.3), гигантах (Diod. Sic. 4.15)¹. В разделе «Олимпийские боги и их окружение» приводятся многочисленные краткие цитаты, где речь идет о Гере, Музах, Артемиде, Гестии, Гермесе, Аполлоне, и весьма пространственные отрывки о Деметре, которой была посвящена Сицилия – родина историка (Diod. Sic. 5.2.3–5.2, 61.2, 68.1–69.3, 77.1–2)².

В этом же разделе, кроме Диодора Сицилийского, цитируется несколько пассажей из «Истории» Геродота, где говорится о Зевсе (Hdt. 2.54–57), об Аполлоне и Марсии (Hdt. 7.26), об Артемиде (Hdt. 2.156), Афине (Hdt. 4.180), Афродите (Hdt. 1.199), Гермесе (Hdt. 2.51)³, и из «Анабасиса» Ксенофонта – о храме Артемиды (Xen. Anab. 5.3.4–13) и об Арефе (Xen. Anab. 1.8.18, 5.2.14)⁴.

Древнегреческие исторические сочинения Лосев рассматривает и в рамках античных теорий стиля⁵. В «Античной философии истории» он указывает на то, что сжатость языка Фукидида и прозрачность языка Ксенофонта обусловлены тем, что для первого его идеология оказалась «необычайно стеснительной»⁶. В «Истории античной эстетики» стиль произведений древнегреческих историков анализируется в томе, посвященном раннему эллинизму,

¹ Лосев А.Ф. Античная мифология с античными комментариями к ней. С. 100, 113, 123–125, 126–127, 137–139, 145, 162, 170.

² Там же. С. 963–964, 976–979.

³ Там же. С. 280, 433, 497, 592, 677–678, 866.

⁴ Там же. С. 544–545, 645–656.

⁵ Связь теорий стиля с античным пониманием искусства и эстетики рассматривается в работе: Лосев А.Ф. Античные теории стиля в их историко-эстетической значимости // Античные риторика / Под. ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 5–12.

⁶ Лосев А.Ф. Античная философия истории. С. 98–99.

в разделе «Риторика»¹: «риторика и поэзия пронизывали собою исторические сочинения древних»², и пример Полибия, самого далекого от риторики античного историка, лишь подтверждает это. Так, в языке Геродота видна «эпическая наивность, естественность, простота и плавность», а в языке Фукидида, «невероятного консерватора и даже педанта», употребляющего архаизмы вместе с неологизмами, – «софистическая риторичность» и «возвышенность» языка, которому трудно «дать связную характеристику»³. «Наивная грациозность» языка Ксенофонта находится под «сильнейшим влиянием <...> софистической риторики, отличаясь, однако, мудрым равновесием между формой и содержанием и ориентируясь, действительно, на наивную естественность»⁴. Можно заметить, что о языке Ксенофонта Лосев отзывается с одобрением: описания у историка выходят «сильно, смело, благородно, пышно, разноцветно, празднично, просто и безыскусственно, но, с другой стороны, богато, насыщено, полноценно-жизненно»⁵.

В «Истории античной эстетики» рассматривается и анализ произведений древнегреческих историков авторами античных риторических сочинений. Так, Дионисий Галикарнасский включает историков в систему трех стилей⁶; его критика демонстрирует «требовательность к безупречной классической ясности и мере», поэтому он в «Письме к Помпею» (Ром. 3) предпочитает «слаженную целостность поэтического Геродота раздробленно-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 513–606. Раздел написан в соавторстве с А. А. Тахо-Годи.

² Там же. С. 602–603.

³ Там же. С. 601–602.

⁴ Там же. С. 601.

⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.; Харьков, 2000. С. 146. Нельзя не обратить внимание на сходство метких характеристик стиля у А. Ф. Лосева и ратора Дионисия Галикарнасского, каждое слово которого, «определяющее стиль, чрезвычайно емкое и <...> прямо физически ощутимо передает основную тенденцию в художественном своеобразии упомянутых авторов. Действительно, Эсхил архаичен, грозен и зрел, а Сафо цветет свежестью и девической мягкостью, в то время как Гомер всем родной, доступный и, уж конечно, предназначен для общего блага». См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 523.

⁶ Там же. С. 521–522.

сти и разъятости исторического повествования прославленного аналитика Фукидида»¹, а к Полибию относится с презрением и думает, что его произведение невозможно дочитать до конца (De comp. verb. 4)². Когда Деметрий в трактате «О стиле» (ок. I в.) рассуждает о живости или «наглядности» (ἐνάργεια), приводя пример из сочинения историка V – IV вв. Ктесия (FGrHist 688 F24), он «умело выделяет в этой сцене как бы ее театральный эффект, рассчитанный на зрителя и слушателя одновременно» (De eloc. 216)³. Упоминается и Лукиан, который проводит различие между историей и похвальным словом (De hist. conscr. 7)⁴.

Произведения древнегреческих историков Лосев использует в «Истории античной эстетики» и как источник: по его словам, «<...> всякий античный историк всегда таит в себе то или иное художественное миропонимание и в этом смысле всегда может быть привлечен для рассмотрения в истории эстетики...»⁵. Можно заметить, что особенно часто он рассматривает исторические сочинения эпохи эллинизма. Давая обзор описательно-эстетической литературы, он упоминает сочинение «О живописцах» историка Дуриса Самосского (IV–III вв.)⁶. Пассаж из «Истории» Полибия служит иллюстрацией критического отношения Гераклита к мифологии (A 23, Pol 4.40)⁷. Рассуждая о зрительной ориентированности греческой статуи, он цитирует отрывок из «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского, где говорится о том, что греки судят «с точки зрения представления, получаемого в соответствии с (реальным) видением» (Diod. Sic. 1.98), чтобы проиллюстрировать «своеобразие греческого чувства телесных пропорций и вырастающих из него греческих художественно-технических измерений и канонов»⁸. Отметим, что произведение Диодора Сицилийского используется также при изложении атомистической

¹ Там же. С. 524–525.

² Там же. С. 602.

³ Там же. С. 532.

⁴ Там же. С. 603.

⁵ Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика. С. 191.

⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 753.

⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.; Харьков, 2000. С. 385.

⁸ Там же. С. 331–332.

теории: космогонии и антропогонии¹, происхождения искусств из материальной нужды и из необходимости для людей общаться между собою, учения о происхождении языка².

Примеры из произведений древнегреческих историков Лосев также приводит при анализе античной эстетической терминологии³: значение глагола *σημαίνω* «говорить символами» применительно к дельфийскому оракулу иллюстрируется цитатой из Геродота (Hdt. 1.53)⁴, как и «вполне ионийское» слово *φιλοσοφία* (Hdt. 1.30)⁵. С историко-эстетической точки зрения рассматривается и термин *ἱστορία* «история»: «Если в античном термине *historia* зрительный образ и обобщенное научное понятие отождествляются, то, значит, основное значение этого термина эстетическое»⁶.

В заключительном томе «Истории античной эстетики», где важнейшие философско-эстетические категории рассматриваются в диахроническом плане в системе терминологии, произведения древнегреческих историков Лосев цитирует в восьмой и девятой частях: «Субстанциально-интегральная терминология» и «Обобщенно-завершительная картина античной эстетики». Из «Истории» Геродота приводятся примеры употребления слов «стойхос» (Hdt. 2.125), «космос» (Hdt. 1.65.4), «символ» (Hdt. 6.86)⁷. В разделе «Миф», где речь идет об относительности правды и

лжи, приводится цитата из Геродота (Hdt. 3.72), а отрицательная оценка мифологии обнаруживается у Фукидида (Thuc. 1.21)¹. В параграфе, посвященном калокагатии, пассажи из произведений Геродота, Фукидида и Ксенофонта иллюстрируют различные ее типы: старинно-аристократическая², политическая калокагатия³. Приводятся примеры использования театральной лексики Полибием⁴; сочинение этого историка, а также Геродота, Фукидида и Ксенофонта цитируются в главе о термине «сома» – «тело», «человек», «личность» – в связи с театральным представлением космоса⁵.

Таким образом, произведения Геродота, Фукидида, Ксенофонта и других историков Лосев рассматривает как в рамках античной философии истории, мифологии и теорий стиля, так и при анализе древнегреческой философской терминологии. Исторические сочинения, с одной стороны, служат для Лосева источником информации и подтверждением формулируемых им принципов, а с другой – представлены в его трудах не только как научные, но и как литературные произведения, как особый вид античной художественной прозы.

¹ Лосев А. Ф. Античная философия истории. С. 137–138.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. С. 512–513. Философское введение к «Исторической библиотеке» анализируется в работе: Верлинский А. Л. Учение Диодора Сицилийского о возникновении мира и цивилизации // Он же. Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006. С. 10–57.

³ О терминологическом принципе при изучении истории античной эстетики см. в работе: Тахо-Годи А. А. «История античной эстетики» А. Ф. Лосева как философия культуры // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. С. 32–36.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. С. 412–413.

⁵ Там же. С. 415, прим. 2.

⁶ Там же. С. 608. Этому термину посвящены две статьи А. А. Тахо-Годи: Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999. С. 443–458; Она же. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Там же. С. 459–483.

⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: Кн. 2. М., 1994. С. 175, 303, 468.

¹ Там же. С. 355, 351.

² Геродот о Гекатее (Hdt. 2.143). Там же. С. 391.

³ Примеры у Фукидида (Thuc. 4.40.2, 8.48.6) и Ксенофонта (Xen. Hell. 2.3) см.: Там же. С. 392, 411–412, 415.

⁴ Pol. 23.10.12, 2.35.5. Там же. С. 499. О слове «просопон» в значении «персонаж драмы» (Pol. 12.27.10) см.: Там же. С. 508.

⁵ О термине «сома» у Геродота (1.32.8, 139; 2.120.2) см.: Там же. С. 515. Градации в понимании личности у Фукидида рассматриваются на с. 515–516, личность и имущество у Ксенофонта – на с. 516, термин «сома» у Полибия – на с. 520–521.

Фаддей Зелинский и А.Ф. Лосев – к вопросу о понимании античности

Кажется, что Алексея Лосева (1893–1988) можно назвать духовным учеником Фаддея Зелинского (1859–1944), хотя непосредственных связей между ними не было. Лосев считал польского филолога образцовым антиковедом, говоря: «Мой идеал ученого? Ну так трудно сказать, но я думаю, что к идеалу приближается Зелинский Фаддей Францевич, в Петербурге, который, во-первых, был в душе поэт-символист, а во-вторых, крупнейший, европейского масштаба, исследователь античности <...>. По-моему, вот это вот совмещение классика, филолога-классика, поэта и критика замечательно»¹. Лосев очень жалел, что знал Ф. Зелинского только по публикациям и не мог посещать его лекции в Санкт-Петербургском университете² – сам Алексей Федорович был связан с Московским университетом. Хотя определенные, опосредованные, межличностные связи между учеными все же существовали, это не столь важно в контексте данной работы. Нас интересует, в первую очередь, определение тождеств и различий в понимании ими античности.

Фаддей Зелинский – личность интересная: поляк по происхождению, но «неизлечимый филорусский». Он утверждал, что тело его – польское, ум – германский, а душа – русская³. Родился Фаддей Францевич в Царстве Польском (в Уманском районе), обучался в России и Германии, свободно говорил на русском и немецком языках, с польским же имел некоторые

трудности, которые преодолел, несмотря на неблагоприятные обстоятельства. В современной научной среде его считают наиболее видным филологом-классиком из всех, «кого произвела на свет Польша за всю свою историю, а также одним из наиболее выдающихся и своеобразных исследователей древнего мира»¹. В отличие от Лосева он много путешествовал, работал в Санкт-Петербурге, Варшаве, а также в научных центрах Афин и Рима. Следует отметить, что Зелинский известен, прежде всего, как филолог-классик, человек исключительной эрудиции в области античного мира². Лосев, в свою очередь, был всесторонним философом, исследования которого значительно выходили за пределы древности, хотя, безусловно, античность определила его творческое мировоззрение. «История античной эстетики» в восьми томах – это своего рода *opus magnum* мыслителя. Серия посвящена истории античной культуры, рассмотренной в качестве эстетического явления³. Алексей Федорович утверждал, что историю греческой эстетики надо понимать широко, не только как историю учения о прекрасном, но и как историю философии вообще.

И Лосев, и Зелинский отличались большой работоспособностью (библиография трудов каждого из них насчитывает несколько сотен публикаций) и концептуальным, синтетическим мышлением – ведь они являются авторами важных обобщений, которые сегодня считаются классическими. Зелинский был сосредоточен на истории идей, объектом его поисков были основы античного мировоззрения: Лосев, в свою очередь, интересовался историей духа⁴ – каждый из них хотел добраться до основ античной мысли (естественно, в ее историческом развитии – из-за отсутствия единого

¹ Лосев А.Ф. В поисках смысла (из бесед и воспоминаний) // Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 19. См. также: Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006. С. 138.

² См.: Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne. Kraków, 2011. S. 60.

³ См.: Axer J. Tadeusz Zieliński wśród obcych // Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin / Сост. E. Olechowsk. Warszawa, 2011. S. 13.

¹ Krawczuk A. Przedmowa // T. Zieliński. Starożytność Bajeczna. Katowice, 1988. S. 7.

² См.: Kumaniecki K. Tadeusz Zieliński // Meander. 1959. P. XIV. № 8–9. S. 388.

³ См.: Тахо-Годи А.А. «История античной эстетики» А.Ф. Лосева как философия культуры // А.Ф. Лосев. История античной эстетики: В 8 т. Т. 1. М., 2000. С. 3, 8. См. также Tacho-Godi A. Aleksey Fiodorowicz Łosiew // Aleksey Łosiew czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / Сост. E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa, 2012. S. 323.

⁴ См.: Тахо-Годи А.А. «История античной эстетики» А.Ф. Лосева как философия культуры. С. 3.

источника и единой дефиниции этой мысли). Первому мыслителю мы обязаны циклом «История античных религий» (работал над ним до последних дней жизни). Он состоит из таких разделов как: «Древнегреческая религия», «Религия Эллинизма», «Рим и его религия», «Римская империя и христианство»¹ (на польском языке издан в семи томах). Первые два тома, написанные по-русски, встретились с критикой научной среды, может быть поэтому следующие два были написаны уже по-польски². Последние два тома, являющиеся «своеобразным идейным заветом»³ Зелинского, также не были обойдены критикой. Вероятно потому, что его труды не были типичными религиоведческими исследованиями, а скорее представляли собой субъективные и несколько провокационные размышления автора. Лосев практически не цитирует этих работ, иногда все-таки ссылаясь на ранние тома. Говоря о Гомере, культе Диониса и философии истории Посидония, приводит фрагменты другого труда Фаддея Францевича: «История античной культуры»⁴. В особенности подробно анализирует закон хронологической несовместимости или закон плоскостного изображения Зелинского. Лосев признавал, что он отлично объясняет и отображает наиболее древний способ представления событий в гомеровских эпосах. Согласно этому закону, Гомер не способен был представить события целостно – в трехмерном пространстве, а передавал их, исходя из перспективы избранных сторон, совершенно независимых друг от друга⁵. Зелинский применил этот закон только для анализа «Илиады». Лосев, в свою очередь, увидел в нем значительно более широкий потенциал применения – все творчество Гомера и в особенности изображения им времени и пространства могут подходить под него⁶. Интересно отметить, что не только композиция гомеровских эпосов, но и гомеровская

¹ См.: Зелинский Ф.Ф. История античных религий. Р.-н.-Д., 2010.

² См.: Axer J. Tadeusz Zieliński wśród obcych. S. 21.

³ Danilewicz J. Nota wstępna // Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin. S. 21.

⁴ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. С. 286; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 5. С. 842.

⁵ См.: Лосев А.Ф. Гомер. М., 2006. С. 154–158; 270; См. также: Бибухин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. С. 159.

⁶ См.: Там же. С. 154.

психология (т.е. наука о душе и духовной жизни) оказалась в кругу интересов мыслителей. Лосев прокомментировал работу Зелинского о психологии Гомера¹, написав, что автор много потрудился над ее разработкой и интерпретацией, но оказался (к сожалению) под влиянием обычного, абстрактно-интеллектуального понимания ума (*nous'a*), с которым Алексей Федорович не соглашался. Гомеровское «мыслить» обозначает не только интеллектуальное действие, но также эмоциональное, чувственное действие, и даже такое, которое имеет общественное значение².

Внимание к греческой науке о душе повлияло также на интерес мыслителей к психологии в ее практическом измерении. Лосев писал, что «жизнь души и жизнь сознания – это удивительная вещь»³, Зелинский, в свою очередь, утверждал, что психология играет доминирующую роль в филологических исследованиях⁴ и лежит в основе всех гуманитарных наук⁵. Часты упоминания о том, что польский ученый был последовательным сторонником психологического метода исследования⁶, что находило свое отражение также в способе организации дидактической и педагогической работы. Из его писем к любимому ученику Стефану Сребрному видно, что к дидактическому процессу он относился очень серьезно⁷. Воспитание, классическое образование и популяризация античности среди молодежи были для него очень важны, поэтому он уделял много внимания этим вопросам – известно, например, что ученый ожесточенно защищал классическую гимназию⁸. Думается, что то же самое мы можем сказать и о Лосеве, который имел педагогический талант, а смысл труда находил в работе со студентами и в процессе обучения⁹.

¹ См.: Зелинский Ф.Ф. Гомеровская психология. СПб., 1922.

² См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 2. С. 539.

³ Taxo-Godu A.A. Лосев. М., 2007. С. 41.

⁴ См.: Kumaniecki K. Tadeusz Zieliński. S. 388.

⁵ См.: Zieliński T. Historia kultury antycznej w zwięzłym wykładzie: B 2 т. Т. 1. Warszawa, 1922, S. 1.

⁶ См.: Srebrny S. Tadeusz Zieliński // EOS. 1947. з. 2 р. XLII. S. 40.

⁷ См.: Axer J. Słowo wstępne // T. Zieliński, Listy do Stefana Srebrnego / Сост. G. Golik-Szarawarska. Warszawa, 1997. S. 10.

⁸ См.: Zieliński T. Kilka uwag o wykształceniu klasycznym // Kwartalnik Klasyczny. 1927. № 1. S. 3–7; Zieliński T. Czem jest dla nas antyk // Filomata. 1929. S.1.

⁹ См.: Taxo-Godu A.A. Лосев. С. 56–60.

Возвращаясь к дискурсу на тему изучения античности, обратим внимание на уже упомянутую историософию Посидония, которой Зелинский живо интересовался. Он видел в ней «динамическую философию умирающего эллинизма», Лосев соглашался с этим мнением¹. Следует отметить, что Фаддей Францевич очень увлекался эллинизмом, видя в нем подготовительный этап следующей важной эпохи – христианства. Приводя детальные аргументы, он утверждал, что религия эллинизма: «[П]оставила в центр религиозного сознания вопрос о спасении человеческой души, <...> та же религия таинств в ее различных формах поручает поклонению посвящаемых образ богини-матери <...>, получает все больше и больше определенности представление о троякой участи душ на том свете, а именно о вечных муках для неисцелимых грешников, об искупительных карах для исцеляемых и о вечном блаженстве для добрых <...>, возникает мнение и верование, что божество может, не утрачивая полноты своего потустороннего естества, воплотиться в человеческом образе и жить земною жизнью вместе с другими людьми»². Эти его убеждения Лосев не комментировал, однако мы знаем, что его особенно привлекала мысль поздней античности – неоплатонизм и творчество Прокла.

Упомянутые исследовательские области – религия эллинизма и неоплатонизм – имеют непосредственное отношение к христианскому вопросу, который не только интересовал, но и очень волновал обоих мыслителей. Они были глубоко религиозными личностями: Лосев – православным, Зелинский – католиком. Стоит отметить, что автор «Истории античной эстетики» профессионально занимался богословием, много места в своих трудах посвятил вопросам веры, в том числе имяславия. Более того, в 1929 г. принял монашеский постриг и имя Андроника. Зелинский, в свою очередь, выступал с апологией христианства и связывал его с греческой культурой, утверждая, что истинным Ветхим Заветом христианства являлась греческая культура³. Соломон Лурье вспоминает, что Фаддей Зелинский был верующим католиком,

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 5. С. 842.

² Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 150–151.

³ См.: Zieliński T. Hellenizm a judaizm. Toruń, 2000. S. 14.

по мнению которого, самый существенный элемент христианской веры – это не моральные предписания, являющиеся самой древней частью Евангелия, но более поздние наслоения – христианская мифология, особенно культ Богородицы – они сближали христианство с религией эллинизма¹. Польский филолог-классик был уверен, что «христианство являлось реализацией многовековых стремлений древних народов»². Возможно, Лосев согласился бы с такой интерпретацией, тем более что восточное христианство сильнее, чем западное, связано с греческой культурой.

Еще одна точка соприкосновения между мыслителями – это изучение греческой мифологии и мифа вообще. Оба автора имели своеобразный подход к мифу. Зелинский анализировал мифологию как религиозное явление, в то время как Лосев – в качестве явления, способного «одушевить весь мир». А. А. Тахо-Годи писала, что античный миф основан на «непосредственно-чувственном восприятии мира и обобщении этого восприятия в целостное единство, расцвеченное вымыслом. Древняя мифология – предмет неоспоримой реальности и веры в ее непреложность <...>. Для живой мифологии культ вторичен, а первична реальность космического бытия»³. Таким образом, мифология не была сказкой, она вместе с философией и эстетикой отображала греческий склад ума – Лосев прекрасно показал это в труде «Античная мифология в ее историческом развитии» (кстати, тут он упоминает о «Сказочной древности» Фаддея Зелинского⁴). Польский филолог-классик, в свою очередь, подошел к проблеме мифа с другой стороны – увидел в нем носителя религиозности. В работе «Древнегреческая религия» он детально проанализировал греческие мистерийные культы – Диониса и Деметры, опираясь именно на мифы. Лосев анализ культа Диониса тесно связывал с «внутренней логикой пифагорейской числовой эстетики»,

¹ См.: Luria S. J. Wspomnienia o Prof. Tadeuszu Zielińskim i jego metodzie motywów rudymenarnych // Meander. 1959. P. XIV, № 8–9. S. 417.

² Zieliński T. Świat antyczny a my. Zamość, 1922. S. 99.

³ Тахо-Годи А. А. Несколько необходимых замечаний // Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999. С. 13.

⁴ См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 591.

утверждая, что он сыграл большую роль в формировании всей греческой классики. Собственные рассуждения философ начал с признания заслуг Зелинского в этой исследовательской области, но указал на недостаточность его исследований. Тем не менее, Алексей Федорович вслед за Фаддеем Францевичем называет три результата дионисизма: реформу Мелампа, «которая ограничила дионисийский оргиазм», реформу Орфея, «превратившую дионисизм в религиозно-философское учение», и реформу Пифагора, «которая объединила в Кротоне и во всей греческой Италии орфические секты в религиозно-политический орден». Лосев отметил также, что пифагорейский союз существовал недолго и имел аристократический характер, в IV в. до н. э. «подвергся кровавой расправе и переместился в Тарент». Но Дионис остался божеством «производительных сил природы, нашедших отражение в человеческой психике»¹.

Именно интерес к греческим религиозным обрядам мог вызвать у обоих мыслителей увлечение греческим театром и театром вообще², корни которого восходят к мистерийным культам. Театральные зрелища не сводились к исключительно эстетическим переживаниям, но и были объектом их теоретических исследований³. Фаддей Зелинский занимался профессиональной театральной критикой⁴, используя новаторский метод изучения греческой трагедии и комедии⁵, а Алексей Лосев, как пишет Виктор Ерофеев, в 1910-е годы был театралом, восемь раз в неделю ходил

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. С. 286–287; Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. СПб., 1995. С. 116–119.

² См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. С. 17; Zieliński T. Listy do Stefana Srebrnego. Указ. соч.

³ См.: Лосев А.Ф. Театр есть искусство личности // Из истории советской науки о театре / Сост. С.В. Стахорский. М., 1988; Golik-Szarawarska G. «Życie idei» w teatraliach Tadeusza Zielińskiego i Stefana Srebrnego // Siew Dionizosa. Inspiracje Grecji antycznej w teatrze i dramacie XX wieku w Europie Środkowej i Wschodniej / Сост. J. Axer, Z. Osiński. Warszawa, 1997. S. 73–83; Golik-Szarawarska G. Wieczna chorea. Katowice, 1999; Geremek H. Tadeusz Zieliński a życie teatralne Rosji. Materiały do biografii // Siew Dionizosa. Inspiracje Grecji antycznej w teatrze i dramacie XX wieku w Europie Środkowej i Wschodniej. S. 85–98.

⁴ См.: Golik-Szarawarska G. Życie idei w teatraliach Tadeusza Zielińskiego i Stefana Srebrnego. С. 74.

⁵ См.: Kumaniecki K. Tadeusz Zieliński. С. 389.

на спектакли (в воскресенье – дважды)¹. Важно отметить, что философ дружил с сыном своего учителя древних языков – Володей Микшем, артистом, связанным с театром. А также очень ценил театрального режиссера Всеволода Мейерхольда, который, что интересно, во время учебы в 1910 г. принял участие в экспедиции в Грецию под руководством Зелинского².

Эта многоаспектная исследовательская интеракция Лосева и Зелинского сводилась к ученым трудам – они так никогда и не встретились. Их разделяли разница в возрасте и превратности судеб, хотя в жизни Лосева появлялись люди, непосредственно связанные с польском филологом. Стоит их представить. Первый – Иосиф Антонович Микш, чех по национальности, учитель древних языков в Новочеркасской классической гимназии, где учился Алексей Лосев. И.А. Микш был другом Фаддея Зелинского, они вместе учились в Лейпциге³. Можно предположить, что он мог рассказывать молодому Алексею Федоровичу о своем уже знаменитом в то время друге. Другой человек, сыгравший важную роль в жизни Лосева, – это Вячеслав Иванов, которого он считал своим истинным учителем⁴. Вяч. Иванов хорошо знал Зелинского, с которым его связывала не только дружба (он посвятил Зелинскому стихотворение «Другу – гуманисту»), но также общие идеи (недаром теории Вяч. Иванова и Зелинского часто фигурируют рядом в современных исследованиях⁵). Вяч. Иванов и Зелинский приняли идею Третьего Возрождения (сформулированную в 1900 г. при участии Инн. Анненского) и связанное с ней новое понимание античности. Эта идея была основана на убеждении, что после романского и германского

¹ Jerofiejew W. Ostatni filozof rosyjski // Aleksy Łosiew czyli rzecz o tytanie XX wieku. S. 304.

² См.: Albrecht von M. Tadeusz Zieliński, filolog – Budowniczy mostów między kulturami i narodami // Tadeusz Zieliński (1859–1944). W 150 rocznicę urodzin. S. 46.

³ См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. С. 25; См. также: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 т. Т. 2. С. 406, 527.

⁴ См.: Czaplewicz E. Dramatyczne przygody neoplatonizmu w Rosji (o twórczości Aleksego Łosiewa) // Aleksy Łosiew czyli rzecz o tytanie XX wieku. S. 163.

⁵ См.: Geremek H. Tadeusz Zieliński a życie teatralne Rosji. Materiały do biografii. S. 85.

возрождения должно наступить славянское¹, так как славянская душа предрасположена к правильному пониманию античности. Кроме того, Зелинский утверждал, что славянский мир особенно хорошо адаптирован к восприятию дионисийских эмоций². Этому вопросу уделил некоторое внимание Сергей Хоружий. Исследователь утверждает, что Зелинский был связан с периодом формирования славянофильской идеи. В работе «Древний мир и мы» Зелинский прямо писал о славянском возрождении³, в которое сильно верил.

Вяч. Иванов – не единственный филолог-классик, связанный как с Зелинским, так и с Лосевым, другим таким человеком был ученик польского филолога – Казимеж Куманецкий. А.А. Тахо-Годи определила К. Куманецкого как «выдающегося польского ученого, члена Академии Наук, ученика известного Фаддея Зелинского»⁴. К. Куманецкий вел переписку с Лосевым, бывал у него и А.А. Тахо-Годи в гостях в их московской квартире⁵. Благодаря ему Алексей Федорович стал почетным членом Польского филологического общества⁶, а также по его инициативе были в Польше опубликованы статьи Лосева в 1960-е годы, о чем пишет Евгений Чаплеевич⁷. Елена Тахо-Годи выдвигает гипотезу, что дочь Ф. Зелинского – Амата (1888–1967), которая, как и Лосев, была сослана в Беломорско-Балтийский лагерь в апреле 1930 г., могла быть одним из прототипов героини-пианистки в повести Алексея Федоровича «Встреча»⁸.

¹ См.: Николаев Н.И. Энциклопедия гипотез // Классическая традиция. Собрание трудов по истории русской литературы / Сост. Л.В. Пумпянский. М., 2000. С. 18.

² См.: Axer J. Tadeusz Zieliński wśród obcych. S. 18.

³ См.: Хоружий С.С. Трансформации славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 54–55.

⁴ Taħo-Godi A. Zamiast wstępu. Nasi dawni polscy przyjaciele – książki i ludzie / пер. L. Kiejzik // Aleksy Łosiew czyli rzecz o tytanizmie XX wieku. S. 13.

⁵ См.: Тахо-Годи А.А. Несколько необходимых замечаний. С. 5.

⁶ См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. С. 376–377.

⁷ См.: Czapłajewicz E. «Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji (o twórczości Aleksego F. Łosiewa)». S. 159.

⁸ См.: Тахо-Годи Е. На пути к невесомости или в плену Содомы // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 1. С. 38; Лосев А.Ф. Встреча // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 1.

* * *

Судьбы ученых не были просты – так же как судьбы большинства выдающихся людей, которых помнят последующие поколения. Юность Зелинского прошла под знаком Польского восстания (1863), а старость – Второй мировой войны. Лосев, в свою очередь, жил во время сталинского террора, был заключен в лагерь. В сентябре 1939 г. в Варшаве артиллерийский снаряд спровоцировал пожар в здании, где жил Зелинский, восьмидесятилетнего старика вынесли на носилках, а вся его библиотека сгорела. В 1941 г. взрыв бомбы разрушил квартиру Лосева в Москве. Оба мыслителя потеряли рукописи, которые им пришлось потом восстанавливать. Интересно, что оба были долгожителями: Зелинский прожил 82 года, а Лосев – 95 лет. Особенную симпатию питали к немецкой культуре – Зелинский посещал немецкую гимназию св. Анны, потом учился в Лейпциге, Лосев прошел научную стажировку в Берлине, которая много для него значила¹. Может быть, именно тогда родилось его увлечение немецким идеализмом и отсюда диалектикой, при помощи которой ученый исследовал миф. Позже он был избран членом Кантовского общества в Берлине. Оба получили всемирную известность – всеобщее признание и количество многочисленных почестей, которые воздавались Зелинскому в его семидесятилетний юбилей, невозможно сосчитать (в частности удостоен звания доктор *honoris causa* университетов в Оксфорде и Афинах).

Мыслителей взрастила одна и та же эпоха – русский Серебряный век, если смотреть с точки зрения идеологии и культуры. Зелинский многое сделал на этапе его формирования², Лосева считают последним представителем русского религиозно-философского возрождения. В этом отношении они духовно близки. Несомненно, сегодня эти ученые являются признанными авторитетами в своих областях, хотя некоторые их тезисы – особенно Зелинского – на современном этапе не выдерживают критики. Несмотря на это, они имеют ценность для истории

¹ См.: Тахо-Годи А. Лосев. С. 48.

² См.: Пумпянский Л.В. Классическая традиция. С. 685.

развития изучения античности, что подтверждают новейшие исследования. Творчество Зелинского и Лосева анализируется не только в Польше и в России, но и по всему миру. Вероятно, эта тенденция в будущем продолжится.

Л.В. ГАРМАШ

(Украина, Харьков, Харьковский национальный педагогический университет имени Г.С. Сковороды)

Образы Танатоса в прозе А.Ф. Лосева и в творчестве русских символистов

Проза А.Ф. Лосева принадлежит к постсимволистскому периоду в развитии русской литературы. В 1910 г., когда, по мнению Н.С. Гумилева, «символизм закончил свой круг развития и теперь падает», известному русскому философу исполнилось всего лишь 17 лет, однако невозможно отрицать огромное влияние поэтики и мировоззренческих установок символизма на его личность и творчество. Особенно тесными были связи Лосева с младшим поколением символистов. Он лично знал Андрея Белого, близко общался с Вяч. Ивановым, который, по мнению Е.А. Тахо-Годи, даже стал «мужским прототипом» главной героини романа «Женщина-мыслитель». Общим был и круг философских предпочтений, куда входили Платон и Вл. Соловьев, Ницше и Шопенгауэр, соединенные «с истинно христианским Богом и с молитвами»¹ и тоска по Вечной женственности, страстная надежда на преображение косной материи и эсхатологические предчувствия, идеи житнетворчества и поиски путей преодоления смерти. А определение одного из главных героев прозы Лосева как «музыканта, философа, мистика» можно рассматривать как емкую характеристику поэта-символиста.

Миром кошмара назвала художественную прозу Лосева Е.А. Тахо-Годи². Танатологические образы, которые в изобилии представлены у романтиков и символистов, действительно составляют композиционное и идейное ядро его художественных произведений, отличающихся высокой степенью катастрофичности. Лосевские герои продолжают символистскую традицию, им также присущи переживания пограничности существования

¹ Тахо-Годи Е.А. На пути к невесомости или в плену Содомы // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 12.

² Тахо-Годи Е.А. Мир кошмара в художественной прозе А.Ф. Лосева // Collegium (Киев). 2000. № 1. С. 127.

человека на грани быта и бытия, но их попытки вырваться из оков повседневности заканчиваются чаще всего крахом, приводят к полному душевному опустошению.

Разделяя многие представления своих предшественников о жизни и смерти, Лосев вскрывает пагубность романтической идеализации индивидуальности, преклонения перед человеком-творцом, подмены божественного – человеческим. Автор помещает своих героев в пограничную ситуацию, когда они вынуждены сделать выбор между добром и злом, жизнью и смертью. Находясь, по выражению Д.С. Мережковского, между двумя безднами, они осознают имманентно присущую миру двойственность, трудно-различимость иллюзии и реальности. Но если символисты могли довериться интуиции художника-творца, который способен проникнуть в тайну мира благодаря своей способности к прозрению сущности мира и человека (В. Брюсов «Ключи тайн»), то героям Лосева эта возможность не дана, так как, по мнению русского мыслителя, романтическое искусство не способно преодолеть эгоистическую ограниченность человеческой индивидуальности, замкнувшейся на самой себе. Вместо бога-антропофага, изображенного Лотреамоном в «Песнях Мальдорора», перед читателем ряда лосевских произведений предстает человек-антропофаг, в душе которого вечный спор Бога и дьявола завершился победой последнего. Полностью развенчана попытка символистов синтезировать высшую и низшую бездны. На практике желание символистов – «Хочу, чтоб всюду плавала Свободная ладья, И Господа и Дьявола Хочу прославить я», как вызывающе писал В. Брюсов в стихах, посвященных З. Гиппиус, – оказалось невыполнимым, более того, повлекло за собой ряд тяжелейших трагедий.

Катализатором внутренней эволюции лосевского героя служит искусство и прежде всего музыка: «Своим чарующим голосом пробудила ты во мне музыканта, философа, мистика...», – так написал в предсмертной записке влюбленный юноша героине – певице Капитолине Запольской¹. Символисты, как и романтики, считали музыку высшим искусством. Девизом русских символистов стали слова Верлена: «De la musique avant toute chose.... et tout le reste est littérature» («Музыка прежде всего, а всё остальное – литература»).

¹ Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 1. С.155.

Особенно привлекательна была для них симфоническая музыкальная форма, которую некоторые символисты и близкие к их кругам авторы даже использовали для создания литературных произведений. Так, литературным дебютом Белого-прозаика стал выход из печати в 1902 г. «Симфонии (2-й, драматической)» – первого из четырех произведений данного жанра, в котором Белый использовал технику лейтмотивного развития, структурно-композиционные принципы сонатной формы. Продолжил развивать этот экспериментальный жанр Павел Флоренский, написавший в 1904 г. симфонию под названием «Эсхатологическая мозаика», а в 1918 – была опубликована поэма В. Брюсова «Воспоминанье», имевшая красноречивый подзаголовок «Симфония первая патетическая с Вступлением и Заключением».

В прозе Лосева с невероятной глубиной и силой раскрывается внутренний трагизм произведений великих романтиков. Музыка обладает такой властью над человеческой душой, что даже стремительное приближение неминуемой смерти в повести «Трио Чайковского» не принимается героями всерьез. Услышав о начале военных действий, они возвращаются в дом, чтобы доиграть музыкальное произведение, и гибнут под взрывами бомб.

Дионисийское стихийное начало, с необычайной мощью воплощенное в романтической музыке, срывает покровы, освобождает темные силы хаоса, до этого момента скрытые даже от самих героев, пробуждает в них самые низменные инстинкты в рассказе «Мне было 19 лет». В момент созерцания героем портрета певицы Потоцкой его влюбленность уступает место противоположному чувству: «И едва прищуренные глаза кололи тончайшим намеком на некую неопределенную пустоту и, казалось, вызывали на интимный, но смертельный бой с этой обманчивой и жестокой бездонностью души»¹. Здесь впервые возникает в рассказе мотив жажды смерти, которая полностью овладеет героем во время концерта и приведет к убийству Потоцкой и ее любовника Баландина. Под воздействием музыки демонизируется и окружающий мир (вальсирующие пары воспринимаются героем как «море, кипящее страшными чудовищами»²). Стихийная сила искусства пробуждает

¹ Лосев А.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 49.

² Там же. С. 56.

хтонических монстров нижней бездны, которые одновременно заставляют героев Лосева испытывать двойственное чувство ужаса и восторга. В их внешнем облике начинают проступать черты зверя – гадюки, какого-то неведомого чудища со щупальцами, волка, собаки или кошки, выслеживающей жертву. Божественное начало в человеке уступает место звериным инстинктам как проявлению «низшей бездны».

Подобный прием используют и символисты, в частности, Андрей Белый. В его симфонии «Возврат» отрицательный персонаж Ценх наделяется приметами волка, а в Светловой из «Кубка метелей» в моменты пробуждения в ней чувственной страсти явственно проступают кошачьи черты, символизирующие ее нравственное падение. Ее муж, инженер Светлов, похож на дельфина, руки гадалки напоминают цыплячьи лапы, полковник Светозаров сравнивается с пауком, который опутал главных героев своими сетями и т.п. Уподобление персонажа «Драматической симфонии» какому-либо животному обычно связано с отрицательной характеристикой обыденной реальности: «Бык Баранович Мясо казался дельфином в енотовой шубе и с портфелем под мышкой»¹. В четвертой симфонии «Кубок метелей» Белый педалирует мысль о трагическом несовершенстве земного бытия, создавая «образ "погибшего" и ожидающего лишь эсхатологического конца мира, грандиозного мира-«Содома»². «Личный Содом» переживают под воздействием музыки и герои Лосева. На их души она действует с огромной разрушительной силой, обнажая самые сокровенные уголки их внутреннего мира, откуда вырываются на поверхность дремавшие там низменные инстинкты. Они вынуждают героя упомянутого выше рассказа совершить убийство и находят неожиданный отклик в душе Потоцкой, желание смерти которой от рук героя соединяется с патологической чувственной страстью к своему убийце. Подобным характером, по мнению К. Мочульского, отличаются многие блоковские героини: «Блок унаследовал от Соловьева платоновский эрос и аскетическую брезгливость к полу. Чувствен-

¹ Белый А. Симфонии / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. А.В. Лаврова. Л., 1991. С. 213.

² Бойчук А.Г. «Святая плоть» земного в «Кубке метелей» (К теме «Белый и Мережковский») // Литературное обозрение. 1995. № 415. С. 151.

ность и страсть у него всегда демоничны: начиная от Незнакомки и кончая проституткой Катькой в «Двенадцати»»¹.

Проблематичные отношения между эросом и танатосом составляют сердцевину «эротической утопии» поколения *fin de siècle* в России, базирующейся на вере в то, что «только любовь может преодолеть смерть и сделать тело бессмертным»². В женских образах символистов угадываются черты двенадцатого эона Софии – ее падшей ипостаси Ахамот, находящейся, согласно учению гностиков, в плену у косной материи и ожидающей своего спасителя – Христа. Это та самая блоковская Прекрасная Дама, «изменившая облик» и пребывающая во власти хаоса. О ее двойственности, сочетающей в себе светлое начало и хаотическую стихию, писал А. Белый в «Воспоминаниях о Блоке»³. Неумолимому натиску соблазна вынуждены противостоять главные героини его последней симфонии – «Кубок метелей». Их неожиданный «срыв» в чувственность объясняется не только автобиографическими обстоятельствами⁴, но прежде всего стремлением писателя воплотить идейно-художественную концепцию произведения, опирающуюся на христианскую мифологию. Чем ближе героини приближаются к Христу, тем большая опасность впадения в грех их подстерегает. Это подтверждается духовной практикой монашества. На языке аскетов иноки часто зовутся духовными воинами по той причине, что они противостоят упорному и продолжительному искушению дьявола. Белый выразил эту идею в одном из лейтмотивов: «Чем святее, несказанней вздыхает тайна, тем все тоньше черта отделяет от тайны содомской. Подле белизны, лазури и пурпура Христова вихрем соблазнов влекут нас иные пурпур. Ангельски, ангельски в душу глядятся одним, навек одним»⁵. Последние слова этой фразы не случайно напоминают о стихотворении Вл. Соловьева, начинающемся словами «Одно, навек одно». Белый разделяет убеждения философа в том, что «чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей

¹ Мочульский К. Александр Блок. Париж, 1948. С. 44.

² Матич О. Эротическая утопия: Новое религиозное сознание и *fin de siècle* в России. М., 2008. С. 6.

³ Белый А. Собр. соч. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 266.

⁴ Бойчук А.Г. Указ. соч. С. 147.

⁵ Белый А. Симфонии. С. 286–287.

Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобию – от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти»¹. Умерев для земного мира-Содома, герои симфонии возрождаются для вечной жизни. Любовь, по мысли автора «Кубка метелей», является условием победы над земным временем, залогом воскресения человечества и полного преображения мира в соответствии с пророчеством, данным в Откровении Иоанна Богослова. Лосевские герои зачастую высказывают противоположную точку зрения. Они или отказываются от любви, как Вершинин в «Трио Чайковского», Вершинин в «Метеоре», или приходят к выводу о необходимости уничтожить любовь для всего человечества: «Любовь, это – наивность и ничтожество, это та сонная беспомощность, от которой избавляется человек, когда прекращается его сон. Любовь – я имею, конечно, в виду любовь между мужчиной и женщиной – умрет, когда человек поднимется на высшую ступень культуры»².

В мифологическом плане слитность эроса и танатоса обусловлена, говоря словами Лосева, «вселенским излиянием самопорождающейся и самопожирающей стихии»³. Ярким художественным воплощением воздействия ее на человека является один из эпизодов в рассказе «Мне было 19 лет», предшествующий убийству героини: «Вспоминая теперь свое дикое состояние в те минуты бегства от Потоцкой, я вижу, как Потоцкая сразу пожирала и меня и себя и в муках, в сладких и отвратительных муках, хотела заново родить и себя, и меня, и еще кого-то третьего. К ужасу своему я жаждал в те минуты своего уничтожения, и тогда – зачем же я бежал от нее? И воцарился убить ее, Потоцкую...»⁴. Желание убить певицу связано в сознании героя с эротическими коннотациями – «воцарился убить». В романе «Женщина-мыслитель» с особой силой и страстностью раскрывается невозможность сохранить целостность и чистоту Софии, которая трижды являлась Вл. Соловьеву и в которой Лосев находит «намек на душу мира, вечную женствен-

ность, Премудрость Божию»¹. Нисходя в земной мир, образ Софии приобретает апокалиптическую окраску, ее созидательная сущность «художницы», домостроительницы, воплощающей демиургическую волю Бога, соединяется с чертами языческого мага, колдуньи и палача. Эта двойственность становится причиной того, что «реальная Радина не может подняться вверх по ступеням лестницы “знания”, она спускается все ниже и ниже – и вот она уже не Мать, не прекрасная Монахиня, не Невеста Невестная, а чекистка “в кожаной куртке с револьвером сзади”»².

С устойчивой тенденцией к сопряжению танатологических и эротических мотивов в художественной практике корреспондируют жизнетворческие установки символистов. Так, сначала Андрея Белого, а затем Валерия Брюсова связывают непростые личные взаимоотношения с Ниной Петровской – прототипом колдуньи Ренаты из брюсовского романа «Огненный ангел», девизом которой, по словам В. Ходасевича, могло бы быть «Все или ничего!». Одержимая смертью, Петровская в минуту ревности пыталась застрелить Брюсова, с которым ранее собиралась совершить самоубийство, и в конце концов покончила с собой. Сохранились свидетельства, что танатологическая окраска была присуща умонастроениям самого Лосева в юности. Ему нравится «маленькая кокетка Оль-Оль <...>, для которой мысли о смерти так же привычны, как желание поерундить»³, а Жене Гайдамович, будущий философ предлагает: «умрем вместе, будем подвижниками»⁴. Правда, здесь речь идет о символической смерти для мира, которая аналогична принятию монашеской аскезы. Именно христианство, по мысли Лосева, есть средство освобождения человека из «апофеоза безумия», которым является «жизнь, взятая в чистом виде»⁵.

К христианству отношение у символистов было особым. Их стремление к созданию синтетической культуры предполагало или обновление христианства, как это делали Мережковские, пытались создать так называемую Церковь Третьего Завета, или соединение

¹ Соловьев В.С. Стихотворения. М., 1921. С. 12–13.

² Лосев А.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 234.

³ Там же. С. 57.

⁴ Там же. С. 60.

¹ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 167.

² Тахо-Годи Е.А. На пути к невесомости или в плену Содомы. С. 34.

³ Там же. С. 8.

⁴ Там же. С. 16.

⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 625.

его с элементами языческой культуры – античной (Вяч. Иванов и другие младосимволисты), буддизма (Ф. Сологуб), скандинавской мифологии, получившей в России известность благодаря популярности творчества Р. Вагнера и т.д. В результате христианские образы в творчестве символистов претерпевают существенную трансформацию, переосмысливаются и наполняются новым содержанием, подчас трудно поддающимся интерпретации, как это случилось с образом Христа в поэме А. Блока. Принимавший участие в обсуждении финала поэмы «Двенадцать» С. Аверинцев отметил, что «нет ни малейшей возможности не учитывать антихристианской константы блоковского творчества»¹. В докладе, автором которого принято считать о. Павла Флоренского, блоковская поэма «Двенадцать» прямо характеризуется как «предел и завершение блоковского демонизма»². Перенос священных образов в языческий контекст, по мнению Н. Котрелева, «есть святотатство, сопряженное чаще всего с профанацией, кощунством»³. Определяющее одну из существенных особенностей блоковской поэзии, это утверждение можно экстраполировать на творчество других представителей символизма.

Несмотря на то, что христианство рассматривалось Андреем Белым как синтез всех религий, как «последняя религия» и в ранней прозе он стремился раскрыть, по его собственным словам, «по-новому Христа и Софию в человеке (вот о чем мимика моих “Симфоний”»)⁴, в предисловии к последней симфонии писатель замечает, что «искажением является и 4-ая симфония “Кубок метелей”, где задания словесного контрапункта», выразившиеся, в частности, в сближении и даже отождествлении противоположных мотивов – чувственного любовного «томления-страсти» и страстей Христовых – «привели к кощунству»⁵. Известно, что именно за христианизацию античности критикует Лосев высоко ценимого им поэта и ученого Вяч. Иванова.

¹ Финал «Двенадцати» — взгляд из 2000 года // Зная. 2000. № 11. Источник: <http://magazines.russ.ru/znamia/2000/11/dven-pr.html>

² Петроградский священник. О Блоке // Источник: http://dugward.ru/library/florenskiy/petrogradskiy_svyachennik_o_bloke.html

³ Там же.

⁴ Белый А. Симфонии. С. 435–436.

⁵ Там же. С. 520.

«Дионисизм, темный, мучительно-сладкий, тянущий куда-то вниз, в мрак, в тоску»¹, соединенный с катастрофическим мироощущением и процветавшим в начале XX века интересом к магии, оккультным наукам, спиритизму и тайным обществам (розенкрейцерам, масонам и т.п.), определяет устойчивость обращения символистов к инфернальным образам. Девять кругов дантового ада из земных недр как бы поднимаются на поверхность и становятся частью земного рельефа в симфонии Андрея Белого «Возврат» и его книгах «Луг зеленый» и «Символизм», в поэзии В. Брюсова и его романе «Огненный ангел», в творчестве Вяч. Иванова и З. Гиппиус, что позволяет ставить вопрос о «Дантовом коде русского символизма»². «Божественная комедия» Данте – еще одна точка пересечения символистов и Лосева³.

На протяжении десятилетий «певцом смерти», «певцом зла и дьявола» принято было считать Ф. Сологуба. Не была ли его знаменитая «недотыкомка серая» предшественницей того, кто управляет героем рассказа «Театрал»? Мир вокруг видится ему существом среднего рода, которое наделено целым рядом отрицательных качеств: «Вот оно, везде и непрестанно, – мелкое, злобное, кривое, больное, бессильное, мстительное, пустое, капризное, бездарное, глупое, придиричливое, вязкое и липкое, серое, тусклое, невыразительное, надоедливое, дотошное и тошнотворное, уродливое, беспомощное и страдающее, гадкое, осклизлое, придушенное и духовно-мертвое, духовно-холодное, упорно-необщительное, гнилое, скользкое, топкое, неуловимое, манящее пустою призрачностью, какой-то вечный прибой и отбой холодной и методически жестокой, мелкой злобы»⁴. Очевидно сходство с юркой, серой, пыльной, грязной, противной, ехидной недотыкомкой, вьющейся вокруг Передонова, заключая его в магический круг, из которого только один выход – безумие и смерть.

Еще один мелкий бес, Епишка – «безликое лицо ада», по выражению Е.А. Тахо-Годи, – не просто становится двойником

¹ Цит. по: Тахо-Годи Е.А. На пути к невесомости или в плену Содомы. С. 16.

² Силард Л., Барта П. Дантов код русского символизма // Studia Slavica Hung. Budapest. 1989. Т.35/1–2. С. 63.

³ Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева (подступы к теме) // Дантовские чтения. 2001 / Под общ. ред А.А. Илюшина. М., 2002.

⁴ Лосев А.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 97.

героя рассказа Лосева, к сожалению, незаконченного. Темные силы овладевают душой героя, и самое страшное, что это происходит с ним в невинном возрасте, когда он был еще пятилетним ребенком. Бес, которому юноша дал уничижительное прозвище Епишка, не только поражает личность героя, но и успешно социализируется. Рассказ обрывается в тот момент, когда Епишка собирает огромную толпу и выступает в роли пророка, обладающего средством избавить людей от страха смерти. Главным в этом царстве антихриста, к которому он призывает своих доверчивых слушателей – машина, мертвый механизм, об опасности преклонения перед которым предостерегали еще романтики. Этот путь безумия прошел до конца герой «Театрала», которому реальность представляется в искаженном, изуродованном виде: «какие-то мертвые тела, какие-то пустые механизмы»¹. В рассказах Лосева находит свое продолжение одна из центральных тем символизма – борьба человека с темными силами, которые могут завладеть человеком, на первый взгляд, совершенно ко злу не расположенному, вызвать у него неодолимое желание разрушения как окружающего мира, так и самого себя, когда вранье становится «сильнее смерти»².

Опираясь на художественные традиции своих предшественников – романтиков и символистов, соединенные с достижениями русской и европейской классической литературы XIX века, Лосев предлагает свое решение проблем добра и зла, жизни и смерти, небесного и земного. Предостерегая читателя об опасности индивидуализма и поклонения идолам науки и технического прогресса, он утверждает мысль, что душа, отпавшая от Бога и пытающаяся реализовать свои творческие интенции в качестве демиурга, неизбежно поддается искушениям, уводящим ее в область вечного праха и тлена. Альтернативой может быть, по Лосеву, лишь жертвенное служение Родине. Тема «небесной Родины» – одного из ведущих лейтмотивов прозы Андрея Белого – продолжает звучать в лосевских произведениях с особенной силой, сохраняя надежду символистов на грядущее преображение мира.

¹ Там же. С. 87.

² Там же. С. 487.

Учение А.Ф. Лосева о художественной форме и проблемы поэтики Ф.М. Достоевского

Процесс освоения теоретического наследия Лосева, активно протекающий в таких областях гуманитарного знания, как философия, эстетика, классическая филология, языкознание, музыковедение, в меньшей степени затронул литературоведение. Показательно в этом отношении положение дел в науке о Ф.М. Достоевском. Исследователи не раз отмечали особый эстетический статус таких категорий, как идея, миф, символ, личность, имя, выражение, первообраз в произведениях писателя, но при этом фундаментальные лосевские разработки, посвященные этим категориям, остаются практически невостребованными. Невостребованным остается и сам диалектический метод философа, несмотря на то, что взгляд на Достоевского как на гениального диалектика утвердился еще в первые десятилетия XX века¹. Не стали до сих пор предметом научных интересов достоевистов и многочисленные указания на глубокую внутреннюю связь художественных миров Лосева и Достоевского, собранные в книге Е.А. Тахо-Годи «Художественный мир прозы А.Ф. Лосева».

Несомненную актуальность для задач литературоведения представляет основной эстетический труд Лосева «Диалектика художественной формы» (1927). Процесс формообразования описывается здесь как *выражение*, развертывание всех слоев формы – *мифа, символа, личности, энергии сущности, имени*, – изначально данных в *эйдосе*, в смысле как таковом, а до *эйдоса* – в *сверхсущей апофатической точке* (*сверхсущее одно*). Этот процесс корректируется в сознании художника постоянной соотносительностью создаваемого образа с *первообразом* – направляющим принципом и идеальным заданием формы. Диалектика образа и первообраза, имеющая

¹ «Он – гениальный диалектик <...> Идеинная диалектика есть особый род его искусства» (Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. М., 2006. С. 6).

целью достижение их полной *адекватности*, и составляет, по Лосеву, «спецификум художественности».

Опыт применения методологии Лосева был осуществлен нами в ряде работ, посвященных повестям «Двойник», «Записки из подполья», романам «Униженные и оскорбленные», «Идиот»¹. Мы пришли к выводу, что первообраз художественной формы этих произведений, оставаясь по существу невыразимым, тем не менее, получает выражение прежде всего в диалектико-антиномических отношениях прообраза и образа в структуре имени героя. Лосев говорит об имени как форме *архитектонической*, завершающей процесс формообразования: «Имя есть осмысленно выраженная и символически ставшая определенным ликом энергия сущности»². В нашем анализе мы рассматриваем имя как *личностную форму* героя, то есть как форму *композиционную*, несущую на себе форму *архитектоническую*.

В повести «Двойник» (1846) подчеркнутое несоответствие характера героя идеальному прообразу, заданному его именем *Яков (запинатель)*, становится важнейшим конструктивным фактором. Диалектика образа и прообраза разворачивается в сюжетном плане произведения посредством библейских реминисценций, проникающих в речь г-на Голядкина помимо его сознательных намерений. Напомним лишь один пример. В конце VIII главы, потрясенный предательским поведением двойника, г-н Голядкин, заявляет о том, что намерен «сокрушить рог гордыни и раздавить змею, грызущую прах»³. Эти слова, как мы показали, отсылают к тексту 3-й главы Книги Бытия (ст. 15), а также к тексту ряда псалмов – 73-го, 74-го, 90-го. В этом контексте выясняется подлинный масштаб изображаемого в повести конфликта: призванный самим

¹ См.: Сызранов С.В. Ономапоэтика и закономерности формообразования произведений Ф.М. Достоевского // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 407–412; Сызранов С.В. Эстетический статус имени по учению А.Ф. Лосева и по данным ономапоэтики Ф.М. Достоевского // Достоевский и современность. Материалы XXVII Международных Старорусских чтений. Великий Новгород, 2013 (в печати).

² Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 37.

³ Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 1. Л., 1972. С. 168. Далее ссылки на произведения Ф.М. Достоевского даются в тексте с указанием тома и страницы.

заданием имени быть *запинателем* «змею», герой на каждом шагу оказывается в положении «запинаемого», поскольку этому призыванию изменяет. Имя героя заключает в себе зерно мифа, сквозь который проступают черты христианской мистерии.

Аналогичные закономерности прослеживаются в поэтике «Записок из подполья» (1864). Подпольный антигерой остается безымянным, но его образ строится на основе определенного мифического имени, реализующего семантику «победительности». Отсылки к библейским текстам, появляющиеся в речи подпольного помимо его сознательных намерений, актуализируют мифо-символический и мистериальный план сюжета, кульминационными точками которого становятся столкновение со слугой Аполлоном и вторая встреча с Лизой. В этом плане образ Аполлона соотносим с апокалиптическим «ангелом бездны», имя которому «по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион (Губитель)» (Апок. 9: 11). К этому контексту отсылают слова подпольного: «Это была язва моя, бич, посланный на меня провидением» (5; 167) и другие апокалиптические аллюзии. В другом случае слова героя «Упасть перед ней, зарыдать от раскаяния, целовать ее ноги, молить о прощении!» (5; 177) перекликаются с известным местом Евангелия от Луки: «И вот женщина того города, которая была грешница <...>, начала обливать ноги Его слезами <...> и целовала ноги Его и мазала миром» (Лк. 7: 37 – 38). Жизненная ситуация героя становится выражением евангельского прообраза: в покаявшейся блуднице проступает образ Спасителя, в мнимом «спасителе» – образ блудницы. «Победитель» и «спаситель» оказывается в положении побеждаемого и спасаемого.

Те же закономерности обнаруживаются при рассмотрении формообразующего статуса имени *Иеремия Смит* в романе «Униженные и оскорбленные» (1861). *Иеремия* по-еврейски – *возвышенный Богом*. Носитель этого имени у Достоевского предельно унижен. По мысли В.Е. Ветловской, это противоречие следует рассматривать как характеристику романного мира в целом¹. Не учтенным, однако, до сих пор остается контекст Книги пророка Иеремии, раскрывающий библейский архетип романной

¹ Ветловская В.Е. Мир «Униженных и оскорбленных» // Достоевский Ф.М. Униженные и оскорбленные. М., 1981. С. 7.

ситуации. Поступок дочери, своевольно оставляющей дом отца, актуализирует тему богоотступничества: «возвратись отступница дочь Израилева, говорит Господь <...>. Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность» (Иер. 3: 12, 22). Для понимания общего итога произведения важно отметить скрытую переключку с одним из самых известных мест Книги пророка Иеремии – пророчеством о Новом Завете: «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет <...> вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31: 31, 33). Эти слова Иеремии читаются в качестве одной из 15 паремий на литургии Великой Субботы, то есть в тот самый день, когда происходит развязка романа, реализующая истину пророчества в сюжетном событии – примирении отца и дочери. Как и в предыдущих случаях, диалектико-антиномические отношения образа и прообраза, составляющие внутреннюю жизнь имени, реализуясь в тексте посредством библейских аллюзий, становятся направляющей силой развертывания художественного мира в его сюжетном движении: сюжет конкретно-эмпирический выражает задание сюжета мифического и мистериального, в конкретно-историческом измерении романного хронотопа реально осуществляется трансисторическое содержание событий Священного Предания.

Такого рода закономерности, на наш взгляд, вполне соответствуют основным положениям учения Лосева о *первообразе*. Первообразом художественной формы философ именует ту идеальную выраженность ее предметного смысла, которая является «целью произведения, его маяком, его направляющим принципом, его критерием и его масштабом»¹. Первообраз, по Лосеву, неотделим от создаваемой формы, хотя и предшествует ей как ее идеальное задание: «Художник творит форму, но форма сама творит свой первообраз. Художник творит что-то одно определенное, но выходит – две сферы бытия сразу, ибо творимое им нечто есть как раз тождество двух сфер бытия, образа и первообраза одновременно»².

¹ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 79.

² Там же. С. 82.

Осуществляемое формой «тождество двух сфер бытия» изначально предполагает категорию *становления*. Форма, по Лосеву, есть становление эйдоса в *инобытии*, в *меоне*, сама же категория становления рождается как диалектический синтез категорий *одного* и *многого* (многое как *иное* одного). У Достоевского становлению соответствует категория *переходности*, характеризующая экзистенциальный статус человека, способ его существования на земле: «Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное» (20; 173). Значение категории становления в поэтике Достоевского с особой наглядностью раскрывается при рассмотрении образа князя Мышкина в романе «Идиот».

По выводам В. А. Свительского, «образ Мышкина строится на противоположностях, характер героя несет в себе растянутый диапазон возможностей, часто полярных», в нем сопрягается «должное и сущее», «взрослость и детскость», «сила и бессилие»¹. Нетрудно заметить, что здесь излагается диалектический взгляд на образ Мышкина, хотя сам термин «диалектика» не употребляется. Указание на «растянутый диапазон возможностей» содержится в самом имени героя: элементы имени *Лев Мышкин* связываются отношениями *эйдоса* и *меона*, то есть отношениями *становления*, *переходности*. В итоге получаем образ *Льва*, явленного в *Мыши*, то есть образ в высшей степени динамичный, переходный, позволяющий различить величие реализуемого задания в его ничтожном эмпирическом воплощении. Этот первичный мифообраз и следует, по-видимому, признать архитектурным ядром произведения. *Лев, явленный в Мыши*, – это художественный вариант универсального мифа о Человеке, о его месте в мире, о его задании – быть *связующим звеном* всех планов и уровней бытия, всех его полярных аспектов – небесного и земного, духовного и телесного, пребывающего в вечности и данного во времени. Развертыванием этого ядра и созидаются образ героя и форма произведения. Отсюда изоморфность героя и целого, отмеченная автором: «целое выходит в виде героя» (28/2; 241). Отсюда и та всесвязующая роль

¹ Свительский В. А. «Идиот» // Достоевский: Сочинения, письма, документы: Словарь-справочник / Сост. и науч. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. СПб., 2008. С. 97.

образа князя на уровне композиции, которая не раз отмечалась исследователями.

Миф о Человеке как связующем узле¹ мироздания живет в существе Мышкина как его собственная индивидуальная действительность, проявляющаяся во всех моментах его поведения – в изначальном желании «с людьми сойтись», в поиске «общих точек», в безграничном сострадании всем и каждому, в способности духовного умозрения. Но наиболее отчетливо – в его болезни. Эпилепсия князя – это символическое выражение болезни мира, мирового страдания и трагизма, вызванных утратой равновесия полярных начал человеческого существа, утратой «связующей мысли». Приближение к «высшему синтезу жизни» обнаруживает в существе героя момент внутренней *связанности*. Этот важный мотив получает освещение в двух контекстах – евангельском и басенном, объединенных образами *Льва*, *Осла* и *Мыши*. Если в евангельском повествовании о Входе Господнем в Иерусалим (к нему отсылает рассказ Мышкина о встрече с ослом при въезде в Базель) ученики *отвязывают* осла и приводят к Иисусу, то в первой паремии праздника «молодой лев Иуда <...> привязывает к виноградной лозе осленка своего» (Быт. 49: 1–2, 8–12; пророчество Иакова об Иуде). Толкователи усматривают здесь «образ Господа, приводящего весь мир к духовному виноградику – Церкви»². В свете евангельского прообраза выясняется задание «христоподобного» героя Достоевского (самим героем, однако, неосознанное): необходимость всецелого отрешения *осла* – своего ветхого человека – от сковывающих его привязанностей и приведение к «духовному виноградику». Басенный контекст дает дополнительное освещение этой коллизии. В басне И.А. Крылова «Лев и Осел», которую цитирует Фердыщенко на вечере у Настасьи Филипповны,

¹ Язык романа интенсивно символичен. В первых главах фигурирует знаменательная деталь – узелок князя, по поводу которого Рогожин роняет многозначительную фразу: «И небось в этом узелке вся ваша суть заключается?» (8; 7). В символическом плане «суть» героя действительно заключается в «узелке». Язык романа наглядно демонстрирует тяготение художественного построения «Идиота» к тому пределу тотального мифизма, символизма и ономатизма, который, по Лосеву, является идеальным заданием художественной формы.

² Толкования на паремии. М., 1997. С. 98.

скованный старческой немощью Лев подвергается нападкам Осла. В басне «Лев и Мышь» Лев, попавший в сети охотников, горько сожалеет о том, что прогнал Мышь, которая могла бы выручить его из беды. В обоих случаях актуализируется мотив *связанности*, бессилия высшего начала перед лицом активности низшего. В чем же истоки внутренней связанности героя, на которую указывают оба контекста?

Достоевский, как известно, акцентирует традиционное для христианской антропологии представление о связанности человека страстями, узами «закона греховного». И Мышкин, при всей своей невинности, от этого закона не избавлен. Вспомним, что говорит он о сострадании, размышляя о Рогожине и его страстном чувстве к Настасье Филипповне: «Разве не станет ее слугой, братом, другом, провидением? Сострадание осмыслит и научит самого Рогожина. Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» (8; 192). Здесь абсолютизируется сострадание как таковое, человек претендует заменить собой провидение. Закономерен вывод исследователя: «<...> сострадание в его случае становится равно роковой, чрезмерной трагической страсти»¹. Следует вспомнить, что сострадание в христианской аскетике рассматривается как элемент «телесного подвига», подготавливающего «подвиг душевный» (или «духовный»). При этом символом первого признается образ Марфы, сестры Лазаря Четверодневного, символом второго – образ другой сестры, Марии (Лк. 10: 38–42): «Марфой таинственно изображается благочестивый телесный подвиг, а Марией – душевный»². Имя Марфа в романе упоминается трижды: его носит капитанша Терентьева, кухарка Настасьи Филипповны и одна из двух сестер, которым Мышкин в детстве был отдан на воспитание, Марфа Никитишна. Последнее обстоятельство подчеркивает особую соотнесенность образа Мышкина с именем Марфа. С известной долей юмора можно сказать, что перенесение воспитательных методов Марфы Никитишны (она часто применяла розги) и положило начало телесному подвигу героя. Абсолютизация телесного подвига, его отрыв от подвига духовного и становится источником тех траги-

¹ Свительский В.А. Указ. соч. С. 102

² Святитель Игнатий Брянчанинов. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М., 2008. С. 442.

комических коллизий, в которых реализуется сюжетная жизнь героя «Идиота». Подобно евангельской Марфе он «заботится и суетится о многом», забывая, что «одно только нужно (*единое есть на потребу*)» (Лк. 10: 42) – «повергнуться к ногам Спасителя <...>, сознать себя возделываемым, а Бога – делателем»¹ (слова святителя Игнатия, раскрывающие суть «подвига духовного»). Каким образом эта трагическая коллизия разрешается в финале произведения? Осуществляет ли катартическая развязка романа переход героя от телесного подвига к духовному, от *делания Марфы к деланию Марии*?

Потрясение, испытанное князем в финале, выразилось в глубоко переживании своей немощи и вины: «он вдруг понял, что в эту минуту, и давно уже, все говорит не о том, о чем надо ему говорить, и делает все не то, что бы надо делать» (8; 506). Герой приближается к тому последнему пределу самоосуждения, достижение которого становится необходимым условием внутреннего очищения, началом катарсиса² в его христианском понимании. Рассудок покидает князя, но действие сострадания в нем не прекращается: «князь <...> спешил провести дрожащею рукой по его волосам и щекам, как бы лаская и унимая его. Но он уже ничего не понимал <...>» (8; 507). Не приходится ли признать, что действие сострадания совершается здесь уже не человеческими усилиями, немощь которых удостоверена, а проявлением высшей силы? В тексте даются совершенно определенные указания на источник этой силы: «– Слышишь ты дух или нет? <...> – Ходит! Слышишь? – Слышу, – твердо прошептал князь» (8; 504, 506). Сравним: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3: 8). Не благодатным ли действием этой силы, освятившей жертвенное самоотречение князя, совершилось ис-

¹ Там же. С. 444.

² Не имея возможности углубляться здесь в анализ поэтики трагического, заметим лишь, что в понимании этой проблемы мы опираемся на учение Лосева о трагическом мифе и катарсисе в работе «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля», вошедшей в состав «Очерков античного символизма и мифологии» (1930), а также на его концепцию трагического, изложенную в работах «Строение художественного мироощущения» (1916) и «Диалектика художественной формы».

целение Рогожина? Если это так, то мы можем сказать, что князь оказывается здесь «возделываемым, а Бог – делателем», то есть в этой точке катарсиса и совершается переход от «делания Марфы» к «деланию Марии». Здесь предел изживания трагической страсти и начало ее преображения в мистерийном свершении, начало «рождения свыше».

Евангельское чтение о Марфе и Марии¹, на наш взгляд, вполне переводимо на язык диалектики (если понимать ее по Лосеву), поскольку в нем речь как раз и идет о фундаментальной диалектике *одного и многого*, лежащей, как показывает Лосев, в основе всякого бытия и всякого оформления. Форма романа «Идиот» свидетельствует о том, что закон духовной жизни и закон художественной формы в своем диалектическом существе тождественны: *одно* становится *многим*, с тем чтобы *многое* обрело свое завершение в *одном*. По Лосеву, диалектика *одного и многого* и все последующее разворачивание формы совершается проявлением *энергии сущности*. У Достоевского становление формы совершается действием Святого Духа: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней» (11; 154)². В своем предельном диалектическом раскрытии художественная форма Достоевского обнаруживает то изначальное единство религиозного и эстети-

¹ Это чтение, заметим, звучит на литургии 27 ноября, в день празднования иконы Божией Матери «Знамение», к которому приурочено начало действия «Идиота». Развязка романа происходит в начале июля. Если допустить, что это 7 июля (в этот день, кстати, начинается роман «Преступление и наказание»), канун празднования Казанской иконы Божией Матери, когда читается тот же евангельский текст, то в этом случае обнаружится, что евангельское слово о *едином на потребу* и *избрании благой части* сопровождает сюжетное движение романа от начальной до конечной точки.

² По мысли исследователя, «Достоевский продумывает идею красоты в пневматологическом направлении и оказывается в полном согласии с патристической традицией» (Котельников В.А. Христодиец Достоевского // Достоевский и мировая культура. (СПб.) 1998. № 11. С. 25). В полном согласии с патристической традицией находится и учение Лосева об энергии сущности: «Момент апофатики связан у Лосева с различием сущности и энергии (в этом учении явно используется метафизика Григория Паламы)» (Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 140).

ческого опыта, которое, по Лосеву, лежит в основании художественного мироощущения. Применительно к «Идиоту» следует, конечно, говорить о конкретных разновидностях эстетического опыта – *музыкальности* и *трагизме*. «Идиот» признается самым трагическим и самым музыкальным романом Достоевского¹. О единстве музыки, трагедии и религии речь идет в работе Лосева «Строение художественного мироощущения» (1916). Религиозно значимый момент музыкального опыта Лосев усматривает в том, что «музыка не насквозь хаотична. Она возвещает хаос накануне преображения. Это простой вывод из того чувства некоего метафизического утешения, которое дает душе даже самая трагическая музыка (и такая-то музыка в особенности)»². Музыкально озаменованный момент преображения хаоса и меона энергией Духа, света и смысла и возвещает финал «Идиота». В этом его «метафизическое утешение».

Мы убедились, что методологические возможности учения Лосева о художественной форме позволяют существенно обогатить имеющиеся представления о поэтике Достоевского, а также в новом свете представить целый ряд ключевых проблем теории литературы. Освоение теоретического наследия философа литературоведением представляется важной научной задачей.

¹ См. об этом: Якубова Р.Х. Сюжетно-композиционное единство романов Ф.М.Достоевского // Творчество Ф.М.Достоевского: искусство синтеза. Екатеринбург, 1991. С. 163 – 168.

² Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 320.

А.Ф. Лосев и В.Ф. Эрн: заметки к истории творческих взаимоотношений

В настоящей статье мы говорим о некоторых темах, проблемах и концептуальных решениях, сближающих Лосева и Эрна, – мыслителей разных поколений.

Хотелось бы предварить наш текст небольшим фрагментом из воспоминаний Лосева (январь 1988 г.), где говорится о том, как он впервые, по приглашению Б. Н. фон Эдинга, посетил заседание Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. «Итак, я появился в Москве перед началом учебного года, то есть в августе 1911 года. <...> Каждый месяц в ее [М.К. Морозовой. – О.М.] роскошном особняке собирались философы на свои заседания. <...> Многих из них я, конечно, знал по литературе. Знал Трубецкого, Бердяева, Булгакова <...> А кроме них, масса молодых мелькало. Бывали там Сергей Дурылин, Владимир Эрн и многие другие, с кем еще только предстояло познакомиться. <...> Да-да, в августе 1911-го я только в Москве появился, а два месяца спустя смог услышать своих кумиров! <...> Я и сейчас вижу, как в середине сидит председатель Рачинский, рядом с ним докладчик Вячеслав Иванныч Иванов. Полевей – такая грузная мощная фигура Евгения Николаевича Трубецкого. А направо Сергей Дурылин сидел и Владимир Эрн. <...> И я сразу почувствовал, что все они действительно живут теми же идеями, которыми я пробавлялся в своем Новочеркасске на Михайловской улице. <...> Так я и оказался с самого начала учебы в Московском университете в самом центре русского соловьевского мировоззрения. <...> Более того, я не только слушал всех так называемых богоискателей и символистов, всех я их со временем узнал, со всеми лично перезнакомился»¹. Последняя фраза позволяет предположить и личное знакомство

¹ А.Ф. Лосев о Вяч. Иванове: краткая антология / Сост. и предисл. Е. Тахо-Годи // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 140, 141.

Лосева с Эрном, чьи книги хранились и хранятся в личной лосевской библиотеке.

Владимир Францевич Эрн (1882 – 1917) был одним из первых среди плеяды русских философов начала XX столетия, кто решительно встал на путь построения религиозной метафизики. В отличие от многих своих старших и младших коллег, он не проделывал эволюции «от марксизма к идеализму» или «от неокантианства к неославянофильству», очень отчетливо и с самого начала отстаивая позицию православного *онтологизма* как единственно плодотворную для русского философского сознания. Это убеждение, подкрепленное историко-философскими штудиями, позднее реализовалось и в эрновской концепции оригинальной русской философии, о которой главным образом и пойдет речь.

Не имея возможности давать здесь сколько-нибудь полную характеристику концепции Эрна, которая опирается на базовое для него противопоставление антично-христианского *Λόγος* и новоевропейского *ratio*, отметим лишь ряд ее существенных черт¹. Новизна и радикальность подхода Эрна заявлена первым же тезисом: «Русская философская мысль имеет не только гениальных и глубоко талантливых представителей, она в корне, в основной тенденции своей *существенно* оригинальна. В целом мировой философии русская мысль занимает особое место, свойственное ей, как явлению *suū generis*, как созданию *творческого духа*»². Принципиально также различие в России философии подражательной (материализм, позитивизм, неокантианство), которая не дает крупных фигур, и мысли оригинальной, от Г.С. Сковороды до Вяч. Иванова. Важно также, что в истории русской мысли Эрна интересует не некая около-философская и тем более не вне-философская, но именно традиционно-

¹ Подробнее об идеях Эрна и его концепции оригинальной русской философии см.: Марченко О.В. В поисках своеобразия русской философии: В.Ф. Эрн // Философия в России XIX – начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991. С.101–113; *его же*: К вопросу о критике «ratio» В.Ф. Эрном // Философия и культура в России: методологические проблемы. М., 1992. С.83–90; *его же*: Очерки по истории философии. М., 2002. С.158–230; большой материал собран в: В.Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб., 2006.

² Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С.2.

философская проблематика: теория знания, онтология, антропология и т.д., имеющая, на его взгляд, у оригинальных русских философов своеобразное (отличное от «рационалистического») решение. Поэтому, скажем, Эрн решительно отказывается видеть в Г.С. Сковороде просто «моралиста» и внимательно исследует его философские идеи, выделяя в принципиальном антропологизме украинского мыслителя аспекты онтологический, гносеологический и морально-практический. Крупная работа о Вл. Соловьеве посвящена исследованию такой важной проблемы, как специфика его гносеологии (1911). В творчестве Л. Н. Толстого, исполненном подлинной философичности, Эрн анализирует деструктивное столкновение (а точнее – сосуществование) «логизма» гениального, достигающего всечеловеческих вершин художника – с плоским «рационализмом» проповедника-моралиста («Толстой против Толстого» 1912)¹. И концепция оригинальной русской философии в качестве главного компонента включает описание специфики работы «механизма» именно философского мышления, общего для целого ряда внешне непохожих друг на друга мыслителей, разделенных пространством и временем, порою слабым знанием друг о друге. «Русская философия <...>, – утверждает Эрн, – всей значительностью своею и всем своеобразием обязана умопостижаемому месту, занимаемому Россией в чреде времен и пространств. Живая наследница Восточного православия, Россия в таинственной глубине своего народного существа носит нетленными и вечно живыми религиозные и умозрительные достижения великих отцов и подвижников Церкви. Россия существенно православна, и логизм восточно-христианского умозрения <...> есть для России *внутренне* данное. И в то же время Россия приобщена к новой культуре Запада. <...> “Критичность” новоевропейской культуры философским коррелятом имеет рационализм. “Органичность” христианской культуры находит свое оправдание и завершение в

¹ См.: Олег Марченко /Oleg Marčenko. Личность и учение Льва Толстого в размышлениях русских философов начала XX века / La personalità e la dottrina di Lev Tolstoj nelle riflessioni dei filosofi russi dell'inizio del XX secolo // Сборник материалов симпозиума «Л.Н. Толстой (1828–1910) и Церковь его времени» (14–15 декабря 2009 года, Рим) / Atti del simposio «Lev Tolstoj (1828–1910) e la chiesa del suo tempo» (14–15 dicembre 2009, Roma). Тула, Издательский дом «Ясная Поляна», 2011. С. 197–221; 222–246.

логизме. Но рационализм существенно враждебен логизму. <...> Всемирно историческая тяжба в области философского сознания может быть сформулирована так: *ratio* против *Λόγος* 'а – *Λόγος* против *ratio*; и вселенская задача философии сводится к всестороннему и свободному торжеству одного из начал над другим. <...> Русская философская мысль, занимая среднее место, ознаменована началом этой свободной встречи, столь необходимой для торжества философской истины. Внутренне унаследовав логизм и нося его, так сказать, в своей крови, Россия философски осознана под непрерывным реактивом западно-европейского рационализма. Вот основной факт русской философской мысли. Историческая встреча и завершительная битва между началом божественного, человеческого и космического Логоса и началом человеческого, только человеческого *ratio* есть достояние и удел России»¹.

После окончания университета, в 1919 г. Лосев публикует в Цюрихе в коллективном сборнике «Russland» статью «Die russische Philosophie», где пытается дать характеристику своеобразия русской философской мысли, начинающуюся Г.С. Сковородой. Забытая самим автором, статья эта была обнаружена и опубликована, как известно, в обратном переводе в 1988 г.² Характеристика русской философии, прежде всего формулировка о борьбе Логоса с *ratio*, данная молодым Лосевым, стала очень популярна (хотя и плохо понята) в последние советские годы и затем в годы постсоветские; при этом не обошлось без ряда недоразумений. Давая описание русской философии, Лосев опирался на идеи Н.А. Бердяева, А.С. Глинки-Волжского – и особенно на концепцию Эрна (в статье присутствуют ссылки на эрновскую монографию о Сковороде). Итоговая же характеристика самобытной русской философии, данная Лосевым, не оставляет сомнения в том, что ее источник – концепция Эрна: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточнохристианским, конкретным,

¹ Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. С. 22, 23; ср.: Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 82, 85, 86, др.

² Об истории публикации статьи см.: Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и сборник «Russland» (1919): факты и гипотезы // От Кибирова до Пушкина: Сборник в честь 60-летия Н.А. Богомолова. М., 2011. С. 581-598.

богочеловеческим Логосом и является непрерывным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»¹.

Многие современные авторы, пишущие на историко-философские темы, не потрудились заглянуть в работы Эрна, цитируют вышеприведенную характеристику и, игнорируя лосевские отсылки, приписывают эти идеи самому Лосеву, говоря в этой связи о «лосевской концепции» русской философии². И.Н. Фридман справедливо пишет, что взгляды молодого Лосева «обнаруживают наибольшую близость к идеям “младо-славянофилов”, особенно В. Эрна, ссылками на которого подкрепляются самые принципиальные положения лосевской статьи. “Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая *res* таит в себе скрытое, сокровенное слово”. Это утверждение Эрна выглядит как конспект будущей “Философии имени”, а его же тезис “истина онтологична” – как фундаментальное основоположение всех дальнейших лосевских построений». Но вот следующее замечание автора, подкрепленное вышеприведенной лосевской характеристикой русской философии, заставляет усомниться в том, что Фридман знаком с текстом Эрна непосредственно: «Однако Лосев проявляет полную самостоятельность и трезвость в подходе к итоговому определению “русской идеи” в философии»³. В статье Б.В. Емельянова «Историография русской философии» концепция Эрна вообще не упоминается, об очерке же Лосева сказано, что его положения и выводы созвучны... «Очерку истории русской философии» Э.Л. Радлова!»⁴

¹ Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 78.

² См., напр.: Крынев Ю.В. Русская философия. Генезис и общие черты // Русская философия. Методическое пособие для студентов и аспирантов. М., 1991. С. 8 (в издании имеется список литературы, но работы Эрна в нем отсутствуют); Захара И.С. Рационализация богословской мысли в России конца 17 – начала 18 века // Начала. 1993. № 3. С. 103; Черткова Е. Утопизм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 528; и др.

³ Фридман И.Н. Между числом и мифом: парадоксы абсолютного онтологизма в эстетике раннего Лосева // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 23.

⁴ Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 197. То же утверждение повторяется в доработанном переиздании с измененным названием: Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 217. Вполне корректную оценку статьи

Столь важная для концепции Эрнста фигура Г.С. Сковороды, которого он именует «родоначальником русской философской мысли, духовным зачинателем и основоположником всех крупных последующих умственных течений в русском обществе»¹, привлекает внимание Лосева еще в юные годы (как, кстати, и самого Эрнста и Флоренского в их гимназическое время в Тифлисе²). В 2003 г. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий опубликовали текст гимназического сочинения Алексея Федоровича со знаменательным названием «Г.С. Сковорода в истории русской культуры» (1910).³ Здесь будущий философ, опираясь на Г.П. Данилевского, в русле уже сформированной модели восприятия фигуры украинского мыслителя и его места в истории русской культуры⁴, но за два

Лосева дает В.В. Ванчугов: «В своих оценках русской философии Лосев не был оригинален – он повторил, точнее, систематизировал характеристики "самобытной русской философии", данные до него Бердяевым, Волжским, Булгаковым, Эрнстом, Флоренским и, таким образом, его статья явилась первым сводом положительных отзывов о русской философии» (Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994. С. 242).

¹ Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода... С. 331. См.: Марченко О.В. К истокам замысла «Истории русской философии» В.В. Зеньковского // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Богословие. Философия. Вып. I:16. М., 2006. С. 105–113.

² См.: Марченко О. В. Павел Флоренский и Григорий Сковорода: заметки к теме // Философия, богословие и наука как опыт цельного знания. Сборник статей по итогам юбилейной конференции, посвященной П.А. Флоренскому (1882–1937), МГУ-МДА, 2007. М., 2012. С. 182–194; *Его же*, [с некоторыми важными добавлениями и поправками:] Ряд замечаний к теме: Павел Флоренский и Григорий Сковорода // Григорий Сковорода у світлі філології, філософії та богослов'я: Матеріали ХХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження Г.С. Сковороди (27–29 вересня 2012 року). – Сковородинівка; Харків, 2013. С. 98–111.

³ Лосев А. Ф. Г. С. Сковорода в истории русской культуры // Лосевские чтения. Материалы научно-технической конференции. Ростов-на-Дону, 2003. С. 3–8.

⁴ См. об этом: Марченко О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв. Исследования и материалы. Часть I. М., 2007; *Его же*. Некоторые замечания о восприятии личности и учения Григория Сковороды в России XIX–XX вв. // Созидаящая верность: К 90-летию А.А. Тахо-Годи. Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» (16). М., 2012. С. 147–160.

года до появления работы Эрнста, пишет, в частности, следующее: «<...>Григорий Саввич Сковорода был первый самостоятельный философ из русских. Он был, кроме того, и типичным для русской философской мысли». Вслед за Алексеем Ивановичем Введенским Лосев называет в качестве характерных черт русской мысли *мелиоризм* (т.е., как поясняют публикаторы, тенденцию к улучшению и преобразованию жизни), *трансцендентальный монизм* и *соборность сознания*¹. «Мы не ошибемся, если скажем, что этими же отличиями можно характеризовать и философию Сковороды. Т<аким> обр<азом> Сковорода является для русской философии тем же, чем была история Греции и Рима для з<ападно>-европейских государств: его система послужила как бы прототипом для системы последовавших за ним философов». Оригинально в первом русском философе то, что Сковорода, – продолжает Лосев, – «вполне самостоятелен в своих философских исследованиях».

В статье же «Русская философия» 1919 г. знакомство с работами Эрнста в рассматриваемом вопросе объясняет вхождение концептуальных и конкретных лосевских характеристик взглядов украинского мыслителя. «Прежде всего нам хотелось бы рассмотреть одного русского философа XVIII века, жизнь и учение которого уклоняются от западноевропейской традиции и вводят нас в суть самобытной русской философии. Это Григорий Сковорода (1722–1794)»². Последующее моделирование образа первого русского философа дано «чисто» по Эрнсту, фактически без привнесения каких-либо иных деталей и нюансов, как и констатация места Сковороды в процессе становления русской философской мысли. «Конечно, Сковорода являет собой только начало русского философствования, и как начало его учение гениально и художественно-прекрасно. Неисчерпаемо глубокие интуиции русского мышления, в недрах которого ведут борьбу православное восточно-христианское познание и новая западноевропейская

¹ См.: Введенский А. И. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (*prā desideria*) // Вопросы философии и психологии. 1893. № 20. С. 125–157.

² Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 78.

философия, только начинают проявляться в учении Сковороды, хотя уже у него они своеобразны и глубоки»¹.

Вот так, в силу особых обстоятельств обретения ранней лосевской работы, авторитета самого Лосева, забвения имени и концепции Эрнста широкой общественностью, незнания в силу понятных обстоятельств иных концепций русских философов, чрезвычайно интересная и продуктивная модель понимания русской философской традиции и фигуры Г.С. Сковороды в ней была транслирована в постсоветское общественное сознание.

ЕЛЕНА ТАХО-ГОДИ

(Россия, Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова)

А.Ф. Лосев и С.Л. Франк: к истории взаимоотношений¹

Лосева часто называют «последним представителем Серебряного века». Однако, как ни парадоксально, исследований, выясняющих суть отношений Лосева к философской мысли начала XX века, практически нет – творчество Лосева до сих пор не было рассмотрено в контексте современной ему философской жизни. Но прежде, чем решать такую глобальную задачу, необходимо проделать и «черновую» работу, чисто фактографическую, выявляющую взаимоотношения Лосева и его старших собратьев по философскому цеху. Именно такую задачу мы и ставим перед собой в данной статье².

«в те годы я ведь был очень молод...»

Если от гимназической и университетской поры сохранились лосевские письма и дневники³, то о периоде с 1915 и до начала 1920-х годов таких свидетельств нет. Известны только основные вехи лосевской жизни этих лет⁴ и публикации⁵, но не то, какими встречами и с кем были наполнены эти годы. То, что весной 1918 г. двадцатичетырехлетний Лосев мог выступать как объединяющее и организующее лицо при издании религиозно-философской серии

¹ Там же. С. 83. Л.А. Софронова по непонятной причине приписывает лосевские характеристики Сковороды... Вл. Соловьеву (Софронова Л.А. Культура сквозь призму поэтики. М., 2006. С. 732 сл.).

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 11-03-00408а.

² Впервые эта тема была затронута мною в статье «Zum gegenseitigen Verhältnis von A.F. Losev und S.L. Frank» (Specimina philologiae slavicae /Hrsg. von H. Kuße. Bd. 153. München, 2008, S. 219–237), но с того времени появился ряд новых фактов и материалов.

³ См.: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002.

⁴ См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 2007. Серия ЖЗЛ.

⁵ См.: Алексей Федорович Лосев: Библиографический указатель: К 115-й годовщине со дня рождения / Сост. Г.М. Мухамеджанова, Т.В. Чепуренко. М., 2008; Алексей Федорович Лосев: Библиографический указатель: К 120-летию со дня рождения / Сост. Г.М. Мухамеджанова, Т.В. Чепуренко. Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» (Вып. 17). М., 2013.

«Духовная Русь», включавшей работы Вяч. Иванова, Н.А. Бердяева, кн. Евг. Трубецкого, С.Н. Булгакова и др.¹, показывает, что к этому времени у него уже установились с этими лицами отношения – личные, деловые, научные, идейные. Вероятно, этому способствовало то, что Лосев по рекомендации профессора Г.И. Челпанова стал посещать еще студентом Московского университета Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева. Именно здесь Лосев мог общаться с Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, С.Н. Дурылиным, Вяч. Ивановым, И.А. Ильиным, Г.А. Рачинским, Е.Н. Трубецким, П.А. Флоренским, С.Л. Франком. Он и сам в дальнейшем выступит здесь с докладом «Вопрос о принципиальном единстве диалогов Платона “Парменид” и “Тимей”», по которому свое мнение выскажут Г.А. Рачинский и П.А. Флоренский².

Воспоминания Лосева об участии в РФО памяти Вл. Соловьева, разрозненные в интервью 1980-х годов, не создают целостной картины. Он скорее дает портреты или характеристики, например, Вяч. Иванова или Флоренского, нежели рассказывает об истории взаимоотношений с ними, словно считает себя недостойным фигурировать с ними наравне. Это чувствуется и в документальном фильме «Лосев» (реж. В. Косаковский), когда он говорит: «Я боюсь, как бы я не вызвал у тебя разочарования. Дело в том, что в те годы я ведь был очень молод. Что ж я был – начинающий студент, а эти были уже крупные люди: все эти Булгаковы, Бердяевы и Трубецкие – это были уже крупные люди, так сказать, я даже формально с ними здоровался, они мне протягивали руку, но, собственно, ни с кем я не мог сблизиться <...>. А кроме того, тут же наступает революция: я в пятнадцатом кончил университет, а в семнадцатом году – революция! Так, значит, как раз, когда я стал более взрослым и мог бы себя как-нибудь проявить и сблизиться с ними, как раз это все было механически прервано»³. Единственно, на кого указывает Лосев, из числа участников РФО памяти Вл. Соловьева, как на человека и мыслителя, с кем, несмотря на юный возраст,

он мог как-то сблизиться, это Франк: «<...> только с Франком, может быть, он как-то с большим чувством относился к моим платоновским исследованиям и как-то он более чувствительно и более глубоко меня понимал. А остальные все-таки слишком были высоки и далеки от этого мальчишки, который только что появился в Москве, ничего, никого не знает и что он может дать и что он может там сказать»¹.

«Одно исключение»

Учитывая роль Лосева в подготовке серии «Духовная Русь», понятно, что он несколько утрирует картину, рисуя себя мальчишкой, до которого никому нет дела. Но тем показательнее становятся слова об особом отношении к нему и его ранним платоновским исследованиям Франка. Об этом он будет вспоминать в середине 1970-х годов в беседах с В.В. Библихиным («Франк меня очень ценил»²), а еще раньше – в «Очерках античного символизма и мифологии» (1930). Правда, он не называет тут Франка по имени, но, как известно (об этом уже, например, писал А.Л. Доброхотов³) имеет в виду его, когда излагает в примечаниях к книге историю своих платоновский штудий и влияния на них феноменологии Гуссерля. Лосев вспоминает, как его исследование о платоновском употреблении терминов «эйдос» и «идея», законченное в 1921 г., обсуждалось в разных ученых обществах Москвы: в Философском обществе им. Л.М. Лопатина в июне 1921 г., в бердяевской Вольной академии духовной культуры в апреле 1922 г., в Московском Психологическом обществе в июне 1922 г., а также в Институте научной философии.

В повестке от 5 апреля 1922 г. Вольной Академии Духовной культуры, где Франк читал курс лекций «Введение в философию»⁴, сообщалось о докладе Лосева «Греческая языковая онтология у

¹ О «Духовной Руси» см.: Тахо-Годи Е.А. Великие и безвестные: Очерки по русской литературе и культуре XIX–XX вв. СПб., 2008. С. 425–442.

² Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель. М., 2003. С. 23.

³ Расшифровка записи наша. – Е.Т.-Г.

¹ Расшифровка записи наша. – Е.Т.-Г.

² Библихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 242.

³ Вопросы философии. 1988. № 12. С.121

⁴ Половинкин С.М. Вольная академия духовной культуры // Православная энциклопедия.

Платона». Среди выступавших по докладу были Б.П. Вышеславцев, Б.А. Грифцов, П.С. Попов, Г.А. Рачинский и С.Л. Франк¹. Как вспоминал Лосев в 1975 г., именно благодаря Франку он попал и на домашние заседания у Н.А. Бердяева, которые проходили у него на квартире по вторникам с начала 1918 года: «Когда разогнали его Вольную академию свободного духа, он [Бердяев] сказал: “Ну ладно, буду говорить дома”. Франк и Ильин мне об этом сказали. Так я к нему и пришел»².

В Институте научной философии лосевская работа «за двумя исключениями» встретила «полное равнодушие и почти враждебность»³. Лосев пишет: «Об одном (из двух) исключении мне хотелось бы все-таки сказать. Это был философ (ныне отсутствующий в Москве), который серьезно изучил мой труд об “эйдосе” и “идее” и говорил мне лично: “Новое понимание платонизма давно носилось в европейском воздухе. Вы его угадали и формулировали”»⁴. Таким образом, «отсутствующий в Москве» философ, как в 1930 г. Лосев эвфемистически называет высланного из СССР Франка, не только одобрил молодого коллегу, но и не отказался внимательно прочесть его работу.

Рассказывая об этом, Лосев считает необходимым констатировать, что похвала эта была не совсем им заслужена: «“Новое понимание”, однако, не только носилось, но было уже и формулировано, во-первых, Флоренским в 1915 г. (упомянутый только что философ, как и я, вероятно, тоже не был знаком с Флоренским [понятно, что речь тут идет не о самом Флоренском, а о его труде. – Е.Т.-Г.]), и, во-вторых, Натормом в 1920 г. Не зная Флорен-

¹ Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе / Издание подготовили А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий. М., 2007. С. 711.

² Бибихин В.В. Указ.соч. С. 243. Явная неточность в записи: речь идет о разгоне РФО памяти Вл. Соловьева. Зарегистрированная 26 сентября 1919 г. Вольная Академия Духовной Культуры просуществовала вплоть до высылки Бердяева из России и официально ликвидирована в начале 1923 г., см.: Галушкин А. После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. // Исслед. по истории рус. мысли: Ежег. за 1997 г. СПб., 1997. С. 237–244.

³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 698.

⁴ Там же. С. 698.

ского нам с этим философом, тоже внимательно штудировавшим неоплатонизм, было, конечно, непростительно, хотя некоторым слабым извинением было то, что указанные труды Флоренского ни по теме, ни по содержанию не относились специально к Платону и, кроме того, были помещены в мало популярных изданиях Московской Духовной Академии. Но зная второе издание книги Натормы мы не могли при всем своем желании»¹. Отрезанная от всего культурного мира голодная, революционная Москва, в том числе и «ученая Москва», по словам Лосева, думала больше о хлебе насущном, «занималась тогда больше мешочничеством, чем Платоном и новой литературой о нем...»².

Как признавался Лосев, пересматривая свое исследование перед публикацией в «Очерках античного символизма и мифологии», он «внес ссылку на Наторму, но провести хоть сколько-нибудь заметно идеи Натормы и Флоренского во всей их резкости и оригинальности, это значило переделать всю работу с начала до конца. От этого я отказался, считая свое исследование об эйдосе вполне оправданным и законным историческим этапом в своем изучении Платона»³. Однако он продолжал считать, что работа значительно выиграла бы, если бы изначально он мог учесть труды Натормы и Флоренского. «Сейчас, по истечении десяти лет с начала этого терминологического исследования, я до болезненности сожалею, что необычайное заострение проблемы выразительного лика у Флоренского не повлияло на мою работу и не дало мне более сильной апперцепции для уловления выразительных и символических моментов в платоновской Идее. Правда, в работе об эйдосе я тоже говорю о лике и даже привожу как аналогию лицо человека. Но все же моему анализу далеко до четкости и резкости концепции Флоренского. Единственной опорой был тогда у меня “феноменологический метод” Гуссерля, совершенно самостоятельно расширяемый мною до степени символизма и мифологии, под непрерывным, правда, влиянием все более и более выясняющегося для меня неоплатонизма. Знаток дела, внимательно ознакомившийся с моей работой об “эйдосе” и “идее”,

¹ Там же. С. 698.

² Там же. С. 698–699.

³ Там же. С. 698.

сам скажет, что влияние неоплатонизма тут почти отсутствует, а Наторп и Флоренский даны в таком виде, что ясно, что автор не у них взял систему и термины, а самостоятельно, через свою систему и через свою терминологию сам дорастал до сходных с ними утверждений»¹.

Надо сказать, что Франк принимал участие в обсуждении лосевских работ не только в Вольной Академии Духовной культуры и Институте научной философии. Известно, что и в Философском обществе имени Л.М. Лопатина, где Лосев читал доклад об Аристотеле, Франк выступал в прениях наряду с Г.А. Рачинским, Б.П. Вышеславцевым, Б.А. Грифцовым². Судя по примечаниям к книге «Музыка как предмет логики» (1927), Франк присутствовал и на выступлении Лосева в Государственном институте музыкальной науки 24 декабря 1921 г.³ Там Лосев докладывал «свои музыкальные „основоположения“», которые, как оказалось позже, к его собственному удивлению, имели поразительное совпадение с идеями Э. Кассирера. «Кассирер здесь занимает совершенно ту же самую позицию в отношении мифа, что и я в отношении музыки», – пишет Лосев, хотя само знакомство с работой Э. Кассирера «Философия символических форм» (1923–1925), как он признается, произошло значительно позже, в 1926 г.⁴

Все эти неожиданные «совпадения» – с Флоренским, Наторпом, Кассирером – говорят о том, что молодой философ шел в ногу со временем, обращался к тем темам, которые волновали ученых и на родине, и в Западной Европе. Сам факт такого «дорастания» до сходных идей и утверждений, свидетельствует о справедливости оценки, данной Франком, – о том, что новый взгляд на платонизм к началу 1920-х годов был действительно актуальной проблемой, которую Лосеву предстояло по-своему осмыслить.

¹ Там же. С. 697–698.

² Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель. С. 24.

³ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 586.

⁴ Там же.

«наилучшее в современной философии...»

В «Музыке как предмете логики» Лосев укажет и на переключки с Франком – причем не только собственного, лосевского, определения числа (по его мнению, франковское рассуждение о числе в работе «Предмет знания» (1915) «вскрывает в еще более четкой форме смысл того определения числа, которое даю я»¹), но и на совпадение идей Франка и идей Плотина из трактата «VI 6». Подчеркнув, что «одна из лучших современных концепций числа принадлежит С.Л. Франку», Лосев пишет: «Любопытно отметить, как одни и те же предпосылки приводят при правильном методе и к тождественным результатам. Я имею в виду исследование Франка “Предмет знания”, Петрогр., 1915. Быть может, Франк и не анализировал этот невероятный по трудностям трактат Плотина VI 6 (по крайней мере он не сделал на него ни одной ссылки в своем учении о числе), тем не менее ход мыслей у него – до буквальности повторяет Плотина. Разумеется, иначе и не может быть, поскольку оба философа оперируют одним и тем же материалом и одними и теми же методами»².

С лосевской точки зрения, «наилучшее в современной философии творческое воспроизведение Платиновой теории времени и числа» принадлежит именно Франку, сумевшему преодолеть «Наторпово логизирующее учение о взаимоотношении числа и времени» и привлечь «в принципиально исправленном виде учение Бергсона о времени как о чистой, творческой длительности», когда оказывается уже «невозможным противопоставлять Бергсонову “чистую длительность” – неподвижной вечности, как это делает сам Бергсон; вечности противоположно именно чистое становление, а чистая длительность есть такое становление, которое уже пропитано неподвижной вечностью»³.

Лосев подробно (насколько позволяет жанр «примечаний») излагает это учение Франка. В 1927 г., как видим, в Советской России еще можно было позволить себе, хотя бы в примечаниях сослаться или упомянуть имя философа-эмигранта. В 1930 г.,

¹ Там же. С. 594.

² Там же.

³ Там же. С. 595.

после так называемого «великого перелома», ссылаться в своих работах на Франка Лосев уже не мог.

Зато существуют более ранние лосевские суждения о Франке, что неудивительно – с юности Лосев «внимательно читал журнал “Русская мысль”, где Семен Людвигович возглавлял философский и литературный отделы, философский журнал “Логос”, где печатал свои статьи Семен Людвигович»¹.

Прежде всего это статья «Русская философская литература в 1917–18 гг.», напечатанная Лосевым в № 24 от 24 (11) мая 1918 г. в газете «Жизнь»². В этой заметке Лосев относит Франка к «западному» крылу русских мыслителей, которые в этот момент более отвечали его стремлению видеть в философии орудие духовной борьбы. Вот почему он писал: «Горячей рекомендации и наибольшего распространения заслуживает книга С.Л. Франка “*Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*” (М., 1917). Автор видит в психологии род онтологии, а в душе – абсолютное начало единства духовной жизни. У него, как и у Плотина, “голова души находится на небе, ноги ее – на земле”. Книга Франка – прекрасное орудие в борьбе с застарелыми и грубыми привычками сенсуализма и материализма»³.

Далее надо обратить внимание на упоминание о Франке, пусть и весьма лаконичное, в статье «Русская философия». Статья была напечатана в 1919 г. на немецком языке в сборнике «Russland», где участвовали авторы, близкие к возглавляемому С.П. Мельгуновым кооперативному издательству «Задруга», членом которого Лосев стал как раз в это время⁴. Рассуждая о том, что сформировавшееся в России в конце XIX столетия новое идеалистическое направление, несмотря, а вернее даже именно из-за «широты поставленных задач и небывалой глубины и всеохватности <...> философских откровений все еще бесконечно

¹ Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. С. 711.

² Статья републикована в книге: Тахо-Годи Е.А. Великие и безвестные. С. 493–496.

³ «Жизнь». 1918. № 24, 24 (11) мая 1918. С. 4.

⁴ См.: Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и сборник «Russland» (1919): Факты и гипотезы // От Кибирова до Пушкина: Сборник в честь 60-летия Н.А. Богомолова. М., 2011. С. 581–598.

удалено от систематизации, если таковая вообще здесь возможна», Лосев констатирует, что «довольно широкой систематической проработкой поставленных проблем отличаются труды современных университетских профессоров, каковы, например, Н. Лосский, С. Франк, И. Лапшин, Г. Челпанов»¹. При этом он, однако, указывает и на такой недостаток названных мыслителей, как сознательное нежелание, а вернее – даже «правило», которому эти авторы упрямо следуют: «ни в коем случае не выходить за границы чистой теории познания, логики и весьма умеренной онтологии»². Самому молодому философу импонирует более широкий подход, осмысляющий всю «действительную жизнь», «общий дух времени, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом»³.

Этот социальный «вектор» лосевского творчества заставляет обратить внимание на отзвуки «веховских» идей в его наследии – и в «восьмикнижии» 1920-х годов, и в прозе 1930–1940-х⁴. Религиозный подход к анализу социальных явлений сближает Лосева не только с С.Н. Булгаковым как автором «веховской» статьи «Героизм и подвижничество», но и с Франком, напечатавшим в «Вехах» статью «Этика нигилизма». Недаром в «Диалектике мифа» Лосев акцентирует внимание на религиозной подоплеке социально-политических проблем, показывая, как нигилизм, отрицание Абсолюта отвергает человека в духовный и социальный ад, где властвуют различные относительные мифологии, в том числе, марксизм. Этим Лосев продолжает традицию, идущую и от «Трех разговоров» Вл. Соловьева, и от статьи Франка «Этика нигилизма»⁵.

Еще одно пересечение их интересов – философия Николая Кузанского. Франк считал Кузанского одним из своих великих

¹ Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 70–71.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 74.

⁴ См.: Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и традиции «веховской» социально-философской публицистики. К 100-летию сборника «Вехи»: 1909–2009 // Науч. и учеб. тетради Высшей школы (факультета) телевидения МГУ им. М.В. Ломоносова. 2010. № 2. С. 77–86.

⁵ Также см.: Яковлев С.В. Оценка нигилизма в работах С.Л. Франка и А.Ф. Лосева // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007. С. 251–257.

учителей (недаром один из ярких философов русской эмиграции В.Н. Ильин посвятил статью этой проблеме, так и назвав ее «Николай Кузанский и С.Л. Франк»). Лосев также чтит Кузанского как диалектика, в 1920-е годы написал о нем книгу, пропавшую при аресте в 1930 г., хотел издать перевод трактата Кузанского «О неинном», а в 1930-е годы, после выхода из заключения, перевел еще два трактата – «Об уме» и «О бытии-возможности» и написал к ним комментарии¹.

*«и внутри России жив дух истинного
философского творчества...»*

Восстанавливая историю отношений Лосева к Франку, нельзя не сказать и об отношении Франка к молодому философу. Неизвестно, существовала ли между ними переписка, так как вся лосевская личная корреспонденция 1910–1920-х годов была изъята при аресте философа в 1930 г. и следов ее в архивах пока не обнаружено. Поэтому об отношении Франка можно судить лишь по одному тексту – по его рецензии на первые лосевские книги 1927 г. – «Философию имени» и «Античный космос и современная наука», напечатанную в Париже в журнале «Путь» в 1928 г.

Обращаясь к этому тексту, надо прежде всего отдать должное жизненной мудрости Франка: он ни словом не обмолвился в ней о личном знакомстве с Лосевым. И дело тут не в этике рецензента. Франк прекрасно понимает, какими последствиями для живущего в Советской России Лосева могут обернуться похвалы в белоэмигрантской прессе. Недаром в его неопубликованном письме от

¹ См.: Тахо-Годи Е.А. О восприятии Николая Кузанского А.Ф. Лосевым: новые архивные материалы к теме // Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования. СПб., 2007 (Verbum. Вып.9). С. 235–252; Шталь Х. «Единое» Платона – корень «не иного» Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De non aliud» // Вопросы философии. 2008. № 6; Об общем интересе Франка и Лосева к Кузанскому пишет А.Л. Доброхотов в предисловии к книге Лосева «Вещь и имя. Самое самó» (СПб., 2008, с. 11) и С.В. Яковлев, см.: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010, с. 87–97, а также мою публикацию в Вып. 16 (2012. С. 255–264). Комментарий Лосева к трактату «Об уме» впервые опубликован мною: Вопросы философии. 2013. № 9. С. 128–148.

8 ноября 1927 г. к Н.А. Бердяеву, редактировавшему «Путь», есть такие строки: «Дорогой Николай Александрович, посылаю Вам одновременно две рецензии – одна на немецкую книгу Дакэ <...>, другую – на книги Лосева. В последней я был осторожен и не договаривал до конца всего, что нужно было бы сказать, ограничиваясь намеками, чтобы не повредить Лосеву»¹.

Сознает Франк и то, что появляющиеся в лосевских книгах «отдельные досадные места, в которых автор как будто платит дань господствующему “духу времени” <...> органически ничуть не связаны со всем остальным содержанием его идей» и что «на них нет надобности останавливаться; “дань” эта есть очевидно дань невольная»². Для Франка важнее обратить внимание не на вынужденные уступки советской цензуре, а на то, что «своими книгами автор несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов и – повторяем еще раз – засвидетельствовал, что и внутри России жив дух истинного философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное – пафос, который сам есть в свою очередь свидетельство духовной жизни, духовного горения»³.

Последнее для Франка принципиально. Недаром рецензия начинается с полемики с профессором Остеррайхом, убежденным, что после краха Российской империи «Россия перестала существовать, как культурное государство, и что поэтому философское творчество в ней прекратилось»⁴. Такое суждение представляется Франку оскорбительным и неверным по существу. «С таким же примерно правом, – пишет он, – можно было бы утверждать, что с концом государственной самостоятельности древней Греции прекратилась греческая философия, и на этом основании игнорировать или исключать из состава греческой философии грандиозное явление александрийской философии, которая творилась греческим духом в “расеянии”, в пределах римской империи. И русская философская мысль, как известно,

¹ Сообщено А.А. Гапоненковым.

² Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. (Париж). 1928. № 9. С. 90. Статья републикована в книге: Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. С. 514–516.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 89.

жива в русском рассеянии, не собирается погибать, и есть все основания верить, что ее традиции переживут крушение России, как “культурного государства” <...>¹. Эту веру Франк укрепляет и факт публикации лосевских книг в «недрах советской России», «несмотря на ужасающее давление казенного марксистского материализма»².

«Античный космос и современная наука», посвященный диалектике бытия (с чем связано обращение автора к античной диалектике – Платона, Плотина, Прокла, а также к христианскому платонизму, к Дионисию Ареопажиту, демонстрируя при этом «огромную и подлинную эрудицию», «не внешнюю», а «служашую целиком внутреннему, предметному усвоению и раскрытие идей античного мирозерцания»³), по мнению Франка, является лишь подробной разработкой одного из отделов другой книги – «Философии имени», где «изложена собственная философская система автора». Для Франка очевидно, что хотя автор «обнаруживает себя едва ли не лучшим русским знатоком античной философии», он не историк философии, а творец новой системы. «Кратко и популярно резюмируя» лосевское «бесконечно сложное и абстрактное построение», Франк так передает сущность созданной им концепции: «<...> для автора *имя*, будучи как бы местом встречи между “смыслом” человеческой мысли и имманентным “смыслом” самого предметного бытия, есть в своем последнем завершении, выражение самого существа бытия. Все в мире, включая и мертвую природу, есть “смысл”, и потому философия природы и философия духа объединяются в философии “имени”, как самообнаружении смысла. Имя в своем завершении есть “идея”, улавливающая и выражающая “эйдос” существо предмета. Последнюю полноту и глубину имя обретает, когда оно объемлет и сокровенный “апофатический” слой бытия; тогда оно раскрывается, как “миф”, который есть не вымысел, а напротив, последняя полнота, самораскрытие и самопознание реальности. Философия имени совпадает, таким образом, с диалектикой самопознания бытия и, тем самым, с самой философией,

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 90.

ибо “имя”, понятное онтологически, есть высшая вершина бытия, достигаемая его имманентным самораскрытием»¹.

Франк полагает необходимым указать и на те традиции, развитие, продолжение или переосмысление которых наиболее явно ощущимо в «Философии имени». Во-первых, античная диалектика – «Парменид» Платона и дальнейшая разработка его диалектических построений у Плотина и Прокла. Во-вторых, феноменология Э. Гуссерля, которую Лосев, опираясь на Платона и неоплатоников, преобразует «в универсальную “диалектику”, которая для него совпадает с философией вообще». В-третьих, «книга Лосева имеет явные точки соприкосновения с идеями Флоренского о “магии слова”», и хотя «автор не делает последних конкретных выводов из своего построения, но они напрашиваются сами собой», причем «из всего контекста ясно, что для автора его идеи имеют не только отвлеченно-теоретическое значение, но и складываются в конкретно-жизненное миропонимание, в центре которого стоит идея света истины, как живого сущего начала». В-четвертых, «влияние духа Гегеля», которое, по мнению Франка, «чрезвычайно велико». «Многие страницы “Философии имени”, в которых категории диалектически порождают друг друга, поразительно напоминают Гегеля, – да и по трудности, сложности, но вместе с тем и тонкости работы абстрактной мысли после “Феноменологии духа” Гегеля едва ли найдется много примеров философских построений, подобных системе Лосева»².

Затрудненность и громоздкость лосевских построений, заставляющих, как отмечает Франк, «иногда даже искушенного в философии читателя <...> в досаде прекратить чтение», у него, в отличие, например, от Наталии Даддингтон, заинтересовавшейся лосевскими трудами явно под влиянием С.Л. Франка (об этом см. мои комментарии к переводу ее рецензии в первой части настоящего сборника), или Д. Чижевского (кстати сказать, ценителя и знатока Гегеля), вызывают не просто досаду, но и восхищение. Если Д. Чижевский в рецензии на первые тома лосевского «восьмикнижия», в целом глубоко положительной, иронизировал по поводу схоластических, с его точки зрения,

¹ Там же.

² Там же. С. 89.

пассажей в «Философии имени»¹, то Франк, напротив, указывал на их внутреннюю – философскую – оправданность. И на их особую, можно сказать, литературно-художественную роль: «В этой громоздкости понятий и соответствующей громоздкости языка, местами для анализа тончайших смысловых различий действительно нужной, местами же и излишней, чувствуется какой-то задор отвлеченной философской мысли, который в наш век презрения к чистой мысли, философского огрубения и опрощения, охотно прощаешь автору, в особенности потому, что за ней ощущаешь веяние истинно творческого философского пафоса, иногда достигающего высокого подъема и в самом литературном стиле книги»².

Но вот что особо примечательно: напечатанная в 1928 г. в эмиграции, в Париже, рецензия Франка оказалась известна Лосеву. Несмотря на все идеологические препоны в датированном 29 января 1936 г. Предисловии В.М. Лосевой к лосевской книге «Диалектические основы математики», появляется цитата из рецензии Франка 1928 г. «Метод Лосева, – говорится в Предисловии, – строго диалектический. Что этот метод для него органичен и что он играет на нем так, как виртуоз-пианист на своем инструменте, это признают даже его враги. Не только Франк признал, что “со времени “Феноменологии духа” Гегеля почти не появлялось трудов с такой глубокой диалектикой, как “Философия имени” Лосева”, но и А. Деборин согласен, что это действительно диалектика, хотя и не материалистическая. И вот этот метод применен для конструирования математики в целом. <...> Вместо рекламы и декларации, вместо ничего не говорящих манифестов Лосев бросается прямо в математическое море; и теперь можно уже реально судить, плавают ли диалектики в этом море и как плавают»³.

Хотя слова Франка цитируются неточно, однако они известны Лосеву и его супруге. Это наводит на мысль, что у Лосева, вероятно, еще до ареста 1930 г., был доступ к эмигрантским изданиям,

¹ Чижевский Д. Философские искания в Советской России // Современные записки: Общественно-политический и литературный журнал. Париж, 1928. № XVII. С. 501–524.

² Франк С.Л. Новая русская философская система. С. 90.

³ Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. М., 2013. С. 10.

что, в принципе, уже преследовалось и каралось властями (так, в 1928–1929 гг. участникам религиозно-философского кружка «Воскресенье», помимо прочего, инкриминировалось чтение и распространение белоэмигрантских изданий¹). Возникает и другой вопрос: каким образом попали лосевские книги в руки к Франку? В рецензии он пишет, что ему были доступны только две книги, которые «до нас дошли», что «Диалектика художественной формы» «до нас не дошла», то есть пишет так, будто сообщает о получении посылки или письма. Мог ли Лосев передать или выслать книги старшему соратнику по философскому цеху, когда-то поддерживавшему его первые платонические штудии? Вопросы эти пока остаются без ответа.

Наше описание и систематизация имеющегося материала – лишь первый шаг для воссоздания картины взаимоотношений Франка и Лосева. Для целостного представления этих взаимоотношений необходимо не только заполнить все лакуны чисто биографического плана – от даты знакомства до хронологии встреч, но и провести исчерпывающий сравнительный анализ их философских позиций.

¹ См. о кружке «Воскресение» и деле А.А. Мейера: Звезда. 2006. № 11.

А.Ф. Лосев и С. Л. Франк (к рецепции духовного наследия Вл. Соловьева)

Владимир Сергеевич Соловьев был для Франка и Лосева учителем и гением, приверженцем цельного знания, средоточием провиденциальных идей *русской религиозной философии*, интуиций и прозрений. К его образу и работам они обращались на протяжении всей жизни, и в самые последние годы вновь размышляли о соловьевской традиции философствования, которую критически оценивали, но внутренне осознавали себя ее продолжателями. Встретились они впервые на заседаниях Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в 1913 году¹. Пережив Франка на 37 лет, Лосев, конечно же, мог на новом историческом рубеже соотнести пророчества Соловьева из «Трех разговоров» о катастрофичности XX века, «желтой опасности», торжестве демонических сил и все углубляющемся кризисе *всечеловеческой солидарности*. Однако и Франк в 1949 г., будучи в Лондоне, говорил на радио BBC: «В этой последней интуиции, которая пришла к нему незадолго до его смерти, Соловьев предвидел мировую трагедию нашего времени. Это – то, что может помочь нам теперь понять его истинное значение и искать выход»².

¹ О взаимоотношениях Франка и Лосева см. единственную статью: *Tacho-Godi E. Zum gegenseitigen Verhältnis von A. F. Losev und S. L. Frank // Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stegun (1884–1965) und Semen L. Frank / Hrsg. von H. Kuße. Band 153. München, 2008. S. 219–237. Известна рецензия Франка на книги Лосева 1927 г.: Франк С. Новая русская философская система // Путь. Париж, 1928. № 9. С. 89–90.*

² См. точную цитату: «In this last intuition which came shortly before his death Solovyov prophetically foresaw the world-tragedy of our time. This is why he can help us now to understand its true meaning and to seek a way out» (Vision of the Coming Catastrophe. The last of S. Frank talks on Vladimir Solovyov // The Listener. 1949, May 12. P. 805).

По неслучайному стечению обстоятельств, именно под конец жизни и Франк, и Лосев подводят итог своему многолетнему обращению к творческому наследию Вл. Соловьева. По свидетельству А.А. Тахо-Годи, Лосев «символически завершил свой путь встречей с философом, которого полюбил еще в юности»¹. Лосев создает книги «Вл. Соловьев» (1983; 2-е доп. изд., 1994) и «Вл. Соловьев и его время» (посмертная публикация 1990 г.), беседует о любимом философе². Франк составляет антологию для англоязычного читателя «A Solovyov Anthology» (London, 1950), а статьей «Духовное наследие Владимира Соловьева» (1950) завершает свое философское творчество³. Важным подтверждением рецепции соловьевского наследия для послевоенного мира являются *три разговора* Франка о Вл. Соловьеве, опубликованные по-английски в журнале «The Listener» (1949), издававшемся британской радиовещательной корпорацией BBC. Каждая из трех публикаций Франка в этом ежеквартальном издании имела тематический заголовок, раскрывающий смысл личности Вл. Соловьева: «Spiritual and Social Prophet» («Духовный и социальный пророк»), «Traditionalist and Free-Thinker» («Традиционалист и свободный мыслитель»), «Vision of the Coming Catastrophe» («Видение наступающей катастрофы»).

Сопоставление взглядов Лосева и Франка на проблему «всеединства» и софиологию Вл. Соловьева обнаруживает поразительную близость трактовок при их несовпадении. Лосев вспоминает о своем увлечении философом, который для него «оказался <...> первым учителем в диалектике конечного и бесконечного», «первоединого». В лосевской интерпретации учение о Софии – «художественное выражение философии

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 695.

² См.: Из размышлений о Владимире Соловьеве (Беседа с А.Ф. Лосевым <Ю. Ростовцева>), ноябрь 1987 г. // Там же. С. 697–710.

³ Согласимся с мнением Петера Эллена: «В первую очередь необходимо было бы определить то влияние, которое оказал на него Вл. Соловьев; Франк характеризовал это влияние как “неосознанное” и полностью признал в своей последней работе “Реальность и человек”» (Эллен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М., 2012. С. 291). Задача эта не может быть решена в ближайшем будущем, учитывая все еще недоступность многих источников – печатных и рукописных.

всеединства»¹. Франк выделяет центральную идею философии Соловьева – учение о «всеединстве», а его веру в образ *Софии* также считает не более чем иллюзией, художественным прозрением.

Явление самостоятельной *русской философии* относится к 1880-м годам, когда Соловьев, братья Трубецкие, Л.М. Лопатин и другие занялись философским оформлением сложившейся в России религиозно-общественной мысли, богословских и философско-исторических идей, духовного содержания русской литературы. Соловьев в этом наметившемся философском синтезе накопленных учений и интуиций был фигурой универсальной, соединив прошлое и настоящее русской мысли. Он не может быть назван *чистым философом*. В его натуре сочетались религиозно-мистические элементы, способность творить поэтические образы, общественные устремления, и только лишь отчасти теоретическая философская мысль. Соловьев пытался систематически осмыслить свое религиозное мировоззрение, «догматы веры», но в полной мере сделать это не успел, оставив после себя распаханное поле с посеянными зернами идей, прозрений, которые еще предстояло теоретически развить и систематизировать. Русские философы первой половины XX века взялись за эту работу, стремясь преодолеть образовавшийся зазор между исповеданием веры и философским творчеством, достоинством человеческого разума. Пожалуй, и к Соловьеву, и к Франку и Лосеву можно применить одну из основных трудностей рецепции всякой *религиозной философии* – заметное противоречие между, говоря словами Г. Флоровского о Франке и С. Булгакове, «*философским оформлением*» веры и «*религиозной глубиной <...> верования*»².

Первичность религиозного начала в философском творчестве Соловьева для Франка не вызывает сомнений. Больше того, он это постоянно подчеркивает. Несмотря на то, что Соловьев в истории русской мысли был первым русским философским гением: «Мысль

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 259.

² Из письма прот. Г. Флоровского к Т.С. Франк. Цит. по: Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003. С. 113.

Соловьева, как и других великих русских мыслителей, определена религиозным интересом, направлена не на бесстрастное описание мира, а на его религиозное осмысление и спасение. Но эта религиозная мысль нераздельно связана у него с *постижением бытия*, определена оригинальной независимой интеллектуальной интуицией и потому осуществляется средствами разума»¹. Сильное религиозное чувство вдохновляет «видение *божественной первоосновы мира*»² – «нетленную порфиру Божества».

Лосев предостерегает от односторонности рассмотрения Вл. Соловьева как религиозного мыслителя: «Но при этом надо помнить, что на первом плане у Вл. Соловьева была только логическая аргументация»³. К выводам религиозного типа он приходил свободным разумом, системой категорий. Больше того, «хотя религиозность Вл. Соловьева и вполне несомненна, ее исторический характер остается для нас неясным»⁴. Лосев подкрепляет свою аргументацию ссылкой на отсутствие у Соловьева важнейших христианских терминов. Говоря о «софийном идеализме», он отмечает: «У Вл. Соловьева <...> нет четкого учения о различении Творца и твари. А ведь только это одно и могло бы сделать его философию чисто христианской»⁵.

Как видим, в понимании христианства Соловьева оба мыслителя (Франк и Лосев) разошлись друг с другом.

По типу философского мышления Соловьев продолжает традицию платонизма, близкую самому Франку, как религиозный мыслитель он относится к миру как к священной первооснове. В этом отношении Соловьев воспринял и опыт Отцов Церкви: «Как многие Отцы Церкви Соловьев был христианский последователь учения Платона; концепция творения означала для него, что мир в его идеальной архетипической сущности присутствует в сознании Бога»⁶. Лосев подмечает преимущественную самостоятельность

¹ Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А. А. Ермичев. СПб., 1996. С. 392.

² Там же. С. 393.

³ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1994. С. 181.

⁴ Там же. С. 182.

⁵ Там же. С. 133.

⁶ См. точную цитату: «Like many of the Fathers of the Church Solovyov was a Christian platonist; the conception of creation meant for him that the world in

систематического мышления Соловьева, который «допускал в свой контекст прочие системы философии как нечто привходящее и нестабильное»¹. Так он обошелся и с неоплатонизмом, разойдясь с ним в понимании природы и человека. Гностические влияния также не стоит преувеличивать: «Чисто ноуменальное, всегда сердечное, но и всегда целомудренное понимание Софии – вот что в корне отличает Вл. Соловьева от всяких исторически нам известных форм гностицизма»². Между тем Лосев размышляет о ее национально-религиозных истоках: «Будучи православным теоретиком религии, Вл. Соловьев чувствовал себя ближе к древнерусским софийным представлениям, в результате которых в Древней Руси появлялись даже храмы, посвященные Софии»³. Лосев выступил историком софиологии в античной философии и у Соловьева, а также предложил собственную концепцию Софии⁴. Из глубин античности он вынес убеждение о взаимопроникновении идеи и материи в софиологии Соловьева.

Религиозная интуиция Соловьева конкретизировалась в его учение о «Святой Софии» – «душе мира», женственном начале, производно-божественном. Образ Святой Софии был порожден поэтическим вдохновением, точнее религиозно-мистическое чувство слилось здесь с любовно-поэтическим, благоговеиным. Франк не относился к «софияборцам», но и не разделял веру Соловьева в Софию как Премудрость Божию: «Единственное, что здесь существенно и ценно, есть общий дух и смысл установки, который состоит в религиозной любви, в благоговеином отношении к миру и человечеству в его священной первооснове»⁵. В числе десяти аспектов Софии Соловьева Лосев выделяет особый «интимно-романтический аспект софийности»⁶.

its ideal archetypal essence is present in the mind of God» (Spiritual and Social Prophet. The first of three by S. Frank on nineteenth-century philosopher Vladimir Solovyov // The Listener. 1949, April 28. P. 710).

¹ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. С. 63.

² Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 250.

³ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. С. 207.

⁴ См.: Оболевич Тереза. Проблема Софии в творчестве А. Ф. Лосева // Софиология: сб. статей / под ред. В. Поруса. М., 2010. С. 30–40.

⁵ Франк С. Л. Духовное наследие Владимира Соловьева. С. 393.

⁶ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 235.

В философской системе Соловьева главным для Франка было учение о «всеединстве», «об органическом единстве бытия ввиду его утвержденности в Боге, и о гибельности, во всех областях жизни, распада бытия на обособленные части или элементы»¹. Веру Соловьева в открывшийся ему образ Софии Франк не соглашался принять для своей философии как неотъемлемую часть учения о «всеединстве». Женственный образ идеального мира в Боге он не мог признать основой тварного мира: «Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо»².

Лосев также отрицал тварный характер «четвертой ипостаси». Он восхищен безукоризненным логическим построением системы соловьевского всеединства, формулы «все существует во всем» – вне мистики и религии. Логическая сторона признается им самодовлеющей в диалектике вещи и мира в целом. Таким образом, «утвержденность» бытия в Боге уходит на второй план: «Поэтому во главе мира у Соловьева стоит не Бог, – хотя в конце концов будет, конечно, Бог, но его не это интересует, – а сторона чисто логическая. На вершине мира стоит **единое**, творческое ничто, как он говорит»³.

Принимая учение Вл. Соловьева о всеединстве, Франк и Лосев акцентируют разные философские аспекты. *Антиномический монодуализм* Франка наводит мосты между бытием мира и Творцом. Лосев обнаруживает «страсть к диалектике», к проблематике теоретической философии, феноменологическому описанию.

Франк определил «религиозную тенденцию» софиологии, воспользовавшись термином немецкого философа Карла-Христиана-Фридриха Краузе (1781–1832), – *панентеизм*. Соловьев не употреблял его. Святая София – промежуточная инстанция между Творцом и творением. Последователи Соловьева в толковании Софии – о. П. Флоренский и прот. С. Булгаков. Франк видит в русской софиологии эволюцию, преодолевающую абстрактный

¹ Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология / Посмертная ред. В. С. Франка. Вашингтон; Нью-Йорк, 1965. С. 65.

² Франк С. Л. Духовное наследие Владимира Соловьева. С. 393.

³ Из размышлений о Владимире Соловьеве. С. 697–698.

теизм и философский рационализм¹. В письме к С. Булгакову он признал, что учение о Св. Софии «касается проблемы, еще никак не решенной православным сознанием»² (30 октября 1935 г.). *Панентеизм* же в философии самого Франка заключал до конца не решенную проблему имманентности Бога в творении и трансценденности Бога миру.

Из учения Соловьева о всеединстве бытия для Франка вытекала практическая установка социального мыслителя, пророка: «Неустанная борьба против всяческого обособления и эгоизма – против раздробляющего человеческую жизнь культа ограниченных ценностей, “отвлеченных начал”, и против обособления и эгоизма в области религиозной, национальной, культурной, политической и социальной. Цель его борьбы есть всечеловеческая солидарность»³. В эмиграции Франк наполнял конкретным смыслом когда-то высказанную им в «Вехах» абстрактную формулу *религиозного гуманизма*. Он стал приверженцем идеи *христианского гуманизма*, которую обосновал когда-то Соловьев в учении о Богочеловечестве: «Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа – бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как “плешиной обезьяны” – оправданы, более того – обязательны для него, как существа, укорененного в Боге, как участника вселенского дела обожения человечества и мира»⁴.

Весьма показательно, что этой же мыслью, по-видимому очень близкой ему, Франк завершил предисловие к изданию «A Solovyov Anthology»: «Самые смелые надежды и творческие устремления человеческого духа – фатальные или бессмысленные без Бога – оправданы и, по сути, являются обязательными для человека как укорененные в Боге, в качестве получателя Божьей силы и святости. Не будет преувеличением сказать, что эта центральная идея религиозной философии Соловьева – все, что мы можем

¹ См. подробнее: Гапоненков А.А. Рецепция русской софиологии в первой половине XX века: С.Л. Франк // Софиология: сб. ст. М., 2010. С. 24–29.

² Цит. по: Братство Святой Софии. Материалы и документы: 1923–1939 / сост. Н.А. Струве. М.; Париж, 2000. С. 259.

³ Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева. С. 394.

⁴ Там же. С. 395.

думать о ней как о системе – показывает духовный путь, который один может вывести человечество из нынешнего тупика»¹.

Национальный аспект проблемы человеческого обособления и эгоизма Франк всегда рассматривал с опорой на авторитет, убежденность и прозорливость Соловьева: «Соловьев нападает на национальное и религиозное самомнение славянофилов, но он проявляет большую глубину и благородство к их оригинальной вере и мечте. Россия и восточная церковь должны уравновесить христианский мир, чтобы восстановить цельность церкви как универсальное Тело Христа. Свет, который должен идти с востока, является духом правды и любви, а не враждебности, гордости и самомнения»². В полемических ситуациях Франк не раз противопоставлял *всечеловечность* Соловьева «национальному самомнению» своих современников – В.Ф. Эрн, П.Б. Струве, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и других. «Мерило добра есть универсализм, вселенскость, всечеловечность»³ – пафос мысли русского философского гения.

В оценке Соловьевым славянофилов Лосев солидарен с Франком: «Вся эта разрушительная критика славянофильских теорий сопровождается у Вл. Соловьева весьма уважительным отношением к основным убеждениям славянофилов, с которыми он проницательно согласен как с христианскими, но применение которых в конкретной политике он критикует как вполне языческое»⁴. Лосев

¹ См. точную цитату: «The boldest hopes and creative aspirations of the human spirit – fatal or meaningless apart from God – are justified and, indeed, are binding for man as a being rooted in God, as a recipient of God's power and holiness. It will not be an exaggeration to say that this central idea of Solovyov's religious philosophy – whatever we may think of it as a system – shows the spiritual path which alone can lead humanity out of its present impasse» (A Solovyov Anthology / Arranged by S. L. Frank; translated from the Russian by Natalie Duddington. London, 1950. P. 31).

² См. точную цитату: «Solovyov attacks the Slavophil's national and religious self-conceit, but he imparts greater depth and nobility to their original faith and dream. Russia and eastern is to reconcile the Christian world, to reinstate the wholeness of the church as the universal body of Christ. The light that is to dawn in the east is the spirit of truth and love and not of hostility, pride and self-conceit» (P. 766–767).

³ Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева. С. 394.

⁴ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 309–310.

осторожен в утверждении «пафоса универсализма» Соловьева: «Этот пафос уже завел Вл. Соловьева в тупик в его преувеличенной оценке католицизма. Он же заставил Вл. Соловьева создавать и утопическую теорию вселенской церкви»¹. И все же склоняется к «широкой и всеобъемлющей» *русской идее*, ссылаясь на статью Соловьева «Русский национальный идеал» (1891): «Для нас важны не столько конфессиональные колебания Вл. Соловьева, сколько его окончательный русский патриотизм, в основе которого лежала колоссальная проблема Востока и Запада, решаемая им на международном или, как он говорил, вселенском уровне»².

Как уже было сказано, эсхатологические мотивы Соловьева последних лет нашли особый отклик у Франка. Он называл это «изумительным предвидением катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем»³. Упомянутые выше источники свидетельствуют, что Франка прежде всего интересовали «религиозные выводы» из соловьевских пророчеств. Лосев же видел Соловьева глазами историка, учителем философии, «систематизатором веры», которому он в первую очередь обязан уроками цельного знания и «страстью к диалектике».

сестра ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

(Польша, Краков,

ПАПСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ ИОАННА ПАВЛА II)

А.Ф. Лосев и С.Л. Франк: диалог о Непостижимом¹

Как справедливо отметила Е.А. Тахо-Годи, вопрос о взаимосвязях Лосева, по праву именуемого последним представителем Серебряного века, с другими русскими философами, еще не изучен². Отвечая на сложившуюся ситуацию, Е.А. Тахо-Годи провела исследование отношений Лосева и Франка. В настоящей статье мы хотим развить данную тему, концентрируя ее вокруг рефлексии о Боге как о Непостижимом, которая и для Франка, и для Лосева представляла особый интерес.

Вначале стоит привести некоторые факты из биографии обоих философов. Как отмечал Алексей Федорович, Франк, который был старше его на 16 лет, наиболее внимательно и сочувственно отнесся к его юношескому творчеству. В воспоминаниях Лосев акцентировал, что именно Франк пригласил его на собрания Свободной академии духовной культуры, проходивших в квартире Бердяева:

«Так вот однажды Франк говорит мне:

– А вы знаете, такой-то доклад читается на квартире у Бердяева. Приходите.

Ну как же я пойду? Я же с ними не настолько знаком, чтобы идти.

– Да нет. Ничего! Я там сказал. Ничего.

Тогда я набрался смелости, пошел.

Помню, как я вошел туда, сразу в большом волнении направился к хозяину дома (вдруг выгонит): вот я, Лосев.

– А, Алексей Федорович? Пожалуйста! Пожалуйста!

¹ Там же. С. 76.

² Там же. С. 391.

³ Франк С. Л. Духовное наследие Владимира Соловьева. С. 397.

¹ Статья подготовлена в рамках реализации мероприятия 1.5 ФЦП „Научные и научно-педагогические кадры инновационной России” на 2009–2013 гг., госконтракт № 14.А18.21.0268.

² См.: Tacho-Godi E. Zum gegenseitigen Verhältnis von A. F. Losev und S. L. Frank // Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepan (1884–1965) und Semen L. Frank / Hrsg. von H. Kuße. B. 153. München, 2008. S. 219.

Тут уже понял, что Франк действительно характеризовал меня с самой лучшей стороны, и значит, Бердяев, который обо мне прежде ничего не слышал, ни имени, ни фамилии не знал, ни тем более взглядов моих, тут прямо в объятия принял.

Ну, тут я воспрянул духом, обрадовался тому, что смогу ходить на эти заседания»¹.

Можно сказать, что Франк был своего рода проводником (конечно, не единственным – здесь стоит упомянуть также хотя бы о. Павла Флоренского или И.А. Ильина) Лосева в философскую среду. По словам А.А. Тахо-Годи, Франк, «с которым у А.Ф. были теплые отношения и взаимопонимание»², участвовал в обсуждении выступления Лосева об Аристотеле в кружке им. Л.М. Лопатина³, а также доклада «Греческая языческая онтология Платона» в Вольной академии духовной культуры 5 апреля 1922 г. Сам Алексей Федорович признавал: «Франк очень ценил меня»⁴.

Франк следил за развитием творчества Лосева также будучи в эмиграции, где написал очень похвальный отзыв о его книгах «Философия имени» и «Античный космос и современная наука». А именно, в рецензии под знаменательным заглавием «Новая русская философская система», опубликованной в 1928 г. в журнале «Путь», Франк писал: «из недр самой советской России до нас дошли вышедшие там труды московского философа А.Ф. Лосева, свидетельствующие о том, что и там, несмотря на ужасающее давление казенного марксистского материализма, философское творчество еще не замерло и что плоды его – хотя, вероятно, и с величайшими трудностями – могут даже появляться в свет»⁵. Франк сравнил рассуждения Лосева (особенно его книгу «Философии имени») с

¹ Лосев А.Ф. В поисках собственного мировоззрения // Поэзия. Вып. 54. 1989. М., С. 141–142. Цит. по: Вадимов А. Жизнь Бердяева. Россия. Berkeley, 1993. С. 187.

² Тахо-Годи А. Лосев. М., 2007. С. 72.

³ См.: Тахо-Годи Е. Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М., 2007. С. 24.

⁴ Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев // Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006. С. 242. (Беседа от 15.6.1975 г.)

⁵ Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9. С. 89. Как отмечает В.П. Троицкий, в части тиража иное заглавие: «Новая русская религиозная система». См.: Троицкий В.П. Примечания // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М., 2007. С. 402, 416.

«тонкостью работы абстрактной мысли» Гегеля, отмечая, что «в этой громоздкости понятий и соответствующей громоздкости языка, местами для анализа тончайших смысловых различий действительно нужной, местами же излишней, чувствуется какой-то задор отвлеченной философской мысли, который в наш век презрения к чистой мысли, философского огрубения и опрошения охотно прощаешь автору, в особенности потому, что за ней ощущаешь веяние истинного творческого философского пафоса, иногда достигающего высокого подъема и в самом литературном стиле книги»¹. Франк по достоинству оценил также эрудицию автора «Античного космоса и современной науки», считая его «едва ли не лучшим русским знатоком античной философии»². В заключении рецензии он заметил, что Лосев «несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов»³. Здесь стоит упомянуть о том, что двумя годами ранее Франк в статье «Русская философия последних пятнадцати лет» сожалел, что подъем русской философской мысли «был резко остановлен господствующей цензурой, которая сделала совершенно невозможным появление философских произведений нематериалистического направления», в результате чего «с 1923 г. в России больше не появляется <...> никаких книг или статей философского содержания»⁴. В этом контексте знакомство с некоторыми работами «первого восьмикнижия» Лосева было для Франка приятной неожиданностью.

Также Лосев проявлял неподдельный интерес к творчеству Франка: «молодым человеком внимательно читал журнал “Русская мысль”, где Семен Людвигович возглавлял философский и литературный отделы, философский журнал “Логос”, где печатал свои статьи Семен Людвигович»⁵. В своей ранней, опубликованной по-немецки, работе «Русская философия» (1919) Лосев упомянул о С. Франке наряду с Н. Лосским, И. Лапшиным и своим учителем Г. Челпановым, уточняя, что «эти авторы взяли за правило ни в

¹ Там же. С. 90.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Франк С. Русская философия последних пятнадцати лет / Пер. А. Ермичева // Франк С. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 617.

⁵ Алексей Федорович Лосев / Ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М., 2007. С. 711.

коем случае не выходить за границы чистой теории познания, логики и весьма умеренной онтологии и упрямому этому правилу следуют»¹. Последнее замечание было в какой-то степени справедливо. Франк в своих ранних работах (в том числе «Предмете знания» и «Душе человека») сравнительно мало затрагивал глубинные метафизические, а тем более богословские вопросы, занимаясь в основном гносеологией и преимущественно в этой связи – согласно характерному для русской мысли принципу онтологизма – также онтологией. К религиозной философии в строгом смысле этого слова Франк обратится несколько позже (кульминацией этого процесса станет книга «Непостижимое», на которую мы еще будем ссылаться в настоящей статье). Также Лосев несколько изменит свои взгляды на раннюю мысль Франка. В работе «Музыка как предмет логики» (1927) Алексей Федорович, приводя исследование Франка «Предмет знания», напишет, что в нем Семен Людвигович разработал одну из лучших современных концепций времени и числа, в которой «до буквальности повторяет Плотина»², т.е. сохраняет верность древней метафизической традиции, которой следовал и сам Лосев. Обоих русских философов объединяло мнение о том, что источником, из которого может быть выведено понятие числа, является всеединство³.

Уместно также отметить, что на формирование мировоззрения Лосева в 10-е годы XX века в какой-то степени сказалась публицистическая социально-философская стратегия «веховцев»⁴, в том числе и С. Франка. Кроме того, оба философа – хотя и с разных перспектив (этической в случае Франка и гносеологической и онтологической в случае Лосева) – критиковали нигилистическую позицию⁵.

¹ Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 210.

² Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 594.

³ См. Троицкий В.П. Метаматематика А.Ф. Лосева // Троицкий В.П. Указ. соч. С. 261; Троицкий В.П. Загадочный набросок // Там же. С. 311.

⁴ Ср.: Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и традиции «веховской» социально-философской публицистики (к 100-летию сборника «Вехи»: 1909–2009) // Научные и учебные тетради Высшей школы телевидения МГУ имени М.В. Ломоносова. Тетрадь № 2. 2010. С. 77–86.

⁵ См.: Яковлев С.В. С.Л. Франк и А.Ф. Лосев о нигилизме // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007. С. 251–257.

После вышеуказанных общих замечаний приступим к рассмотрению взглядов Лосева и Франка, непосредственно касающихся религиозной философии, а точнее говоря – возможности познания Бога. Следует отметить, что наши мыслители категорически отбрасывали как утверждение о том, что Бог абсолютно непознаваем (агностицизм), так и убеждение о возможности постижения Его с помощью разума (крайний рационализм). Франк занимался вопросом о познании Бога прежде всего в своей книге «Непостижимое», отстаивая позицию панентеизма, согласно которой Бог присутствует в мире, но не исчерпывается в нем. У Лосева подобные рассуждения появляются в связи с имяславскими дебатами¹, в которых он принимал самое активное участие. Разработанная о. Антонием Булатовичем, о. Павлом Флоренским и другими теоретиками имяславия формула: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть ни Имя Божие, ни имя вообще»² – выражает не только онтологический взгляд на природу Имени Божиего как энергии Бога, но и гносеологическую концепцию соотношения Божественной непостигаемой сущности и познаваемой энергии. Выражение «Имя Бога есть Сам Бог, но Бог не есть Имя» родственно панентеистической установке (Бог является в мире как энергия, но Его сущность остается за пределами мира). По словам Лосева, «Бог непознаваем. Но, обращаясь к иному, Он обращается к миру и проявляет Себя в нем»³. Франк, в свою очередь, признавал, что святоотеческое различие Божественной сущности и энергии, к которой апеллировали, среди прочих, имяславцы, есть ничто иное, как позиция панентеизма⁴.

Присущий Лосеву и Франку панентеизм выражает как имманентный аспект Бога, т.е. Его непрестанное присутствие в мире,

¹ Франк был хорошо знаком с имяславскими спорами. Согласно дневниковой записи о. П. Флоренского, он принимал участие в одном из собраний имяславцев. См.: Флоренский П. Труды и дни (дневник) // Флоренский П. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 561.

² П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст: 1990. М., 1990. С. 17.

³ Бибихин В.В. Указ. соч. С. 163 (Беседа от 24.8.1972 г.).

⁴ Ср.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003. С. 507, 613; Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 207.

так и Его трансцендентный аспект, т.е. запредельность, инаковость, а значит – непостижимость. Эта позиция имеет длинную философско-богословскую традицию, восходящую к Платону и неоплатонизму, Отцам Церкви, многим средневековым западно- и восточнохристианским авторам. Здесь уместно вспомнить о том, что оба философа считали себя христианскими платониками и, кроме того, ссылались на Николая Кузанского. Франк считал, что именно немецкий кардинал был его «единственным учителем философии»¹, а концепция «умудренного», или «ученого» неведения была основополагающей идеей всего творчества русского мыслителя². Лосев, в свою очередь, еще в 30-е годы перевел на русский язык главные трактаты мыслителя Возрождения (к сожалению, в первом издании фамилия переводчика не была указана, а некоторые работы до сих пор не опубликованы³). У Николая Кузанского «музыке апофатизма <...> нет <...> конца», – писал Лосев⁴. Определяя Бога как *Non aliud* – «Неиное», немецкий мыслитель «мудро и гармонично сочетал апофатизм Абсолюта и его логику, или диалектику»⁵. Спустя годы Алексей Федорович признался в том, что он «многое у Кузанского не понимал. Возможно, я перевел у него некоторые вещи неправильно. Неясно было. Я трудился много, но многие места остались непонятными»⁶. Как объяснял Лосев, эта трудность была связана с тем, что «слушатели Кузанского понимали его не дискурсивно, не рассудочно,

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.–Мн., 2000. С. 248.

² См.: Оболевич Т. Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // Семен Людвигович Франк / Ред. В. Порус. М., 2012. С. 232–242.

³ См. Тахо-Годи Е. О неопубликованном предисловии к несостоявшемуся изданию (А.Ф. Лосев о Николае Кузанском) // «Созидающая верность. К 90-летию А.А. Тахо-Годи». Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». (Вып. 16). М., 2012. С. 259–268; Лосев А.Ф. Вступительные замечания к изданию Николая Кузанского // Там же. С. 269–276.

⁴ Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб., 2008. С. 261.

⁵ Там же. С. 263. Ср. Лосев А.Ф. Тезисы о Николае Кузанском / подг. текста и прим. Е. Тахо-Годи // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 11. М., 2010. С. 58; Шталь Х. «Единое» Платона – корень «неиноного» Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De non aliud» // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 106–121.

⁶ Бибихин В.В. Указ. соч. С. 163–164 (Беседа от 24.8.1972 г.).

а прямо, интуитивно. Возможно, они понимали его именно так, судя по проповеди *De pulchritudine*. Я ее не понимаю. Возможно, там слишком сложно; а может быть, у самого Кузанского не было полной ясности»¹.

Так или иначе, Николай Кузанский, к которому обращались Лосев и (в особенности) Франк, являлся продолжателем линии Платона, у которого «Божество выше моделей. Оно – <...> за пределом бытия»², «превыше сущности и знания»³. Следует добавить, что оба русских философа ссылались на мистический опыт не только христианских и греческих мыслителей (в лице Платона, Плотина и неоплатоников), но и представителей других религий, в частности, древнеиндийских Упанишад, в которых абсолют описывается как «не то, не то...» («*neti, neti*»)⁴.

Для Франка Бог являлся «Непостижимым» – источником всякого познания, но, в то же время, необъятным для человеческого разума. Лосев в данном контексте использовал платоновское понятие «Самое самó», которое, указывая индивидуальность каждой без исключения вещи, ее идею, в то же время, как таковое абсолютно невыразимо, «непознаваемо и дологично»⁵ (в терминологии Франка – «металогично»). В еще большей степени это утверждение относится к Богу, который, согласно апофатическому богословию, развиваемому Лосевым, «не есть ни физическая материя, ни душа, ни дух, ни я, ни личность. <...> Он не есть ни свет, ни тьма, ни знание, ни мысль, ни чувство, ни сознание, ни вечность, ни любовь, ни благость, ни совершенство. Ему нельзя приписать ровно никакого предиката, ровно никакого признака <...>. С полным бесстрашием мы должны сказать, что Богу тоже нельзя приписать тот признак, что Он есть Бог»⁶, поскольку каждый признак предполагает категорию различия, инобытия, противопоставления чему-то иному, и в результате «вместо единого и нераздельного Бога мы получаем бесконечное множество отдельных категорий и тем самым теряем

¹ Там же. С. 217 (Беседа от 31.5.1974 г.).

² Там же. С. 136 (Беседа от 23.1.1972 г.).

³ Лосев А.Ф. Самое само. С. 255.

⁴ См.: Лосев А.Ф. Самое само. С. 251–252; Франк С.Л. Непостижимое. С. 459.

⁵ Лосев А.Ф. Самое само. С. 295.

⁶ Там же. С. 212.

предмет нашего определения»¹. Схожую мысль мы находим у Франка: «слово “есть” сомнительно и двусмысленно, когда речь идет о Божестве, которое превышает всякое бытие и есть условие и источник последнего. <...> Как бытие не “есть”, а “бытийствует”, так и Божество не *есть*, а “*божествует*” – “*святит*” и творит само бытие»². К Богу нельзя применить даже понятия бытия и существования, поскольку они связаны с нашим обыденным опытом познания эмпирической действительности, который не выражает трансцендентной, абсолютной реальности.

Согласно Лосеву и Франку, Бог, будучи всеединством (т.е. включая в себя все содержания и определения), является условием всякого суждения, однако, как таковой остается за пределами нашего языка. Проиллюстрируем этот тезис несколькими цитатами. Франк писал: «Если всеединство в целом, при его обозрении, откроется нам как система взаимосвязанных моментов *ABCD*, то мы в нем и через него будем иметь с полной актуальностью и каждую из его частей. А именно, каждая из них будет тогда определена, с одной стороны, своим отношением ко всем другим, и, с другой стороны, своим отношением к целому: если мы обозначим всеединство в целом как *x*, то $A = (x - BCD...)$, $B = (x - ACD...)$ и т.д.»³. Франку вторит Лосев, рассуждая о природе языка: «подлинным субъектом всякого суждения является то неизвестное *X*, которое есть вечно потенциальный субъект исходящих из него бесконечных предикаций»⁴. В другом месте, размышляя о возможности познания и определения вещи, Лосев пишет: «Спрашивается: как же может произойти общение *A* с *B*? Само по себе *A* есть только *A*; оно – не *B* и не “*a*”. Само по себе *B* тоже не есть ни *A*, ни “*a*”. Наконец, и “*a*” тоже не имеет никакого отношения ни к *A*, ни к *B*, как же образуется тут общение? Единственно только таким образом, что “*a*” присутствует в *A* и в *B* так, что *A* и *B* абсолютно тождественны между собою в смысле этого “*a*”. *A* должно пред-

¹ Там же.

² Франк С.Л. Непостижимое. С. 643, 645.

³ Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 240.

⁴ Лосев А.Ф. О типах грамматического предложения в связи с историей мышления // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982. С. 362.

восхищать в себе это *B*, заключать его в себе в виде возможности. Вот точно так же и наша абсолютная определенность должна включать в себя свое инобытие *в виде возможности*, чтобы при случае эта возможность могла стать и действительностью. А если надо, чтобы она была способна принципиально ко всякому общению и с любым инобытием, то необходимо, чтобы оно было *пределом* всех возможных общений, абсолютной возможностью всех общений»¹. Итак, все наши определения укоренены в Боге, но не исчерпывают Его.

Если Бога нельзя постичь с помощью понятий, то каким образом возможна с Ним связь? Франк и Лосев единогласно утверждают, что единственно адекватным способом является непосредственное обращение к Богу на молитве. О Боге нельзя рассуждать в третьем лице, как о «Нем»; к Нему можно только взывать как к «Ты». Все движение имяславцев, в котором принимал активное участие Лосев, возникло в результате духовного опыта, «осознания молитвы»². Утверждение, что в призываемом Имени Божиим присутствует Сам Бог, является не столько плодом теоретической философской рефлексии (которая всегда вторична по отношению к духовной практике), сколько выражением глубокого переживания единения с Ним. Франк также писал, что «молитва, обращенность к Богу, жизнь с Богом и в Боге – все это есть некая душевно-духовная реальность, совершенно независимая от мысли, познания, суждений о том, “что есть”»³, в связи с чем «опыт “Богопознания” – точнее говоря, опыт встречи с Богом как реальностью – носит характер первичной самоочевидности и, как таковой, совершенно независим от всякого иного познания, о всех наших мыслей и разума»⁴. Убеждение Франка и Лосева о ограниченности человеческого познания, являющееся одной из главных тем их философской мысли, имело основание в практическом, аскетико-мистическом опыте.

¹ Лосев А.Ф. Самое само. С. 344.

² Лосев А.Ф. О молитвенном опыте // Вопросы философии 2006. № 11. С. 130.

³ Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 348 (запись от 19.11.1942 г.).

⁴ Франк С.Л. Реальность и человек // Франк С.Л. С нами Бог. С. 264.

Кроме того, оба русских философа отмечали, что Бог является в мире посредством своих энергий, которые есть не что иное, как Его символы. Восточно-христианское учение о различении в Боге непостижимой сущности и постигаемых энергий особым образом развивал Лосев, однако и у Франка встречаются фрагменты, в которых он писал о символичности мира, его «выразительности», данной, например, в эстетическом переживании, благодаря которому «в земном становится видимым и ощутимым что-то неземное, “небесное”, что-то родственное потаенным, скрытым от мира глубинам нашей души, нашей в себе сущей, себе самой раскрывающейся реальности»¹.

Следует добавить, что Лосев, несмотря на твердое убеждение о том, что сущность каждой без исключения вещи непознаваема и что Бога нельзя выразить с помощью известных категорий, в то же время пытался выразить свои взгляды в строгой системе понятий. «В философии я – логик и диалектик»², – говорил о себе Алексей Федорович. Такой подход ни в коем случае не является противоречивым. Подобную стратегию занимали наставники Лосева: Платон, Николай Кузанский, Гегель, Шеллинг и многие другие мыслители, в том числе, Франк, который, рассуждая о Боге как Непостижимом, также использовал при этом диалектический метод, считая, что «единственная истинная философия, заслуживающая этого имени, есть *философское преодоление* <...> *всякой рациональной философии*»³.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что Лосев и Франк – продолжатели традиции Вл. Соловьева, подчеркивающего как значение духовного опыта, так и необходимость рефлексии о вере и сочетая, таким образом мистицизм⁴ с философским дискурсом – вели своеобразный диалог (хотя не всегда в буквальном смысле этого слова) на тему непостижимости Бога, с одной

¹ Там же. С. 212.

² Лосев А.Ф. Письма из неволи (1930–1933) // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 310.

³ Франк С.А. Непостижимое. С. 440.

⁴ См. Scanlan J.P. A.F. Losev and Mysticism in Russian Philosophy // Studies in East European Thought. 1994. Vol. 46. No 4. P. 263–286; Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. Пер. О.А. Назаровой. М., 2012. С. 175–189.

стороны, и Его открытости миру – с другой. Эту позицию Лосев определял как сочетание апофатизма и символизма, Франк – как христианский панентеизм.

(Россия, Москва, ПСТГУ,

Мемориальный Дом-музей С.Н. Дурылина в Болшево)

Понятие времени у С.Л. Франка и А.Ф. Лосева

Среди концепций времени в русской философии Серебряного века особое место занимают модели С.Л. Франка и А.Ф. Лосева. Сравнение этих моделей необходимо для артикуляции важнейших источников русской философии, в частности, Платона и неоплатонизма. Всеединство у Франка (Единое Плотина) в соответствии с первой гипотезой «Парменида», находится за пределами всех возможных содержаний, но порождает все многообразие бытия, все противоположности, являясь их сверхсущностным, абсолютно непостижимым единством (вторая гипотеза). Оно само из себя порождает противоположности и в себе самом содержит отношение к своему иному, т.е. к миру¹. Т.е. оно порождает иную реальность, тождественную с собой и отличную от себя. Эта реальность состоит из двух соотносительных друг другу областей: «идеального бытия» и «действительности». Идеальное бытие, «будучи *вневременным*, основано на *отрицании* времени, на мысленном устранении момента времени»². Но поскольку отрицание не только разделяет, но и соединяет, связывает, *вневременное обязательно предполагает* за своими пределами временное, определяемое Франком как «действительность». Согласно третьей гипотезе «Парменида» обе сферы взаимно предполагают друг друга.

Число связано с идеальным бытием. При выведении понятия числа Франк воспроизводит выводы из второй и третьей гипотез «Парменида». При перечислении некоторого количества предметов нам важны не их качества, но мысленная связь между ними³. Первый предмет – «это», второй – «иное». Если мы мыслим «это», значит, мы фиксируем его как определенность, как нечто тождественное себе, но указывающее на «иное». Для того чтобы был возможен переход от «этого» к «иному», «это» должно уже

содержать «иное» в самом себе. Итак, у нас появляется единство «это и иное». «Это и иное», «это и второе это», взятое как единство, и есть число «два». Следовательно, число становится возможным, когда мы два предмета рассматриваем как тождественные и различные, когда оба покоятся каждый в себе, но от «этого» возможно движение к «иному», равно как и обратное движение от «иного» к «этому». Поэтому первым источником числа является момент тождества, без которого мы вообще не могли бы зафиксировать самое первое «это». Затем, для перехода к «иному» необходим момент различия. Третьим источником числового ряда, «размножения» – является момент становления, фиксированный как особое, т.е. определенное содержание. Сама форма определенности немыслима вне перехода, движения. Момент движения, в свою очередь, невозможен без момента покоя¹. «Число есть *отражение стихии движения в сфере покоя*»², т.е. в сфере идеальной. Франк видит в числе условие, позволяющее вычленять единичность и множество. Число предшествует всякой определенности, т.е. в конечном счете, идее, «определенности», бытию³. Следовательно, оно возникает на переходе от всеединства к идеальному бытию (соответствующему платоновскому Уму), к смыслу.

Всеединство как начало, порождающее всё, несет в себе и момент становления⁴. Ближайшим аналогом этой стороны всеединства является «возможность-бытие» Кузанского и «энергия» Аристотеля и неоплатоников. Без становления невозможен переход от «одного» к «иному» если есть что-то постоянное, то непременно есть и становление (четвертая гипотеза «Парменида»). А если то, что становится, вечно, то вечно и становление. Следовательно, становление есть вечное творчество всеединства, в котором оно осуществляет себя, творя своей энергией мир. Наличием момента становления и объясняется у Франка время. Сущее так устроено, что «делится на временный поток *реальности* и *вневременное бытие идеального* <...> Время есть специфический признак потока

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 299.

³ Плотин. Эннеады. VI. 6 // Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С. 422–460. Пер. А.Ф. Лосева.

⁴ Франк С.Л. Сочинения. С. 254. Ср.: Плотин. Эннеады. VI. 8. 12 // Плотин в русских переводах. С. 261–263. Пер. Г.В. Малеванского.

¹ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 521.

² Там же. С. 271.

³ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 291.

реальных изменений <...> вневременность есть такой же признак неподвижного, неизменного идеального бытия; то и другое суть не субстанции, а акциденции или атрибуты»¹. Обе сферы предполагают друг друга, поскольку порождаются сверхвременным всеединством². Число и время возникают из взаимного отражения друг в друге моментов вневременности и становления, покоя и движения. Число есть единство покоя и движения, взятое с точки зрения момента покоя³. Время не является чистым движением, а содержит в себе и момент вневременности. Сам по себе момент единства во времени, его цельность, его обозримость, актуальность его бесконечности, указывает на сверхвременность как на его источник⁴. Время есть единство движения и покоя, взятое с точки зрения движения. Следовательно, время и число суть две соотносительные стороны всеединства.

Как мы говорили выше, понятие времени у Франка увязывается с понятием действительности. Действительность есть присущий всеединству момент вечного становления. Но, следуя традиции Бёме и Шеллинга, Франк считает, что свобода есть не только источник творчества, но и источник зла. Франк не был софиологом в общепринятом смысле этого слова, однако его понимание «действительности» несет явные черты софиологии. Как только действительность рассматривается в отрыве от всеединства, она сразу оказывается его искажением. Тогда она и приобретает черты того, что мы обычно понимаем под этим словом: того, что наличествует сейчас, предстоит перед нами как объект, того, на что мы наталкиваемся в жизни: «объективная действительность», ставшее, факт. В отрыве от всеединства, в качестве чего-то самостоятельного, действительность греховна, а значит, и конечна. Это обусловлено тем, что времени присущ момент становления, или «чистого времени»⁵. Становление в тварном мире – хлопотливость, озабоченность, стремление погубить старое, уничтожить память о нем, самоутвердиться за счет его⁶. «Чистое время» – это борьба

¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 317.

² Франк С.Л. Сочинения. С. 271.

³ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 344.

⁴ Там же. С. 304.

⁵ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 305.

⁶ Франк С.Л. Сочинения. С. 538.

за место под солнцем, воплощением его является смерть, ставшая уделом мира в наказание за грех.

Очевидно, что Франк говорит о двух видах времени: 1) вечном становлении всеединства и 2) его отображении в тварном греховном мире. Первый вид времени – вечное становление (образ вечности, но и образец для своего отображения), второй вид – отображение вечного становления (подобие, икона первого). В этой концепции видны следы двух разных моделей. Еще Прокл различал подлинную вечность бытия, к которому применимо понятие «всегда» и иконическую вечность мира становления, к которому применимо понятие «бесконечного времени», а Василий Великий – вечность божественную, вечность тварную (век, αἰών) и собственно время, в котором бытие влечется к вырождению и разрушению¹. Иконической вечности Прокла и соответствует у Франка время как единство покоя и движения, взятое со стороны движения. Об этом времени нельзя сказать, что оно тварно, поскольку оно – необходимый элемент всеединства, а всеединство порождает из себя все. Здесь напрашивается сравнение с неоплатонической эманацией, энергичным осуществлением всеединством самого себя². Но время есть черта действительности, последняя же несет на себе черты грехопадения. Отсюда и второе время.

По Лосеву, определить, в чем сущность времени, это значит показать, «какое место занимает категория времени в общедиаlectической структуре разума?»³. Поэтому категориальное обоснование числа и времени у Лосева невозможно показать, не воспроизведя хотя бы кратко путь лосевской пентады. Это изложение не может быть полным, оно не учитывает всего категориального богатства лосевской диалектики, всех нюансов, обертонов, энергетически окружающих каждую из категорий. Оно может лишь очень грубо приближаться к оригиналу. Но нам важно дать это краткое

¹ См.: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Он же. Избранные творения. М., 2008. С. 53–56. См.: Зима В.Н. Проблема своеобразия учения о времени и вечности в восточной патристике в контексте эволюции терминологического аппарата // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2011. Вып 3(35).

² VI. 8. 12.

³ Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. М., 2012. Сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1995. С. 160.

изложение «скелета», прояснить хотя бы грубо основной смысл каждой категории. Для этого мы привлекли и краткое изложение тетрактиды в начале «Диалектики художественной формы», и «Античный космос», и «Музыку как предмет логики».

Первое начало – основание всего, Одно, Сверхсущее, то, что выше всякого бытия, абсолютная, ни от чего не отличимая единичность. Оно не является ничем из бытия и не может быть мыслимо¹. Эта категория соответствует всеединству, Непостижимому Франка (Единое Плотина).

Одновременно с Одним как абсолютной единичностью нужно мыслить «одно как оформленное и объединенное нечто, как некую координированную раздельность»², отличную от иного. *Второе начало* – оформление первого, эйдос, сущее. Если первое начало, Одно, выше всякого бытия, то второе начало открывается нам как источник бытия. Всякое бытие, то есть смысл, есть, прежде всего, нечто одно. Лосевское *второе начало* соответствует тому, что Франк называет «идеальным бытием», «миром идей» (плотиновский Ум).

Но одно предполагает иное, и значит одно должно мыслиться вместе с этим иным. Следовательно, эйдос есть тождественное себе и отличное от себя одновременно. *Третье начало* – становление смысла. Одно есть не-иное и иное, сущее есть сущее и не-сущее. Следовательно, «одно сущее» есть «одно сущее становления»³. Эта категория соответствует плотиновской Мировой Душе. Но Лосев избегает плотиновского субординационизма и имеет в виду под третьим началом Святой Дух. Важно понимать, что для Лосева три первых начала суть нечто одно, хотя и внутри себя различное одно. Поэтому в трех первых началах речь идет о Троице как единой сущности в трех Лицах. Категория становления, безусловно, присутствует и у Франка как начало «жизни», «иррациональности», «творчества».

Третье начало требует наличного бытия, того, что несет на себе становление. Иначе говоря, поскольку становление также

требует своей противоположности, т.е. *ставшего*, то антитезой к третьему началу является «ставший смысл», *четвертое начало*¹. Франк говорит о «действительности», «наличном бытии».

Для всех начал тетрактиды наблюдается принцип: условием существования каждого начала тетрактиды является переход к следующему². Эйдос становится фактом, наличностью, живой реальностью, когда является на фоне внететрактидного меона, т.е. переходит в свое иное. Следовательно, завершается тетрактида *пятым началом*, связанным с выражением смысла, «энергией», тетрактида становится пентадой. Эти пять начал в своей совокупности и дают полное определение эйдоса, т.е. смысла, сущности. Пятое начало завершает оформление смысла, это есть энергия как момент сущности, отличающий тетрактиду от абсолютной тьмы, но не переводящий ее в эту тьму. В целом, именно понятие энергии объясняет, каким образом «одно» переходит в «иное», смысл – в вещь, оставаясь самим собой. Энергия сущности – это категория, позволяющая второму началу переходить в иное, тем не менее, ничем не затрагиваясь³. Энергия сущности, с одной стороны, тождественна с сущностью, и составляет один факт с нею, с другой стороны, она воплощается в ином таким образом, что возникает новый факт, т.е. факт вещи⁴. В каждой вещи мира присутствует один и тот же смысл, поскольку мир един и сотворен Богом, но смысл этот присутствует по-разному, применительно к каждой вещи. Понятие энергии позволяет Лосеву решить проблему происхождения мира. Мир причастен сущности не сущностно, но по энергии⁵.

Диалектическое движение внутри пентады, в свою очередь имеет своей основой пять базовых категорий, деятельность которых показывает, как в каждом моменте эйдоса отражается вся пентада⁶. Самая первая категория – различие. Без категории различия мы вообще не могли бы вычленить сущее. Поэтому она

¹ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1995. С. 19.

² Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 107.

³ Там же.

¹ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 19.

² Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 154.

³ Там же. С. 182.

⁴ Там же. С. 185.

⁵ Свое учение об энергии Лосев возводит к Плотину и Аристотелю. См.: Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 439–458.

⁶ Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 120.

соответствует собственно второму началу тетрактиды – эйдосу. Но различие «одного» от «иного» предполагает тождество. Категория тождества соответствует четвертому началу тетрактиды – факту. Далее, если мы полагаем одно покоящееся и переходим от него к иному, следовательно, мы движемся. Категория становления в эйдосе соответствует движению. Движение предполагает покой, которым завершается оформление тетрактиды – выразительная форма. «И наконец, когда мы имеем и акты мысленного полагания, и связанное с ними различие и тождество, мы получаем в завершенной форме то, что положено и что тождественно-различно, т. е. получаем *самое оформление, сущее, сущее в мысли, единичность*»¹. Возникает пятая категория, сущего, или единичности, соответствующая Первому началу, сверхбытийственному Единому². Посредством этих пяти категорий раскрывается второе начало тетрактиды – эйдос, сущее. «Смысл есть, стало быть, *подвижной покой самотождественного различия, данный как сущее, или сущее, единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия*»³. В своей совокупности эти пять категорий являются условием мыслимости всего сущего, одновременно эта категориальная структура совпадает со структурой бытия⁴.

Но для того, чтобы родился эйдос, т.е., чтобы вообще был возможен переход от Первого начала к следующим, необходимо наличие возможности самого смысла. Сам принцип такого перехода от одного к иному, при котором одно тождественно иному, различно с иным, тождественно себе и различно с собой, дан в числе. Как и у Платона, число у Лосева является условием рождения эйдоса из первого сверхсущего Одного, или *определенного одного из неопределенного Одного*. Оно является «предображением для любых умных и вне-умных конструкций»⁵, посредником между миром Первым и вторым началом. Оно есть первое, что порождается Одним, оно находится еще между сверхсмыслом и

смыслом: «а именно смысл самого перехода сверхсмыслия в смысл, одного просто в *нечто одно*»¹. Поэтому число есть осуществление Первого начала, Первопринципа в бытии. Иными словами, оно есть собственно само Первое начало, пропущенное через все пять начал². Понятие числа выстраивается в соответствие с диалектикой тетрактиды как осуществление Первого начала, полагемого в становлении, отличении от себя и отождествлении себя с этим становлением, затем осознании себя как некоего факта и обязательном энергийном оформлении.

Как для получения понятия числа Лосев берет первое начало тетрактиды, так для получения дальнейших категорий бытия он рассматривает следующие ее начала уже через призму числа. На уровне второго начала, число рождает три категории. Единичность, рассмотренная как число, и есть собственно *эйдос*, т.е. *эйдос* в узком смысле. Подвижной покой, рассмотренный как число, есть *множество*. Самотождественное различие, рассмотренное как число, есть *топос*, или фигура. Число порождает второе начало как эйдос, множество и топос. Иначе говоря, эйдос в отличии от всего иного, «в себе», дает картину идеи как обнимающей множество вещей. Это и есть мир идей, идеальное бытие как таковое. Три названных момента образуют внутреннюю структуру эйдоса в его отличии от иного. Таким образом, жизнь числа есть постоянное воспроизводство, порождение идеального мира.

Число осуществляется и на уровне третьего начала, т.е. в рамках становления. Смысл не может существовать без своего иного как собственного его момента, поэтому погружается в становление. Иным смысла, т.е. присущим ему же самому моментом становления, является вечность. Мир идей как целое живет в вечности как своим ином. Идея не осуществляется в вещи, но живет сама в себе как таковая и во всей целокупности идей. Ее собственная внутренняя жизнь не может не быть вечным становлением, вечной и самостоятельной от вещей жизнью. Эта жизнь не может быть ничем иным, как жизнью Нетварной Сущности, т.е. первых трех Начал, образующих Троицу³. Вечность – это окутывающая эйдос

¹ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 16–17.

² Лосев А.Ф. Логическая теория числа // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 121.

³ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 17.

⁴ Лосев А.Ф. Комментарий к диалогу «Софист» / Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 488–489.

⁵ Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1994. С. 753.

¹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 174

² Лосев А.Ф. Диалектические основания математики. М., 2013. С. 101.

³ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 176.

оболочка иного, в которой он пребывает, именно поэтому вечность не есть мертвый покой, но жизнь эйдоса, его становление. Здесь речь идет о становлении, присущем сущности, о «внутритетрактидном меоне», «умной материи» Плотина. Наличие этого становления обусловлено тем, что каждый эйдос есть «одно», окруженное «иным», имеет границу, поскольку где-то «рядом» находятся иные эйдосы; без этого становления вообще бы не было эйдоса, а одно только Первоначало¹. Это становление бесконечно, но не потенциальной бесконечностью, а бесконечностью завершенной, определенной, т.е. актуальной². Если число есть сама возможность смысла, то вечность есть становление этого смысла.

Когда эйдос погружается в становление, рождается, как мы помним, четвертое начало, факт³. Эйдос, перешедший в факт, дает вещь. Это означает, что эйдос воплощается в вещи. Соответственно, множество, перешедшее в факт – количество. Топос, перешедший в факт – качество. Таким образом, появляется категория вещи в единстве ее количества и качества. Далее, «необходимо четвертое начало тетрактиды рассматривать как воспроизведение и гипостазированной инаковости также и третьего начала с присущими ему категориями»⁴. Так вот, факт, рассмотренный как инаковость, становление третьего начала – для эйдоса дает величину, для множества – время, для топоса – пространство. Вещь существует как некая величина в пространстве и времени. Время как становление смысла конституирует понятие вещи. Следовательно, во-первых, время есть «становящийся смысл вещей»⁵.

Однако поскольку переход эйдоса в факт совершается энергетически, а энергия делает порождаемое собой начало различным и тождественным с собой, Лосев рассматривает величину, время и пространство как энергию вечности. Это позволяет ему понимать величину как эйдетическую вечность, время – как аритмологическую вечность, а пространство – как топологическую вечность. Такое рассмотрение показывает, что время есть один из видов

¹ Там же. С. 441.

² Там же. С. 415–416.

³ Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. С. 139.

⁴ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 177.

⁵ Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. С. 140.

энергии вечности, т.е. в конечном счете, энергии сущности. Следовательно, диалектика вечности и времени воспроизводит всю диалектику сущности и энергии.

Если в тетрактиде находится меон сущностный, не приносящий ущерба реальности, то во времени сущность переходит в другой вид меона, который Лосев называет материей¹. Число является становлением сущностного меона, числа становятся вечно. Но в лице времени мы видим совершенно новую реальность, относящуюся к космосу. Тварный мир у Лосева («тетрактида В») есть нечто совершенно иное, чем нетварный, сущность («тетрактида А»). Энергия сущности «не сопрягается в одну сущность с вещью», «образуется новая система тетрактиды – вещь»². В таком случае время нужно понимать как реальное становление, становление материи. Время является в материи тем же, что число в умном меоне, т.е. «аналогом числа»³. Следовательно, во-вторых, время есть «инобытийное воплощение чистого смысла»⁴. Время есть, проще говоря, реальное становление числа.

И, наконец, в-третьих, время есть становление числа как энергии, т.е. «творящей силы перво-принципа»⁵, Первого начала. При этом такое становление, в котором становится именно число. Перво-сущность (тетрактида А) и первозданная сущность (тетрактида В) имеют одну энергию, но являются двумя разными фактами⁶. Но поскольку это именно алогическое, а не умное становление, то время оказывается способом бытия иной по отношению к сущности реальности – космосу.

Время есть становление эйдоса, но поскольку каждый эйдос уникален, то и времен бесконечно множество. Время зависит от характера того, что переживает вещь, от качественной наполненности жизни вещи⁷. Разные скорости переживания времени означают разные степени вечности. Бесконечно большая скорость

¹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 181.

² Там же. С. 182.

³ Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. С. 140.

⁴ Там же. С. 139.

⁵ Там же.

⁶ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 676.

⁷ Ср.: сон о Французской революции в «Иконостасе» (Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 12–13).

проживания, а значит движения тела, означает, что перед нами уже не воплощение эйдоса, а сам эйдос, т.е. вечная идея. За границей космоса вещь превращается в нуль, становясь идеей¹. Само бесконечное становление времени также требует своего иного, следовательно, время имеет границу, т.е. конец. Выход из космоса превращает вещь в идею, но это возможно только потому, что вечность уже содержит в себе время, т.е. вечность есть время, а время содержит в себе вечность². Конечность мира обусловлена именно тем, что время есть становление вечности. Будь время только потоком, только становлением, в котором ничто не сохраняется, оно не могло бы прекратиться и перейти в вечность. Время вышло из тварной вечности и вернется в нее. Бесконечное разнообразие времен порождает бесконечное разнообразие судеб существ мира. Мир греховен, и его судьба после конца, после Пришествия Христова, зависит «всецело от внутренних судеб и смыслового содержания высших представителей самособранного бытия»³, т.е. от Господа.

Многообразие времен связано с изначальной стихийностью времени. В третьей книге «восьмикнижия», «Музыка как предмет логики», Лосев, отталкиваясь от бергсоновского деления времени на «пространственно-измеряемое» и «подлинное»⁴, показывает, что истинную сущность времени обнаруживает не что иное, как музыка⁵. В живом опыте время характеризуется неустойчивостью, неравномерностью (его невозможно измерить), неоднородностью, сжимаемостью и расширяемостью⁶. Но, как и в числе, во времени при переходе от «одного» к «иному» «одно» не утрачивается. Это слитое движение, в нем каждый момент индивидуален, и одновременно все моменты суть целое. В чистом виде истинное время обнаруживается именно в музыке.

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1990. С. 90. Ср.: Мнимости в геометрии.

² Идея, подробно обоснованная в рамках концепции «мировых эпох» Шеллинга.

³ Лосев А. Ф. Диалектические основы математики. С. 517.

⁴ Лосев считает, что в этом моменте Бергсон совпадает с Плотинем (Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 435).

⁵ Как у Флоренского в «Иконостасе» икона делает нам возможным доступ к горнему миру, так и музыка у Лосева выполняет роль окна в вечность.

⁶ Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 87.

Подведем итоги. Обе модели опираются на апофатизм, впервые развернуто артикулированный в платоновском диалоге «Парменид». Еще Франк в рецензии на первые книги лосевского «восьмикнижия» указал, что Лосев опирается «на диалектические построения Платона “Парменида” – и на дальнейшую их разработку у Плотина и Прокла»¹. В комментариях к третьей книге «восьмикнижия», «Музыка как предмет логики», Лосев, излагая понимание числа и времени в «Предмете знания» Франка, отмечает, во-первых, что учение Франка о числе совпадает с его собственным, а во-вторых, что Франку принадлежит «наилучшее в современной философии творческое воспроизведение Платиновой теории времени и числа»². И у Франка, и у Лосева присутствует идея времени как растяжения вечности, как бесконечного становления, иконы «божественной вечности» (Прокл). Но им обоим очевидно и то, что время в то же время – свойство тварного мира, имеющее начало и конец, что время есть некий срок, отпущенный миру. Отсюда переживание близкого исполнения, окончания времени. Однако, у Франка мы видели не одно, а два времени. И число, и время у Франка пронизывают все уровни реальности: всеединство как единство противоположностей, идеальное и действительное бытие. Понятия числа и времени у Франка соотносительны: число – «неподвижный образ становления», а время – «подвижный образ вечности»³. Это два образа, под которыми нам открывается всеединство, две его иконы. Два противоположных свойства всеединства, непостижимо находящиеся в нем в единстве. Лосев гораздо сильнее делает акцент на тварности времени, поэтому у него статус времени гораздо ниже, чем у Франка. Он делает число логическим условием времени, а время понимает как становление числа. Число имеет свое собственное, внутренне присущее ему, т.е. «умное» становление, не выводящее за пределы идеального. Оно есть становление меона, свойственного самой Первосущности, т.е. внутрисущностного меона. Но становление, которым становится время, относится не к умной, а к материальной сфере, к космосу. Вещь несет на себе энергию сущности, но она есть повторение

¹ Франк С. Л. Новая русская философская система // Путь. № 9. 1928. С. 89.

² Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. С. 163.

³ Там же.

сущности в ином – повторение, а не сама сущность. Поэтому время как характеристика тварного мира лишь похоже на вечное становление числа.

ЛИЛИАННА КИЕЙЗИК

(Польша, Зелена Гура, Зеленогурский университет)

А.Ф. Лосев и С.Н. Булгаков – к вопросу о дружбе неосуществимой

Последние 70 лет XIX столетия это время исключительное в культурной и научной жизни Европы. В 1831 г. умер Гегель, а вместе с ним и системная философия, которая до сих пор не возродилась. Годом раньше, в 1830 г., стала издаваться «Позитивная философия» О. Конта и начались перемены, которые нельзя было уже остановить. Начался позитивный способ мышления и, следовательно, современная философия. Всё, что появилось в эти 70 лет в области философии: марксизм, позитивизм и философия жизни Кьеркегора и Ницше – повлияло и определило будущий XX век. В этом плане Россия не была исключением. Здесь тоже очень популярным стал онтологический натурализм или просто материализм, идеи Маркса начали серьезно изучаться в университетах. Стала развиваться музыка и вообще широко понимаемая духовная культура. Но этот своеобразный переворот имел и отрицательные стороны. Развитие естественных наук, прежде всего биологии, которая стала преподаваться в университетах после открытий Дарвина, привело к тому, что религиозная вера потеряла авторитет. Этому способствовали новые тенденции внутри христианства (например, католический модернизм) и на его «окраинах» (антропософские и теософские, иррациональные системы). В результате, наступивший XX век в какой-то степени, несколько упрощая проблему, стал реакцией на все эти отрицательные явления, связанные с культом эмпирии, – эстетизм, символизм, историзм и соблазны псевдо-религиозности. В этом отношении Серебряный век с его религиозно-философским ренессансом в первые десятилетия столетия был в России своего рода «культурной весной». К сожалению, сопутствовала ей «политическая осень» в государственной и социальной сферах¹.

¹ См.: *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 251.

Крестными отцами Серебряного века были три гиганта русской культуры: Федор Достоевский, Лев Толстой и Владимир Соловьев. Их проповедь христианства в ту секулярную эпоху дала возможность всем, кто им внимал, начать свое дело не с нуля, не с пустого места, а с синтеза христианства и гуманизма, основы которого были заложены именно ими. И все выдающиеся мыслители-философы: Бердяев, Булгаков, Розанов, Франк, Вяч. Иванов, Лосский в той или иной степени следовали за ними. Хотя их возвращение к религии совершалось непросто и очень диалектически.

Вместе с тем осознана была необходимость приобщения культурной публики и вообще интеллигенции к тем ценностям, которые содержались в глубинах русской истории и православной религии. Возникли институты, журналы и общества, где многие тогдашние мыслители вели борьбу против секуляризма левой общественности – с одной стороны и консерватизма «правых» – с другой¹. Как правило, историки русской философии называют здесь журналы – П. Струве «Русская мысль», Бердяева и Булгакова «Вопросы жизни»; сборники – «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины»; организации – Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева или Лигу русской культуры, учредителями которых были те же Булгаков и Бердяев. Дискуссии велись также на полуофициальных встречах (или собраниях) в домах философов и деятелей русского символизма, например, в «салоне» Мережковских, а затем у М.К. Морозовой или у Вяч. Иванова.

Такова была общая атмосфера. Что касается взаимоотношений Булгакова и Лосева, то начнем с объективных и общеизвестных фактов. Лосев поступил в Московский университет в 1911 г. и окончил его полный курс по двум отделениям – философскому и классической филологии – в 1915 г. В беседе с Ю.А. Ростовцевым в 1988 г., вспоминая те времена, он говорил, что во время учебы давал уроки греческого языка своему товарищу по учебе Борису Николаевичу фон Эдинг, в последствии сотруднику Музея Изыщных Искусств. Эдинг рассказал ему о собраниях Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, которое действовало в Москве². Общество

¹ Там же. С. 256.

² В этом месте необходимо добавить, что Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева возникло в 1905 г. Москве во многом по инициативе

продолжило задачи Христианского братства борьбы (возникшего в 1905 г. по инициативе В.П. Свенцицкого), которое стремилось «дать религиозно-философское обоснование христианской общественности», всесторонне разрабатывать вопросы религии и философии¹. Поклонники Соловьева получили поддержку у богатой купчихи Маргариты Кирилловны Морозовой, которая начала издавать работы Булгакова, Бердяева, о. Флоренского, Вяч. Иванова и других в возникшем тогда издательстве «Путь». У нее дома также проходили собрания-заседания философов. В начале октября 1913 г. Лосев попал на такое собрание и увидел тех, кого знал уже по работам, но никогда даже не мечтал видеть². Рекомендации для посещения Общества ему дал профессор университета Г.И. Челпанов и Лосеву стали посылать повестки на заседания. Однако он был (по его собственным словам) мальчишкой, слишком юным, чтобы сблизиться со всеми этими известными людьми. Но теперь он мог их всех слушать³. И все они казались молодому студенту «прекрасны в своей духовности». Он участвовал в мероприятии, в котором редко участвовали студенты. Ведь он «только ногу всунул в университет» и сразу «попал в центр тогдашнего мышления, в общество богоносцев и символистов»⁴. В другой беседе с Ю.А. Ростовцевым (январь 1988 г.) он уточнял: «Люди, которых мы имеем ввиду – С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.И. Иванов, Е.Н. Трубецкой, были уже крупными, сформировавшимися мыслителями. К тому же намного старше меня. Ни с кем я не мог по настоящему

Булгакова. Духовная дочь С.Н. Булгакова, монахиня Елена, писала, что: «кратковременное пребывание в этом обществе окончательно утвердило Сергея Булгакова в его новом религиозном миропонимании и в его давней высокой оценке трудов Соловьева» (*Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944)* // Булгаков С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 367).

¹ См.: Половинкин С.М. П.А. Флоренский и религиозно-философские кружки и общества в Москве // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. Сборник статей / Сост. И.А. Едошина. Кострома, 2003. С. 39–40.

² См.: В поисках собственного мировоззрения (из бесед с А.Ф. Лосевым Ю.А. Ростовцева) – январь 1988 г. // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / Ред. Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян. М., 1999. С. 140.

³ Там же. С. 141.

⁴ Там же. С. 142.

сблизиться. Только, пожалуй, Семен Людвигович Франк, может быть, как-то с большим чувством относился к моим платоновским исследованиям и ко мне самому, стараясь поддержать меня и понять. Остальные все-таки слишком были высоки и далеки от того мальчишки, который только-только появился в Москве <...>. Что я мог дать им?»¹. В последствии он подружился с о. Флоренским, который с 1910 г. знал и ценил Булгакова. С самим Булгаковым таких личных отношений у него не было и в этом плане они не были друзьями. Однако я определила бы их отошления словом *φιλία* – дружба интеллекта, внутренняя любовь, и одновременно *amor obedientiae*. Если проследить их интеллектуальные интересы, то выявляется удивительное сходство.

Во-первых, они оба говорили, что Владимир Соловьев многому их научил, вернее – был их первым учителем. У него они учились диалектике, обоим привлекло учение Соловьева о всеединстве, которое впоследствии они развивали. Далее, ни Булгакову, ни Лосеву не было легко писать о Соловьеве. Булгакову потому, что после смерти Соловьев (а тогда появились булгаковские первые тексты) был известен больше как публицист, нежели как философ, да и отношение к его абстрактным построениям было противоречивым. Отнюдь не все считали Соловьева творцом! За исключением тех, кто профессионально занимался философией, большинство публики вообще его не читали, даже игнорировали, а следовательно, и не понимали. Кроме этого, сам Булгаков лишь недавно отошел от марксизма и стал принципиальным идеалистом, и его тексты, посвященные Соловьеву, содержали ряд преувеличений². В свою очередь, первая книга Лосева о Соловьеве (а читать его он начал еще в гимназии, т.е. примерно в то время, когда появляются первые работы о нем Булгакова), была допущена только в небольших городах периферии, а ее распространение в крупных городах Советского Союза было запрещено³. Полная версия книги

¹ В поисках собственного мировоззрения (из бесед с А.Ф. Лосевым Ю. Ростовцева) – в январе 1988 г. // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / Отв. ред. Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян. М. 1999. С. 139–141.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 480.

³ Тахо-Годи А.А. Из истории книги о Владимире Соловьеве // Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 8–10.

вышла в свет в 1990 г., уже после кончины философа. Интересно, что Лосев посвятил один из разделов работы отношениям Булгакова к Соловьеву и их философским взглядам. А ведь многие (если буквально не все) из мыслителей Серебряного века прошли «через Соловьева», правда иные через него только «перешагнули». Но Лосев упоминает в своей книге отнюдь не о всех. Видно, взгляды Булгакова заслуживали большего внимания. А может быть, они вместе обсуждали отдельные темы философии Владимира Сергеевича. Мы ведь знаем, что в 1918 г. группа религиозно настроенных мыслителей поставила Лосева «в виде делового лица» и редактора серии книжек о русской национальности¹.

Во-вторых, сохранились письма Лосева Флоренскому от 24 марта 1918 г. и А.С. Глинке-Волжскому от 9 апреля 1918 г., где мы находим сведения на счет условий печатания серии, вознаграждения, сроков доставки Лосеву рукописи, из которых мы узнаем, что авторами этого замысла был частично он, а также его старшие товарищи, т.е. Булгаков и Вяч. Иванов. Подтверждает это письмо Флоренского к Вяч. Иванову от 1 марта 1918 г., в котором читаем: «Относительно статьи я ничего не придумал, но выражаю свое согласие <...>. Когда придумаю, напишу, а лекции все время мешают»². Хотя о серии нет упоминаний в оставшихся материалах издательства М. и С. Сабашниковых, где серия должна была публиковаться³, но есть письмо Лосева М.В. Сабашникову от 13 августа 1918 г., в котором автор называет фамилии тех, кто, помимо него, вошли в проект, т.е. Вяч. Иванова, Бердяева, Чулкова, Дурылина, Е. Трубецкого, Булгакова, Сидорова, и сообщает названия всех статей. Добавляет, что авторы имеют взгляды анти-марксистские, но их исследования ведутся в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания⁴. В трудный момент истории России они не вмешивались

¹ См.: Тахо-Годи Е., Троицкий В.П. «Духовная Русь» – неосуществленный издательский проект 1918 года. // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / Отв. ред. Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян. М. 1999. С. 123–126.

² Флоренский П.А. Письмо В.И. Иванову от 1 марта 1918 г. // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. С. 120.

³ См.: Тахо-Годи Е., Троицкий В.П. «Духовная Русь» – неосуществленный издательский проект 1918 года. С. 126–127.

⁴ Там же. С. 130–133.

непосредственно в политику, но обращались к русской культуре, к русскому национальному духу, хотели высказаться объективно, вне партийности. Проект остался неосуществленным, книжки не вышли. Но состав серии и предназначавшиеся для нее тексты исследователям удалось установить.

В-третьих, общие инициативы Булгакова и Лосева не ограничивались только проектом издания религиозно-национально-философской серии книг. Их объединяла общая исследовательская идея. Не исключено, что Булгаков мог каким-то образом повлиять на интерес своего младшего коллеги, с которым встречался и беседовал, к философии имени. Булгаков начал писать «Философию имени», которую считал самой философичной своей работой, в 1917 г. в России и продолжал за границей. А это как раз время общения с Лосевым, время встреч на заседаниях Общества памяти Вл. Соловьева.

Лосевская «Философия имени» была написана в 1923 г., но замысел книги, без сомнения, возник раньше. Конечно, у нас нет никаких свидетельств, кроме, пожалуй, одного высказывания Лосева, на которое уже обратила внимание Л.А. Гоготишвили. В примечаниях к ранним работам Лосева она приводит его слова о том, что Булгаков писал свою «Философию имени», как хотел, не думая о цензуре, а сам Лосев так, чтобы советская цензура ничего не поняла¹. Уже существуют исследования обеих этих работ². Хотелось бы только подчеркнуть, что оба философа, осмысляя проблему имени Божия, апеллировали к Платону, а не только детально анализировали библейскую интерпретацию слова и имени, взгляды Отцов Церкви или применяли новейшие теории

¹ Гоготишвили Л.А. Примечания // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 611.

² См., напр.: Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы / ред. А.А. Тахо-Годи. СПб., 1997; Kiejklik L. Przyczynek do problematyki filozofii imienia: tożsamości i różnice stanowisk Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa // Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka. Warszawa. 2010; Obolevitch T. Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa filozofia imienia // Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka. Warszawa, 2010. S. 88–101.

языка, что, кстати, свидетельствует о хорошей филологической основе этих книг¹. Для обоих мыслителей имяславие было живым, диалектическим движением, которого нельзя замкнуть в логические рамки системы. Для них слово, имя не было чем-то второстепенным в отношении к миру, оно осуществляло этот мир, было его моделью. Ведь мир вещей возникает таким образом, что осуществляет имеющийся раньше смысл-логос, начало которого коренится в Пра-слове. Эта сфера была в чем-то подобна платоновскому *kosmos noetos*, сфере идей, месту, в котором соприкасаются друг с другом Абсолют и тварь. Но если у Булгакова София все-таки причастна Богу-Абсолюту, у Лосева мы имеем дело с резким и четким отделением мира тварного и Бога-Абсолюта. Такое понимание действительности повлияло на интерпретацию самой Софии. У Булгакова – попытка разработки науки о Софии, т.е. софиологической концепции. Лосев считал, что софиология, которая в виде концепции появилась еще у Соловьева, является фантастической частью его учения, «философским бредом». Соловьевская философия всеединства у Лосева дает символизм, а у Булгакова теокосмизм², Лосеву чуждый. Лосев имел возможность познакомиться со взглядами Булгакова не только по его ранним работам, но и будучи на диспуте во время защиты булгаковской докторской диссертации в Московском университете, которая была первым подступом к учению о Софии.

В-четвертых, в биографии философов есть и еще нечто общее – оба утратили свой архив. Булгаков, будучи уже в Париже, сообщает в мемуарах: «Во время жительства в Крыму под большевиками, в 1918–19 гг. я написал толстую тетрадь с повестью о моей жизни, примерно в течение 30 лет. При моей высылке я ее оставил, казалось в надежные руки, но во время очередной паники перед обыском тетрадь была зарыта в землю и – погибла. Ее содержание невозстановимо – ни в памяти, ни в душе, как и не восстановима и запись о моем духовном умирании пред рукоположением...»³.

¹ Султанов А.Н. Слово и термин. Прологомена к философии имени. М., 2007. Passim.

² См.: Walicki A. Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków. 2005. С. 534–535, 796–800.

³ Булгаков С.Н. Биографические заметки. Посмертное издание (примечание к статье «Моя Родина»). Париж, 1991. С. 23–24.

Может быть, в этой тетради упоминалось имя Лосева? В свою очередь знаем, что архив самого Лосева был изъят при его аресте в 1930 г. Не было ли там писем Булгакова к Лосеву или каких-то связанных с ним материалов? И еще одно удивительное сходство. В 1918 г. Булгаков спешил принять священство, ибо он опасался ареста. В статье 1924 г. «Мое рукоположение», он прямо заявляет, что однажды вечером кн. Евгений Трубецкой предупредил его по телефону на латинском (!) языке о возможном аресте¹. На его рукоположение в храм пришли друзья: Шестов, о. Флоренский, Вяч. Иванов, кн. Евгений Трубецкой, Глинка-Волжский, Гершензон, Петр Струве – многие из них собирались участвовать в проекте «Духовная Русь». В 1929 г. Лосев, чувствуя надвигающуюся опасность, сам принял тайный монашеский подстриг, а затем последовал его арест.

В-пятых, мыслители жили и творили в одно и то же время – в русском Серебряном веке – Булгаков в его начале, Лосева считают его последним представителем. Для обоих греческая античная религия и неоплатонизм были теоретической базой их отношений к христианству. Оба они были театралы, и театральное искусство было также предметом их теоретических исследований². И еще одна объединяющая их черта. Оба питали особую симпатию к немецкой культуре – Булгаков стажировался в Германии, Франции и Англии в течение двух лет, Лосев прошел научную стажировку в Берлине, которая много для него значила³. Может быть, именно тогда появилось их увлечение немецким идеализмом, прежде всего философией Гегеля и Шеллинга и, следовательно, диалектикой, при помощи которой ученые исследовали производство (Булгаков) и миф (Лосев), признавая их не идеальными понятиями, а действительностью, «самой жизнью». Изучали каждую проблему в ее историческом развитии, в процессе, в становлении. В последствии им пришлось за это тяжело расплатиться.

¹ Там же. С. 38.

² См.: Булгаков С.Н. Моцарт и Сальери // Тихие думы. М., 1996; Лосев А.Ф. Театр есть искусство личности // Из истории советской науки о театре / Сост. С.В. Стахорский. М., 1988.

³ См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997. С. 46.

Их жизнь была не простой, обоим приходилось сражаться с обвинениями в ненаучности, в ереси (Булгаков) или в отказе от марксизма (Лосев). В результате им запретили преподавать: Лосеву философию вообще более чем на 20 лет, Булгакова попросили не упоминать в лекциях о его софиологии. Но они, впрочем как все великие личности, не сдались. Напечатали сотни страниц научных трудов и еще при жизни были признаны классиками философской мысли. Их знакомство имело все основания для того, чтобы превратиться в дружбу. Она могла быть крепкой и долгой. Но осталась неосуществленной.

(Россия, Уфа, Башкирский государственный университет)

Мифологическая основа евразийства с точки зрения концепции мифа А.Ф. Лосева

Евразийство, под которым мы понимаем здесь свод идей, изложенных в текстах участников евразийского движения 1920–1930-х годов, имеет несколько слоев. Очевидно, что оно включает в себя слой богословский и философский, ведь у евразийцев можно найти немало рассуждений соответствующего характера (так, утверждения Н.С. Трубецкого об отсутствии общечеловеческой культуры, безусловно, следует отнести к философии культуры, а его же суждения о происхождении языков из статьи «Вавилонская башня и смещения языков» – результат богословствования, пусть и непрофессионального). Включает евразийство в себя и слой научный, поскольку в сочинениях евразийцев высказывались научные гипотезы, относящиеся к самым разным областям знания – от лингвистики до истории. Невозможно и отрицать наличие у него слоя идеологического, о чем, между прочим, писали и сами евразийцы, к примеру, в манифесте «Евразийство (опыт систематического изложения)».

Так, снимая с евразийства слой за слоем, мы доберемся до ядра, которое, на наш взгляд, представляет собой не что иное, как миф. В мифологичности евразийство обвиняли уже не единожды, но это были именно обвинения. Выдвигали их идеологические противники евразийства, которые употребляли термин «миф» в его ненаучном, полемическом и давно уже устаревшем смысле. Называя евразийство мифом, они желали сказать, что евразийство – это одно сплошное заблуждение, оно не имеет никакого философского и научного значения, а есть лишь набор ничем не подтвержденных, абсурдных и субъективных домыслов.

Мы далеки от утверждения того, что евразийство все является мифом. Мы утверждаем, что в евразийстве есть и мифология, но кроме нее есть и научное, философское, идеологическое содержание; евразийство мифологично, но не тождественно мифу. Более того, мы и не считаем миф выдумкой и заблуждением, которое

развивается по мере того, как вступает в свои права научная рациональность. Мы исходим из понимания мифа, которое было разработано и систематически изложено Лосевым в его работе «Диалектика мифа». Согласно этому пониманию мифологично не только евразийство, но и, например, либерализм, марксизм или русский национализм – а оппоненты евразийства, любящие поговорить о его «мифичности», независимо от того, осознают они это или нет, критикуют его, как правило, с одной из трех названных позиций. Отсюда понятно, кстати, что мифологичность евразийства ничего не говорит ни в пользу его истинности, и против этого.

Напомним, что миф, по Лосеву, «есть в словах данная чудесная личностная история»¹. При этом данное на первый взгляд банальное определение у Лосева выверено с феноменологической точностью: Лосев дает четкие и глубокие дефиниции каждому термину в нем. Так, личность по Лосеву – это «символически данная интеллигенция жизни»², иначе говоря, телесное, живое самосознающее существо, которое выражает себя, живет, борется, расцветает и умирает в истории и которое в своей сути лишено всего обыденного пошлого, вульгарного, ординарного. Личность – это не только человек, но и, скажем, ведьма на метле или говорящая яблоня из сказок, «шакал империализма» из коммунистической агитки. Причем, для того, кто исповедует данный миф, эти и еще более причудливые личности совершенно реальны. Это вовсе не означает, что миф обязательно повествует о личности, миф, говорит Лосев, может повествовать о папоротнике, который никакая не личность. Но этот папоротник тогда будет понят и сконструирован с точки зрения личностно-мифического сознания, личность не может не мифологизировать, миф есть выражение и символ личности³.

Чудо по Лосеву – совпадение двух планов личности – внеисторического, идеального и мифологично-исторического, внешнего, «реального», «совпадение случайно протекающей эмпирической

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001 С. 212

² Там же. С. 98.

³ Там же. С.

истории личности с ее идеальным заданием»¹. Иначе говоря, в чуде на некоторое короткое время личность открывает саму себя, свою внутреннюю сущность, свой первообраз, который скрыт за ее внешним бытием, за текучестью истории. Колдун в сказке превращается чудесным образом в волка, но только потому, что он, действительно, давно уже и не человек, все человеческое в себе он безвозвратно погубил, он и есть волк по натуре своей. Калека окунулся в купель при храме Асклепия и чудесным образом выздоровел, но это потому что по своей внутренней сути он и был здоров, прекрасен, совершенен, а его немощь и уродство были лишь внешним, наносным, историческим.

Исходя из этого, миф евразийства есть рассказ о некоей живой, разумной, похожей и в то же время непохожей на существа обыденной жизни личности, с которой происходит событие, и через это событие раскрывается внутренний план личности, ее истинный облик, первообраз, «идеальное задание». Нетрудно догадаться, что личность, о которой повествуется в евразийском мифе, есть личность России-Евразии. Евразийцы много и подробно писали, что Россия-Евразия есть не что иное, как коллективная, симфоническая личность, обладающая уникальностью, жизнью и разумом. Причем это не только самосознающий дух, но и географическое и социальное тело, включающее в себя ландшафты, климатические условия, флору и фауну. Эта личность живет в истории, она может укрепляться, слабеть, творить свою собственную культуру, она утверждает себя, создавая государства, наконец, она может символически воплощаться в тех или иных исторических деятелях – хоть в том же Чингисхане. И в то же время евразийский миф несет на себе отпечаток самих евразийцев и шире говоря определенной части русской интеллигенции рубежа XIX–XX вв., которые именно так воспринимали Россию.

Чудо же, о котором говорит евразийский миф – это возрождение России-Евразии как единого государства после революции и гражданской войны, когда казалось бы она навсегда распалась на конгломерат карликовых марионеточных государств. Причем это чудо именно в специфическом лосевском смысле. Сущностью, идеальным заданием Евразии евразийцы считали принцип един-

ства. В своих программных документах они настойчиво говорили о географической целостности и единстве месторазвития Евразия¹ и даже о создании единого государства в Евразии как исторической миссии народов Евразии². Сама Россия-Евразия мыслится евразийцами как центр Старого Света, стягивающий воедино материковые окраины (от Европы до Японии), то есть как залог единства огромного материка Евразия³. Уникальность взаимоотношений евразийских народов евразийцы видели в способности «к достижению <...> таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них [народов России, – Р.В.] в отношении народов Европы и Азии»⁴. Возникновение РСФСР, а затем СССР – чудо в том смысле, что здесь на уровне эмпирическом историческом проступает указанная сущность Евразии, принцип единства. И не случайно новое объединение России происходит с осознанием ее евро-азиатской, полувосточной природы, ведь туранская культура, по евразийцам, в силу ее внутренней упорядоченности, структурности симметрии (Н.С. Трубецкой) – тоже воплощение принципа единства.

Это освобождение России в ходе революции от наслоения европейской культуры, обнаружение ею своих восточных корней – тоже немаловажный мотив евразийского мифа. Лидеры революции – большевики – предстают при этом как те, кто разбудили Россию от чар европоцентризма, но не могут объяснить ее истинную природу, назвать ее настоящее имя – Евразия, которое Россия забыла (большевики подменили его ложным, «неправильным» именем – СССР). В сущности, большевики не понимают и истинного смысла своих действий. В манифесте «Евразийство (опыт систематического изложения)» прямо говорится, что большевики, возглавившие революцию, «были не руководителями ее, а ее орудиями»⁵, они думали, что строят «новый мир социализма», а на самом деле возрождали Россию как евразийскую державу.

¹ Савицкий П.Н. Континент-Евразия М., 1998 С. 41.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 296.

⁴ Евразийство (формулировка 1927 года) // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология. М., 1993 С. 217.

⁵ Савицкий П.Н. Континент-Евразия. С. 52.

¹ Там же. С. 190.

Наконец, миссия освобожденной России-Евразии по евразийскому мифу – возглавить бунт неевропейских народов против их недавней угнетательницы – Европы, метрополии мирового империализма, который еще благополучно существовал в 1920-е годы, хотя уже и начал колебаться под напором антиколониального движения.

Очевидно, что евразийский миф принципиально отличается от коммунистического мифа, хотя они имеют общую «точку отсчета» – русскую революцию. Коммунистический миф – космогонический, согласно нему русская революция открывает новую мировую эпоху, как бы новый эон, в котором уже не будет того зла и угнетения, которые господствовали в предшествовавший старый эон. Лидеры революции, прежде всего Ленин, предстают в этом мифе как сверхъестественные существа – создатели нового мира, которые становятся объектом подражания для всех людей.

По евразийскому мифу русская революция также открывает новую эпоху – «эпоху веры» (П.П. Сувчинский), в которую на смену материалистическому западному мировоззрению приходит религия, и прежде всего, православное христианство, носителем которого является новый лидер (но не угнетатель!) освобожденного от власти Европы человечества – Россия-Евразия. Но для самой России это – эпоха не рождения, а возрождения, возврата на новом уровне к своей истинной «монгольской», «туранской», евразийской природе, которой она, по евразийцам, была верна в допетровскую эпоху и которая была заменена европейской личиной роковой фигурой евразийской истории – царем-реформатором Петром I.

Если мы обратимся к современной науке о мифе, то мы обнаружим, что в основе евразийского мифа лежит известный, представленный множеством вариантов почти во всех культурах мира и хорошо исследованный миф о памяти и забвении. Суть его сводится к тому, что герой (или героиня) под воздействием чар злого волшебника (волшебницы или волшебников) или просто попадания в особое заколдованное место («сакральный топос») засыпает либо просто забывает свое имя, происхождение, цель своего путешествия и считает себя другим человеком, совершает поступки, которые раньше не совершал и не мог совершать. Однако через некоторое время появляется спаситель (ученик, жених,

родители или весть от них), который заставляет героя вспомнить, кто он такой, освобождая его от ложного существования.

В Индии – это миф о йоге Мациендранате, который влюбился в королеву Цейлона (или попал в плен к женщинам в стране Кадали) и забывает свои имя и прошлое; память ему возвращает его ученик Горахнат при помощи танца и песен с загадочными словами. У гностиков – это миф о принце с Востока, который отправился за жемчужиной¹, охраняемой змеем, в Египет, но там он попал в плен к местным жителям, которые при помощи волшебного угощения лишили его памяти и он стал думать, что он – простолюдин и один из местных жителей, пока не получил письмо от родителей, вернувшее ему память². В европейской традиции это миф о спящей красавице, которую погрузила в волшебный вековой сон злая колдунья, но которую возвращает к жизни своим поцелуем прекрасный принц (литературно переработанный Шарлем Перро).

По замечанию М. Элиаде, во всех случаях этот миф имеет смысл умирания и возрождения, после которого смерть над человеком уже не властна: «забвение» ассоциируется со смертью, и наоборот «пробуждение», возвращение памяти является неперенным условием бессмертия»³.

В евразийском мифе, повторим, этот сюжет преломляется таким образом, что Россия, которая до Петра I вполне осознавала себя Евразией, «русско-татарским царством», отличным и даже противопоставляющим себя католической Европе, но зато связанным правопреемством с Монгольской империей Чингисхана, вдруг в результате «революции сверху», произведенной Петром I, забывает о своей евразийской сущности, о своей истории, о своих братьях – туранских народах, начинает воспринимать себя как европейскую державу, создает себе новую историю, написанную дворянскими западническими историками, начинает презирать братьев-туранцев. Россия при этом даже меняет свое имя с Московского царства, Московии, превращается в Российскую империю (и глава ее начинает именовать себя не царем, как летописи

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2000. С. 113–115.

² Там же. С. 122–123.

³ Там же. С. 112.

называли и ордынских ханов, а императором, подобно западным монархам). Перемена имени с точки зрения мифологического сознания играет важную роль, собственно, миф, по Лосеву, и есть магическое имя вещи, раскрытие которого дарует власть над вещью, поскольку это имя тесно связано с самой сущностью вещи. *Евразийство, выходит, не что иное как попытка найти истинное имя России и согласно евразийцам имя это – Евразия.*

Петр I здесь предстает как злой волшебник, погрузивший Россию в долгий период забвения себя и своего имени, отсутствия четкого аутентичного национального самосознания, причем, Петр – еще и царь, который добровольно стал учеником европейцев. Таким образом, подлинными черными чародеями в евразийском мифе предстают европейцы, а колдовским зельем, при помощи которого они погружают в забвение другие народы является европоцентризм, про который Н.С. Трубецкой в «Европе и человечестве» писал, что он действует на неевропейцев «гипнотически» и заставляет их считать родную культуру отсталой только потому, что она непохожа на европейскую¹.

Нетрудно понять, что согласно этому мифу вместе с революцией старая Россия умирает и возрождается затем как Россия-Евразия.

Кого же евразийский миф представляет как спасителя, освобождающего Россию-Евразию от чар? Образ этого спасителя как бы двоится: с одной стороны, это Ленин и большевики, которые призвали народ к революции и возглавили ее, но большевики при этом остаются западниками и видят в русской революции лишь прелюдию европейской революции; в этом смысле они и сами до конца не избавились от чар европоцентризма. С другой стороны – сами евразийцы и прежде всего «хоровая личность» Трубецкого-Савицкого-Сувчинского, которая противостоит Ленину и руководству большевиков, претендует на то, чтобы возглавить революцию в ее последней завершающей фазе и вернуть России ее национальное самосознание и ее истинное имя – Евразия.

Перед нами усложнение мифа о памяти и забвении близнечным мифом, как его называют специалисты-мифологи. В близнечном мифе всегда присутствуют братья, которые символизируют

собой единство и борьбу диалектических противоположностей: «В мифах о братьях-близнецах, характерных для дуалистических мифологий <...> один из братьев связывается со всем хорошим или полезным, другой – со всем плохим или плохо сделанным...»¹. Таких мифов множество и встречаются они также у разных народов мира, напр., Авель и Каин, Иаков и Исав у древних иудеев, Ромул и Рем у римлян. В литературных переработках мифов у европейских романтиков возникают схожие персонажи – человек и его двойник или его тень. В германской мифологии (миф о нибелунгах, миф о короле Артуре) есть схожий сюжет о герое и его сопернике, обличье которого принимает герой. Зигфрид принимает обличье Гюнтера, чтоб помочь ему овладеть Брюнгильдой, Утер Пендрагон при помощи Мерлина превращается в герцога Горлойса, чтоб овладеть Игрейной. Причем, знаменательно, что в случае Брюнгильды речь также идет о забвении собственной природы: Брюнгильда, которая была валькирией, наказана Вотаном и отправлена на землю, где она считает себя обычной земной девушкой.

В евразийском мифе близнечный сюжет выражается в том, что большевики и евразийцы предстают как братья и в то же время как враги, причем, большевики – это «плохой близнец», они разбудили Россию случайно, сами того не желая, можно сказать по ошибке, тогда как настоящими освободителями России от «романо-германского ига» должны стать евразийцы, олицетворяющие «хорошего близнеца». «Близнечность» евразийцев и большевиков хорошо осознавалась их критиками, которые прозвали евразийцев «православными большевиками». Близость к большевикам осознавалась даже самими евразийцами. Так, в частности, П.Н. Савицкий, который в письмах к П.Б. Струве характеризовал евразийство как «большевизм справа», противоположный настоящему большевизму по содержанию, но схожий по энергетике, активному напору и т.п.

Подведем итоги. В основе евразийства лежит миф (в лосевском смысле этого термина), над которым уже надстраиваются научный, философский, и даже богословский уровни евразийства

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 78.

¹ Иванов В.В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1997. С. 174.

как совокупности идей. Миф этот представляет рассказ о личности России-Евразии и о том чуде, которое с нею случилось, и которое состоит в том, что она не только не погибла в катастрофе революции и гражданской войны, но и возродилась, сбросив с себя европейскую личину, надетую на нее в ходе реформ Петра I и открыв истинное евро-азитатское, евразийское лицо. Однако это возрождение осуществилось не до конца, поскольку вместо истинного героя-спасителя, расколдовавшего Россию от злых чар европоцентризма, пришел лжегерой – большевики. Истинный герой – евразийцы, чье призвание довершить национально-освободительную антиевропейскую революцию, еще ждет своего часа. Перед нами своеобразный синтез двух мифов – о забвении своего имени и сущности («миф о спящей царевне») и «близнечного мифа».

Евразийство не случайно возникло в начала 1920-х годов. Это была эпоха, когда революция сорвала тонкий слой европейской рациональности и погрузила Россию в стихию мифологического сознания. Лосев саркастически описал этот странный мир в «Диалектике мифа»: «"копошатся гады контр-революции", "воют шакалы империализма", "оскаливает зубы гидра буржуазии", "зияют пастью финансовые акулы", и т.д. Тут же снуют такие фигуры, как "бандиты во фраках", "разбойники с моноклем", "венценосные кровопускатели", "людоеды в митрах", "рясофорные скулодробители" ... Кроме того, везде тут "темные силы", "мрачная реакция", "черная рать мракобесов"; и в этой тьме – "красная заря" "мирового пожара", "красное знамя" восстаний... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии»¹. Евразийский миф – такое же порождение революционного времени как и коммунистический. Да и этот миф вымышлен, не самими евразийцами. Он носился в воздухе и нашел свое отражение в стихах Блока, Есенина, Волошина, о чем Н.С. Трубецкой писал в знаменитом письме к Р.О. Якобсону. Евразийцы лишь обосновали этот миф рационально, научно и философски.

иерей СЕРГИЙ ШКУРО

(Россия, КАЗАНЬ, КАЗАНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ)

Ареопагитики в творчестве А.Ф. Лосева

Если говорить об античной теме в творчестве Алексея Федоровича Лосева, в центре внимания окажется, несомненно, Платон, но не будет преувеличением сказать, что Лосев так или иначе обращался ко всем основным текстам античного философского «космоса». Исключение не составляла и поздняя античность, представленная сочинениями языческих и раннехристианских неоплатоников. Среди последних особый авторитет имеет так называемый *Corpus Areopagiticum* – собрание богословских трактатов и посланий неизвестного автора рубежа V–VI вв., надписанное именем Дионисия Ареопагита.

Чтобы представить, какое место занимали Ареопагитики в философском наследии Лосева, необходимо в общих чертах охарактеризовать само это наследие выдающегося русского мыслителя. Условно в творчестве Лосева можно выделить два больших пласта:

а) сочинения *историко-философские*, во многом описательные и оценочные («Очерки античного символизма и мифологии», «История античной эстетики», «Владимир Соловьев и его время» и т. п.);

б) сочинения *теоретико-философские*, то есть собственно лосевские диалектические построения («Диалектика мифа», «Философия имени», «Самое самó» и пр.).

Думается, что Ареопагитский корпус нашел отражение в обоих выделенных типах текстов, но, естественно, в каждом случае есть своя специфика. Если в первом типе текстов сочинения Дионисия получают общую характеристику как феномен своей эпохи, оказываются вписаны в исторический контекст с перспективой от Платона до имяславия XX века, то в работах второго типа учение Ареопагита, не всегда названное напрямую, но вполне узнаваемое, органично вплетается в философский контекст лосевской системы. Далее мы попытаемся проиллюстрировать этот тезис конкретными примерами.

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 125.

Можно было бы предположить, что философско-богословская система Ареопагитик должна получить подробную характеристику в исторических трудах Лосева, львиная доля которых посвящена именно античности в той или иной ее ипостаси. Однако нельзя забывать об идеологическом факторе, столь значимом в личной судьбе Лосева: корпусу Дионисия в изданиях советского времени было не место! Если к античной философии в целом официальная идеология относилась лояльно, то этого нельзя сказать об Ареопагитиках – позднеантичном вопиюще религиозном памятнике, имевшем колоссальное влияние на всю последующую христианскую традицию.

Именно это обстоятельство определило трагическую судьбу первого лосевского перевода Ареопагитского корпуса, который «погиб в недрах ОГПУ в 1930 году после ареста А.Ф. Лосева»¹. Не пощадила судьба и второй перевод корпуса, сделанный Лосевым после освобождения, во 2-й половине 1930-х гг.: рукопись погибла во время бомбежки в августе 1941 г. Из всего корпуса в домашнем архиве Лосева сохранился только перевод небольшого трактата «О таинственном богословии». И лишь в 1995 г. при разборе секретных архивов ФСБ был найден почти полный перевод трактата «О божественных именах»², принадлежавший, вероятно, к той самой первой версии, утраченной после ареста в 1930 г. Эта драгоценная находка доступна современному читателю благодаря публикации данного архивного материала, но полный текст перевода Ареопагитик, к сожалению, до сих пор не найден.

Однако сам факт упорных попыток философа перевести Ареопагитики говорит о многом. Несмотря на отсутствие в наследии Лосева монографических работ, посвященных Дионисию и его корпусу, можно с уверенностью констатировать устойчивый интерес философа к этой теме, особенно ярко проявившийся в период его имяславских поисков, то есть до ареста 1930 г. *Corpus Areopagiticum* оказывается объектом внимания Лосева еще в начале

1920-х гг., в эпоху бурных философских дискуссий, окрашенную смелыми надеждами на свободу мысли и творчества. К этому этапу относятся две не изданные в свое время лосевские работы: «Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия»¹ и «Историческое значение Ареопагитик»².

Первая из этих работ является докладом, датированным 27 апреля 1923 г., и представляет собой краткое, тезисное изложение принципов имяславия в сопоставлении с богословием Ареопагитик. К сожалению, перед нами лишь наброски, текст, оборванный на полуслове, не заверченный и не развернутый в полноценные аргументированные рассуждения, однако мы находим в этом тексте главную мысль философа-имяславца, касающуюся Дионисия: принципы имяславия, основанные на учении о сущности и энергиях, антиномии апофатизма и катафатизма («созерцания Бога в идее»), «всецело принадлежат Дионисию Ареопагиту и составляют центр его умозрения»³.

Второе из вышеуказанных сочинений также фрагментарно. Это часть не дошедшей до нас рукописи (заглавие дано издателями условно), раскрывающей, по выражению автора, «вопрос о внутреннем содержании и об историческом значении Ареопагитик»⁴. Лосев дает богословию Дионисия очень четкую характеристику: это образец ортодоксального христианского неоплатонизма, квинтэссенция византийской мистики и философии, ставшая выражением нового христианского опыта, очищенного от ересей первых веков. Важнейшей чертой ареопагитизма, по Лосеву, является *диалектическая продуманность* всех философских построений, позволяющая развить платоновское учение об идеях в символическое «учение о самосознающем мировом Уме»⁵, о Перво-едином (и, таким образом, вписать платонизм в монотеистическую картину мира).

В этом неоконченном сочинении Лосев также касается проблемы соотношения сущности и энергии, антиномии апофатического и катафатического путей богопознания, онтологической необхо-

¹ Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 2007. С. 93.

² Дионисий Ареопагит. Трактат «О Божественных именах» (перевод из архива А.Ф. Лосева) // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб., 2009. С. 142–218.

¹ Там же. С. 107–117.

² Там же. С. 120–141.

³ Там же. С. 111.

⁴ Там же. С. 120.

⁵ Там же. С. 121.

димости символизма, имеющей непосредственное отношение к обоснованию принципов имяславия. Говоря об историческом значении Ареопагитского корпуса, автор рукописи выстраивает «мостик» от Дионисия через Максима Исповедника к византийской мистике XIV столетия с ее учением о Фаворском Свете, подразумеваемая, несомненно, прямую преемственность и развитие этих идей в имяславской доктрине (чему, вероятно, были или должны были быть посвящены отсутствующие части рукописи).

Итак, значение двух рассмотренных нами лосевских текстов для уяснения места Ареопагитик в философии Лосева трудно переоценить. Именно здесь мы находим краткую, но наиболее емкую и эмоционально-восторженную характеристику Ареопагитского корпуса, включающую его в перспективу исторических взаимосвязей: «<...> Это есть исповедание веры всей византийской мистики и философии. <...> Ареопагитики <...> являются произведением христианского строго ортодоксального неоплатонизма, в его наиболее нетронутой и чистейшей греческой <...> форме»¹.

Именно эти два текста позволяют нам с большой долей уверенности выделить три главные причины повышенного интереса выдающегося русского мыслителя к наследию Дионисия Ареопагита, а именно:

- а) высокий авторитет Ареопагитского корпуса в христианской традиции;
- б) взгляд на ареопагитизм как на образец высокоразвитого неоплатонизма, вписанного в христианское вероучение;
- в) осознание преемственности между учением Дионисия и имяславской доктриной.

Эти три момента объясняют нам, почему Лосев так высоко оценивал *Corpus Areopagiticum* и даже дважды переводил в полном объеме (!), чтобы донести его важные идеи до современного читателя. Именно эти черты составляют основу мировоззрения самого русского философа, который, вне всякого сомнения, ощущал себя глубоко православным человеком, христианским неоплатоником и апологетом имяславия.

Это неоднократно отмечалось как самим Лосевым, так и исследователями его творчества, ср.: «Однозначно православная

¹ Там же.

конфессиональная настроенность Лосева безусловна <...> В основу своей православной философии <...> Лосев положил понимаемую им в духе исихазма энергетическую доктрину, которой он на основе платонизма придал символически-мифологическую интерпретацию»¹; «Для того чтобы нам адекватно понять смысл всего лосевского творчества, важно проникнуть в ту систему ценностей, которые и определяли его мировоззрение и саму жизненную позицию. В качестве двух основополагающих постулатов мы должны указать на: 1) православие <...> и 2) философский платонизм <...>»².

Итак, можно с уверенностью утверждать, что Ареопагитики были в самой своей сущности созвучны собственному мировосприятию Лосева, поэтому они нашли многогранное отражение в его творчестве. И в первую очередь, разумеется, они обнаруживаются в трудах по истории античной и средневековой мысли. Несмотря на то что *Corpus Areopagiticum* не был центральным предметом самостоятельных законченных лосевских исследований, он пронизывает буквально все его творчество, так или иначе появляясь на страницах большинства его историко-философских сочинений. Выделим некоторые аспекты ареопагитизма, затрагиваемые Лосевым в ходе анализа различных исторических феноменов.

Чаще всего Лосев настойчиво подчеркивает такую особенность Ареопагитик, как развитая мистика света. В этом плане творения Дионисия отнюдь не противопоставляются традиции языческого (нео)платонизма, а прямо продолжают ее, поэтому Ареопагит оказывается в одном ряду со своими античными «предшественниками». Так, в «Очерках античного символизма и мифологии» читаем: «Платонизм есть, прежде всего, философия и мистика света. Всякий символизм так или иначе связан с интуициями света <...> Платон, Плотин, Дионисий Ареопагит и пр. “символисты” есть всегда созерцатели и восхвалители света»³. Аналогичное рассуждение встречаем, например, в комментариях к труду «Античный

¹ Гоготилишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 922, 924.

² Карабущенко П.Л., Подвойский Л.Я. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева. М., 2007. С. 28.

³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 676.

космос и современная наука». Говоря о символизме умного света у Плотина, Лосев замечает: «В истории греческой философии нет примера подобной интенсивности мистики света. В христианской философии сравнимы с Плотинем только Дионисий Ареопагит и Симеон Новый Богослов, причем родство этих двух философских (не религиозных) систем – языческой и христианской – совершенно неоспоримо»¹.

Иначе говоря, Лосев подчеркивает, что *свет* является центральным понятием платонизма как такового в различных его вариантах – античном и средневековом, поли- и монотеистичном. И центральное положение этого образа детерминируется его символической соотнесенностью со сферой Ума, «интеллигенции», которая выступает в платонизме как первооснова бытия. Эта соотнесенность обосновывается Лосевым, например, во фрагменте из Дополнения к «Диалектике мифа», получившем название «Первозданная сущность»². В этом отношении Ареопагитики воспринимаются русским философом как яркий образец развитой христианской мистики света, то есть центральной платонической схемы, наполненной обновленными интуициями. Стоит вспомнить, что историческим продолжением этой античной и раннесредневековой мистики света стало уже упоминавшееся учение XIV в. о Фаворском Свете (в рамках паламизма и исихазма), получившее, по Лосеву, наиболее полное развитие в имяславской доктрине. Не случайно в работе «Имяславие» ученый рассматривает мистику света Дионисия как один из важнейших источников современного Лосеву имяславия, интерпретируемого как «абсолютный символизм», причем, что характерно, само учение Дионисия тоже именуется *имяславием*: «Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславию Дионисия Ареопагита (sic!) и учению об умопостигаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в.»³.

¹ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 340.

² Лосев А.Ф. Первозданная сущность // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 244–245.

³ Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию... С. 15.

Вспомним также краткие лосевские заметки на полях трактата «О божественных именах». Ученый выделяет у Дионисия главное: «Нахожу и несомненное, и при этом острейшее сознание *антиномии* неразделимой сущности и отдельных световых лучей»¹, в связи с чем он подчеркивает в Ареопагитиках три момента: а) апофатизм, б) учение об умном свете и в) мистическую диалектику света. Все это имеет выход на чрезвычайно важную для Лосева идею о различении сущности и энергий, ибо Дионисий «точнейшим образом формулирует неделимость Бога, несмотря на раздельность энергий. <...> Дионисий не ставит вопрос об имени <...> но имяславие вытекает из основных предпосылок»². Более того, в плане задуманной, но не реализованной работы «Имяславие, изложенное в системе» в разделе «Школа имяславия» (подраздел «Мистически-опытный и мифологический план») по всем пунктам («Абсолютный апофатизм», «Откровение и свет» и «Символизм и мистическое богословие») предполагалось обращение к наследию Дионисия³. Таким образом, не подлежит никакому сомнению тот факт, что символическое учение Ареопагита о свете имеет для Лосева непреходящее значение как важнейший источник имяславия.

Непосредственно с этим связано и внимание Лосева к гносеологическим аспектам ареопагитизма – *апофатизму* и *катафатизму* (символизму). В работе «Самое самó» именно *Corpus Areopagiticum* трактуется как одно из ярчайших учений о высшей, предельной, абсолютной «самости»: «Здесь мы находим в такой мере интенсивное ощущение трансцендентности абсолюта, что, можно сказать, Ареопагитики являются в этом отношении непревзойденным документом человеческой мысли вообще. <...> Сочинения Ареопагита “О божественных именах” и “Таинственное богословие” переполнены этой музыкой апофатизма»⁴.

Любопытно отметить, что, говоря о трансцендентности абсолюта в диалектике Дионисия, Лосев четко противопоставляет

¹ Лосев А.Ф. Дионисий Ареопагит. «О божественных именах». Заметки // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 294.

² Там же. С. 295–296.

³ Лосев А.Ф. Имяславие, изложенное в системе // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. С. 242.

⁴ Лосев А.Ф. Самое самó // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. С. 363, 365.

учения Прокла и Ареопагита. При этом он имеет в виду не только формальный критерий *принадлежность к язычеству/христианству*, но и (что важнее) внутреннюю, сущностную особенность этих философских систем: учение язычника-неоплатоника Прокла математически абстрактно, *безлично*, в то время как учение христианина-неоплатоника Дионисия насквозь персоналистично, *лично*. В своих характеристиках Лосев категоричен: «Как бы ни был близок Ареопагит к Проклу, но Прокл – это старая, престарелая философская мысль, а Ареопагит – это очень молодая, сильная и смелая мысль, которая еще не знает искушения абстрактных методов и которая как бы играет своими юными интуициями и сама забывает себя в музыке неожиданных откровений»¹. То же противопоставление в несколько расширенном виде находим и в лосевской «Истории эстетических учений», где на разных полюсах оказываются «холодное электричество прокло-гегелевских диалектических утончений» и «страстные видения ареопагито-шеллинговской мифологии»².

Назовем еще один важный аспект, проводящий «мостик» от Ареопагитского корпуса к философским исканиям самого Лосева (прежде всего, разумеется, к имяславской доктрине): *ономатизм* как развитие учения о сущности и энергиях. Данному аспекту посвящена не одна страница лосевских сочинений, однако важнейшим из них в этом плане является, безусловно, «Философия имени». Диалектически развитые понятия *личности*, *мифа*, *символа*, *энергии* и прочие ключевые концепты этой работы имеют непосредственное отношение в том числе и к философии ареопагитизма, а параграф 14 «Символизм и апофатизм», по собственному признанию философа, полностью базируется на трактате Дионисия «О божественных именах» (II, 1–11). Именно здесь Лосев делает важное заключение: «Наша диалектика, поскольку она – в свете энергий сущности, есть *символическая* диалектика <...> диалектика жизни, столь расходящаяся с обычным абстрактно-метафизическим умонастроением» и возможная лишь благодаря «*апофатическому моменту* в предметной сущности

¹ Там же. С. 366.

² Лосев А.Ф. История эстетических учений // Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выращение. М., 1995. С. 332.

слова»¹. Памятуя о вышеуказанном противопоставлении учений Прокла и Дионисия, читатель смело может предположить в этом утверждении православный (имяславский) подтекст, ибо только оноματοдоксия, по Лосеву, может претендовать на наиболее глубокое и полноценное раскрытие категории имени.

Отметим в процитированном высказывании и высокую оценку Лосевым собственно *диалектики*, обосновывающей принцип иерархизма, на котором базируется практически весь *Corpus Areopagiticum*. Будучи приверженцем диалектического типа мышления, ученый и в своих собственных трудах творчески использует заимствованные у платонизма логические приемы и структуры. Так, в «Диалектике художественной формы» имеется раздел «Антиномика», который исследователи возводят к Ареопагитикам: «Методологически “Антиномика” Лосева приближается к трактату “О божественных именах” Псевдо-Дионисия Ареопагита <...> детально разработавшего систему антиномического обозначения Бога»².

Однако, говоря о Дионисии, Лосев делает акцент не столько на математически строгих формулах диалектики, сколько на их жизненности, наполненности чувством, экстатическим устремлением человеческой личности в ее мистическом восхождении к Богу как высшей Личности. Данная особенность, как уже было показано выше, принципиально отличает, по Лосеву, христианский неоплатонизм Ареопагитик от его языческих аналогов. С одной стороны, «и неоплатонизм Прокла, и основанные на этом учении Ареопагитики представляют собой <...> максимально *зрелый этап* и максимально *разностороннее развитие* антично-христианской дисциплины»³, но с другой стороны, именно у Дионисия «все космические излияния непознаваемого первоединого даются <...> в очень глубоко проанализированной форме и в то же время в форме весьма доступного непосредственному человеческому чувству, одухотворенного мировоззрения»⁴.

¹ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 695.

² Бычков В.В. Выражение невыразимого, или Иррациональное в свете ratio // Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. С. 898.

³ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения // Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998. С. 30.

⁴ Там же. С. 31.

По нашему мнению, выражение «одухотворенное мировоззрение» является здесь ключевым. Как раз одухотворенность, то есть, по-видимому, осмысленность и прочувствованность неоплатонических схем в православном ключе, и делает Ареопагитики столь духовно близкими мировоззрению самого Алексея Федоровича. Не случайно в построении собственной идеальной мифологической теории (так называемой *абсолютной мифологии*), глубоко осмысленной и выстраданной, Лосев активно использует идеи автора Ареопагитского корпуса. Так, в ангелологической части¹ задуманного им масштабного труда об абсолютной мифологии мыслитель не только обращается к небесной иерархии Ареопагитик, но и цитирует этот текст целыми абзацами, полностью опираясь на него в своих теоретических построениях.

И последнее, что хотелось бы отметить, говоря о лосевской оценке Ареопагитик, это *сотериологический* аспект. Лосев указывает, что, вопреки расхожим мнениям, Ареопагитики не сводятся ни к идеологии монашества, ни к возрожденческому пантеизму. Этот памятник духовно многогранен, в нем «теоретически и принципиально открываются разные пути для устройства человеческой жизни», для спасения посредством *обожения*, благодатного приобщения человека к Божеству: «Желавшие погрузиться в этот сверхумный экстаз божественного “океана” света могли вполне уходить от мирской жизни, становиться отшельниками и предаваться безмолвному восхождению ума к изначальному свету. Однако те, кто не хотел уходить от жизни, а хотел жить ее радостями и страданиями, получали для этого от Ареопагитик полное разрешение и даже благословение. Тот, кто изучал ареопагитский трактат “Таинственное богословие”, может только удивляться небывалой силе и напряженности тогдашнего церковного апофатизма. Но тот, кто вникал во все глубины ареопагитского трактата “О божественных именах”, тот опять-таки не может не поражаться имеющемуся в них разгулу философской мысли в направлении оправдания всего человеческого и одухотворенно-земного»².

¹ Лосев А.Ф. Первозданная сущность // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. С. 233–262.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 31–32.

Все вышесказанное дает нам право утверждать следующее: столь высокая оценка, данная Ареопагитскому корпусу выдающимся русским философом, а также его неуклонный интерес к творчеству Дионисия на всех этапах научно-исследовательского пути доказывают, что, несмотря на отсутствие в наследии Лосева специальных монографических работ, посвященных Ареопагитикам, этот древнецерковный памятник по праву претендует на одно из центральных мест в лосевской философско-богословской системе.

**«Эйдос» в «синтетической философии»
архиепископа Никанора (Бровковича)
и в философии «высшего синтеза» А.Ф. Лосева**

В «Истории русской философии», в разделе, посвященном философии архиеп. Никанора (Бровковича) (1826–1890), прот. В.В. Зеньковский отмечал, что «эйдосы у архиеп. Никанора можно законно сближать с эйдосами у Лосева – чистейшего феноменолога»¹. Поставленный Зеньковским, вопрос о соотношении интерпретаций «эйдоса» у этих мыслителей остался вне поля внимания историков русской философии. Одна из причин этого – отсутствие внимания к философии самого архиеп. Никанора. А возможность сопоставить воззрения архиеп. Никанора со взглядами Лосева есть. И эта возможность связана не только с общим для них понятием «эйдос», но и со сближающим их воззрения учением об абсолютном бытии, со схожим отношением к Церкви и к новоевропейской либеральной культуре. И это – помимо того, что существует топографическое пересечение их судеб, так как жизненные пути этих мыслителей связаны, например, с Новочеркасском, где в начале 1870-х годов архиеп. Никанор писал первые два тома трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», и где в 1893 году родился Лосев.

В судьбах и идеях архиеп. Никанора и Лосева можно найти и другую точку заочной встречи. Например, еще одна топографическая точка – город Уфа, где, как показывают материалы архива архиеп. Никанора², в начале 1880-х годов архиерей-философ писал 3-й том своего главного философского труда, и где в мужской гимназии в 1912 году останавливался Лосев³. И это можно рассмотреть не как случайность. Архиеп. Никанор (Бровкович) – богослов, философ,

проповедник и полемист, бывший с 1871 по 1876 год епископом Аксайским (викарием Донской епархии (г. Новочеркасск)), а с 1876 до 1884 года – епископом Уфимским и Мензелинским, в 1880 г. в домово́й церкви уфимской мужской гимназии, освященной во имя св. Софии и трех ее дочерей – Веры, Надежды и Любви, произнес поучение «Как достичь истинной мудрости?»

В этом поучении архиеп. Никанор говорил о необходимости интеллектуальной христианизации классического гимназического образования: «Юным умам нужно изучать, как древнее человечество нашло божественную Софию; как она породила на земле веру, надежду и любовь христианскую; где скрывается поворотный пункт, с которого образованная Европа пошла в дебри заблуждения. Посему классическое образование должно быть изучением памятников греко-римской литературы, проникнутых этой идеею; ни под каким видом не должно чуждаться изучения подлинных книг Нового Завета, как и творений святоотеческих, особенно же имеющих мировое значение, в роде Августина “О граде Божием”. Такое изучение памятников должно облегчаться и направляться изучением истории философии, изучением психологии, философии и христианской апологетики. Без этого же не чувствуем ли мы, что христианская вера, надежда и любовь улетают на небо? <...> Не чувствуем ли, что самые центры нашей интеллигенции больше и больше погрязают во мраке язычества, который проникнет и сюда, и в другие нервные узлы народного тела? Не чувствуем ли, уже по обнаружившимся ужасным симптомам, что надвигающееся язычество уже никак не останется мирным скептицизмом Платона и Цицерона, но выродится в огнедышащую ярость апокалиптического зверя антихриста?»¹

Что мы видим в этих словах архиеп. Никанора? – Не программу ли тех идей, которые развивал Алексей Федорович?! Ведь именно Лосев посвятил многие свои исследования тому, как «древнее человечество» искало «божественную Софию». Именно Лосеву принадлежит одно из лучших исследований эпохи Возрождения как времени, «с которого образованная Европа пошла в дебри заблуждения». И, несомненно, именно Лосев оказался

¹ Зеньковский В.В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 532.

² Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 61. Л. 1, 337.

³ Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 т. Т. 2. М., 2002. С. 354.

¹ Никанор (Бровкович), архиеп. Поучения, слова и беседы. Т. IV. Одесса, 1890. С. 310–311.

в XX веке тем мыслителем, которому удалось то критическое преодоление материализма и позитивизма, которого в XIX веке чаял владыка Никанор. И, пожалуй, наиболее важное пересечение судеб архиеп. Никанора и Лосева в идейном плане – это сходство в понимании «эйдоса», указанное о. Василием Зеньковским.

Но прежде чем принимать это положение о сходстве, необходимо уточнить – в чем оно? Зеньковский этого не указывает, но дает подсказку, направляющую путь исследователя. Он пишет: «Гносеологические взгляды архиеп. Никанора, как мы их изложили, действительно весьма интересно предваряют построения Гуссерля...»¹ Нельзя забывать здесь и о том, что Лосева Зеньковский называет «чистейшим феноменологом». Что же у архиеп. Никанора, мыслителя 2-й пол. XIX в., «феноменологического» в понимании «эйдоса»?

Зеньковский в гносеологии архиеп. Никанора отмечает следующие существенные моменты: 1) «я» как фокус мирозерцания («Я созерцаю мир в самом себе»²); 2) «“стимулирующей” силой всякого познавательного процесса является идея»³ («во всяком человеческом духе и всегда, кроме разума сознанный, лежит сокровищница идей-предчувствий, гадательного предпостижения объективной истины»⁴); 3) идея в познании не есть понятие, понятие всегда рассудочно и относительно, а идея целостна и абсолютна; 4) «идеи суть неподвижные точки в природе нашей души, служащие для определения всего изменяющегося <...> эти идеи не суть <результаты процесса> познания»⁵. Таковы основные пункты изложения гносеологии архиеп. Никанора у Зеньковского.

Сам же архиерей-философ в третьем томе своего трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» конструирует два порядка протекания познавательного процесса. Первое, на-

¹ Зеньковский В.В., *прот.* История русской философии. С. 532.

² Там же. С. 528; Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875. С. 69.

³ Зеньковский В.В., *прот.* История русской философии. С. 528.

⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. СПб., 1876. С. 184; Зеньковский В.В., *прот.* История русской философии. С. 528.

⁵ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. С. 214.

учное познание всегда включает следующие моменты: «1) усмотрение явления, – 2) предвзятая идея, которая возбуждается и проявляется мгновенно, – 3) действие рассудка, стимулируемого идеею разума, создающего часто, если не постоянно научную гипотезу, объясняющую данное явление, и 4) затем опытная проверка составленного о предмете понятия, на основании повторных чувственных восприятий...»¹

Этот порядок отчасти воспроизводит предпринятое, вслед за позитивистом К. Бернаром, рассуждение: «По Бернару, в экспериментальном исследовании представляются следующие моменты и в следующем порядке: 1) усмотрение факта или явления, – 2) предвзятая идея, антиципация ума, которая образуется мгновенно и разрешается в гипотезу, – 3) рассуждение, вследствие предвзятой идеи, ведущее к опыту, и 4) самый опыт с проверкою. Таким образом, гипотеза есть не что иное, как предвзятая идея; а наука есть также идея, только формулированная в формы»².

В том варианте, к которому в итоге склоняется архиеп. Никанор, гипотеза все же отнесена к рассудочно-понятийному, а не «эйдосному» аспекту познания. Это связано с тем, что Бернар как позитивист, по всей видимости, отождествлял идею и гипотезу, понимая их как явления субъективные. У архиеп. Никанора идея-эйдос имеет онтологический статус как форма объективного бытия. Идея связана с разумом, а не с рассудком, который архиерей-философ противопоставлял разуму. Он отмечал: «Для антиципации идеи необходим внешний стимул; он, однако же, только возбуждает, стимулирует идею, а не создает ее. Есть нечто предшествующее этой стимуляции и антиципации; есть, в таинственной глубине духа, предшествующая антиципации, какая-то способность, энергия, мгновенно приходящая в действие и осуществляющаяся в идее; есть философское чувство, пробуждающееся при соприкосновении с фактом, предчувствие, угадыванье тайн природы, который дух наш носит внутри себя, в скрытом состоянии»³.

¹ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. СПб., 1888. С. 312.

² Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. С. 216.

³ Там же. С. 216.

То, что по архиеп. Никанору разум и есть способность к постижению идей, и более того – что он есть совокупность идей, хранилище их, хорошо видно благодаря разворачиванию иного вида процесса познания. Эта вторая конструкция отражает структуру «каждого частного акта человеческого познания»: «1) восприятие внешним или внутренним чувством данного явления; 2) моментальное наиконкретнейшее воспроизведение его в представлении, соединенным действием чувственного восприятия, воображения и памяти; 3) мгновенное же приложение к нему готовой, только в этот раз проявляющейся, проявляющейся больше в частностях, чем в общем, идеи разума, которая мгновенно обнимает данное конкретное явление во всей адекватной его бытию, бесконечности его признаков, и связывает его с универсумом, с бесконечно-абсолютным; и 4) более или менее быстрое превращение рассудком наглядного представления в понятие...»¹

В этой конструкции познавательного процесса можно видеть, что идея, по архиеп. Никанору, связывает ограниченное явление с абсолютным началом. Здесь следует отметить то, что теория познания владыки Никанора может быть охарактеризована как онтологическая гносеология, в рамках которой познание – это процесс взаимодействия субъекта и объекта как форм бытия². В этом смысле идея (эйдос) у архиеп. Никанора в первую очередь характеризуется как сущее в его целостном и подлинном бытии: «<...> если понятие есть ограничительное совокупление только некоторых важнейших признаков предмета, то идея есть беспредельная концепция всего беспредельного множества всех свойств каждого предмета. Для идеи нет свойств важнейших или существеннейших. Для нее все свойства предметов и важны и существенны, потому что необходимы и неизбежны...»³ Идея же в гносеологическом плане «есть беспредельная концепция всех без исключения свойств предмета, без всякого ограничения

¹ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. С. 311–312.

² См: Соловьев А.П. «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139.

³ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. С. 302.

не только в настоящем, но и в бесконечном прошедшем и даже в бесконечном будущем»¹.

Кроме того, свои эйдосы архиеп. Никанор сопоставляет напрямую с платоновской идеей: «В то же время, в каждый момент мышления об известном виде или роде объектов, мы сравниваем как самое логическое понятие об объекте, так и это образное фантастическое представление понятия или объекта с другим, присущим нашей душе, внутренним представлением объекта, и усматриваем, что и то, и другое, – и логическое понятие, и образное представление объекта, – бесконечно далеко отстоят от этого последнего внутреннего представления. Оно-то и есть Платоновская идея, сущность вида, или рода. <...> идея, сущность вида или рода, реальна точно также, как идея, сущность и всякого индивидуального предмета»². Еще одно определение эйдоса у архиеп. Никанора выглядит так: эйдос представляет собой «определенную форму проявления, известным образом действующую силу, особое единство неисчислимого множества, своеобразное единое, цельное ограничение беспредельности»³. И в конечном счете: каждый появляющийся эйдос, согласно мысли владыки Никанора «привносил с собою в мир известную силу, извлекая ее из недр силы абсолютной, самоограничивающей себя небытием»⁴.

Понимая эйдос как и родовую, и видовую, и индивидуальную сущность, архиеп. Никанор определял его как форму сотворенного бытия. И именно это учение о творении избавляет философию архиеп. Никанора от пантеизма, а также проявляет структуру самой идеи. Идея как конкретная ограниченная объективная форма бытия появляется в результате того, что бесконечное абсолютное бытие ограничивает себя своей противоположностью, то есть – абсолютным небытием. Это положение оказывается у мыслителя результатом анализа вопроса бесконечной делимости тварного бытия, при признании его цельности и ограниченности.

¹ Там же. С. 296–297.

² Там же. С. 267.

³ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. С. 118.

⁴ Там же. С. 120.

Используя математическую аналогию архиеп. Никанор выражает творение эйдосов следующим образом: $1 = \infty \times 0$. В метафизическом аспекте это означает, что абсолютное бытие (∞) ограничивает себя абсолютным небытием (0), которое есть возможность предела (ограничения вообще как принципа).

Такое понимание приводит к выводу о двойственной природе эйдоса, который коренится своей основой в абсолютной сущности-силе, и потому – сопричастен прочим эйдосам по абсолютному бытию, но при этом и отличен от прочих эйдосов степенью присутствия в нем абсолютного небытия (принципа ограниченности). Архиеп. Никанор отмечает, что «все реальные величины, сходные между собою в элементарной сущности, будучи продуктом самоограничения единого абсолютного бытия абсолютным небытием ($1 = \infty \times 0$), как и величины математические, далеко расходятся с этими последними по своей по своей сущности индивидуальной»¹.

Здесь смыкаются онтология, антропология и гносеология архиеп. Никанора, так как человек и человечество представляют собой своеобразный эйдос, сопричастный прочим эйдосам и имеющий доступ к мировой «сокровищнице идей». Человеческая душа – это такой эйдос, который не только познаваем, но и познает, а значит – процесс познания можно описать как процесс протекающий в бытии взаимодействующих эйдосов – познающего и познаваемого.

Конечно же, можно в такой онтологической гносеологии увидеть некую зачаточную феноменологию (в гуссерлианском смысле), и утверждать близость философии Лосева и архиеп. Никанора по этой линии вслед за Зеньковским. Но с таким же успехом можно утверждать то, что «эйдос» у Гуссерля схож с «эйдосом» Платона, а потому у Платона можно найти «феноменологию». Несомненно, можно, как это показал сам Лосев. Но эта «феноменология» – не главное у Платона. То есть собственно сходства и различия пониманий «эйдоса» у архиеп. Никанора, Гуссерля и Лосева необходимо искать по линии Платона. Именно платоновское понимание «эйдоса» является отправной точной для всех перечисленных выше мыслителей. Причем, именно у

¹ Там же. С. 81.

архиеп. Никанора и Лосева философские концепции «эйдоса» наиболее платоничны и в этом смысле – наиболее онтологичны. Так чем же действительно идейно близки философские системы архиеп. Никанора и Лосева? И в чем их отличие?

В первую очередь нужно обратить внимание на то, что архиеп. Никанор, рассматривая структуру эйдоса, действительно выполняет его конструирование из отдельных его моментов. То есть анализ соотношения «элементарной» и «индивидуальной» сущностей эйдоса можно рассматривать как феноменологию в смысле того определения, которое дает Лосев: «Феноменология есть конструирование эйдоса из его отдельных моментов. Феноменология того или иного множества вещей есть конструирование общего эйдоса, куда эти вещи входят как части»¹.

В феноменологическом плане у владыки Никанора эйдос (как форма ограниченного бытия и мысли) предполагает в себе принцип всеобщности (укорененность в абсолютном бытии, которое есть «зжидательная сила» Бога) и принцип ограниченности (появляющийся в эйдосе в результате самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием). В определенной мере такое понимание эйдоса сопоставимо с лосевским обнаружением моментов тождества и различия в эйдосе. Эйдос, который, по Лосеву, содержательно есть «цельный смысловой лик вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура»², в категориальном плане определяется как «единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия и рассматриваемая как единичность»³.

В этом определении лосевское понятие «тождественности» можно соотнести с «универсальной сущностью» эйдоса у архиеп. Никанора. А понятие «различия» в определении эйдоса, которое дает Лосев, соотносимо с «индивидуальной сущностью» эйдоса, отличающей, по архиеп. Никанору, один эйдос от другого. Индивидуальная сущность в эйдосе определяется тем, что

¹ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 10.

² Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 69.

³ Там же. С. 175.

она отражает момент оформленности эйдоса. Эта оформленность (о-граниченность) – есть тот момент, который имеет своим началом абсолютное небытие (ограничиваясь которым, абсолютное бытие творит ограниченное бытие – эйдосы).

Если аспекты единичности, целостности, тождества и различия можно увидеть в эйдосе, как его описывает архиеп. Никанор, то возникает вопрос о присутствии в нем моментов покоя и движения. В некоторой степени под категорию движения можно подвести то, что эйдос в философии архиеп. Никанора понимается не как статичная сущность (не субстанциально), но как сила (энергийно). С той же долей условности можно обобщить под категорией покоя основательные попытки архиерея-философа доказать неуничтожимость эйдоса (при признании его тварности).

И именно вопрос о тварности эйдоса выводит на различия в понимании эйдоса в учениях архиеп. Никанора и Лосева. Эйдос, о котором пишет архиерей-философ, – только тварен. Можно было бы предположить, что это имеет свое соответствие в понимании эйдоса как ставшего смысла и наличного бытия у Лосева: «<...> эйдос есть самотождественное различие, данное как ставшее, как наличное бытие, как определенное качество, т.е. как ставшее, как наличность, как качество смысла»¹. Но эйдос в ином контексте у Лосева является основной категорией, характеризующий второе начало тетрактиды А, которая раскрывает диалектику Божественного, Нетварного бытия. В работе «Античный космос и современная наука» Лосев пишет: «Именем тетрактиды А держится тетрактида В. <...> инобытийная сущность и есть сама первосущность, но есть она так не по существу своему, но по причастию»². Следует отметить, что это высказывание – одно из немногих указаний на лосевское понимание сути творения, учение о котором у архиеп. Никанора является центром всей системы.

Эйдос архиеп. Никанора представляется возможным реконструировать с категориально четких позиций лосевской феноменологии эйдоса. Но вопрос о творении эйдоса (при понимании его как сотворенного), как представляется, более последовательно

выявлен именно у архиеп. Никанора. И та некоторая неопределенность в понимании творения у Лосева может быть прояснена через учение архиеп. Никанора о самоограничении абсолютного бытия абсолютным небытием.

У Лосева можно, конечно, обратиться к такому его небольшому наброску, как «Учение о мире, творении и твари и наука»¹, но и там речь идет о различии Творца и твари, но не о самом акте творения. Неопределенность понимания творения в философии Лосева отчетливо отражается, например, в утверждении Л.А. Гоготшвили о том, что можно только гипотетически предположить, как Лосев понимал акт творения: «Ради воссоздания более полной картины рискуем в заключение развить предположение, которое в еще большей степени, чем все вышесказанное о специфике лосевской модели, имеет гипотетический характер. Хотя у Лосева почти не встречаются специальные разработки проблемы творения (отсутствие таких разработок часто ставится в упрек всем софиологическим доктринам), все же можно предположить, что и творение понималось им в “языковом” ключе, что, кстати, хорошо ложится в ортодоксальные рамки. Сотворить, по Лосеву, значит “назвать” <...> Но в отличие от символического пятого начала в Абсолюте, который предполагает самоименование и, следовательно, появление имени как бы “после” именуемого, творение – это именование вовне от себя, и потому слово здесь как бы “предшествует” именуемому»².

Та же неопределенность в понимании творения у Лосева отражается в статье Маризы Денн о «конституировании мира» в философских системах Вл. С. Соловьева и Лосева. Здесь неизбежно, вслед за Лосевым, исследователь вынуждена использовать понятие «тварного»³. Но при этом, ссылаясь на именование как способ «конституирования» мира у Лосева, автор статьи имеет в виду «культурные миры» и делает вывод о том, что Лосев «при-

¹ См.: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 298–303.

² Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 891.

³ Денн М. Проблема конституирования мира у Вл. Соловьева и Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию Лосева. М., 2005. С. 98.

¹ Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 526.

² Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 191–192.

нимает одновременно во внимание множество миров»¹. Под этими «мирами» понимаются, конечно же, мифологии (абсолютная и множество относительных). Но если однозначно отождествлять творение с мифотворчеством, то мы получаем не лосевскую философию «высшего синтеза», а скорее – субъективный идеализм постмодернистского толка.

Такого рода неопределенность должна обратить внимание исследователей на возможность использования учения архиеп. Никанора для выявления понимания акта творения у Лосева. Как обращение к лосевскому конструированию эйдоса позволяет лучше понять вопрос о структуре эйдоса у архиеп. Никанора, так и использование идеи владыки Никанора о том, что творение есть самоограничение абсолютного бытия абсолютным небытием, может прояснить и вопрос о структуре творения эйдоса у Лосева. Осознание этой положительной соотносимости философских воззрений архиерея-философа XIX века и инока-философа XX века может действительно помочь в идейно-теоретической реконструкции того православного теистического философского синтеза, варианты которого были представлены учениями об эйдосе архиепископа Никанора (Бровковича) и монаха Андроника (А.Ф. Лосева).

иеромонах РОМАН (МОДИН)

(Россия, Казань, Казанская духовная семинария)

Философия всеединства Вл. Соловьева и о. Павла Флоренского в творчестве А.Ф. Лосева

Задачей любого подлинного и философского, и богословского опыта является постижение Абсолюта. Именно в классическом Православии возможно примирение Абсолюта – и философского, и религиозного. И то, и другое оказывается бытием самим по себе, то есть той интуицией, которая была утрачена на Западе. Там резко разделились понятия философского Абсолюта и Абсолюта религиозного. Религиозный Абсолют стал на Западе гетерономной величиной, а философский Абсолют – автономной величиной, что и определило дальнейшее искажение философского опыта, построение «худосочной теории познания и онтологии»¹.

Для русского мышления, мышления общинного, где всё проникнуто любовной связью бытия, это неприемлемо. Весь пафос русской мысли – от чуждости прийти к родству. Поиски Н. Федорова свидетельствовали о раздробленности, потере интуиции единосущия людей друг другу во всем мире на рубеже веков.

Смирненно созерцая величайшие истины христианского богословия, русское мышление старается найти в себе самом онтологические соответствия интуитивно ощущаемой, объективно существующей истине. Это органическое созерцание тайн жизни, почти не требующее перевода богословского словаря русской мысли на философскую вязь, почти целых семь столетий от крещения Руси до появления в мир христианского неоплатоника Г. Сковороды, первого систематического русского философа, говорит и мыслит в понятиях блаженства и преподобия. После открытия таин Фаворского света в конце XIV столетия простые вещи стали приобретать для русской культуры значение символов. Так что открытие здесь-бытия в европейской мысли XX в. заставило русскую мысль просто оглянуться на свое вчера.

¹ Там же. С. 101.

¹ Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 86.

Цельное, полное, Одно – вот, что всегда захватывало, завораживало русское сознание, русский интеллект. Но мышление с позиции Единого, с единой точки зрения, оказывается необходимо религиозным. Потому что, едва мы вводим понятие Единого, Единства, мы тотчас же оказываемся в области веры, так как это «Единое на потребу», Одно. Всё остальное представляется нецелым, раздробленным, разнесенным, всё это – только материал для частных наук и способов мышления.

Поэтому «идея цельного знания, основанного на органической полноте жизни, – исходная идея <...> русской философии»¹. Но мыслить с позиций Единого настолько непросто философская задача, что русская философия оценивает подобное философствование, как пишет Лосев, «как внутренний подвиг, преодоление хаоса посредством Логоса»².

Одним из оснований лосевской системы мысли стала философия всеединства Вл. Соловьева. Эта философская интуиция была воспринята Лосевым еще с юности, но сам термин Лосевым употребляется нечасто – ко времени написания основных лосевских работ это понятие было исключено из философского лексикона. С Вл. Соловьевым Лосева всегда связывала нерасторжимая внутренняя связь, которая усиливалась еще и вследствие очевидного профетизма Вл. Соловьева, перед которым всегда благоговел Лосев. В начале своего академического пути, на выпускном экзамене в гимназии Лосев получил 8-томное собрание сочинений Вл. Соловьева, и последняя книга зрелого Лосева – «Владимир Соловьев и его время», изданная уже после его смерти, в 1990-х годах, посвящена именно ему. Книга Лосева не просто биография Вл. Соловьева, но исследование его мировоззрения с разных сторон. Лосев анализирует воздействие на творчество Вл. Соловьева Гегеля, Шеллинга, Плотина и других выдающихся мыслителей. На наш взгляд, запрет на продажу и распространение лосевской книги 1983 г. о Вл. Соловьеве, вписывается в общую картину их мистического родства. Профетическая трансцендентная личность Соловьева с его внутренней свободой от тварности во многом была для Лосева своеобразной мерой его собственного философского пути.

¹ Там же. С. 74.

² Там же. С. 85.

Вл. Соловьев выстраивал цельную систему мировоззрения, сочетающую христианство со строгим философским методом, следуя примеру Отцов Церкви и средневековым философам, использовавших для формирования богословских понятий терминологический аппарат, выработанный еще в античности, пытаясь данные Откровения изложить языком рационального мышления.

В современной исследовательской литературе высказывается мнение об общей устремленности русской философии начала века к разработке некоего нового модифицированного типа монизма. Основной лосевский упрек Вл. Соловьеву – слишком близкое сведение Бога и тварного мира, т.е. пантеизм, не совместимый с христианским принципом творения из ничего. Как пишет И.И. Евлампиев: «Соловьев, скорее всего, считал, что описание Абсолюта непосредственно через понятия “сущее”, “единое” и “все” является более последовательным, чем восхождение к нему через сверхчувственную интуицию, в которой открывается цельный мир личности»¹.

Лосев расценивал пантеизм как глубочайшую ошибку раннего Вл. Соловьева: «Если всё реально существующее уже богочеловечно и все люди в течение всей вечности уже сосуществуют в Боге, то куда же деть в таком случае всю эту страшную и мучительную борьбу исторического человечества за воссоединение с Богом и за приобщение к подлинному Богочеловечеству <...>. Соловьев в своем построении таблицы основных диалектических категорий не отводил достаточно места вопросам креационизма»².

Однако православная антропология – представления о человеке в его связи с Богом, об изменчивости человеческой природы, борьбе со страстями, переустройстве души, обожении – не передавалась понятиями метафизики всеединства. Прекрасно представляя весь набор антисоловьёвских аргументов, Лосев стремился снять эти противоречия, дополняя философию Вл. Соловьева рядом собственных интуиций, связанных в первую очередь с философским осмыслением Православия.

Лосев видел трагизм философии Вл. Соловьева, безуспешно пытавшегося провести систему всеединства и, стало быть, снять каким-то образом противопоставление субъекта и объекта.

¹ Евлампиев И.И. История русской метафизики. СПб, 2000. Т. 1. С. 59.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2009. С. 120.

«Соловьевская традиция, – как пишет С. Хоружий, – упрекает-ся Алексеем Федоровичем в сущностном монизме, или пантеизме. Русская философия на новом этапе своего развития утверждает, что между Богом и миром существует связь, но связь эта – не субстанциальная и не сущностная, а энергетическая»¹.

Своеобразной ступенью между реализациями интуиции всеединства в философствовании Вл. Соловьева и Лосева стало творчество других представителей русского всеединства – о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского, без учета которых, останется непонятен и философский пафос Лосева.

Если Франк, Карсавин, Лосев понимают под всеединством то, как высшее неапофатическое начало разворачивается в систему мира, то о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков пытаются достичь всеединства путем устранения, порой насильственного, противоречий, которые существуют между Богом и миром. Булгаков и Флоренский – выраженные антиномисты, не диалектики, то есть их интуиции диалектичны, а их утверждения – не диалектичны, и проводятся скорее в феноменологической плоскости. (Это отмечалось С.С. Хоружим и И.И. Евлампиевым. Основным методом их работы как раз и является антиномизм, и никаким рациональным способом примирить антиномии в их философских системах нельзя).

Лосев высоко чтит о. Павла, недаром он венчался именно у него в 1922 году в Сергиевом Посаде. С.Б. Джимбинов пишет, что главное, что притягивало Алексея Федоровича в молодые годы к Сергиеву Посаду, был живший около Лавры «о. Павел Флоренский, подлинный учитель Лосева в философии и богословии <...> Воображение рисует <...> картину: оба философа, Флоренский и Лосев, уже в лагерных робах – два простых советских “зэка”. Это уже в 1933 году. Флоренский словно бы сменил Лосева в этот год: Лосев вышел из лагеря, а Флоренский пошел»². Лосев описывает случай из своей жизни, когда он в начале 1920-х годов однажды поздно вечером по дороге из Троице-Сергиевой Лавры в скит

¹ Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина / Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 55.

² Джимбинов С.Б. Слово о Лосеве // Ойкумена мысли: феномен А.Ф. Лосева. Уфа, 1996. С. 39.

Параклит воспользовался гостеприимством о. Павла и заночевал у него. Отца Павла в это время дома не было, но его жена, Анна Михайловна, приютила его. Он, замечает, увидя в доме пятерых детей Флоренского, что «у него была идеальная семья. Эти пятеро человек детей, – я сидел в гостиной на диване, Анна Михайловна чай готовила, – баловались, но ни малейшего раздора я в течение почти часа не заметил. То пляшут, то играют. А старших нет никого. Дети вели себя идеально»¹. В старости Лосев сожалел, что о. Павел, вследствие своей всегдашней сосредоточенности, «человек тихий, скромный, ходивший всегда с опущенными глазами», не сумел разглядеть в нем философского родства: «О. Павел был замкнутый, со мной у него не было контакта, боялся меня как светского человека. Хотя должен был бы понять, что я также ищу»².

Помимо интуиций всеединства у о. Павла и Лосева, обоим мыслителям присущ интерес к неоплатонизму. Флоренский подчеркивал метафизическое родство России и Эллады, родство гармонического бытия, с одной стороны, Платона и Сократа, а с другой стороны – преподобного Сергия Радонежского. Свойственна обоим мыслителям и необычайная энциклопедичность, глубину которой можно было найти в русской философии разве что у А.С. Хомякова: недаром Флоренского называют русским Леонардо да Винчи, а Лосева – русским Проклом.

Как нам представляется, самое верное описание философской и общественной позиции о. Павла дал сам Лосев, сказав: «Флоренского нельзя ставить на одну доску с Соловьевым: Флоренский бесконечно нервнее, зажат в тиски позитивистской культуры, а Соловьев эпичнее. Хотя оба они – уже русская философия совершенно новая, ничего общего не имеющая со Страховым и Тареевым.

Со всей этой рванью богословской и философской Флоренский ничего общего не имеет: живой, нервный, катастрофичный, который чувствует, что Россия стоит на краю гибели. Кто еще? Лев Тихомиров? Победоносцев? Иоанн Кронштадтский? Или великий князь Сергей Александрович, убитый не за что иное, как за свои

¹ Бибихин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева // Начала. № 2–4 (12–14): Абсолютный миф Алексея Лосева. М., 1994. Беседа от 30.5.1975 г.

² Там же.

убеждения? Чуткость Флоренского, его отчаяние перед наступлением нового века – как у них. Но те были политики, а Флоренский ненавидел политику. “Две науки, – говорил он, – дурны, археология и политэкономия” <...>. Флоренский продолжение Соловьева, но на другой ступени. Чрезвычайно нервная натура, с ощущением катастрофичности. Я помню его доклады начала революции. Он говорил, все должно превращаться в муку, дойти до состояния бесформенности, и только тогда можно будет печь новые хлеба. Надо уметь видеть, в чем противоположность этих фигур. Хотя Соловьев подходил к тому же в “Трех разговорах” <...>. У обоих одна плоскость – антипозитивистская, но они совершенно разные фигуры на этой плоскости»¹.

Особенно для нас здесь ценно ощущение Лосевым непрерывности философской интуиции, протянувшейся от Вл. Соловьева к о. Павлу Флоренскому, и, с другой стороны, постоянная заинтересованность о. Павла в сущем, и позитивистские тиски, сдерживающие его онтологические интуиции.

При этом у Флоренского с его статуарной неподвижной красотой стираются границы между христианством и платонизмом. Вот почему у него Православие представляется как высшее логическое завершение платонизма. Таким образом, в христианство переносится античный символизм и его мистерияльная религиозность. Лосев прямо отмечает, что «Флоренский слишком христианизует платонизм», и что о. Павел «решительно утверждает близость, преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма, умаляя новизну Благой Вести»². С одной стороны, о. Павел не может отказаться от персонализма, а с другой – он всячески уходит от признания человека абсолютом, что сближает его с Достоевским, С. Франком и Лосевым. Флоренский считает, что приобщение человека к абсолютному, которое им утрачено, требует внешнего воздействия со стороны церковного догмата, церковного искусства.

Всеединство Лосева – это поиск Сверх-смысла, который и есть первооснова всего. Собственно говоря, именно поиску Смысла как такового и посвящена философия Лосева. То Единство, которое

мы называем Богом, творческое Одно, благодаря которому всё, что есть, собственно *есть*, составляет нечто единичное, нечто сущее как Одно. Это мистическое ощущение участия высшего, единого во всем, а всего – в Высшем Едином, по-видимому, довольно рано стало свойственно Лосеву, и всё его творчество, необычайно разностороннее, проистекало из этой одной основной интуиции.

В системе Лосева противоречия, свойственные системам его предшественников, разрабатывавших проблематику Всеединства – Вл. Соловьева, прот. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского – снимаются посредством новой системы аргументации.

Из недр неоплатонизма Лосев черпает материал для ищущей мысли, когда из всей полноты отношений Одного и Иного диалектически выводится всё мыслимое множество категорий и каждая из них получает свое место в умном нисхождении Единого в тварное бытие через символ. В перспективе христианской реабилитации неоплатонизма и обоснования Откровения опять-таки из недр Единого именно эта возможность, пожалуй, больше всего занимала Лосева.

¹ Там же.

² Там же. Беседа от 5.6.1971 г.

Концепция лика о. Павла Флоренского и философия религии А.Ф. Лосева

Очевидная связь трудов двух великих современников, П.А. Флоренского и Лосева – связь мировоззренческая, культурная, языковая, а отчасти и методологическая – безусловно, вооружила современных исследователей мощным и надежным инструментом, помогающим преодолеть «эпистемологический» барьер между нашим взглядом из «сегодня» и реалиями, атмосферой и самим духом минувших исторических эпох. Однако, есть основания предполагать, что весь спектр открывающихся возможностей еще не исчерпан; так, в процессе работы над материалами исследования по теме «Философия религии Лосева в работах 1927–1930 гг.» возник у нас, наряду со многими другими вопросами, вопрос о возможной связанности концепции лика о. Павла Флоренского с системой философии религии Лосева.

Так, в труде о. Павла «Иконостас» обращает на себя внимание цитата, которая, на первый взгляд, не просто выбивается из смысловой ткани произведения, но откровенно противоречит основным идеям книги¹. Во-первых, странно выглядит назначение иконе

роли «костыля духовности» при молитве, особенно в контексте последующей критики Флоренским «напоминательного» значения икон¹. Икона, принимаемая в качестве хрестоматии духовного опыта, теряет символический статус образа и получает статус знаковый; но знак – лишь конвенциональное изображение, а не непосредственное явление Небесного. Икона же, по отношению к которой о. Павлом, в полном соответствии с церковной традицией, применяется термин «лик»², есть не изображение, а конкретное явление Божества. Учитывая важность роли лика в концепции о. Павла³, можно утверждать, что только некие крайне веские основания могли подвинуть его на написание текста, столь явно противоречащего всем его тезисам, включая знаменитое «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»⁴.

Второе, что также обращает на себя внимание в этом отрывке, – жесткость определений. Люди, присутствующие на богослужении в храме (то есть, миряне и, следовательно, полноправные

закрывается капитальной стеною. Но вещественный иконостас не заменяет собою иконостаса живых свидетелей и ставится не *вместо* них, а – лишь как *указание* на них, чтобы сосредоточить молящихся вниманием на них. Направленность же внимания есть необходимое условие для развития духовного зрения. Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеной; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ними – живых свидетелей Божиих». Цит. по: Флоренский П. Иконостас. СПб., 2010. С. 40–41.

¹ Флоренский П. Иконостас. С. 49–50.

² Существующим способам соприкосновения со сверхчувственной реальностью соответствуют два термина. Опыт истинный, «проявленность именно онтологии» (Флоренский П. Иконостас. С. 27) и «осуществленное в лице подобие Божие» (С. 28) – лик. Опыт ложный, полная противоположность лику (С. 29), «мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса» (С. 29), – личина. «Лицо» занимает промежуточное положение, обозначая скорее потенцию перехода в одно из состояний: «лицо – это свет, смешанный со тьмою, это тело, местами изъеденное искажающими его прекрасные формы язвами» (С. 32).

³ Именно лик играет у о. Павла роль связующего звена между Богом и человеком: «<...>коммуникация между Сущностью и человеком осуществляется в его системе с помощью категории “лика”» (Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 34).

⁴ Флоренский П. Иконостас. С. 47.

¹ «По немощности духовного зрения молящихся, Церкви, в заботе о них, приходится пристраивать некоторое пособие духовной вялости: эти небесные видения, яркие, четкие и светлые, *отмечать*, закреплять вещественно, след их связывать краскою. Но этот костыль духовности, вещественный иконостас, не прячет что-то от верующих – любопытные и острые тайны, как по невежеству и самолюбию вообразили некоторые, а, напротив, указывает им, полуслепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричит им в глухие уши о Царствии Небесном, после того как оказались они недоступными речи в обыкновенный голос. Конечно, этот крик лишен всех тонких и богатых средств выразительности, которыми обладает спокойная речь; но кто же виноват, если последнюю не только не оценили, но и не заметили ее, и что остается тогда, кроме крика. Снимите вещественный иконостас, и тогда алтарь, как таковой, из сознания толпы вовсе исчезнет,

члены Церкви) обозначены словом «толпа»; они невежественны, самолюбивы, хромы, увечны и глухи, и вдобавок отделены от алтаря непроницаемой стеной. Заметим, что, хотя для авторского стиля и характерно обилие ярких риторических приемов, их предназначение отнюдь не сводится к тому, чтобы украсить собою текст. Язык произведения подчас довольно труден, но точность и яркость определений – «пальцевый разум»¹, или, скажем, «сочная зыблемость»² – служит цели подчеркнуть особую важность и неслучайность каждой конкретной формулировки, каждого образа³. Вот и возникает вопрос: что хотел сказать автор, именуя верующих «толпой», а икону – «костылем»?

Эта коллизия достаточно легко разрешается через обращение к трудам Лосева. Более того, она может послужить хорошим примером для демонстрации возможностей авторской системы философии религии Лосева. Проследив логику рассуждений в рамках как «Диалектики мифа», так и «Дополнения к „Диалектике мифа“»⁴, мы установили, что базовые определения – религия, вера, чудо, догмат, молитва и др. – носят системный характер; их можно реконструировать с достаточно высокой точностью, и, проследив логику авторских рассуждений, восстановить авторскую типологическую схему религиозных форм, которой, по всей вероятности, пользовался сам Лосев при написании данных работ. Рассуждения автора сложились в своего рода диалектическую схему, подобную тем, которыми он пользовался, рассуждая об идеальном, материальном и вещи⁵, или о становлении⁶. Поскольку, к сожалению, подобная схема в явном и законченном виде в работе не представлена, при составлении нам пришлось воспользоваться несколько искусственной терминологией.

¹ Там же. С. 92.

² Там же. С. 94.

³ «Нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего». Флоренский П. Иконостас. С. 86.

⁴ Исп. текст: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2001.

⁵ Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само / Подг. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; вступ. ст. А.Л. Доброхотова; комм. С.В. Яковлева. СПб., 2008. С. 287–288

⁶ Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. С. 304–348.

Сама схема¹ нуждается в некоторых пояснениях. Совпадение актуального и идеального состояний личности – чудо². Норма существования личности – именно постоянное пребывание «в чуде»³, причем пребывание телесное⁴; и это есть Рай. Аналогично, актуализированное *несовпадение* планов личности; «неподвижная» вечность окончательной⁵ недостижимости Богообщения – Ад. Попытка «становления в бытии» реализуется в православии через таинство⁶ и молитву⁷ в духе и через Христа, когда Дух явился в виде богочеловеческой Личности, и, не утратив своей духовной сути, стал овеществленным идеалом для любой личности. Исключительность положения православного христианства Лосев, подчеркивает особо – терминологически – лишь его признавая собственно *религией*. Помимо религии, на почве стремления утверждения личности в вечности произрастают вероучения и

¹ Типология религий: три формы выражения мифа (схема)

1) «Бытие» – полное выражение мифа, абсолютные мифологии: а) «Бытие-в-бытии», Рай. б) «Небытие-в-бытии», Ад, окончательная «тьма внешняя». с) «Становление-в-бытии»; православное христианство (единственная религия).

2) «Небытие» – вероучения: а) «Бытие-в-небытии»: абсолют, нуждающийся для явления в меоне; каббалистический иудаизм, буддизм. б) «Небытие-в-небытии», сугубая материальность; социализм. с) «Становление-в-небытии»; либерализм.

3) «Становление» – культы, авторитарные мифологии: а) «Бытие-в-становлении»: изводы христианства (католицизм, протестантизм). б) «Небытие-в-становлении»; идеал невестественен, стремление к нему – материально; индийцы, персы, Древний Египет. с) «Становление-в-становлении»; Древняя Греция.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 185–186

³ Состояние «утвержденности», в котором личность может позволить себе «не распадаться на части, не метаться в противоречиях, не разлагаться во тьме и небытии», и существовать так, «как существуют вечно блаженные боги, вкушающие бесконечный мир и умную тишину своего ни от чего не зависящего, светлого бытия» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С.196).

⁴ Там же. С.159.

⁵ Там же. С. 402.

⁶ Там же. С. 439.

⁷ Там же. С. 119–120.

культы. Вероучения эксплуатируют те же принципы и логику¹, но, естественно, с иным результатом, поскольку реального Богообщения (и, следовательно, чуда) не происходит². Культы – термин, используемый самим Лосевым для того, чтобы обозначить «некое явление абсолютного в телесном и вещественном»³ и «осуществление мифа в человеческой обстановке»⁴; на этом основании он заимствуется нами для описания авторитарных мифологий⁵.

¹ Там же. С. 134–139.

² «Бытие-в-небытии»: наличие некоей духовной реальности, но первенствует материальность; абсолютная личность есть, и она, как духовное по отношению к материальному, есть нечто особенное по отношению к миру, потому общение с ним осложнено (причем отчасти – искусственно осложнено), и доступно лишь избранным, особенным членам богоизбранного народа либо касты; в конечном счете, поскольку непосредственное общение с Богом невозможно, а требуется некое особое посредничество, то уже не Израиль начинает зависеть от Бога, но Бог, в своей возможности явиться миру, оказывается зависим от Израиля, что в пределе приводит к узурпации самим Израилем места Бога (С. 228). Впрочем, важно отметить, в данном случае Лосев ведет разговор не о ветхозаветном, а о каббалистическом иудаизме. «Небытие-в-небытии»: ограниченность человека посясторонним миром и обществом, в котором он живет. Все «идеальное» – отвлеченные фантазии, важно «здесь» и «сейчас» (потому, например, и «нельзя коммунисту любить искусство» (С. 126) – на его месте должно быть *производство*, поточное изготовление полезных предметов), ощутимая материальность. Нужны конкретные, материальные, подтверждения того, что жить становится лучше – ударные стройки циклопических масштабов. Это – социалистический строй, с его пониманием истории как «движения масс» и идеей прогресса как экспансии общества в пространстве/времени. «Становление-в-небытии» проистекает из декартовского (С. 43, 44, 262) *cogito ergo sum*: единственное, что не вызывает сомнений, есть мое «я», оно вытесняет Бога и становится единственным критерием всех вещей и процессов; отсюда следуют «права» и «свободы», утверждение ценности человека, внимание к психологической жизни, культ разума каждого конкретного индивида. Прогресс – самосовершенствование конкретного человека; человеческая личность, наделенная обязанностями Абсолюта, должна посредством «саморазвития» спасти себя сама. Цит. по: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа».

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 139.

⁴ Там же. С. 445

⁵ «Авторитарными» называются мифологии, в которых абсолютная истина только присутствует как идеал, к которому должно стремиться. Идеальное существование представляется любому человеку как райское бытие, но это

Религиозные типы не развиваются и не изменяются, но в определенных условиях *являются* в мире, а в вечности существуют как данность. Как общество в целом, так и каждый отдельный человек может находиться в пределах того или иного типа, и именно он (избранная/принятая им религия/культ/вероучение) будет формировать всю его, общества или человека, жизнь. Важный момент состоит в том, что значение личности для Лосева (даже, по меткому выражению Филиппа Т. Грира, «святость личности»¹) в данном случае реализуется в определенной религиозной автономии: исповедует религию, вероучение или культ только данная конкретная личность. Общество создает культуру, (которая, безусловно, определяется

знание не актуализируется вне православия. «Бытие-в-становлении» – религия, увязанная в материальности. Если внимание сосредоточено на формальной стороне бытия Личности (не «что», а «как»), то в христианстве возникает момент юридический, появляется католицизм. Лосев акцентирует внимание на проблеме *Filioque* (С. 149–150) – через данное понятие выстраивается четкая *иерархия*, факт наличия которой для католика исключительно важен. Католицизм построен вокруг формальных схем, закона и иерархии, но *Filioque* искажает учение о Троице, а значит, все христианство. Протестантизм же отвлеченно-научен, недостаточно жизненен (С. 362). Таинство превращается в *понятие о таинстве*, напоминание (С. 69), и утрачивает свою полноту – а значит, и смысл. «Небытие-в-становлении»: духовная сфера есть, но на первый план выходит телесность и чувственная ощутимость. Характерно почитание природных феноменов (они чувственно ощутимы, и очевидно несоразмерны человеку): солнца, звезд, огня, дня/ночи, океана. Утверждение должно быть вещественным, воплощенным в долговечных формах – циклопических храмах, обелисках и т.д. В богообщении ведущую роль играет обрядовая сторона – контакт тем полнее, чем пышнее и масштабнее действо. Пирамида для египтянина – и *credo*, и причастие, и, пока строится, всенощное бдение. «Становление-в-становлении» – стремление к абсолютизации существа в его временном бытии. Пример – древнегреческий пантеон: боги и трансцендентны (обитают на горе Олимп), однако имеют и тела, соответствующие идеальным телам других живых существ, и характер и т.п. Скульптура как способ зафиксировать «идеальное тело». Интерес к телу (анатомия, гимнастика) и телам вообще (физика); понятие «акмэ» (момент телесного совершенства). Вечная жизнь – быть высеченным в мраморе; скульптор добивается точности в изображении деталей, портретного сходства. Цит. по: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа».

¹ Philip T. Grier. Adventures in dialectic and Intuition: Shpet, Il'in, Losev // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity / Ed. G.M. Hamburg and R.A. Poole. Cambridge, 2010. P. 344.

доминирующей религиозной установкой), среду, в которой существует множество людей со своими индивидуальными *credo*. Форма этих исповеданий во многом зависит от культурной среды, а вот содержание сутобо индивидуально и с общим контекстом согласуется далеко не всегда.

Особая роль, отводимая Лосевым православиям как «абсолютной мифологии»¹, подразумевает и высокие требования к христианам. Отклонение от строгого следования православному учению не то что в догматической или литургической сферах, но даже и в быту, уже недопустимо для верующего². Более того, для действительно православного оно и невозможно, поскольку религия – интегральна, она пронизывает и организует все аспекты бытия личности. Это один из аспектов общей осмысленности мира, схожим образом понимаемый многими русскими философами³, в том числе и о. Павлом Флоренским. Как для Алексея Федоровича, для о. Павла, тоже человека веры практической⁴,

¹ Лосев А.Ф. Дialeктика мифа. Дополнение к «Дialeктике мифа». С. 447; причем это – именно авторский вывод, а не отправная точка рассуждений. Сам Лосев решительно выступал против любой насильственной догматизации и «подгонки под ответ»; см. напр.: «Можно иметь какие угодно интуиции времени и пространства, и можно как угодно решать вопрос об их реальности: это два совершенно разные вопроса. Решивши один из них, мы еще ничего не сказали для решения другого вопроса. А гносеологи и метафизики думают, что эмпиризм или априоризм уже сами по себе способны решить вопрос о существовании [дела]» (Лосев А.Ф. Дialeктические основы математики. М., 2013. С. 119).

² «Так, молиться со стеариновой свечой в руках, наливши в лампаду керосин и надушившись одеколоном, можно, только отступивши от правой веры» (Лосев А.Ф. Дialeктика мифа. Дополнение к «Дialeктике мифа». С. 91).

³ Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // Флоренский П. Иконостас. С. 215.

⁴ В этом смысле весьма показательны отзывы современников; так, С.Н. Булгаков вспоминал: «Все, что может быть сказано об исключительной одаренности отца Павла, как и о его самобытности, в силу которой он всегда имел свое слово, как некое откровение обо всем, является все-таки второстепенным и несущественным, если не знать о нем самого главного. Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было его священство» (цит. по: Андроник (Трубацев), игумен; Флоренский П.В. Священник Павел Флоренский // Флоренский П. А. Иконостас. М., 1995. С. 8).

исповедуемой наперекор обстоятельствам, данный аспект был очень важен. «Толпа», отгороженная от реальности Царства непроницаемой стеной – это не христиане в собственном смысле, а именно верующие различных культов и вероучений, существующие в культурном контексте православия. Они *присутствуют* на богослужении, а не *участвуют* в нем; Богообщение, возможное только в православии, в силу их собственного выбора им недоступно, и потому икона для них не лик, а личина, т.е. и не икона вовсе, а просто раскрашенная доска. Христианина же от алтаря не отгородить никакой на свете стеной, даже тюремной.

Таким образом пассаж, на первый взгляд выглядящий контрастно и, вроде как, представляющий собой, скорее элемент художественного текста, при внимательном рассмотрении оказывается важным проявлением концепции о. Павла Флоренского, вполне согласующимся и с его авторской, и с его жизненной позицией. Более того, коль скоро предпринятый нами маленький эксперимент оказался результативен, мы тем более вправе ожидать не меньшей отдачи и при работе с собственно текстами Лосева, «великого мастера строгих дефиниций»¹.

¹ Троицкий В.П. «Античный космос и современная наука» и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 889.

Идея христианской духовности в философии религии А.Ф. Лосева

Христианское сознание занимало существенное место в философской концепции Лосева. «Однозначно православная конфессиональная настроенность Лосева безусловна, но это лишь тот общий фон, на котором и должно искать специфику лосевской позиции. А она несомненно была, более того: развитие православной религиозной философии было основной внутренней целью Лосева, которая, если бы не исторические обстоятельства, вероятно, подавила бы все другие его профессионально-философские интересы. Даже задача типологического изучения платонизма, осознание необходимости которой и первые общие решения Лосев считал своим оригинальным вкладом в науку об античности, отошла в конце 30-х гг. на второй план»¹.

Суть созданного Лосевым философско-религиозного учения заключалась в реализации абсолютной диалектики как опыта целостного рассмотрения предмета в органическом единстве его ноуменальных и феноменальных составляющих. Так же, как и гегелевская, лосевская концепция философии религии изначально имела глубокий онтологический смысл, что и определило ее всеобщую, спекулятивную направленность. Как известно, спекулятивное мышление способно органично сочетать непосредственное и опосредованное через отрицательную диалектику снятия этого противоречия, изначально присутствующего в любом предмете. В логической системе определений предмета непосредственное не исчезает полностью в своем ином – отрицательном, т.е. в опосредованном, но, наоборот, сохраняет в нем свои всеобщие и необходимые моменты. «Удержать положительное в его отрицательном,

содержание предпосылки – в ее результате, это – самое важное в основанном на разуме познании»¹, – замечает Гегель.

Определяя сущность спекулятивного познания, необходимо подчеркнуть, что сама категория спекулятивного возникает не как «выстрел из пистолета» (Гегель), а как результат всего познавательного процесса вообще. Будучи конкретно-всеобщим процессом философствования спекулятивное превосходит и завершает интуитивное (непосредственное, чувственно-созерцательное), рассудочное (опосредованное, аналитическое) и критическое («отрицательно-диалектическое») содержание абсолютной диалектики мышления и бытия.

В философии Лосева христианство – это всеобщий идеализм, принимающий реальность в том виде, в котором она дана, и стремящийся поднять ее до уровня всеобщей духовной действительности (идея Царствия Божия как полноты духовного бытия мира и человека). Философский взгляд на духовную историю человечества свидетельствует о том, что именно в христианской религии Бог впервые полностью открывает себя разуму человека, этому абсолютному и, следовательно, божественному средоточию бытия. Божественный разум воплотился в разуме человеческом, «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (св. Василий Великий). Во Христе, как в абсолютной личности (Логосе), оказываются снятыми все относительные противоречия мышления и бытия. Всеобщее обретает полноту самосознания, мысль и природа преодолевают конечное в себе, достигая бесконечности абсолютного духа в искусстве, религии и философии. Философия как цельная и завершенная в себе система абсолютного идеализма является, таким образом, венцом развития христианства во всемирно-историческом процессе. Это и есть единственно христианский путь: показать всеобщую логику мирового процесса и, тем самым, вскрыть его логоцентрические, т.е. христоцентрические, основания.

Рассматривая в «Диалектике мифа» частности мирового исторического процесса, а также бытие в общем, Лосев выводит особенности христианского самоосознания. В первую очередь, рассмотрим основной элемент его концепции идеального православного сознания – Абсолютная личность, признание которой

¹ Гогтишвили Л.А. Платонизм в зазеркалье XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 922.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 763.

есть необходимое мировоззренческое предусловие. Мыслителю необходимо воспринимать мир в качестве творения Абсолютной личности – Бога. И лишь в контексте этой Абсолютной личности и при условии живого общения с нею в форме молитвы возникает адекватность восприятия всей действительности.

Сам термин «духовность» восходит к своему корню – «дух». В христианском понимании Единый Бог проявляется в трех Лицах – Бог-Отец, Бог-Сын и Бог – Святой Дух. Наш термин означает причастность к третьему Лицу Святой Троицы. С духовного рождения начинается жизнь в Боге, именно в процессе крещения на человека снисходит Святой Дух, который по Своей милости удостоивает человека Богосозерцания.

Традиционное богословие раскрывает только одну сторону «богочеловеческой истины»: Бог-Дух рождается в человеке, человек есть образ и подобие Бога, человек этим поднимается и обогащается. Но можно пойти дальше: человек рождается в Боге, и этим обогащается божественная жизнь. Есть нужда Бога в человеке, что предполагает творческий ответ человека Богу.

Многие работы Лосева пронизаны христианской духовностью. Наравне с идеей христоцентричности, в своем творчестве он развивает идею антропоцентричности. Человек выходит на передний план, поскольку именно в нем раскрывается весь Божественный замысел, в нем мы можем увидеть промысел Святого Духа, в нем воплотилось всеобщее и его сознание стремится осмыслить Бога. Мы приходим к мысли, что Бог проявляется в мире через человеческое сознание. Только человек может вместить в своем конкретном бытии понимание Всеобщего.

Духовность в трактовке Лосева означает не христианское благочестие, а религиозную одаренность, активное воплощение религиозности в жизнь.

Сам Алексей Федорович писал о себе: «Я религиозный человек с малых лет, и всегда на разуме... Не понимают этого, когда говорят: сердцем верю, а разум возражает. Как? Да простой Кант, который не так глубок в религии... и то: "Бог — единство мировой истории". Разум не может этого не видеть».

У Лосева есть своя позиция относительно соотношения религии, философии и науки. Религия — это «творческое преображение косного материального мира <...> его спасение и претворение,

жизнью и подвигом данное общение с Тайною»; философия есть «<...> не встреча с Тайною в плоти и крови жизненного подвига и дела, но встреча с Нею в понятии, в творчески растущем понятии». Религия — прежде всего определенная жизнь, а не просто мировоззрение, мораль, эстетика или личностное чувство. Религия это «осуществленность мировоззрения», «вещественная субстанциальность морали»¹. Религия всеобъемлюща, философия нужна для ее осмысления. В религии следует учить и учиться, как осуществить бытие в его полноте. Наука же — «отвлеченная копия и аналитически продуманная картина пространственно-временного мира», она послушна законченному и механическому миру природы.

Лосев говорил: «Скажу по секрету, я христианин. Для меня величайшее достижение в смысле христианского подвига — исихазм... Человек становится... Богом, но не по существу, что было бы кощунством, а по благодати... Исихасты называют такое состояние божественным светом... Я понимаю свет мистически как познание и созерцание, и жизнь в этом знании... Здесь мы должны раз навсегда расстаться со всяким натурализмом... поджидающим нас со своим арканом, как только мы выйдем из ворот нашего диалектического монастыря».

В видении Лосева, исихазм есть прежде всего паламизм — богословское учение о нетварности Божественного Света, непостижимости Бога в Его Сверхсущности и возможности познания в Его энергиях, которое св. Григорий Палама разрабатывал в полемике с философом-рационалистом Варлаамом Калабрийским.

Учение Григория Паламы представляется Лосеву как важный момент становления православного догматического сознания и формирования богословия энергии и обожения. По Лосеву, в основе учения исихазма лежат два понятия: существа (сущности) и энергии и энергии Божией и твари. Эти понятия раскрываются в терминах трех фундаментальных категорий православно-христианского богословия и философии, характеризующих центральные в христианстве отношения Бога и мира, — 1) сущность, существо Божие, 2) энергия сущности Божией, 3) тварь, просветляющаяся под действием Божественной энергии». В работе «Вещь и имя» Лосев

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001.

называет истоки этих категорий «опыт молитвы, т.е. призвания Имени Божия, равно как и вообще опыт общения с Богом».

В понимании Сущности Бога важно проследить, как Она проявляется в тварном мире, ведь Бог непознаваем, неделим и за пределами этому миру. Тогда как Его энергии «раздельны, расчленяемы, сообщимы», они проявляются в мире. Тварь может воспринять божественную энергию и стать Богом, но не по существу, а по благодати, от причастия к Святым энергиям Господним. Суть данного высказывания сводится, по Лосеву, к развернутой формуле: «Существо Божие есть Бог сам; энергия существа неотделима от самого существа; след., энергия Божия есть сам Бог. Но, с другой стороны, Бог сам в себе отличен от Своих энергий; и, значит, Бог не есть Его энергия».

Опираясь на эти антиномии, Лосев формулирует и исихастскую концепцию человека: «Человек – тварь; след., он не Бог по существу и не может стать таковым. Но человеку сообщима энергия Божия, которая есть сам Бог. Следовательно, человек есть бог – уже по причастию, стало быть, и по благодати, а не по сущности, и может, должен стать им, т.е. энергийно стать, неотличимо отождествиться с ним по смыслу, имея единственное отличие от него по сущности, по субстанции, по факту, по бытию». Эта концепция обожения человека разворачивается и уточняется Лосевым во многих историко-философских и собственно философских исследованиях.

Исихазм, оплот и наиболее совершенное воплощение православно-христианской духовности, предстает, в видении Лосева, не только как величайшее достижение христианского подвижничества («в смысле христианского подвига»), но и культуры в целом. По его мысли, во всей истории культуры, идет ли речь об искусстве или молитвенном опыте иного типа (язычество, католицизм), не находится другого, «более глубокого и содержательного достижения человеческого духа как практика и молитвенное состояние аскета на высоте его умного делания». Здесь, замечает Лосев, «уже музыка самого бытия человека»: молящийся стремится «привязать молитву к своему дыханию, чтобы уже сам организм начинал жить в этой музыке небесной любви».

Духовная практика, по мнению Лосева, – это вся культура христианского мира. Уподобляясь Богу-Творцу по благодати, мы

начинаем создавать свою культуру, пронизанную осмыслением Божественного Имени.

Движение зародившееся в исихастских монастырях – имяславие, было осмысленно Лосевым и принято всем сердцем.

Алексей Федорович дает определение этому движению в одной из статей: «Имяславие — одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божьего, в истолковании имени Божьего как необходимого, догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии»¹.

По этому учению энергия Бога присутствует в Его Имени. Повторяя Иисусову молитву практикующий лично удостоивается общения с Божеством. Совершаемая непрерывная молитва открывает для верующего Божественный Свет, тот, который увидели апостолы на горе Фавор, во время Преображения Господня. Соприкосновение с божественными энергиями является причащением Святого Духа. Так происходит обожение, уподобление Господу Иисусу Христу.

Сам Лосев никогда не оставлял Иисусовой молитвы. Драгоценные свидетельства об этой сокровенной стороне жизни Лосева сохраняют для нас воспоминания А.А. Тахо-Годи: «Учит о. Давид Иисусовой молитве Алексея Федоровича и Валентину Михайловну. Сначала по пять минут, следуя правильному дыханию, а потом и дольше, и “на сердце” переводит»; «Не знает Валерий Павлович (Ларичев В.П.), что сам себя Лосев лечит умной молитвой: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного”, не замечают собеседники, как мелко крестит Алексей Федорович, засунув руку под пиджак, место, где бьется сердце. Сколько раз на заседаниях <...> видела я, как, прикрыв глаза, сосредоточенно и углубленно, задумывался профессор Лосев». «Алексей Федорович остается один – одинешенек, в кабинете, в кресле. Шепчет, как всегда, про себя, молится, думая, что незаметно, а я все равно знаю, крестит мелкими крестиками под пиджаком, там, где сердце»².

¹ Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 226–238.

² Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997. С. 108, 387, 289 (переиздана в 2007 г.).

Творческое наследие Лосева – значительное событие в духовной жизни России XX века, истинные масштабы которого для развития отечественной и мировой науки и культуры в целом еще не были в достаточной мере осознаны. Как сказал в свое время Г.К. Вагнер, «между нами и Алексеем Федоровичем существует огромное духовное расстояние». В своих трудах Лосев не противопоставлял философию и религию, для него паламитский догмат о Божественном Свете был частью его личной духовной практики.

Следует отметить, что, хоть Лосев и считал диалектику единственным подлинным философствованием, в качестве высшей формы познания он рассматривал миф. Диалектика выстраивает логическую структуру эйдоса, тогда как миф отражает его в полной мере, являя собой познание живого наличного состояния эйдоса. В этом отношении разработанная Лосевым типологическая диалектика наиболее близка к отражению сущности мифа.

Одной из отправных точек философии Лосева является личностный характер мифа, поскольку миф предстает в качестве символической данности интеллигенции жизни, тогда как личность представляет собой ее символическое осуществление. С этой позиции понятно, почему религия занимает центральное место в философии Лосева: познание всеобщих основ мироздания означает символическое постижение Абсолютной Личности, иначе говоря – Бога.

Следует отметить, что взгляды Лосева на природу добра и зла сходны с средневековыми представлениями о зле как недостатке божественного света. Однако злое начало, сатана не есть самостоятельная личность, он суть *относительное в личности*, что можно проиллюстрировать на примере антиномии истинного и «предестного», в котором последнее являет собой «путь к сатане» через замыкании личности на своем индивидуальном, по сути, относительном характере.

Особым измерением личностного рассмотрения Бога является имя как символическое отражение личностного бытия. По Лосеву, миф представляет собой символическое становление идеи, символ же представляет собой внешнее проявление мифа. Но, с учетом рассмотренного нами личностного характера мифа, речь идет уже не о символе, а об имени. Таким образом, выстраивается схема: миф представляет собой непосредственную живую данность идеи,

и, в сущности, является не просто мыслью или моделью, но чем-то реальным. Вместе с тем, имя представляет собой символическое отражение мифической реальности, что, по Лосеву, делает само имя частью этой реальности. По этой причине имени в философии Лосева придается онтологический статус, что особенно заметно в его трудах, посвященных имяславию. Имя Божие не есть простое указание на предмет говорения, но суть также и эманация Божественных энергий.

Следует отметить один парадоксальный момент лосевской философии: Лосев не считает философию высшей формой познания (что в определенной мере понятно из связывания им философии с диалектикой, с одной стороны, и одновременно – из признания им ограниченности диалектического построения в сравнении с мифом, как живой формой, объединяющей познание и реальность – с другой). По мнению Лосева, кратчайший путь к постижению истины заключается в религиозном подвижничестве, в частности, в монашестве. Лосев пишет о том, что единственным надежным и полным источником истины является Абсолютная Личность, а в качестве способа приобщения к этой истине он рассматривает общение с Абсолютной Личностью через молитву. Таким образом, наиболее глубокое познание, по Лосеву, является не философским, но мистическим. Это отчасти объясняет то, что в поздних работах Лосева мы имеем дело не с диалектикой как способом раскрытия истины, но с диалектикой как формой наиболее приближенного к сути изложения.

Рассматривая философию как богопознание, Лосев, в соответствии со своим методом типологической диалектики, проводит историческое рассмотрение религии и выводит связь между религиозными установками и философскими направлениями. Так, в частности, критикуя присущее католицизму представление о том, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына, Лосев приходит к выводу о том, что из этого католического догмата проистекают три европейских философских течения – агностицизм, рационализм и эмпиризм. К такому выводу мыслитель приходит через диалектическую трактовку Троицы в русле платонизма, определив Отца в качестве абсолютного Единого, Сына – как эйдос, идею, смысл, слово, рождение которого происходит через различение Единого в своем инобытии; Святой Дух в понимании

Лосева – становление эйдоса, смысла, творческое и динамическое его самоутверждение. При таком рассмотрении вопрос о равнозначности трех ипостасей единого Бога и способ его постановки имеет явное онтологическое значение.

Таким образом, лосевская критика западной философии есть одновременно критика католицизма, его догматов. При этом критика Лосева не является произвольным несогласием: в своих трудах он вскрывает абстрактный и ограниченный характер западноевропейских философских учений, раскрывая основы их абстрактности и ограниченности через усмотрение основополагающих установок этих философских систем, и, далее, критику этих основоположений с точки зрения философии и религии.

Будучи православным мыслителем, Лосев производит развертывание православия в русле диалектики, выводя религиозно-философскую систему мысли, в рамках которой производится решение поставленных им проблем.

С точки зрения Лосева, православие являет собой ту точку, в которой происходит содинение высших форм мифологии и диалектики, иначе говоря – абсолютную мифологию и абсолютную диалектику. В этом отношении, с точки зрения рассмотренных ранее критериев соответствия знания действительности, православно-философская позиция выступает как венец истории философии и религии, в котором происходит достижение знания, не являющегося абстрактным к реальности. Православие, рассматриваемое в таком ключе, выступает уже не в качестве просто религии, но как эйдос жизни мира, явленный и осмысленный.

Стоит, однако, заметить, что рассматриваемое Лосевым православие отлично от официальной церковной позиции – достаточно вспомнить запрет имяславия, как ереси, против которого активно выступал Лосев. Православная вера воспринимается им не как налично принятый свод догматов и верований, но как эйдос, являющийся истиной независимо от формы его воплощения.

Личность как онтогносеологическая категория в «диалектике мифа» А.Ф. Лосева

«Миф есть бытие личностное или точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности»¹.

История исследования лосевского понятия личности насчитывает не одно десятилетие упорного коллективного труда. Результатом данной работы стал ряд произведений, имевших целью разобраться в этом чрезвычайно сложном, многосмысловом концепте лосевской философии. В свет выходят: ряд статей А.А. Тахо-Годи, посвященных истории создания и основополагающим идеям «Диалектики мифа»², сборник «Русский мир в лицах. Алексей Федорович Лосев»³, сборник «Философия России второй половины XX века. Алексей Федорович Лосев»⁴, статья Г. Гусейнова «Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о личности»⁵. Этот список можно продолжать. Несмотря на то, что вышеуказанные авторы (каждый по-своему) внесли ценный вклад в исследование интересующего нас понятия, данный феномен, взятый как самостоятельный онтогносеологический концепт, все еще остается малоизученным. Тем не менее, представляется, что именно онтогносеологический континуум

¹ Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 73.

² Например, вступительная статья к книге: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 5–20; вступительная статья к книге: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2008. С. 5–28.

³ Алексей Федорович Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого, М., 2007. Серия «Русский мир в лицах».

⁴ А.Ф. Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М., 2009. Серия «Философия России второй половины XX века».

⁵ Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о личности // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н.С. Плотникова и А. Хаардта (при участии В.И. Молчанова). М., 2007. С. 340–367.

лосевского понятия личности является главным по отношению к социально-философскому, психологическому или этическому его измерениям, принципиально отличает это понятие от сходных философских категорий «субъекта», «человеческой экзистенции» и тому подобных.

Поколение исследователей 20-х–30-х годов XX столетия относилось к самому понятию личности, как к своему детищу. Это – краеугольный, мета-теоретический концепт того времени, равно относящийся к психологии, философии, литературоведению, живописи, музыке, педагогике, юриспруденции, политическим наукам, физике. Личность сама (как феномен) только начинала «становиться» в своих понятийных границах в различных научных интерпретациях. Она вырастала до себя самой, вбирала в себя свои новые определения, стремилась к полноте своего понятийного бытия.

Терминологический пафос личности гуманитарного знания 20-х–30-х годов XX столетия придавал глубоко прочувствованное, испытанное *стремление* к свободе. Именно в те годы свобода и сопряженная с ней личность (как субъективное олицетворение свободы) понимались как *возможность* достижения свободы. То есть свобода еще не превратилась в данность, она была лишь волей к свободе. Свобода воспринималась как само-цель. Все остальные проявления личности рассматривались лишь как проекция свободы, как второстепенные по отношению к главной ее составляющей – социальной активности личности в бытии, направленной, в первую очередь, на обретение свободы, на обретение самое себя.

Этика, эстетика, психология, мифология – всё это своего рода атрибутивные свойства философии личности 20-х годов XX столетия, как ее понимали и трактовали фундированные прежней (православной) философской парадигмой такие мыслители, как Лосев, Карсавин, Бахтин. Данные сферы человеческой деятельности выступали в философии тех лет не в качестве именно сфер, а в качестве различных форм существования самого личностного инварианта, понимаемого, подчеркнем, не узко-экзистенциалистски, не ограниченно-психологически и не (по-марксистски) социально-философски, а именно *субстанциально*. Необходимо отметить, что подобного рода предметная и дисциплинарная широта при рас-

смотрении того или иного мега-значимого объекта гуманитарного знания была характерной особенностью не только лосевского, но и всего философского знания того времени¹.

То было время экстремальных идеологических экспериментов, время пролетарского максимализма, имевшего катастрофические по своей разрушительности последствия. Многим философам (Лосеву, в том числе) приходилось из идеологических (цензурных) соображений кардинальным образом перепрофилировать свои философские изыскания². (В частности, как пишет в своих воспоминаниях о Лосеве А.А. Тахо-Годи, философу было официально разрешено заниматься исключительно античной мифологией, но никак не современной). Масштабы этого насильственного перепрофилирования и «идейного камуфляжа» подчас вынуждали авторов уходить в своих истинных изысканиях на недостижимую для идеологического противника (читай, пролетарской цензуры) глубину, что делает современную дешифровку текстов тех лет герменевтически чрезвычайно сложной философско-аналитической задачей («герменевтика глубинной реконструкции авторских стратегий мысли»³). «Лосев слишком явно вынужден прятать свои подлинные мысли, избегать ясной и прямой формы в изложении своей системы. Его метафизический идеализм прикрыт сложными, малодоступными феноменологическими анализами», – отмечал в «Истории русской философии» В.В. Зеньковский⁴.

¹ «Своими книгами Лосев осуществлял ту самую связь времен, которая грозила распасться в 20-е годы и в конце концов в ряде гуманитарных наук, в том числе в философии <...>, была уничтожена» (Цит. по вступительной статье А.А. Тахо-Годи к книге: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. С. 9).

² «20-е годы оказались далеко не лучшими для таких наук, как философия... В 1921 году был закрыт историко-филологический факультет Московского университета (откроется филологический факультет в МГУ во время войны, более, чем через двадцать лет)... Не так-то просто было писать в те годы книги по чистой философии... Еще труднее было их печатать, приходилось прибегать к разного рода ухищрениям» (Тахо-Годи А.А. Предисловие // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. С. 7).

³ Исупов К.Г. Археография философской культуры // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 97–104.

⁴ Цит. по: Алексей Федорович Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. С. 520.

Но ситуация с пролетарской цензурой – так сказать, давление извне – осложнялась не менее (а может быть, и более) значимым давлением со стороны внутренних, парадигмального уровня процессов, протекавших в сфере научного знания того времени. «Лосев, представитель последнего поколения “серебряного века”, уже рос в предчувствии нового мышления, и потому его целью было не просто формулировать это предчувствие, но прямо работать на него, соединяя несоединимое ранее...»¹. А именно, соединяя гегелевскую диалектику с феноменологией Э. Гуссерля в изначально заданной автором метафизической системе координат (прежде всего, философии «всеединства» Вл. Соловьева). Именно поэтому теория личности подается Лосевым через аналитику мифа как фундаментального религиозно-философского концепта феноменологически (и диалектически) понятого бытия. Понятие личности становится для Лосева одной из главных метафизических проблем. Ее решением философ занимался на протяжении всей творческой жизни, начиная с «Философии имени» и «Диалектики мифа». П.Л. Карабущенко и Л.Я. Подвойский в своей книге «Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева» пишут, что интерес философа «к проблеме Личности зародился у него еще в студенческие годы... В тот период Лосев серьезно подумывал о карьере именно психолога... Изучение личности он начинает с экспериментов над собой, отмечая то “дионисийское ощущение”, врывающееся в душу, то “бессознательное”, ведущее к сумасшествию; то смерть и сладкий сумрак, и всегда Христос – светлый, очищающий, возвышающийся»². Авторы монографии делают вывод о том, что «именно Личность есть то, что составляет подлинное единство нашей душевной жизни, ее субстанциональную и вполне определенную форму»³. Существенным для изучения лосевского понимания Личности является и тот факт, что философ весьма скрупулезно подходил «к этимологическому и семантическому значению “личности”... Латинским термином “субъектум”

¹ Гогтишвили Л.А. Ранний Лосев // Алексей Федорович Лосев. С. 579.

² Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997. С. 39. (Переиздана в 2007 г.)

³ Карабущенко П.Л., Подвойский Л.Я. Философия и элитология А.Ф. Лосева. М., 2007. С. 81.

передать глубину смысла “личности” невозможно...¹ “Боже упаси, – предостерегает <...> Алексей Федорович, – переводить и латинское слово “индивидуум” как “личность”! Укажите хоть один латинский словарь, где говорилось бы, что слово “индивидуум” может иметь значение “личность”. “Индивидуум” – это просто “неделимое”, “нераздельное” <...> И стол, и любая кошка есть такой “индивидуум”. Так причем же здесь личность? “Индивидуум” – самый настоящий объект, только взятый с определенной стороны, и больше ничего”².

Остановимся на проблеме личности в «Диалектике мифа». Уже сама структура книги говорит нам о том, что Лосев относится к мифу не только как к философскому, но и как к «богословскому» понятию. Он выстраивает всю систему доказательства «бытия мифа» через катафатическую и апофатическую призмы его восприятия. Миф, с точки зрения философа, «не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел, миф не есть бытие идеальное <...> не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение <...> миф не есть метафизическое построение, не есть ни схема, ни аллегория <...> не есть поэтическое произведение, не есть специально религиозное создание <...> не есть догмат <...> не есть историческое событие как таковое»³. Теперь рассмотрим, в чем заключается для Лосева катафатическое восприятие мифа? Это, согласно утверждению философа, есть, прежде всего «личностная форма <...> и есть чудо»⁴. Расшифровку данного утверждения мы и находим в работе «Диалектика мифа».

Теория личности подана у Лосева через аналитику мифа как фундаментального концепта феноменологически (и диалектиче-

¹ «Вы спросите: ну а как быть с латинским “объектум”? А это то же самое, только с другой стороны. Приставка “об” указывает на то, что вещь находится перед нами, смысл ее как бы глазами своими чувствуем и руками ощущаем. Так что “субъектум” – это вообще объект сам по себе, а “объектум” – это такой объект, который дан нашим чувствам. Где же здесь личность? Ни в латинском “субъектум”, ни в латинском “объектум” никакой личности нет», см.: Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 161.

² Там же. С. 161–162.

³ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 523–524.

⁴ Там же.

ски) понятого бытия. Г. Гусейнов пишет: «Есть основания считать “Диалектику мифа” вершиной лосевского персонализма. И в самых поздних сочинениях Лосева, посвященных конкретным историческим личностям <...>, предлагается конструкция, воздвигнутая в “Диалектике мифа”. <...> Именно в 20-е годы “Диалектика мифа” оказалась теоретическим итогом продолжительного этапа работы, на котором Лосев был одновременно частью международного дискурса “личности”, мифа и “общественного тела”. Впоследствии связь Лосева с этим дискурсом насильственно прервалась на десятилетия и поэтому в полной мере больше не могла быть восстановлена. Вот почему для истории философии XX века Лосев остался автором 20-х годов»¹. Это утверждение Г. Гусейнова откорректировано включением тома, посвященного Лосеву, в серию Института философии «Философия России второй половины XX века».

Однако, методологически философия мифа Лосева есть философия, так сказать, *самого* феномена «изнутри» и «с позиции» самого этого феномена. «Какая-то *интуиция* (курсив мой. – Ю.К.) мифа должна быть у того, кто ставит себя в то или иное внешнее сознательное отношение к мифу, так что *логически* наличие мифа самого по себе в сознании у оперирующего с ними (оперирующего научно, религиозно, художественно, общественно и т.д.) все-таки предшествует самим операциям с мифологией. Поэтому необходимо дать существенно-смысловое, т.е. прежде всего феноменологическое, *вскрытие* (курсив мой. – Ю.К.) мифа, взятого как таковой, самостоятельно взятого самим по себе»². Это – понимание мифотворчества как глубокого личностного *процесса-состояния*, взятого *per se*, а не с позиции стороннего (то есть отстоящего от предмета исследования) наблюдателя, не с позиции чистой субъективности по отношению к исследуемому объекту (мифу). Скептицизм традиционного методологического подхода «снимается» здесь в силу того, что метод адекватен познаваемому феномену (являющемуся, в одно и то же время, познающим), а не заведомо – «провокационен»: независим, на-

¹ Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о «личности» // Персональность. С. 344–345.

² Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 8.

вязан «извне». Миф у Лосева исследуется, таким образом, тождественным, изоморфным самому исследуемому объекту методом («имманентно»)¹.

Миф, полагает Лосев, «содержит в себе строжайшую и определеннейшую структуру и есть *логически, т.е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще*»². Он подчеркивает, что «1. Миф не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел. Это заблуждение почти всех “научных” методов исследования мифологии должно быть отброшено в первую голову. Разумеется, мифология есть выдумка, *если применить к ней точку зрения науки*, да и то не всякой, но лишь той, которая характерна для узкого круга ученых новоевропейской истории последних двух-трех столетий. С такой произвольно взятой, совершенно условной точки зрения миф действительно есть вымысел. Однако мы условились рассматривать не с точки зрения какого-нибудь научного, религиозного, художественного, общественного и пр. мировоззрения, но исключительно лишь с точки зрения самого же мифа, глазами *самого мифа*, мифическими глазами <...> *А с точки зрения самого мифического сознания ни в коем случае нельзя сказать, что миф есть фикция и игра фантазии <...> Это не выдумка, но наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это – совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола*»³.

Лосевская философия есть философия символа, онтогносеологического значения символа. Философия «символизируемого», «подразумеваемого», *всегда-чего-то-большего*, чем то, на что она «непосредственно» (то есть текстуально) направлена. Это есть философия говорящей, полной смысла (но своего, незаимствованного, глубинного) экзистенциальной, феноменологической, текучей формы, имманентирующей вовне, выходящей за рамки своих понятийных границ в процессе самого философствования, без воли к собственному (а не атрибутивному) содержанию. Формы чего-то более значимого (а именно субстанции-личности), лишь *символизируемого* контекстуально, но остающегося (точнее, оставляемого),

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 8.

так сказать «за кадром» непосредственных философских определений. Миф, интеллигентность, интуиция есть именно слова-знаки, словесные символы, обозначающие личность. Они – ипостаси этого архизначимого, субстанционального целого, сливающиеся в бытии (личностном) с самим знаком не как с научным понятием мифа-заблуждения, но как с просторной формой отражения *понятия-процесса-состояния* личности в любой исторический отрезок времени.

В условиях катастрофических исторических изломов бытия мировая философия 20-х–30-х годов XX столетия приходит к фундаментальным выводам о том, что сама объективность как подоснова, как базис, как «подложка» субстанциальности, исчерпывает свое историческое и философское существование. Бытие более не-объективно, вне-объективно («вне-находимо»). Как отреагировала на этот философский сдвиг отечественная философия тех лет? В книге «Очерки античного символизма и мифологии» (1930) Лосев писал: «Для меня как последовательного диалектика социальное бытие заново воплощает логику, символику и мифологию и меняет их отвлеченные контуры до полной неузнаваемости»¹. Бытие есть, по Лосеву, бытие социальное, то есть личностное. Миф, следовательно, есть конкретное («ставшее») бытие, взятое изнутри бытия. «Миф – не идеальное понятие, и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь»². Традиционно понимаемое бытие есть бытие, понимаемое как объект, как отдельно, самостоятельно стоящее нечто, берущееся «со стороны». Наука есть бытие объективно-субъективное, бытие, так сказать, «наружное». «Если брать реальную науку, т.е. науку, реально творимую живыми людьми в определенную историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпывая из нее исходные интуиции»³. Теперь же (имеется ввиду европейский общеполитический дискурс 20-х годов XX столетия) внимания удостоивается бытие как таковое, бытийность конкретная, личностная.

¹ Цитируется по Вступительной статье Тахо-Годи А.А. к книге: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. С. 19–20.

² Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. С. 14.

³ Там же. С. 16.

Автор неоднократно подчеркивает, что миф не есть идеальное бытие, но бытие реальное. Философ берет на рассмотрение не теорию мифа, но миф как феномен, как определенным (а именно, феноменологическим и диалектическим) образом понятое социальное бытие. Лосев говорит о том, что «рассуждая имманентно, мифическое сознание есть меньше всего интеллектуальное и мыслительно-идеальное сознание»¹. Он утверждает, что «миф всегда синтетически жизнен и состоит из живых существ»². Для Лосева миф действительно состоит из людей, то есть миф как бытие соткан из «бытийств» отдельных личностей.

Миф – это текучее, по-личностному оформленное объектно-субъектное бытие, только и существующее в человеческом (точнее, в личностном) измерении. Это – поэтически, философски понимаемая парадигма человеческого существования. Для истинного (то есть конкретного) понимания феноменального – личностного – бытия важно то, что явлено, и то, что чувственно-ощутимо. По Лосеву: «Личность есть *факт*. Она существует в истории <...> Она есть всегда обязательно *жизнь*, а не чистое понятие <...> Личность есть всегда *телесно* данная интеллигенция, *телесно* осуществленный символ <...> Тело – живой лик души <...> Тело – неотъемлемая стихия личности»³. Итак, всякая живая личность есть миф, понимаемый Лосевым как конкретное личностное бытие («Личность есть миф не потому, что она – личность, но потому, что она *осмыслена и оформлена* с точки зрения мифического сознания»⁴). В то же время «миф <...> текуч, подвижен; он именно трактует не об идеях, но о *событиях*, и притом чистых событиях, т.е. таких, которые именно нарождаются, развиваются и умирают, без перехода в вечность»⁵. Значит, речь здесь уже идет о мифологически-личностном измерении конкретного бытия.

Итак, Лосев делает важный вывод: «<...> что в жизни *конкретнее* всего и *реальнее* всего? Где максимальная насыщенность бытия,

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 74.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Там же. С. 108.

наибольшая его интенсивность и наиконкретное объединение наибольшего числа признаков бытия? Я думаю <...> наиболее конкретна и реальна *личность*»¹.

¹ Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / Сост. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий. М., 1999. С. 462.

А.Ф. Лосев и Вацудзи Тэцуро:
опыт сравнительного исследования
взаимоотношения общества и личности

1. В предисловии к «Диалектике мифа» Алексей Федорович Лосев заявляет, что его исследование представляет «введение в социологию», и обещает перейти «в конце книги к установке основных социальных типов мифологии»¹. К сожалению, полный вариант книги не сохранился. Вторая часть дошла до нас лишь фрагментарно, получив название «Дополнение к “Диалектике мифа”». В опубликованном тексте есть лишь положения о взаимоотношении личности и общества. «Личность возможна только в обществе, а общество возможно только как совокупность личностей. Правда, личность есть не только элемент общества и общество есть не просто совокупность личностей. Тем не менее невозможна ни личность без общества, ни общество без личности»². Кажется, это не просто логическая необходимость, но и часть лосевского учения об обществе. Это подтверждает следующий интересный текст: «Нужно найти, в качестве синтеза, такую сферу, где бы права индивидуума и права общества не были и не могли быть взаимно нарушаемы. Необходимо, чтобы индивидуум, чем больше он углубляет свою индивидуальность и чем больше в этом случае превосходит прочих людей и отделяется от них, тем более содействовал бы обществу, общему делу, всем. Такой синтез есть *религия*, и именно религия в смысле *церкви*»³. Отсюда ясно, что у Лосева есть определенное представление об обществе, которое глубоко связывается с его учением о мифологии, и которое представляет собой определенное религиозно-социальное учение.

¹ Лосев А.Ф. Диалектики мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 34.

² Там же. С. 159.

³ Там же. С. 223.

Во фрагменте из «Дополнения к “Диалектике мифа”», озаглавленном «Возможные типы мифологий», есть следующий пассаж: «С точки зрения беспристрастной диалектики личность возможна только тогда, когда есть общество, а общество возможно только тогда, когда есть личность, а общество и личность возможны только тогда, когда есть природа, да и сама природа возможна только тогда, когда есть и личность, и общество»¹. Очевидно, это выражает не только диалектическую взаимодополнительность всех трех понятий (общество, личность, природа), но и то, что Лосев признает их равноценность как категорий в своей мифологической системе, по крайней мере, в ее первоначальном замысле. Кроме того, в «Дополнении к “Диалектике мифа”» Лосев явно критикует новоевропейский образ мысли, в котором индивидуальная личность занимает привилегированное место.

Таким образом, общество есть очень важная категория в философии Лосева, наряду с личностью и природой, но, к сожалению, сохранившихся материалов мало для реконструкции его воззрений, тем более, что в дальнейшем Лосев не развил эту тему, будучи сильно ограничен рамками советской цензуры.

В настоящей статье я попытаюсь провести сопоставительный анализ мыслей Лосева об обществе и взглядов Вацудзи Тэцуро (1889–1960) – японского философа-культуролога, что может дать интересные материалы для понимания судьбы диалектической философии в целом. Вацудзи Тэцуро – современник Лосева, обнаруживающий большую близость к нему в философских построениях, хотя, безусловно, между ними есть разница. На наш взгляд, сопоставление этих двух философов открывает новые горизонты исследования.

2. Для начала надо познакомить русских читателей с Вацудзи Тэцуро. Он родился в Западной Японии в деревне Нивуно, недалеко от города Химедзи. Учился в Токийском университете, где изучал философию Ницше и Кьеркегора. Так же, как и молодой Лосев, Вацудзи Тэцуро любил искусство. Он сам писал повести и выступал на сцене как актер в студенческие годы. После универ-

ситета он написал и издал две книги: «Ницше» (1913) и «Кьеркегор» (1915). Вацудзи Тэцуро интересовала философия жизни у Ницше, обращавшего особое внимание на текучесть жизни до разделения субъекта и объекта, и философия Кьеркегора, ее общая идея, несмотря на явный национальный колорит. Вацудзи Тэцуро в течение всей жизни испытывал сильное влияние этих философов, хотя в дальнейшем стал глубже изучать японскую культуру и написал книги «Древняя японская культура» (1920) и «Паломничество в старые храмы города Нара» (1919). Последняя книга до сих пор широко известна как первый путеводитель по старым храмам городов Нара и Асука. В 1925 г. Вацудзи Тэцуро стал доцентом кафедры этики Киотского университета. Вскоре он опубликовал три книги: «Духовная история в Японии» (1926), «Культурно-историческое значение раннего христианства» (1926) и «Практическая философия раннего буддизма» (1927).

В конце 1920-х годов он совершил путешествие в Европу, где провел год и был в Германии и Италии. В это путешествие он отправился на корабле из Йокогамы и за время плавания побывал в юго-восточной Азии, Индии, западной Азии. Эти впечатления стали толчком для создания своеобразного географическо-культурного учения «фудо», на котором мы еще остановимся подробнее в дальнейшем. В Германии, познакомившись с книгой «Бытие и время» Хайдеггера, он испытал влияние феноменологии и герменевтики и начал строить свою собственную этическую систему в то время, когда Лосев уже опубликовал свои первые восемь книг в России.

Главные этические произведения Вацудзи Тэцуро – «Нинген но гаку тоситэно ринри-гаку» («Этика как наука человека-в-обществе», 1934) и «Ринри-гаку» («Этика», 1937–1949). В них ясно проявляются разнообразные философские и культурные элементы. Например, Вацудзи Тэцуро объясняет японское слово «Ринри» (этика), указывая на внутренний смысл самого иероглифа. Иероглиф 倫(рин) обозначает, и долженствование, и приятели, а 理(ри) – закономерность, причину или логику. Поэтому Вацудзи Тэцуро определил этику (рин-ри) именно как общественную закономерность, которая может происходить между близкими людьми, связанными друг с другом на основе взаимного доверия. Интересно, что здесь Вацудзи Тэцуро коснулся русского слова «товарищество» как примера,

¹ Лосев А.Ф. Возможные типы мифологий // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 443.

который обозначает такое надежное человеческое отношение, как дружба, приятельские отношения.

Объясняя слово 人間(нин-ген), Вацудзи Тэцуро констатирует, что на современном японском языке оно обозначает «человек», но в буддийских сутрах эти иероглифы буквально обозначают – «этот свет», имеющий место «между людьми». Поэтому Вацудзи Тэцуро утверждает, что слово «нин-ген» выражает человека как синтез его индивидуальности и общественности. Исходя из такого онтологического понимания, он строит свою этическую систему. С точки зрения Вацудзи Тэцуро, всё человеческое поведение в общем совместно, и в то же время каждый человек действует индивидуально. Значит, поведение индивидуума есть не только индивидуальное, субъективное, но и сверх-индивидуальное, совместное, и в то же время совместное поведение является не просто как сверх-индивидуальное, но и как индивидуальное. Следовательно, субъективное сознание долженствования происходит от осознания того, что каждое индивидуальное поведение укореняется в общественной сущности человеческого поведения¹. Таким образом, его этика как наука человека-в-обществе основывается на диалектике общественной сущности человеческого поведения вообще.

3. Чтобы обосновать свои взгляды, Вацудзи Тэцуро обращается к разным источникам: философии Конфуция, Аристотеля, Канта, Когена, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Хайдеггера и Дильтея. Ввиду того, что западная философия оказала значительное влияние на его мысль, неудивительно, что Вацудзи Тэцуро обнаруживает сходство с Лосевым, хотя с трудами этого русского мыслителя он, конечно, не был знаком. Теперь подробно сопоставим их рассуждения.

С точки зрения Вацудзи Тэцуро, между этикой и политологией у Аристотеля есть противоречие. С одной стороны, в «Никомаховой этике» рассматривается добро для индивидуума. В этом смысле этика Аристотеля дает критерий индивидуального поведения также, как и многие учения после него. Но, с другой стороны, Аристотель пишет в «Политике», что «государство (полис) существует по природе и по природе предшествует каждому

человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» (1253a25ff). Если индивидуум не может быть самостоятельным существом без общества, то нельзя думать о добре только для индивидуума. Индивидуальное поведение, по существу, должно направляться на общественное добро. Но, в то же время, оно все-таки остается индивидуальным.

Что связывает индивидуальность с общественностью? Вацудзи Тэцуро обратил свое внимание на речи в «Политике». «<...>один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п.» (1253a9ff)

Человеческая речь обеспечивает социальное объединение между людьми, поскольку языковое общение допускает их этическое взаимоотношение. Язык по своей природе не является созданием одного индивидуума, а общественным, совместным созданием. Индивидуум использует его как свой собственный язык. Когда мы «включаем» в себя общность языка, мы возвращаемся в общество. Основываясь на мысли Аристотеля, Вацудзи Тэцуро определил человека как синтез двух противоположных аспектов индивидуальности и общественности. Таким образом, философия человека-в-обществе у Вацудзи Тэцуро по-своему (если использовать лосевскую терминологию) «диалектически обосновала слово как орудие живого социального общения»¹.

При этом, развивая такой взгляд на речь, Вацудзи Тэцуро утверждает, что «речь индивидуума, поскольку она есть социальный плод, может быть самой собой, и также индивидуум может быть самым собой только тогда, когда он отражает общество»².

¹ Вацудзи Тэцуро. Этика как наука человека-в-обществе. 1934 // Вацудзи Тэцуро. Собр. соч. Т. 9. С. 34–35. На японском языке.

¹ Лосев А. Ф. Философия имени. 2009. С. 91.

² Вацудзи Тэцуро. Этика как наука человека-в-обществе. С. 46–48.

Это парадоксальная на первый взгляд формулировка, как будет показано далее, выражает и уникальную точку зрения Вацудзи Тэцуро, но, в целом, она почти та же, что и у Лосева.

Далее, Вацудзи Тэцуро обращает свое внимание и на вещь как выражение общественных отношений. По его мнению, для того чтобы человеку рефлексировать как живому существу, надо противопоставить себе самого себя¹. Поскольку мы постоянно считаем себя субъектом, мы сами не можем быть объектом своей рефлексии. Тут Вацудзи Тэцуро придает значение вещи как «на-вне-себя». Ведь наши повседневные вещи, предметы, которые нас окружают, отражают нашу жизнь в обществе. В этом смысле вещь есть воплощение нашей жизни также, как и язык.

Наверное, Вацудзи Тэцуро заимствовал эту мысль из философии Маркса и Хайдеггера. Как указывают японские исследователи², на раннем этапе на этические взгляды Вацудзи Тэцуро сильно повлиял марксизм, в частности, марксистское учение о человеке как совокупности общественных отношений, а также, возможно, критика западного капитализма, хотя сам Вацудзи Тэцуро позже и отрицал это (надо иметь при этом в виду, что в Японии марксизм с 1925 года до конца войны практически был запрещен).

Если философия имени Лосева последовательно и тщательно анализировала разные моменты слова с позиции слово-центризма, то Вацудзи Тэцуро подходил к общественности человека с позиции действительности человеческого бытия. Но их взгляды на общественность человека и на значение речи и вещи как выражения общественных отношений, можно сказать, во многом близки, в частности, в диалектическом подходе.

4. Теперь рассмотрим рассуждения касающиеся «абсолютного». Здесь мы можем найти и сходства, и различия взглядов Вацудзи Тэцуро и Лосева. У Лосева абсолютное бытие появляется в связи с понятием абсолютной мифологии. «Абсолютная мифология есть та, которая развивается сама из себя и которая ничего не признает, помимо себя. Абсолютная мифология есть абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее

степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и нечем, никаких препятствий и границ»¹. С такой точки зрения, абсолютное бытие должно быть воплощено в определенной мифологии, даже если оно есть первооснова всего бытия в данной мифологии. При этом оно само по себе непосредственно не выявляет себя (что Лосев выражает особым термином «апофатизм»²). Это естественный вывод его философии имени, основанной на имяславском учении о воплощении сущности в инобытие, т.е. учение об энергии.

Невидимый корень бытия напоминает не только Бога христианства, но и «бездну» Якоба Бёме, а также – в логическом смысле – «вещь-в-себе» Канта. В самом деле, абсолютная мифология в лосевском тексте не связывается напрямую с какой-нибудь религией. По его мнению, «если религия есть *субстанциальное* самоутверждение личности в вечном бытии, то мифология не есть *ни субстанциальное утверждение, ни тем более утверждение в вечности*... Миф есть не субстанциальное, но *энергийное* утверждение личности... Это – образ, картина, смысловое явление личности, а не субстанции»³. Если мифология имеет отношение только к какому-нибудь выражению личности, то допустимо разнообразие ее выраженных образов. Исходя из этого, Лосев признает «разные степени абсолютизации личности»⁴. Это должно привести к множества религиозных мировоззрений, поскольку они зависят от своих мифологических картин мира и личности. В этом смысле мифологическая картина мира и образ личности обосновывают типы мировоззрений, включая религию.

Тут Лосев различает два вида мифологии. Одна – абсолютная мифология, «которая представляет собою полное и цельное гипостазирование всех моментов мифа как понятия»⁵. Она «существует как единственно возможная картина мира»⁶. Другая – относительная мифология, «которая представляет собою лишь частичное гипостазирование мифа как понятия, т.е. воплощение и

¹ Там же. С. 143.

² Коясу Нобукуни. Чтение этики Вацудзи. 2010. С. 55–68 (на японском языке); Кумано Сумихико. Вацудзи Тэцуро. 2009. С. 118–121 (на японском языке).

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 217.

² Лосев А. Ф. Возможные типы мифологий. С. 447.

³ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 120.

⁴ Лосев А. Ф. Возможные типы мифологии. С. 427.

⁵ Там же. С. 426–427.

⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 216.

самоутверждение только отдельных его моментов»¹. Она выражает разные мифологические типы в зависимости от того, какие моменты действительно осуществлены внутри данной мифологии.

Развивая эту точку зрения, Лосев дает классификацию мировых цивилизаций, с соответствующими им характеристиками мировоззрений. Например, «на Востоке личности еще нет; там – <...> абсолютизация природы... В Греции – уже абсолютизация живого существа, живого и разумного... В христианстве личность, наконец, берется в своем абсолютном бытии и в абсолютной свободе...»². Такая типология тоже естественный вывод из его философии имени, включающей в себя мысль о том, что «слово есть сама вещь, понятая в разуме»³. В видимой и осмысленной картине мира отражается мировоззрение как синтез смысловой системы данного языка и привычного порядка вещей.

Что касается взгляда на типологию мировых цивилизаций у Вацудзи Тэцуро, то у него есть собственное понятие – «風土ふど». Оно обычно обозначает эмпирическое географическо-культурное качество. Но интересно, что при этом с «фудо» у него связана мысль о возможности достичь общего через индивидуальное. Вот почему типы «фудо» у Вацудзи Тэцуро обозначают не просто эмпирические образы жизни, но, в гораздо большей степени, возможные идеальные виды человеческой жизни.

В книге «Фудо» («Климат и культура», 1935) Вацудзи Тэцуро указывает сначала на три типа мирового «фудо»: муссонный тип (восточная и южная Азия), пустынный (западная Азия) и фермерский (западная Европа). Затем Вацудзи Тэцуро дополнил свою классификацию четвертым и пятым типом: степной (Россия и Монголия) и американский. Такая типология мировых цивилизаций сама собой подразумевает критику новоевропейской, капиталистической цивилизации, претендующей на исключительное превосходство в мире. Это привело Вацудзи Тэцуро к мысли о необходимости «преодоления Нового времени», о другом философском пути – пути синтеза восточной и западной философских традиций.

¹ Лосев А. Ф. Возможные типы мифологий. С. 426–427.

² Там же. С. 427–428.

³ Лосев А. Ф. Философия имени. С. 248.

Вацудзи Тэцуро обратил внимание на то, что человек определяется не только временной структурой бытия, как отмечал Хайдеггер, но и пространственной структурой. Это значит, что до такого определения есть еще не определенное, первобытное бытие человека. Вацудзи Тэцуро утверждает, что именно это есть «空 ку» (пустота), или «絶対空だзеттай-ку» (абсолютная пустота).

В «Возможных типах мифологии» Лосев писал, что буддийская пустота обычно указывает на «сверх-сущий принцип». В «Сутре сердца совершенной мудрости» есть самая известная фраза: «форма – это пустота, а пустота – это форма». Это значит, что, по сути, всё существующее есть пустота, или ничто. Но в то же время пустота сама по себе есть образ существующего в мире. Эта парадоксальная фраза учит, что нет ни видимого мира, ни мыслимого мира, ни смерти, ни страдания, ни даже такой истины, как «вот это есть страдание» или «вот этот путь ведет к избавлению от страдания», на самом деле, нет ничего определенного. Другими словами, видимый мир является призрачным. Таково буддийское постижение истины.

Здесь мы видим сходство учения Вацудзи Тэцуро и учения Лосева о смирении христиан. «Христианин (а в особенности средневековый, и в особенности византийский) мыслит себя не имеющим никакого права на существование. Христианин мыслит себя прахом, пылью, абсолютным ничто перед божественными совершенствами. Только неизреченная любовь Божия возвала это ничто к бытию, даровала ему бытие, вдувала душу живую. Какие тут права! Всё исчезает перед бездной божественного Света, и есть только одно возможное, необходимое и достаточное бытие – это сам Бог»¹. Буддийская пустота выражает мировоззрение, с точки зрения которого в людском мире нет ничего истинного. С такой позиции она может быть сопоставима со средневековой христианской мыслью о ничтожности человека.

Что касается «ку» (пустоты) у Вацудзи Тэцуро, то, с его точки зрения, индивидуум не первоначальное бытие, хотя японский философ признает значение самостоятельной личности Нового

¹ Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 258.

времени. По его мнению, первоначальное нераздельное бытие человека есть «ку» или «дзеттай-ку» (абсолютная пустота). Индивидуум – лишь один аспект человеческого бытия и он происходит от отрицания «ку». Вот почему надо еще раз произвести отрицание индивидуума для того, чтобы восстановить цельность человеческого бытия. «Наука о человеческом бытии должна постичь пустоту, и как основу всего идеального, и как основу природного бытия. В таком бытии человек проявляется как индивидуум, и в то же время осуществляет общественное целое. <...> В таком движении субъект становится именно существующим. Основа этого есть абсолютная пустота»¹.

Таким образом, Вацудзи Тэцуро развивает положительный аспект понятия «ку» для восстановления целостного бытия человека, в отличие от отрицательного подхода христиан Средневековья. Но, в дальнейшем, его мысли приобретут иную политическую окраску.

5. В конце нашей работы сопоставим взгляды Лосева и Вацудзи Тэцуро на Европу Нового времени. Это поможет нам прояснить их философские концепции такого явления, как «общество». Надо сразу сказать, что оба критически относятся к новоевропейскому обществу. Лосев считает новоевропейскую мифологию относительной. «Весь либерализм есть не что иное, как гипостазирование идей, извлеченных из цельной стихии мифа <...> либеральная [мифология] гипостазировывает субъект и идею, интеллигенцию мифа»². Лосев нашел истоки безбожия Нового времени в том, что «Возрождение думает, что человек имеет право на существование». С этого времени постепенно человеческая личность превратилась в самостоятельную субстанцию. В результате этого, «всё это сводилось к одному – к абсолютизированию и обожествлению человеческого Я»³. «Возрожденский субъект не нуждается в природе как в вещественном факте и субстанции, но нуждается в природе как в предмете знания, чувства, воли, вообще своей интеллигенции»⁴. «Если всё содержание мифа вобрано в субъект,

¹ Вацудзи Тэцуро. Этика как наука человека-в-обществе. С. 35.

² Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 430–431.

³ Там же. С. 263.

⁴ Там же. С. 260.

то на объект ничего и не остается, кроме гипостазированных пустых и мертвых схем»¹.

Таким образом, субъект лишает объект субстанциальности, превращает его в простой предмет, подчиняющийся природному закону. По мнению Лосева, на этом базируется основная мысль Нового времени: природа становится только механизмом, а люди используются как средство. Кроме того, «объективная социальная жизнь, лишенная содержания (все содержание перенесено в субъект), может быть только царством мертвых и пустых схем, приводимых в движение всеильным субъектом»².

Такая критика всеобщего механицизма приводит к сомнению в том, что современная социальная жизнь, в частности, демократия является лучшей формой общественного устройства. «Т. н. “народ” быстро схватывает общие идеи и штампованные слова, легчайшим образом обобщая факты, которых он не знает, и составляя представления, к которым он не способен. Быстрота и легкость обобщений, подправляемая и воспаляемая массой политических факторов, преследующих главным образом цели самопревознесения и легкого успеха, являются в Европе главным движущим фактом всей политической жизни»³.

Философия Вацудзи Тэцуро является не только интересным примером синкретизма буддизма и западной философии. Она несет отпечаток политической ситуации своего времени. Размышляя об антиномии целого и части, Лосев писал: «<...> явным синтезом этой диалектической пары является организм, в котором уже совсем невозможно отрицать ни цельности, абсолютно неделимой на какие-нибудь частные моменты, ни наличия частей, реально носящих на себе это целое»⁴. Вацудзи Тэцуро определил нацию, или национальное государство, как органическое целое, к которому каждый индивидуум должен стремиться.

При этом он верил в великое историческое предназначение Японии в мире и дал философское основание поклонению Императору как воплощенному в мире Абсолюту, к которому вся на-

¹ Там же. С. 263.

² Там же. С. 264.

³ Там же. С. 265.

⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 228.

ция должна быть устремлена. Тут явное обожествление человека, пусть даже и императора, хотя философ считал, что поклонение среднему богу лучше, чем поклонение Абсолютному богу, потому что Абсолютный бог не допускает многообразие вероисповеданий. Тем не менее, его обожествление императора переродилось в одну из «относительных мифологий» (термин Лосева), а его этика стала средством для мобилизации всех граждан в тяжелое военное время.

Вацудзи Тэцуро, как и многие другие представители японской академической философии, оказался жертвой милитаристских настроений в обществе. В этом проявилась горькая судьба японской интеллигенции. Можно сказать, что он применил диалектику «ку» для постижения человеческого бытия, но потом его «ку» перестало быть абсолютной пустотой и превратилось только в одно из средств мобилизации граждан.

Наверное, Лосев был прав в своем отрицании самовольного субъекта. Он не стал бы абсолютизировать отдельного христианина так, как это сделал Вацудзи Тэцуро, абсолютизовав императора. Абсолютизация относительной мифологии может приводить к абсолютизации личности, наиболее ярко воплощающей эту мифологию.

Т.С. КАРАЧЕНЦЕВА

(Израиль, Иерусалим,
Еврейский университет в Иерусалиме)

Эстетика как проблема синтеза: Лосев contra Кант

Согласно Лосеву¹, на территории эстетики между ним и Кантом нет и не может быть никакого действительного спора: принципиальный спор, переходящий в прямую конфронтацию, ведется за ее пределами – в сфере до-философского опыта и философско-онтологических оснований. При ближайшем рассмотрении, однако, спор Лосева с эстетикой Канта², оказывается столь же принципиальным. Но для того, чтобы продемонстрировать структуру этого спора необходимо сопоставить лосевскую интерпретацию функции *синтеза* в эстетике Канта с пониманием этой функции самим Кантом.

Эстетика Канта очерчивается решением двух основных проблем. Во-первых, это проблема границ эстетики, в решении которой Кант опирается на идею разделительно-объединительного моста, но не на идею синтеза. Во-вторых, это проблема обоснования притязания суждения вкуса на универсальность: при решении этой проблемы идея априорного синтеза является ключевой. Лосев, тем не менее, считает возможным расширить сферу ответственности идеи синтеза и придать ей конститутивное значение для решения обеих кантовских проблем, отдавая себе, впрочем, отчет в том, что сам Кант не вполне реализовал эту возможность, а, может быть, даже и не вполне ее осознавал. Во всяком случае, Лосев предпочитает говорить о кантовском «чувстве синтеза», но не о мысли или осознанном методе: «Кант прекрасно почувствовал необходимость объединения рассудка и разума <...> в учении о “способности суждения”». Этот безвкусный термин указывает

¹ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 5–296 (в тексте – ДХФ); Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980 (в тексте – ПЭ).

² Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966 (в тексте – КСС).

у Канта на синтез рассудка и разума. И тут – сфера искусства и телеологии» [ПЭ: 589]. Лосев, следовательно, считает необходимым откорректировать идею синтеза Канта и внести ряд поправок в основные положения его эстетики.

Все корректирующие эффекты лосевского расширения кантовской идеи синтеза ориентированы на исправление концептуальных «недостатков» центрального для КСС понятия «эстетической способности суждения». Лосеву, разумеется, хорошо известно, что кантовская эстетическая способность суждения есть всего лишь вкус; что в основе вкуса Кант обнаружил не особую синтетическую способность, но только лишь особую пропорцию обычных и присущих всем способностей; что сфера действия эстетической способности суждения ограничена сферой оценки целесообразности предмета для состояния души. Но все эти положения кантовской концепции Лосев истолковывает как описание фактичности, которому явно недостает концептуальности. Восполнение этой недостаточности радикально преобразует исходные положения Канта: пропорция принципиально не синтезируемых способностей достигает степени синтеза, причем, не только синтеза воображения и рассудка, но и синтеза рассудка и разума; мир опыта, подчиненный двум независимо друг от друга действующим законодательствам, переходит на ступень синтеза природы и свободы; принцип целесообразности природы, выступающий принципом суждения вкуса, превращается из трансцендентального в метафизический; эстетическая способность суждения становится способом перехода в новую синтетическую сферу – сферу искусства.

Разумеется, кантовская «эстетическая способность суждения» становится совершенно неадекватным термином для выражения лосевских поправок, а границы очерченной Кантом эстетики – слишком узкими для синтетического понимания эстетики. Вероятно, именно этим мотивирован тот упрек в отсутствии вкуса, который Лосев бросил автору критики вкуса. И все же, никакие поправки не в состоянии до конца исправить кантовскую критику вкуса и заполнить зазор, отделяющий ее от идеального образа эстетики. Для заполнения этого зазора потребовалась бы работа, аналогичная превращению системы шопенгауэровских рассудочных категорий в эйдетики-феноменологическое

описание вагнеровско-скрябинской музыки¹. Подобную работу в отношении КСС Лосев не провел, но вполне ясно наметил пути подлинно синтетического перехода «от теоретического и практического разума к эстетическому»: «Тут две стороны: переход от чистых категорий и суждений *рассудка* к эмпирической их *текущести* и – далее, к синтезированию того и другого; и переход от *познавательного устремления* к волевому и – далее, к синтезу того и другого в *чувстве*. Первая сторона ведет категорию через эмпирическое становление к ее *выражению* (и тут можно обойтись без объединения царства “необходимости” и “свободы”); вторая ведет от предмета-в-себе к соотносительности (для себя) и к синтезу того и другого в *чувстве*. Если бы не было отвержения интеллектуальной интуиции, то первый путь дал бы диалектику идей как *символов*, а если бы не было субъективизма, то получилась бы диалектика *интеллигенции* (а не просто субъекта)» [ДХФ: 224].

Как следует из приведенных выше строк, подлинное восполнение зазора между эстетикой Канта и тем идеалом синтетически расширенной эстетики, на который ориентирован Лосев, подразумевает доразвивание критики вкуса до диалектики символического выражения идей: кантовское положение о границах эстетической способности суждения при таком расширении, безусловно, оспаривается. Кантовская критика вкуса, коль скоро она измеряется степенью возможности ее полного преобразования в эстетику синтеза познания и воли, оказывается, в конечном счете, собственной противоположностью, а именно – метафизической художественно-символического оформления сущего: кантовское противопоставление критики метафизике, тем самым, оспаривается и устраняется. Поскольку Лосев наделяет эстетику универсального синтеза, по сути дела, функцией нормативной модели, по степени близости к которой определяется ценность критики способности суждения, то предлагаемое этой критикой обоснование автономии вкуса также оспаривается. Лосев, как это очевидно из текста, формулирует «идеальную» эстетику в своих собственных, узнаваемо-лосевских, характерных терминах. Однако притязание этой идеальной эстетики на роль нормативной

¹ Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 405–602.

модели по отношению к эстетике Канта Лосев оправдывает в терминах верности определенной – платонической – традиции: право критики вкуса ориентироваться не на традицию, но на опыт, рефлексию и аргументацию оспаривается, следовательно, с самого начала.

Таким образом, Лосев, солидаризуясь на словах с кантовской эстетикой, на деле вступает с ней в полную и непримиримую конфронтацию по важнейшим для эстетики вопросам. К этим вопросам относятся: вопрос о методе (метафизика – критика), вопрос об отношении к наследию (поддержка некоторой традиции – разрыв со всеми традициями), вопрос о границах эстетики (объективное учение о форме единого мира в его целостности – субъективный способ ориентации в двойственном мире), вопрос о задаче эстетики (воспроизведение нормативного идеала – требование автономии вкуса). Сейчас уже можно заметить, что все указанные линии конфронтации Лосева с кантовской эстетикой сливаются в один общий вектор, указывающий на главный предмет спора и источник несогласия, а именно – на кантовскую концепцию априорных синтетических суждений вкуса. Точный адрес лосевского обвинения Канта в отсутствии интеллектуальной интуиции и диалектики, которое не удастся восполнить никаким истолкованием, есть, таким образом, «априорный синтез».

Но «априорный синтез» – всего лишь имя кантовского решения той проблемы, которая имела кардинальное значение также и для Лосева: проблемы согласования форм мышления о частном предмете с формами данности этого предмета. Кантовское решение этой проблемы (по итогам двух первых Критик) обосновывает возможность согласования этих разнородных источников доступа к предмету наличием априорного элемента – как в том, так и другом. Именно поэтому в итоговом априорном синтезе всегда можно различить априорно-общую составляющую (общие понятия мышления) и априорно-синтетическую составляющую (априорный элемент формы, подающей предмет). Лосевское решение этой проблемы, подразумевает, что частный предмет дан под общей формой эйдоса и мыслится в общих понятиях диалектического логоса. Согласованность эйдоса и логоса дана изначально, поскольку оба являются формами общего (дана, понимается, принципиально, а не фактически-исторически). Для

обозначения этой согласованности Лосев избирает традиционный термин: Идея. Лосевская Идея, таким образом, изначально синтетична (в отличие от кантовского априорного синтеза) и не требует оправдания *de jure*, хотя *de facto* она и не всегда осуществляется. Иными словами, Лосев не разделяет ни кантовской концепции априорного синтеза, ни кантовское понимание его априорно-общей и априорно-синтетической составляющих.

Но лосевская Идея синтетична и в другом (не-кантовском) смысле: в смысле ее отношения к другим Идеям, а это отношение есть отношение связанности в единую целостность смысла. Эта сторона лосевского понимания синтеза базируется на той предпосылке, что вся смысловая целостность идей (включая эстетическую) всегда каким-то образом дана. Причем, дана эта целостность сразу во всей полноте своей тотальности, отсылая к сверхсмысловому основанию (и цели) своего единства. Поскольку смысловая целостность – одна, то все ее формы и типы принципиально однородны: специфика каждого типа определяется его местом в движении возвращающейся к самой себе сверхсмысловой единицы сквозь меональные оформления. Эстетическая идея есть один из таких типов: как тип, эта идея принципиально синтетична, поскольку вбирает в себя предшествующие односторонние типы идей и переводит их синтез в состояние выраженности. Именно это понимание эстетической идеи лежит в основании принципа оценки Лосевым кантовской эстетики. Способность суждения только потому может рассматриваться как синтез рассудка и разума, что «рассудок», «разум» и «способность суждения» изначально истолкованы как последовательные моменты развертывания одной и той же смысловой целостности. Соответственно, только благодаря этому истолкованию кантовская эстетика обретает структурное подобие движению развертывания платоновского Первообразного Ума или движению лосевских тетрактид, на котором настаивает Лосев.

Но решение Кантом проблемы специфически эстетического априорного синтеза совсем иное. Идея сверх-опытного единства имеет для Канта значение только как регулятивная идея. Такова позиция Канта в первых двух Критиках, и нет никаких оснований видеть (вместе с Лосевым) в третьей Критике предательство первых двух. Решение проблемы эстетического априорного

синтеза, предложенное в КСС, опирается не на принцип однородности смысловой целостности, но на вывод из первых двух Критик: реально и фактически, мышление, притязающее на высказывание объективных и универсально значимых суждений (а не духовидческих грез), имеет дело только с *разнородными* типами априорно-общего. Кант обнаружил два таких разнородных типа: категории рассудка и идея свободы.

По Канту, даны только эти *два* разнородных типа априорно-общего, но не их единство. В основу предметного мышления, то есть мышления, способного судить о предмете и определять его, всякий раз может быть положен только один из двух этих разнородных типов априорно-общего, но не их совместность. Именно поэтому Кант говорит и о двух столь же разнородных способах предметного мышления: теоретическом, опирающемся на категории рассудка, и практическом, исходящем из идеи свободы. Два способа мышления имеют дело с двумя также разнородными предметами (природой и свободой), но не напрямую, а через согласование с теми формами, посредством которых эти предметы даны в опыте (опосредованно, то есть через априорные формы созерцания – в случае природы, или непосредственно – в случае свободы). Возможность согласования определенного типа априорно-общего, ориентированного на определенный предмет, с той формой, в которой этот предмет дан в опыте, и есть возможность синтеза, по Канту, а вместе с тем и возможность априорных синтетических суждений. Все формы и виды априорных синтезов возможны лишь в границах определенного способа мышления, но – вопреки лосевскому истолкованию – никак не в форме предметного синтеза (природы и свободы) или понятийного синтеза (категорий рассудка и идей разума).

Таковы те итоги первых двух Критик, с которыми вынуждена считаться третья Критика и поиск решения проблемы определения специфичного для эстетики априорного синтеза. Я не возьмусь судить о чувствах Канта, предшествовавших третьей Критике, но совершенно очевидно, что последнее кантовское критическое исследование строится как признание результатов первых двух, а не их негация. Область первых двух Критик – область исследования границ и условий двух предметных способов мышления: мышления о природе и мышления из свободы. Область третьей

Критики – область исследования формы, границ и условий *артикуляции* двух независимых друг от друга способов мышления в пределах одного и того же опыта. Разделяюще-объединяющий мост, выстраиваемый третьей Критикой, изначально наделен функцией ориентации в мире опыта: того одного и единственного опыта, который уже определен двумя действующими независимо друг от друга законодательствами. Критика вкуса предлагает, таким образом, вовсе не переход в новую предметную сферу опыта (сферу выражения, по Лосеву), равно как и не переход на уровень новой способности (уровень синтеза природной необходимости и практической свободы, по Лосеву), но новую точку зрения в пределах того же самого опыта и тех же самых способностей.

Кантовский поиск решения проблемы эстетического априорного синтеза движется, таким образом, исключительно в пределах ориентиров, заданных результатами первых двух Критик. Сейчас уже возможно определить эти ориентиры в положительных, а не только отрицательных терминах, тем более, что они являются также и ориентирами самой новой – эстетической – точки зрения. Результатом первой Критики является обнаружение той пропорции способностей, которой гарантирована предметность теоретического способа мышления о чувственной природе при условии признания *сверхчувственного* ее основания. Результатом второй Критики является обнаружение той пропорции способностей, которой обеспечивается превращение *сверхчувственной* свободы, как непосредственно данного мышлению предмета, в практическое правило чувственно осуществляемого поступка. Задачей третьей Критики, выполнение которой и было бы решением проблемы эстетического априорного синтеза, является обнаружение такой *пропорции способностей*, которая позволяет установить *отношение аналогии* между двумя видами *сверхчувственного*. Кант, таким образом, локализует проблему эстетического априорного синтеза исключительно в обозначенном первыми двумя Критиками разрыве («бездне», по Канту) между бытием и долженствованием.

Само существование третьей Критики говорит о том, что Кант эту проблему решил, и условия возможности априорного синтеза эстетических суждений вкуса обнаружил. Следовательно, Канту удалось найти обе составляющие априорного синтеза и

указать как на априорный элемент того типа общего, который специфичен для эстетического суждения, так и на априорный элемент той формы созерцания, посредством которой предмет дается именно эстетическому видению. Нет сомнений в том, что сам Кант главным достижением КСС, ее подлинным открытием и решением загадки суждения вкуса считал не столько раскрытие особого характера созерцания под формой красоты, сколько обнаружение того особого типа предиката, который функционирует в эстетическом суждении о красоте. Согласно кантовскому открытию, подлинным предикатом суждения «этот цветок прекрасен» выступает не прекрасное, но чувство удовольствия, вызванное вот этим цветком. Общность и априорность принадлежат самому этому чувству удовольствия. Удовольствие это, разумеется, особое – незаинтересованное и непонятийное, но речь сейчас идет не о его характеристиках, а о том априорном источнике, которым обеспечивается его общность.

И здесь Кант как бы заранее вступает в спор с лосевской трактовкой, согласно которой свою всеобщность чувство удовольствия заимствует у всеобщности превышающего всякое понятие эйдоса красоты [ПЭ: 590–591]. Если бы она была верна, кантовское чувство удовольствия было бы и заинтересованным в существовании эйдоса, и все же понятийным, поскольку предполагало понятия идеала и совершенства. Но Кант обнаружил источник общности чувства удовольствия в самом чувстве: в той пропорции способностей, которая выступает условием удовольствия, – в свободной игре воображения и рассудка. Поскольку эти способности есть у всех, то обнаруживающая это обстоятельство рефлексия дает право каждому требовать от других согласия со своим суждением. Кантовское чувство удовольствия – удовольствие рефлексии, обнаруживающей общие основания чувства и придающей, тем самым, чувству форму сообщаемости, *значимую для каждого*. Загадка притязания субъективного суждения вкуса о единичном предмете на значимость для каждого, разрешается Кантом посредством выделения априорного элемента *общезначимости*, содержащегося в удовольствии.

Именно это открытие позволяет Канту вскрыть логические особенности суждения вкуса и оправдать избранную им терминологию. Поскольку обнаружен априорный элемент – общезначи-

мость, то оправдано притязание суждения вкуса, которое всегда единично, на универсальность (пусть только субъективную), а вместе с тем оправдана и возможность *критики* вкуса. Поскольку общезначимость принадлежит чувству, а не понятию, категории или идее, то оправдано обозначение суждения, основанного на этом чувстве, как *эстетического*. Поскольку эта общезначимость заранее не дана суждению вкуса (в противном случае она была бы понятием), но обнаруживается лишь в рефлексии условий удовольствия как состояния души, то оправдано обозначение суждения вкуса как *рефлексивного* эстетического суждения. У Канта были, следовательно, веские основания для обращения именно к этой «безвкусной» терминологии. Этой терминологией концептуализирован, в частности, тот основной императив, который КСС адресует своим читателям: имей свой собственный самостоятельный вкус, поскольку основание вкуса содержится в тебе самом, а не во внешнем источнике. Менее всего это основание похоже на то «чистое чувство», которое, по Лосеву, синтезирует рассудок и разум. Кант не случайно называет это основание «общим чувством», отдавая себе отчет в том, что «общность», содержащаяся в этом чувстве, имеет самостоятельный и независимый от рассудка и разума источник. Ключевые термины эстетики Канта, коль скоро эта эстетика и есть *критика рефлексивного эстетического суждения вкуса*, призваны, таким образом, обосновать *автономию вкуса*, его независимость от норм, идеалов и понятий.

Позиция Канта относительно априорной составляющей формы созерцания, подающей предмет эстетическому суждению, выражена менее отчетливо, но все же вполне ясно. Во всяком случае, ясна кантовская терминология, от которой я и буду отталкиваться. Всякий раз, когда речь заходит о том специфическом способе, которым предмет дается суждению вкуса, Кант говорит о «внутреннем чувстве». Внутреннее чувство, на языке Канта первой Критики, означает тот тип созерцания, априорной формой которого является время. Но если исходным пунктом размышлений Канта в первой Критике была совместность внутреннего и внешнего чувства, а, соответственно, и пространства и времени как их априорных форм, то в третьей Критике эта совместность отсутствует. Кант ни разу не обращается к внешнему чувству в поисках той формы созерцания, которой подается прекрасный

предмет, противопоставляя, тем самым, внутреннее чувство внешнему чувству, а в некотором смысле, и отрывая первое от второго. Этот отрыв времени от пространства, однако, вполне понятен: созерцание, схватывающее предмет под формой его целесообразности, изначально движется в измерении «как если бы», весьма далеко от реального эмпирического пространства. Внутреннее чувство под априорной формой времени становится, таким образом, не только ведущим, но и единственным способом доступа к предмету эстетического суждения.

Разумеется, отрыв от пространства (а, соответственно и от эмпирического времени, непосредственно с ним связанного) ведет к трансформации априорной формы времени. Особенности трансформированной априорной формы времени можно уловить путем сопоставления основных характеристик внутреннего чувства, подчеркнутых Кантом в третьей Критике, с теми характеристиками эмпирического времени, которые предоставляет первая Критика. Свои характеристики эмпирическое время обретает посредством его трансцендентального определения категориями рассудка (количества, качества, отношения, модальности). Этими определениями задаются четыре функции временной формы созерцания. Во-первых, исчисление, создающее само время как форму, в которой могут разворачиваться пространственные события. Во-вторых, качественное наполнение этой пустой формы конкретным материалом. В-третьих, соединение событий и предметов по принципам их временной связи: последовательности (например, причинной), одновременности, или постоянства (неизменности во времени). В-четвертых, определение степени причастности явления ко времени: его действительности, возможности или необходимости во времени. Определение времени категориями рассудка, предоставляя схему изображения рассудочных понятий непосредственно в предмете, погружает внутреннее чувство в сердцевину мира феноменов. Отрыв от эмпирического времени подразумевает, тогда, отход от схематизма и выход из этой погруженности.

Внутреннее чувство, подающее предмет эстетическому суждению, как раз и осуществляет этот отход и этот выход, если судить по тем характеристикам, которые дает ему Кант в *Аналитике прекрасного*. Первое. Это внутреннее чувство уже не исчисляет,

задавая временную серию, но, наоборот, выделяет и изолирует отдельный предмет, извлекает этот предмет из общего временного ряда и замедляет свой ход вблизи него. Эту неустранимую, так сказать, «голую» и совершенно не эйдетическую единичность предмета эстетического суждения Кант подчеркивает особенно настойчиво, что вполне понятно, поскольку общезначимость эстетическому суждению придает чувство, а не предмет. Второе. Это внутреннее чувство не наполняет пустую форму материалом ощущений, но, наоборот, блокирует подобное наполнение. Красота цветка (если воспользоваться парадигмальным кантовским примером) не зависит от его материала, она даже не зависит от его материальной формы. Она вообще не связана со способом существования предмета, хотя и предполагает его. Третье. Это внутреннее чувство не соединяет свой предмет (вот этот цветок) с другими предметами по принципам какой бы то ни было последовательности, но, наоборот, изымает его из всех систем связи и из всех контекстов. Только при этом условии может проявиться тот единственный вид отношения с этим цветком, который подается этим чувством: отношения целесообразности вот этого цветка для состояния души. Четвертое. Это внутреннее чувство не подает свой предмет для определения степени его причастности к объективному эмпирическому времени (его действительности, возможности, необходимости). Но оно подает свой предмет как абсолютно необходимый для состояния вот этой души, оказавшей замедленным времени пространства «как если бы».

Априорная форма времени отрыва от эмпирического времени задает, таким образом, иное направление внутреннему чувству, переключая его с погруженности в мир феноменов на самочувствие субъекта и изымая его из его связанности с интересами (как материальными, так и интеллектуальными) этого мира. Разумеется, форма времени отрыва от эмпирического времени и мира очень далека от интеллектуальной интуиции, обеспечивающей доступ непосредственно к эйдосу. Форма времени отрыва подает всего лишь форму целесообразности предмета, но никак не его – предмета – сущность и смысл. Однако, тем самым, она предоставляет возможность изображения чувства (общезначимого удовольствия) в этом предмете. Иными словами форма времени отрыва от эмпирического времени предоставляет возможность

синтеза: априорного синтеза, специфичного для эстетических суждений вкуса.

Кантовское понимание синтеза, специфичного для эстетики, предъявляет, таким образом, оппозицию лосевской интерпретации, по меньшей мере, по трем позициям. Первая касается места и масштаба эстетического синтеза: Кант локализует его не в смысловой целостности мира, но исключительно в суждениях вкуса и ограничивает масштаб его притязаний рамками этих суждений. Вторая касается чувства, на которое опирается эстетический синтез: Кант трактует его не как синтетическое, но как самостоятельное рефлексивное чувство, содержащее в себе самом априорный элемент всеобщности, а не заимствующее его у эйдоса. Третья – того способа, каким эстетическому чувству подается его предмет: Кант подчиняет этот способ данности предмета особой модифицированной форме времени (времени отрыва от эмпирического мира), но не интеллектуальной интуиции.

А.В. ВЕЙНМЕЙСТЕР

(Россия, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский
государственный университет сервиса и экономики)

Диалог вечных идей (А.Ф. Лосев и Э. Кассирер)

Статья посвящена сопоставительному анализу символических концепций культуры Кассирера и Лосева¹. Первый «мост» между взглядами философов был перекинут 15 ноября 1926 г. самим Лосевым, прочитавшим доклад на философском отделении Государственной академии художественных наук (ГАХН) под названием «Философия символических форм у Э. Кассирера»² и впоследствии написавшим статью под названием «Теория мифического мышления у Кассирера». Это был «хронологически первый в России отклик на самую фундаментальную работу Кассирера», отметит в 1998 г. В.П. Троицкий и он же укажет на диалог между философами, на их «знаменательное совпадение на календаре и в пространстве вечных идей»³.

Создание символических теорий культуры Лосева и Кассирера произошло в один временной период – в 20-е годы XX века. В XX веке проблемой символа были заинтересованы как западные, так и русские философы, строившие различные варианты теории символа, среди которых исследования Лосева и Кассирера отличаются как своей систематичностью, так и привлечением большого историко-философского материала. Лосев и Кассирер были увлечены идеей создания «всеохватного символистского синтеза», «цельного символистского миропонимания»⁴ и независимо друг от друга шли к воплощению этого масштабного замысла.

¹ Подробнее на этой проблеме мы останавливались в своей диссертации. См. также: Мних Р. Эрнст Кассирер в России (конспект) // Исследования по истории русской мысли [9]. М., 2012. С. 81–132.

² Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН // А.Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 216–217.

³ Троицкий В.П. Комментарии // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 759–760.

⁴ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 14.

Символ как фундамент теоретических построений культуры Лосева и Кассирера – это общее основание стало решающим в попытке сопоставления, казалось бы, совершенно самостоятельных философов различных культур.

Общие положения символических концепций культуры Лосева и Кассирера: 1) культура – это некий «третий мир», объективно существующий по отношению к человеку; 2) культура является миром, сконструированным деятельностью человеческого сознания; 3) основополагающей категорией феноменологического анализа культуры является символ.

Интенции философов одинаковы, но реализуются они по-разному. Для обоих «все области действительности и жизни буквально наполнены бесконечным числом разнообразных символов»¹. Однако, если для Кассирера речь идет о существовании единственно символической, культурной, осмысленной, духовной реальности (для Кассирера «мир», «жизнь», «действительность», «культура» – это синонимы), то в случае Лосева допускается существование бытия самого по себе. Понимание того, что такое бытие само по себе, для Кассирера не важно. Весьма важным является то, «как» мыслится то или иное бытие. Лосев же лишает понятие символа такой исключительности. Он считает, что «не нужно увлекаться символической настолько, чтобы отрицать объективное существование самих вещей независимо от их преломления в человеческом сознании»². Для Лосева имеет значение «что» именно мыслится. Различие их подходов в том, что Лосев стремится разрешить эту проблему художественным способом, исходя из жизненной практики, а Кассирер – путем философско-теоретических размышлений.

Для Лосева не существует никакой идеи, которая не была бы вещью, поскольку вещь для него есть объективная реальность, некая воплощенность всего внутреннего как факта, как действительности, как бытия. По Кассиреру, для культуры недостаточно продемонстрировать ее фактически на примере отдельных явлений, необходимо истолковать ее, исходя из единства определенной «структурной формы» духа. Для Кассирера «вещность» не имеет отношения к сущности культуры.

¹ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 31.

² Там же. С. 194.

Основным концептуальным различием двух мыслителей является то, что философия символических форм Кассирера изучает мир в контексте его культурного существования, то есть со стороны того, чем этот мир является для человека, каким смыслом он наполнен для него. Символизм Лосева изучает мир в контексте видения вечного, то есть обращения к вневременному, внепространственному, тайному в человеческом существе и мире. А.Ф. Лосев обосновывает понимание символа как средства, обеспечивающего имманентную онтологическую соотнесенность человека с целокупностью мирового бытия. Кассирер разрабатывает понимание символа как средства, обеспечивающего имманентную соединенность человека с миром созданной человечеством культуры. Лосев говорит о символе как бытии смысла, проявляющегося в способности человека получать и сообщать смысл бытия. Кассирер говорит о символе как об априорной способности человека к структурированию бытия в «символических формах». Символизм Лосева тяготеет к богословию, теологии, в случае с Кассирером символизм представлен философией, логикой.

Культура мыслится процессом, охватывающим в первую очередь деятельность человека как существа символического, *animal symbolicum*, «личности как символа»¹. Лосев доказывает, что личность, являясь своего рода первосущностью, телесно осуществленным символом, то есть тождеством духовного и телесного, творит культуру, которую потом снова осваивает, постигает и выражает в результатах этой деятельности – в символах второго порядка. «Необходимо категорически утверждать, – пишет Лосев, – что без использования символических функций сознания и мышления невозможно вообще никакое осмысленное сознание вещей, как бы оно примитивно ни было»², «даже самая примитивная и элементарная вещь, не говоря уже об ее научном представлении, возможна только при наличии символических функций нашего сознания, без которых вся эмпирическая действительность рассыпается на бесконечное множество дискретных и потому в смысловом отношении не связанных между собой вещей»³,

¹ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927. С. 37.

² Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 194.

³ Там же. С. 193.

«малейшее движение мысли возможно только благодаря символической природе разума, заставляющей все "совпадать" в тех или иных логических структурах»¹. Итак, и для Кассирера, и для Лосева, символическая функция сознания «структурирует», «упорядочивает чувственный материал», «вносит порядок в хаос чувственных впечатлений»².

Символизм Лосева – это способ найти путь раскрытия абсолютной тайны мира. Исходной здесь является позиция о непознаваемости бытия. Для Лосева существует мир человеческий и мир божественный, абсолютный, истинный. Кассирер же рассматривает человеческий мир как единственно существующий и возможный. Целью Кассирера является демонстрация того, как мир человеческой культуры или собственно человеческий мир создается и функционирует. Вместо того, чтобы начинать с объекта, Кассирер, вслед за Кантом, начинает с закона функционирования познания, прилаемого к этому объекту. Для Лосева имеет значение «что» мыслится, а не только «как». В работе «Вещь и имя» Лосев критиковал Кассирера за его формализм, стремление свести жизнь к логическим структурам, полагая, что «жизнь не есть только логика; и философ поэтому не может быть просто логиком, он должен быть и философом жизни»³. Хотя философия Кассирера и ставит задачу «схватить жизнь» во всей множественности ее проявлений, она ее не решает. Для философии Кассирера «верхом совершенства являются понятие, свет и ясность "дискурсивного" мышления, поэтому рай мистики и чистой непосредственности для нее закрыт»⁴. В отличие от Кассирера, в философии Лосева всегда ощутимо живое исследование живого предмета.

Согласно Лосеву, о кантовской «вещи в себе» нельзя ничего сказать потому, что она не существует в сознании человека, тогда как тайна – существует. Символы и есть такие явления тайны. Для Кассирера «вещи в себе» тоже не существуют. Устраняя, в соответствии с марбургским неокантианством, из философского

миропонимания «вещь в себе», Кассирер снимает тем самым дуализм между сферами практического и теоретического разума, в результате чего «существует только один мир, и, поскольку он оказывается содержащим в себе высшие, "вечные" ценности, конституированный мир опыта становится у Кассирера миром культуры, а не только познания, как это было у Канта»¹. С помощью символа Лосев ищет абсолютную истину, Кассирер же объясняет принципы (законы, функции) человеческого творчества. Символы выражают бытийственность вещей, но у Лосева это истинная бытийность трансцендентного, а у Кассирера – трансцендентального. И в том, и в другом случае, символ является для Лосева и Кассирера компенсацией человеческой конечности.

Символ это: а) идейно-образная конструкция, конструктивный принцип, б) обладающий огромной смысловой насыщенностью и «творческой мощью», в) резюмирующий и в то же время открывающий новые перспективы развития, «в свернутом виде создающий перспективу для продолжительного или бесконечного развития, уже в развернутом виде»², «синтез, представленный в знаке (знак в "Философии символических форм" синоним символа), всегда вместе с ретроспективой открывает и новую перспективу»³. Все эти черты символа присутствуют как в концепции Лосева, так и в концепции Кассирера, но в одном случае непосредственно интуитивно, а в другом – мыслительно-дискурсивно.

Итак, теории символа Лосева и Кассирера представляют собой два типа символизма: онтологический и гносеологический. Характеристика этих типов символической интерпретации культуры исходит из понимания природы сторон символического отношения и их связи в представлениях философов: отождествления друг с другом или различения в пределах некоторого целого. Сообразно с этим, символическое отношение предстает как достижение целостности через отождествление части целому (Лосев), через взаимодополнение противоположных частей в составе единого целого (Кассирер).

¹ Лосев А.Ф. Самое само. М., 1999. С. 458.

² Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 т. М.–СПб., 2002. Т. 1. С. 41.

³ Лосев А.Ф. Вещи и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 864.

⁴ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 47.

¹ Кравченко А.А. Философия культуры Э. Кассирера // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 264.

² Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 180.

³ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 43.

А.Ф. Лосев, Б. Кроче и эстетика: сравнительный анализ двух энциклопедических статей об эстетике

Эстетические взгляды Лосева многократно интерпретировались, поскольку его влияние на развитие отечественной эстетики, начиная с 60-х годов XX века было беспрецедентно. Основания интерпретации были различны и, чаще всего, зависели от концептуального контекста, в котором тот или иной автор обращался к многообразному лосевскому эстетическому наследию. Нам представляется, что наступил период, когда интерпретация этого наследия должна зависеть не от внешних по отношению к нему факторов, а только от изучения характеристик тех или иных текстов, из которых это наследие состоит. В наибольшей степени на развитие отечественной эстетики в указанное время повлияла статья об эстетике и ее предмете, опубликованная Лосевым в одном из энциклопедических изданий. Подобные публикации всегда влиятельны: они включены в процесс пропедевтической подготовки мыслительного процесса в любой области и, таким образом, скрыто или явно определяют его дальнейшее содержание. На Западе в 20-е годы XX в. подобное влияние оказала статья Б. Кроче такого же характера.

Лосев опубликовал свою статью, когда эстетика после долгого периода идеологического выхолащивания снова становилась в нашей стране областью более или менее самостоятельного исследования¹. Публикация статьи энциклопедического формата требовала создания представления о том историческом периоде, в котором находилась мировая эстетическая мысль на момент возврата отечественной рефлексии в содержательный эстетический контекст. Если иметь в виду философский уровень эстетической рефлексии, то идеи, сформулированные в первом двадцатилетии

XX в. Кроче, оказались для этого уровня наиболее влиятельными, и к третьему двадцатилетию XX в. было необходимо соизмерять рефлексивные усилия философского характера с содержанием и результатами этого влияния¹.

Настоящая публикация содержит в себе сравнительный анализ позиций в отношении эстетики и ее предмета, заявленных Кроче в статье «*Aesthetics*»² в «Британской энциклопедии» ближе к началу XX века и Лосевым в статье «*Эстетика*»³ в советской «Философской энциклопедии» ближе к концу того же века. Мы рассматриваем ее как предварительное текстологическое исследование, которое послужит одним из оснований непредвзятой исторической работы, посвященной эстетике позднесоветского периода, в которой Лосев сыграл столь значительную и разнообразную в теоретических аспектах роль. Здесь мы хотели бы прояснить некоторые из этих аспектов, имея в виду, что формат энциклопедической статьи, тем более в профильном издании, представляет собой наиболее благоприятный и репрезентативный материал для анализа теоретического влияния ее автора.

Статья Кроче вышла в «Британской энциклопедии» в качестве достойного завершения институционализации его философско-эстетических взглядов: его публикации по вопросам эстетики были к тому времени обильны, известны и влиятельны. Работы Кроче были переведены, его взгляды обсуждались в международном

¹ Мы имели случай подробно рассмотреть эту динамику: Дзикеви́ч С.А. Эстетика: начала классической теории. М., 2011.

¹ Здесь следует иметь в виду, что мы ведем речь именно о философском уровне эстетической рефлексии, и что влиятельность идей Кроче к этому времени измеряется не только воздействием его текстов, но и развитием его идей в различных странах, см., например, как их усваивала британская интеллектуальная традиция: Collingwood R.G. *Outlines of a Philosophy of Art*. L., 1925; Read H. *The Meaning of Art*. Hammondsworth, 1967 (часть этого издания, была переведена и опубликована нами: Рид Г. *Значение искусства* / Пер. С.А. Дзикеви́ча // Современная западноевропейская и американская эстетика. М., 2002. С. 186–206). К описываемому нами периоду публикации статьи Лосева в советской «Философской энциклопедии» влияние идей Кроче уже получило прецеденты системного осмысления на Западе: Brown M.E. *Neo-idealistic aesthetics: Croce-Gentile-Collingwood*. Detroit, 1966.

² Croce B. *Aesthetics* // *Encyclopedia Britannica*, 14th ed. (1929–1930) / Transl. by R.G. Collingwood from «*Aesthetica in nuce*» (Bari, 1928). Vol. 1. P. 263–272.

³ Лосев А.Ф. *Эстетика* // *Философская энциклопедия* / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Т. 5. М., 1970. С. 570–577.

профильном сообществе, представителей которого привлекало умение автора обойти казавшиеся неизбежными теоретические провалы, выстроить коммуникации между различными подходами к эстетической проблематике, словом – привлекало его притязание на роль интегратора эстетического познания, логически подтвержденное структурой его общей философии¹. Факт публикации статьи Кроче в переводе Р.Дж. Коллингвуда в «Британской энциклопедии» вывел философско-эстетическую теорию Кроче в качестве признанной доминанты теоретического развития эстетики из внутренней жизни эстетического сообщества в разряд неоспоримых интеллектуальных достижений вообще.

Далее мы представим исторически важное для развития эстетики на Западе содержание указанной статьи Кроче в виде краткой экспозиции (курсив здесь и далее мой, если не отмечено другое. – С.Д.).

Кроче начинает свою статью с вызова, появляющегося у реципиента при столкновении с произведением искусства – в частности, при чтении поэтического произведения. Речь идет, в точности, о реальности проблем, возникающих при попытке идентификации сообщения, которое читателю следует получить из определенного пассажа «Энеиды» Вергилия. Кроче указывает, что если мы исследуем поэтическое сочинение с существенной точки зрения – то есть с точки зрения самой сущности такого сообщения – то мы должны прежде всего установить, что делает это сообщение поэтическим, а все другие стороны интерпретировать в свете этих основных факторов интерпретации. Он находит «два постоянных и необходимых элемента», которые способны исполнять роль ключевых элементов интерпретации содержания поэтического сообщения: комплекс образов и одушевляющее их чувство. Однако, продолжает он, они представляются раздельными элементами только на первый взгляд: они переплетаются, поскольку оказывается, что *чувство воплощено и в образах*, в их комплексе, и потому только оно может быть созерцаемо в произведении и трансцендировано из

него как ключевой фактор его интерпретации. Поэтому, делает вывод Кроче, поэтическое сообщение не должно интерпретироваться как чувство или образ, но как «созерцание чувства», или «лирическая интуиция», тождественная «чистой интуиции». Итак, в случае интерпретации значений поэтического сообщения мы имеем, по Кроче, *только один существенный фактор интерпретации*, который мы, следуя его логике должны назвать *лирическим проявлением чистой интуиции*. Чистота этой интуиции заключена в независимости ее от каких-либо материальных условий и обстоятельств – *интуиция есть чувство идеального, некоего абсолютного порядка, ритма того, о чем поэт хотел бы сообщить*.

Чистая интуиция с точки зрения природы своей чувственности нетелесна, она есть «чувство жизни идеального», его индивидуально обнаруженная реальность, которую и стремится адекватно передать, *выразить* поэт. Мы можем обнаружить в поэтическом сообщении, помимо чистой интуиции в двух ее названных переплетенных проявлениях, и другие содержательные элементы, но они, указывает Кроче, вторичны в порядке важности факторов интерпретации. То, что сказано о «поэзии», касается и других «искусств» – «поэзия» предстает как *модель сообщения, основанного на чистой интуиции, или эстетического сообщения*. Поэтому с существенной точки зрения, следует, по Кроче, не отделять различные виды искусства друг от друга, а *отделить искусство как род от других форм «ментального созидания»*. Если сделать это отличие эксплицитным, то мы получим ясное представление о том, что есть искусство как сообщение, основанное на чистой интуиции, поскольку отчетливо будем понимать, *чем оно не является*. Таких позиций *отличения, или отрицательной идентификации* поэтического сообщения, в статье Кроче насчитывается *семь*:

1. Искусство – не философия, поскольку последняя представляет собой логическое мышление об универсальных категориях бытия, искусство же есть нерелексивная интуиция бытия. Философия может использовать образ в своих целях, даже трансцендировать его, но она всегда смотрит на него как на *средство*, в то время как для искусства образ *самодостаточен*, оно *живет внутри образа* «как в королевстве». Конечно, искусство не игнорирует логическое мышление, его нельзя целиком трактовать как деятельность иррациональную или нелогичную, но все же логика искусства – осо-

¹ См.: Croce B. Aesthetic. L., 1909 / Transl. by D. Ainslie from Esetica come scienziadell'espressione e linguistica generale (Bari, 1902); Croce B. The Essence of Aesthetic / Transl. by D. Ainsile. L., 1921; Croce B. Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic / Transl. by D. Ainsile. L., 1922; Santayana G. Croce's Aesthetics // Journal of Comparative Literature 1903. № 1. P. 191–195; Collingwood R.G. Outlines of a Philosophy of Art. L., 1925.

бая, она очень отличается от диалектической логики понятия, и именно для фиксации этого отличия, замечает Кроче, «было изобретено» особое название «логика чувства», или «эстетика». Утверждение же того, что искусство имеет логический характер в общем смысле слова, означает либо смешение диалектической и эстетической логики, либо символическое выражение первой во второй.

2. Искусство отличается от истории, поскольку она подразумевает критическое разграничение реального и нереального, реальности текущего момента и реальности воображаемого мира, реальности факта и реальности желания. Искусство же не делает этого, оно живет чистыми образами, отношение к историческому существованию такой фигуры, как например Эней, не имеет никакого значения для поэтических качеств поэмы Вергилия, названной в его честь. Здесь может также возникнуть возражение: искусство не полностью игнорирует исторические критерии, поскольку все-таки руководствуется законами «правдоподобия»; однако «правдоподобие» представляет собой всего лишь другое название внутренней согласованности образов, без которой их действие именно в качестве образов невозможно.

3. Искусство не представляет собой естественной науки, поскольку такая наука собирает и классифицирует исторические факты, делая их абстрактными. Искусство не представляет собой и математической науки, поскольку математики совершают операции с абстракциями, но не созерцают; по мнению Кроче, аналогия, иногда проводимая между поэтическим и математическим творчеством, основана на чисто внешнем и очень общем сходстве. Утверждаемая же необходимость математического или геометрического фундирования искусств представляет собой еще одну метафору, символическое выражение конструктивной, концентрированной и объединяющей силы поэтического ума, выстраивающего тело образов самостоятельно.

4. Искусство также не является свободной игрой воображения, поскольку игра воображения переходит от образа к образу в поисках или разнообразия, или удовольствия от сходства вещей, или стремясь удовлетворить эмоциональный или патетический интерес. В искусстве же деятельность воображения подчинена одной и единственной доминирующей цели – обращению хао-

тического чувства в ясную интуицию, и благодаря такой роли эта способность получила название поэтического, или творческого воображения.

5. Искусство не представляет собой чувства в его непосредственности. Чувства в их непосредственности «выражены», поскольку если бы это было не так – если бы они не были чувственными и телесными фактами (Кроче имеет в виду психофизиологический параллелизм) – они не были бы конкретными явлениями и поэтому не существовали бы вовсе. Однако «выражение» в этом смысле, даже дополненное сознанием, представляет собой простую метафору «ментального», или «эстетического выражения», которое одно *действительно выражает*, то есть дает чувству теоретическую форму и обращает его в слова, песню и внешний облик. Различие между *поэзией (искусством)* как *созерцаемым чувством* и *просто чувством, зафиксированным или пережитым*, представляет собой источник свойственной искусству силы катарсиса. Поэтическое выражение благодаря созерцанию чувства получает свойство, называемое «бесконечностью», в отличие от конечности непосредственного чувства. В этой бесконечности чувства в поэтическом выражении для Кроче заключено оправдание «универсального» или «космического» характера поэзии. Созерцание чувства в поэзии делает его бесконечным и в оттенках: например, комическое, если оно поэтически выражено, как, например, в образах Дон Кихота или Фальстафа, обязательно несет в себе и то, что комическим не является; это же относится и к образам с другими эмоциональными доминантами.

6. Искусство не аналогично поучению или ораторскому воззванию, оно не ограничено какими-то практическими служебными функциями – будь то апология частных аспектов философских, исторических или научных истин, или склонение к каким-то особым настроениям и действиям, связанным с ними. Риторичность тотчас же разрушает, полагает Кроче, выражение в его «бесконечности» и независимости, и, делая его средством достижения определенного результата, к этому результату его и сводит. Здесь возникает соображение о «*непреднамеренном*» характере искусства, как это называл Шиллер (следуя линии Канта в понимании эстетического), в отличие от «преднамеренного» характера риторики. Это определяет и особое сомнение в эстетическом характере «политической

поэзии», которую в смысле чистой интуиции Кроче характеризует как плохую поэзию в силу особенно явного ангажемента.

7. Далее, поскольку искусство не тождественно наставлениям и риторике как средствам достижения внешних целей, оно также не тождественно и всякому другому средству достижения внешней к себе цели, будь то удовольствие, польза, справедливость, и даже – благо в самом широком смысле. Искусство не имеет внешней к себе цели, его важный признак (и здесь Кроче также следует линии Канта) заключен в целесообразности без внешней цели. С этой точки зрения оказывается, что форма, адекватно соответствующая созерцанию выражения, и есть такая целесообразная без внешней цели реальность, которую созидает действительный поэт.

В итоге, если иметь в виду решение той задачи, которую в начале статьи сформулировал Кроче – идентифицировать сообщение Вергилия в «Энеиде», то оно достигается в следующих шагах: идентифицировать то, как организована самодостаточная форма стихов Вергилия, способная замкнуть всё внимание читателя только на себе; когда это сделано, выяснить рядом обоснованных предположений, созерцанием (выражением) чувства чего с наибольшей вероятностью инспирирована эта форма в психике поэта. Поскольку от соображения о единичном эстетически данном явлении следует перейти к роду аналогичных феноменов, то следует: описать вероятное созерцаемое (выражаемое) чувство поэта в имманентной ему уникальной чувственной детерминации, чувственной последовательности и чувственных нюансах; авансировать наличие подобных инспираций в случае всех произведений, способных замкнуть внимание исключительно на своей форме; в силу исключительности каждого из подобных феноменов и единственного их общего признака – наличия уникальной формы, отличающей явления этого рода от всех других проявлений человеческой деятельности, полагать оправданной особую дисциплину, которая обосновывала бы принципы понимания природы и значений, неотделимых от этих форм; признать закономерным по этимологическим и историческим причинам такую дисциплину называть эстетикой, уточнив ее предметную область как возможное разнообразие выразительных форм, порождаемых чистой интуицией; имея в виду специфику ее применения, считать эстетику как науку о выражении (поэтической интуиции) также общей лингвистикой.

Посмотрим, какова экспозиция подхода Лосева к положению философской эстетики, которая была им заявлена в советской «Философской энциклопедии». Далее мы даем сжатое изложение содержания этого подхода также с небольшими комментариями.

Лосев начинает свою статью с определения эстетики в качестве философской дисциплины с точки зрения ее предмета, который он характеризует как «область выразительных форм любой сферы действительности (в т.ч. художественной), данных как самостоятельная и чувственно непосредственно воспринимаемая ценность». Пока ничего, что вступало бы в противоречие с позицией Кроче, мы не видим. Бросается в глаза слово «ценность», однако противоречие снимается утверждением Кроче о том, что интуиция дает собственное интеллектуальное представление о ценности, мы понимаем, что непосредственно воспринимаемая ценность означает в конструкции Лосева, скорее всего, нечто, что постигается в качестве ценности интеллектуально-интуитивно, или чистой интуицией в терминологии Кроче.

Далее Лосев указывает на то, что эстетически постигается совсем не только прекрасное, как полагали некоторое время, но и другие явления, и это тоже вполне созвучно описанной выше позиции Кроче, особенно если вспомнить о космическом характере поэтически-интуитивного постижения. Затем возникает вопрос о том, что же дает эти чувства субъекту, что именно постигается эстетически, что есть эстетическое? Под таковым Лосев открыто и недвусмысленно полагает «нечто выразительное», здесь нет сомнений, мы не видим в этом месте текста Лосева других вариантов формулировки существенных признаков эстетического как рода, и даже намеков со стороны автора на необходимость дискутировать этот вопрос.

Формулировка определения этого рода феноменов включает признак выразительности по умолчанию: «Эстетическое как нечто выразительное представляет собой диалектическое единство внутреннего и внешнего, выраженного и выражающего, и притом такое единство, которое переживается как некоторая самостоятельная данность, как объект бескорыстного созерцания». В этом определении Лосева в формулировке Кроче укладывается абсолютно всё, включая диалектическое единство внешнего и внутреннего, и даже диалектика, в итоге, оказывается одного – гегелевского – проис-

хождения. Особенно удивительно столь откровенное использование Лосевым термина «созерцание», тем более в сочетании с предикацией «бескорыстное». С марксистской гносеологией это практически не сочетается, поскольку в ней «непосредственное созерцание» практически равно чувственному контакту с познаваемым для дальнейшего его освоения. Такое непосредственное созерцание никак не может быть бескорыстным, да и вообще в советской марксистской эстетике тенденции утилитаризма были очень сильны. Конечно, в случае вопросов, опасных для публикации, можно было бы объяснить это влиянием немецкой классической философии как одного из источников марксизма, однако сочетание элементов конструкции лосевского определения эстетического таково, что заставляет предположить именно интегрирующее влияние рассмотренной выше позиции Кроче.

За этим в статье Лосева следует исторический очерк развития эстетической мысли, начиная с античности, в хронологическом порядке. Мы не видим здесь явных следов крочеанского влияния, даже в том случае, когда речь идет о космических характеристиках греческого мирозерцания: здесь у Лосева свои подходы, теоретическое посредничество Кроче ничего к ним добавить не может. Даже если Кроче повлиял каким-то образом в свое время на лосевскую идею античной философии как «эстетики бытия», мы не видим в обсуждаемом тексте свидетельств такого влияния. Не считается содержательный диалог с Кроче и при описании Лосевым основных эстетических представлений Средних веков и Возрождения. Зато когда автор обращается к Новому времени, немедленно появляется снова тема выражения, причем именно в субъективном ее аспекте. Лосев считает нужным отметить: «*Субъективная сторона эстетического выражения стоит в центре внимания <...> новоевропейской эстетики*». Именно эта сторона, по Лосеву, во многом побуждает методологические поиски Нового времени, приводит, в конце концов, к «Эстетике» Баумгартена, а затем и к «Критике способности суждения» Канта (трансцендентальная эстетика «Критики чистого разума» здесь не упоминается, в советское время ее редко упоминали в эстетическом контексте – эстетика трактовалась преимущественно как аксиологическая дисциплина, даром и в самом начале текста Лосева присутствует слово «ценность»).

Далее все в исторической части статьи Лосева развивается очень предсказуемым образом – содержание эстетических учений XIX века предстает таким, каким оно и должно было быть с точки зрения взглядов, доминировавших в советской истории философии того времени. Неожиданности начинаются, когда Лосев подходит в 20-м годам XX века. По причинам, вероятно, относящимся к разряду технических¹, *Сюзанна Лангер*, получившая к 1970-м годам XX века уже очень значительный авторитет, предстает в этой статье неожиданно как автор-мужчина: «<...>следует выделить работы <...> *С. Лангера* о специфической семантике художественного

¹ Не обсуждая иных оснований трактовать это именно как технический конфуз издателей, отметим, что имеются авторитетные косвенные свидетельства того, что Лосев был знаком с работами С. Лангер и ставил ее имя в один ряд с именами Б. Кроче и Э. Кассирера. Здесь мы выражаем искреннюю признательность Е.А. Тахо-Годи за предоставленные уже на стадии непосредственной подготовки настоящей статьи к печати ценные в историческом смысле указания на эти свидетельства (см.: *Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 130*). В том же источнике читаем о много раз засвидетельствованных проблемах многих публикаций Лосева, но уже применительно к обсуждаемой нами статье «Эстетика», где приводятся слова самого Лосева об обстоятельствах этой публикации: «У меня в философской энциклопедии огромная статья “Эстетика”. Они ее изуродовали, довели до неузнаваемости. Но кто знает Лосева, почувствует мои взгляды» (С. 78). Конечно, это проливает свет на природу стилистических и содержательных неоднородностей его текста, на которые мы обратили внимание в своем анализе, и, конечно, специалисты и, в особенности, детально знакомые с творчеством Лосева, «чувствовали» его взгляды. Однако, нам было необходимо экспонировать контекст в целом, поскольку именно как целостный факт, эта статья оказывала влияние на профессиональное становление нескольких поколений эстетиков в нашей стране, и, как целостный факт эта энциклопедическая статья оказывала влияние одновременно в нескольких теоретических направлениях, достаточно широко расположившихся в эстетическом поле, чему давала пространство неоднозначная целостность ее текста. Мы, в свою очередь, указали, что аутентично «лосевскими» последовательные интерпретаторы статьи «Эстетика» считали идеи о выразительной форме как предмете эстетики, но в том, что касается онтологического характера этой формы, согласия никогда не было. Указанные обстоятельства лишний раз показывают, во-первых, то, насколько сложны и, подчас, непредсказуемы факторы интерпретации лосевских текстов, опубликованных в советское время, и, во-вторых, что история отечественной эстетики советского периода должна иметь собственный текстологический базис.

языка как семантике «экспрессивной формы» (см., напр., S. Langer. *Feeling and Form*. N.Y., 1953)».

Конечно, сейчас это кажется курьезом, но показательно, что в советском энциклопедическом издании никто на это не обратил внимания: Лангер не считалась в СССР сколько-нибудь заслуживающим внимания автором, да и американская эстетика вообще полагалась породившей разве что прагматизм, который тут же объявлялся совершенно плоской разновидностью эстетического утилитаризма.

Следует заметить, что дело заключалось именно в недооценке развития эстетики в США, а не в Лангер персонально, хотя она была и по сей день остается¹ важнейшей персоналией мировой эстетической мысли. Однако проблема здесь была, повторим, не в Лангер персонально, а в «семантике «экспрессивной формы»», в развитие которой она внесла большой вклад. Еще важнее в историческом смысле было, на наш взгляд, то, что англоязычная линия развития эстетики, которая началась с упомянутыми нами переводами Кроче на английский язык, дала этой линии гигантский теоретический импульс. В этом огромную роль сыграл, в том числе, и перевод текста статьи Кроче «Эстетика» для «Британской энциклопедии» Р.Дж. Коллингвудом, как и собственные работы последнего.

Именно писавшие по-английски авторы внесли главный вклад в развитие идей Кроче – та же «семантика экспрессивной формы» С. Лангер стала возможна лишь как формализованная реализация проекта, заявленного Кроче в работе «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика». Однако эта часть влияния теории выразительной формы в статье Лосева не представлена по причинам его преимущественного интереса, как видно из ее текста и библиографии к ней, к авторам, писавшим по-немецки и по-французски. Мы не станем здесь вдаваться в подробности – любая работа носит субъективный характер, а статья Кроче в «Британской энциклопедии» вообще излагает только одну – его собственную – точку

¹ Автор имел возможность убедиться в этом лично, участвуя в работе 19-го Международного эстетического конгресса в Кракове, Польша (21–27 июля 2013 г.), где актуальности взглядов Сюзанны Лангер уделялось специальное внимание.

зрения на эстетику, которая при всем к ней уважении не может представляться в справочном издании без сравнений. Наша цель в другом – уточнить, в какой мере статья Лосева передала влияние идей Кроче отечественной эстетике. В этом смысле мы должны сказать нечто очень определенное: статья Лосева в «Философской энциклопедии» передает влияние Кроче только имплицитно и только в тех основных параметрах, которые мы зафиксировали выше в определениях эстетики и эстетического.

Кроме того, статья Лосева передает только влияние, исходящее от базовых идей по поводу эстетики и эстетического, изложенных самим Кроче, но не влияние крочеанской линии в целом, которая получила значительное и плодотворное развитие в англоязычных работах. Подтверждение этого мы находим в тексте самой статьи Лосева, когда история эстетики в его изложении доходит собственно до Кроче. Лосев тематически располагает Кроче вслед за Бергсоном как интуитивиста и дает итальянскому философу следующую очень краткую характеристику как эстетическому теоретику: «<...> наиболее влиятельной попыткой нового метафизического обоснования искусства как исключительно “интуитивной деятельности” оказалась система Кроче (курсив Лосева. – С.Д.). Эстетическое оказывается у Кроче чистой выразительностью, а произведения искусства представляют собой не сводимые друг к другу индивидуальности». Далее в качестве «ученика» фигурирует только Дж. Сантаяна, который хотя и был в качестве популяризатора идей Кроче в Америке одним из первых по времени, но отнюдь не по теоретической глубине и последовательности. В дальнейшем тексте, после изложения марксистской эстетической доктрины, тон статьи Лосева меняется, как и ее терминология. К проблеме выражения он больше не возвращается, зато вводит другое, сколь выдержанное в духе марксистского «непосредственного созерцания», столь и расплывчато-уклончивое с точки зрения эстетической теории определение: «Эстетическое есть прежде всего некоторое чувственно-предметное бытие, некий эмпирический факт, имеющий сложный физико-физиолого-психолого-социальный состав».

Таким образом, мы выявили, что статья Лосева в советской «Философской энциклопедии» частично и по большей части имплицитно передала влияние основных позиций теории эстети-

ческого как выразительной формы Кроче. Это влияние передается первой частью статьи, вводящей в круг теоретических проблем эстетики. Вторая часть выступает диссонансом к ней. Такое впечатление, что автор преследовал дополнительную цель подобной противоречивой теоретической композицией: создать у читателя острое чувство различия между действительным положением дел в мировой эстетике и особенностями теоретической ситуации с эстетикой в СССР. Следует заметить, что именно первая часть статьи Лосева об эстетике в «Философской энциклопедии» всегда пользовалась популярностью и цитировалась, она послужила теоретическим обоснованием интереса к проблеме выразительности в советской эстетике, а затем и к Кроче и его линии в мировой эстетике, но это уже, главным образом, происходило в постсоветский период.

МАРИЗА ДЕНН

(Франция, Бордо, Университет М. Монтеня Бордо–3,
Дом гуманитарных наук Аквитании)

«Абсолютная мифология» А.Ф. Лосева и актуальность его трудов в гуманитарных науках¹

В современных исследованиях, реабилитирующих и включающих в европейскую науку творчество русских мыслителей, философов и ученых, наследие Алексея Лосева занимает значительное место.

Различные научные презентации, международные конференции и исследовательские семинары последних лет, посвященные творчеству Лосева и проведенные как в России, так и за ее пределами, являются тому ярким подтверждением. Беря в пример лишь работы французских специалистов за последнее десятилетие, необходимо отметить следующие факты:

25.09.2008–27.09.2008 – Международная конференция в Бордо, посвященная 115-ой годовщине со дня рождения Лосева, в организации которой принял активное участие московский «Дом А.Ф. Лосева», последовавшие публикации материалов этой конференции: «Творчество Алексея Лосева в контексте европейской культуры» (Славика Окситания, 2010, т. 31, под ред. М. Денн);

2007–2008 – один из семинаров парижского Общества Вл. Соловьева, посвященный книге Лосева «Диалектика мифа»;

2010–2012 – по инициативе М. Денн и Л. Гоготишвили были организованы летние научные семинары в Париже, Москве и Бордо, в ходе которых специалисты по творчеству А. Лосева, П. Флоренского и Г. Шпета проанализировали их научный вклад.

¹ Французский вариант этого текста был представлен 26 января 2001 года в рамках III семинара третьего цикла в Университете Бордо–3. Позже текст был опубликован под заглавием: *Denne M. La «mythologie absolue» chez Alexis Losev. Recherche d'un mythe fondateur et justificateur de la spécificité culturelle et historique de la Russie // EIDOLON [Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature : L.A.P.R.I.L.] «Mythes des origines» // Éd. G. Peylet, M. Prat / Université Michel de Montaigne Bordeaux–3. Mars 2002. № 61. P.-. 203–221.*

У западных (и в частности французских) специалистов особый интерес возникает к «Диалектике мифа» А. Лосева. На французский язык работа Лосева, к сожалению, пока не переведена, но существует ее английский перевод, что позволяет в некоторой мере восполнить эту лакуну.

Есть несколько причин, объясняющих такой возрастающий интерес к лосевской теме. Во-первых, оригинальность лосевского подхода к мифу и мифологии, отличие его взглядов от взглядов европейских специалистов, занимающихся этой проблемой и, во-вторых, присущий именно Лосеву онтологизм с его способностью объединять различные области знания, различные культуры. Особенно приходится учитывать специфику русской науки в те годы, когда жесткая цензура заставила Лосева печатать свои тексты, требующие основательного герменевтического подхода.

Идеи, содержащиеся в «Диалектике мифа», не поддаются подлинному пониманию без выхода на другие произведения Лосева того же периода.

В комментариях к «Диалектике мифа» [далее ДМ], вышедших в 1990-ом¹ году, Л. Гоготишвили пишет: «Исторические изыскания А. Лосева в области мифологии 50–80 гг. широко известны и оценены в науке, но его основная идея 20-х гг. в этой области – идея абсолютного бытия как бытия прежде всего мифологического, недостижимого для рационализма, субъективизма, материализма, тоталитаризма и вообще всех других "ущербных", по А. Лосеву, форм сознания, – еще ждет своей оценки, будучи до последнего времени, из-за практической недоступности ДМ, почти не известной» (с. 630).

Итак, отталкиваясь от ДМ, обратим наше внимание и на некоторые другие произведения Лосева того же времени, стараясь выявить, что он действительно (хоть и подспудно) подразумевает под своим понятием «абсолютной мифологии».

Для анализа мы предлагаем книги: «Философия имени» (написана в 1923 г. и опубликована в 1927 г.); «Очерки античного символизма и мифологии» (1930) [далее ОАСМ] и, как мы уже сказали, сама «Диалектика мифа» [ДМ], публикация которой в

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С. 393–599.

1930 г. послужила причиной ареста автора и заключения в концлагерь.

Эти три работы содержат в себе достаточно материала (хоть и изувеченного цензурой того времени¹), чтобы провести анализ развития концепта «абсолютной мифологии» и объяснить всю его важность. Заметим, что, таким образом, мы попадаем в число исследователей, занятых сравнительным изучением культур и различных модусов их формирования.

В ДМ также, как и в ОАСМ, Лосев использует тот исторический материал – от античности до современности, – который представляет все основные стороны христианской цивилизации. Но в данном произведении он использован лишь в качестве примеров с применением теоретического (а не хронологического или исторического) подхода.

Пытаясь пролить свет на так называемую «сущность мифа» или «природу мифологии», Лосев прибегает к двум методам, феноменологическому и диалектическому, придающим его тексту фундаментальную структуру.

Феноменологический метод представляет собой дескриптивный подход к предмету исследования, а именно описание феномена мифа как такового, как нечто в самом себе, в своей сущности. Следуя за основной идеей Э. Гуссерля и, принимая во внимание трансцендентальный характер эйдетических редукций, Лосев настаивает на необходимости освободиться от чуждых мифологии областей знания.

Следовательно, надо исходить из мифа как такового, из «мифологического сознания», отличного от «научного» либо «воображаемого». Из этой принципиальной позиции Лосева вытекают следующие тезисы:

- миф не есть фикция;
- миф не есть концепт;
- миф – это сама жизнь, то есть, жизнь, творящая и данная нам в ощущении;

¹ Именно этот текст, опубликованный в 1930 г., был переиздан в 1990 г., а в 2001 г. отдельно, но с дополнением: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (М., Мысль). В 2004 г. новые фрагменты были опубликованы в «Вопросах философии», 2004, № 8, с. 115–133 (публ. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий).

– миф должен пониматься как непосредственная реальность, обладающая собственными критериями истины.

Следовательно, Лосев дистанцируется от истолкований как Э. Кассирера, так и О. Конта. Вопреки первому, он утверждает, что, по отношению к научной истине, миф не является мнимостью, а второму – что миф не может являться первичной ступенью научных построений.

Таким образом, пройдя через цепочку логических дедукций, Лосев подходит к сущностному содержанию природы мифа. Он утверждает, что, сойдя с позиций научных взглядов, уделяющих огромную роль так называемой «объективности», миф может пониматься как *«живое субъект-объектное взаимоотношение, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, чисто мифическую же истину, достоверность и принципиальную закономерность и структуру»* (ДМ, 56)¹.

Более того: размышления ученого по поводу самой науки, ее развития, взаимозависимости научных точек зрения и метафизических систем (как, например, зависимость, существующая между ньютоновской физикой и кантовской метафизикой) приводят его к доказательству не-объективности, так называемых, объективных наук.

Согласно Лосеву, наука разделяет то, что изначально соединено в мифологическом опыте. Философ изменяет установившийся на Западе порядок интеллектуальных ценностей: теперь не наука превалирует и устанавливает свои критерии «объективности» по отношению к мифу, а мифология становится первичной по отношению к науке.

Таким образом, общее определение мифа может быть сформулировано следующим образом: миф представляет собой самый непосредственный чувственный опыт, на основании которого могут выстраиваться как научные или метафизические системы, так и религиозные или догматические.

Миф, утверждающийся как непосредственная и действительная область реальности, как «личностная форма», выстраивается Лосевым диалектически.

Диалектика и способность к объединению распыленных элементов внешней реальности (т.е. любая внешняя реальность) позволяют Лосеву выстроить переход от так называемых «относительных» мифологий к тому, что русский философ называет «абсолютной мифологией».

Здесь необходимо напомнить о том, что миф не определяется у Лосева ни как научная, ни как метафизическая категория, ни, тем более, эстетическая или религиозная. Миф, в сущности своей, определяется как категория личностная, следовательно, понятия и категории, позволяющие осмыслить всю его важность, должны быть заимствованы из личностного и жизненного контекста. Автор подчеркивает взаимозависимость личности и мифологической сущности: «Личность есть самое существо мифа» (ДМ, 117). Он уточняет это высказывание следующим образом: **«Миф есть бытие личностное** или, точнее, *образ бытия личностного, личностная форма, а не личность»* (ДМ, 97).

Важно отметить, что личность как таковая, ее определение и анализ данного предмета позже дадут Лосеву возможность не только продвинуться на пути к понятию «абсолютной мифологии», но и подчеркнуть существенно-принципиальную, выражающую принципы специфичности русской культуры (в сравнении с западно-европейской) роль русско-византийской традиции в христианской цивилизации. Полное же вхождение в предмет обусловлено как необходимостью одновременного продвижения по двум, представленным нами направлениям (феноменологическому и диалектическому), так и их взаимными чередованиями.

Прежде всего, личность как действенное выражение исходной самоидентификации, отражена в жизненном опыте, подчиняющемся субъектно-объектным связям, которые Лосев, вслед за о. Павлом Флоренским, квалифицирует как «энергетическое равновесие». В таком случае, личность воспринимается как место действенного перевоплощения всего внешнего во внутреннее и всего внутреннего во внешнее. Она является коммуникативным пространством, не допускающим условности, анализа или объективности. В этом она, уже по своей природе, сопротивляется любым догматическим установкам; под «догматической установкой» мы, вслед за Лосевым, подразумеваем как религиозные и богословские догмы, так и материалистические системы (как, например, марксизм).

¹ Здесь и далее ДМ цитируется по изданию 2001 г.

Это означает, что она несводима к какой-либо идеологической структуре или области знания (науке, религии, искусству, литературе). Но, зато, все эти различные области знания развиваются на принципе первородной связи с «мифологией», так как все они, в той или иной мере, зависят от определенного взгляда субъекта на мир, от определенного изначального соотношения между субъектом и объектом, между внешним и внутренним. Таким образом, миф рассматривается совсем не как история, совокупность исторических фактов или отдельно взятый исторический факт (что уже предполагает некую интерпретацию, то есть, взгляд на предмет со стороны), но как открытие исторической перспективы, как экзистенциальная основа развития культуры. По этому поводу Лосев пишет: «Миф есть в словах данная чудесная личностная история» (ДМ, 212).

На основе такого подхода к личности философ выводит концепт «абсолютной мифологии». В краткой форме его умозаключения по этому поводу можно было бы передать следующим образом: если личность является местом вышепредставленной нами диалектики, где каждое взаимоотношение объектно-субъектных связей, внешнего и внутреннего момента сиюминутно снимается экзистенциальным актом самой личности, то тогда и в каждом отражении культурно-исторического горизонта (как продукте внутренне-внешних связей) потенциально присутствует возможность такого снятия.

«Абсолютная мифология» становится неотделимой от личностного существования, но лишь при условии осознания диалектики как величины, поглощающей все второстепенные выражения для крайнего выражения личной реальности, то есть самой личности как выражения, объединяющего любую внешнюю реальность в собственном экзистенциальном акте.

Таким образом, подведенная к собственному пределу (или полностью освобожденная от элементов относительной мифологии), диалектика мифа и является «абсолютной мифологией». Лосев ее определяет так: «та (мифология), которая развивается сама из себя и которая ничего не признает, помимо себя» (ДМ, 217).

Систематическое и абсолютное использование диалектики приводит Лосева в итоге к необходимости доказательства существования личного Бога.

Здесь важно заметить, что, несмотря на общность подходов Лосева, Шеллинга и Гегеля, лосевский подход, уже по своей природе, примыкает к иной культурной традиции, которая красной нитью проходит через всё его творчество: речь идет о византийско-православной традиции, укоренившейся в русской культуре. И, ссылаясь на эту традицию, Лосев приходит к принципиальному элементу собственной дедукции, сущность которого мы попытаемся передать в сжатой форме.

Напомним, что идентификация мифа с личной реальностью, характеризующейся в историческом ее выражении, но не являющейся в то же самое время историей как таковой, заставляет автора искать для «абсолютной мифологии» нечто такое, что могло бы еще оставаться выражением относительной реальности, нечто, способное собственными силами превзойти и поглотить ограничения всех выражений личных реальностей.

Диалектика, в своей «абсолютности», призвана выразить (а не выражать она просто не может) магическое имя, уже само по себе являющееся абсолютным, реальным и супра-реальным мифом. Таковым именем является имя Иисуса, произнесение и повторение Его имени, как и реальность, Им обозначенная, есть воплощение данной реальности в мире, есть конкретное присутствие Бога-человека, Бога-личности, но не столько в сущности своей, сколько в своей энергии. По этому поводу Лосев пишет: «<...> ибо раз бытие увенчивается магическим именем, то, значит, оно и есть это магическое имя» (ДМ, 217).

В ДМ имя Иисуса не упоминается, и все-таки, по мнению А.А.Тахо-Годи, текст, посвященный значению Имени Божьего, должен был предшествовать указанному отрывку, но из-за свирепствовавшей в то время цензуры, фрагмент был устранен. Предполагалось же ему следующее название: «Миф – развернутое магическое имя»¹.

Опираясь на материалы недавно опубликованных рукописей и не издававшихся до настоящего времени текстов, а также принимая во внимание и некоторые другие произведения философа,

¹ См.: А.А. Тахо-Годи. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 167–179.

сегодня уже можно восстановить общую картину его рефлексии, относящейся к «абсолютной мифологии».

Если в ДМ принципиальная теоретическая структура выражена триадой «личность – история – слово» и задана как «структура самого мифа», то сущность «магического имени» следует искать в ОАСМ, где имя Иисуса иллюстрирует специфическую ориентацию византийской традиции – исихазма – и играет, согласно лосевской терминологии, основополагающую роль в понимании относительной мифологии (именно такое толкование и позволило автору уклониться от когтей цензуры), хотя фрагмент, объясняющий исихастскую имяславскую традицию как стержень и содержание «абсолютной мифологии», теоретически был обоснован Лосевым еще раньше в его «Философии имени»¹.

В ОАСМ Лосев дает детальное описание этой традиции (восходящей к первым столетиям существования восточного христианства), особенно развившейся в поздне-византийский период в Константинополе и на Афоне, когда Григорий Палама, отстаивая свою идею о различии между сущностью и божественной энергией, пытался аргументировать Иисусову молитву и присутствие Бога непосредственным проявлением энергии в самом Имени Божьем. В богословии Паламы так же, как и в лосевских исследованиях структуры мифа, доминируют понятия личности и энергии, а теория божественных имен Дионисия Ареопагита перемещается у Паламы в перспективу, касающуюся божественных энергий и сущности. Лосев пишет: «Паламиты учили, что Свет Фаворский, виденный учениками Христа и подвижниками, не есть *ни сама сущность Божия* (ибо энергия сообщает человеку, существо же Божие – несообщимо), *ни тварное вещество* (ибо иначе тварь обожалась бы через себя саму), но – присносущная энергия сущности Божией, отличная от самой сущности, но неотделимая от нее. Энергия, рассуждали паламиты, не вносит в Божество никакого разделения, или рассечения, ибо сущность остается сама по себе как <бы> носительницей этих энергий. Переходя к твари и освящая

¹ Философия имени, написанная в 1923 г. и опубликованная в 1927 г., переизданная впервые: Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.11–192. Другие публикации см.: Алексей Федорович Лосев: Биобиблиографический указатель, М., 2013.

ее, она сама отнюдь не становится тварью, но продолжает быть неотделимой от Бога, т.е. *самим Богом*» (ОАСМ, 866). Продолжая говорить о паламитах, русский философ добавляет: «Имя “Бог”, говорили они, должно быть прилагательно не только к сущности Божией, но и к Его энергиям. Всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни никакая-нибудь одна, не все взятые вместе» (там же).

В вышеприведенных цитатах мы находим сущность того, что Лосев в ДМ называет «абсолютной мифологией». А в ОАСМ, как мы уже заметили, речь идет именно об «относительной мифологии», так как Лосев противопоставляет исихазм другим христианским направлениям (как, например, западноевропейскому католицизму или протестантизму), восточным не-христианским мировоззрениям и даже диалектическому материализму как коллективному осознанию мира и общества в Советской России 1920-х годов¹.

Тем не менее, преимущество использования элементов исихазма для развития концепта «абсолютной мифологии» заключается в том, что последняя представлена, таким образом, в противопоставлении с некоторыми особенностями западной культуры, оставаясь, в то же время, некой основой специфики русского бытия и мышления, уходящего корнями к византийским традициям.

Интересно выяснить, каким образом в 1920-е годы, после завершения теоретических разработок «абсолютной мифологии», Лосеву удалось выразить сущность своей рефлексии, расходящуюся по содержанию с доминирующей идеологией. Судьба Лосева является одним из примеров феномена противостояния догмам диалектического материализма. Он является представителем течения, развившегося в 1920-е годы на основе религиозной мысли благодаря существовавшей еще в это время специфической интеллектуальной среде и институциональному контексту, позволяющим (пусть и не самым открытым образом) выражать ученым свое мнение.

Что же касается позиции Лосева «на обочинах» марксизма-ленинизма, то заметим, что, в принципе, здесь речь идет о своео-

¹ Об этом см.: ОАСМ. С. 900–902.

бразном выборе той интеллектуальной среды ранне-советского периода, которая желала быть услышанной.

Существование ГАХН (официального научно-исследовательского учреждения, членом и сотрудником которого Лосев был до 1929-го года) свидетельствует о том, что в московской научной среде развивались фундаментальные исследования во всех областях гуманитарных наук.

Находясь в полной материальной зависимости от официальных структур, ГАХН все-таки сохранял видимость некоторой интеллектуальной общности, хотя его сотрудники вынуждены были ориентироваться на требования партийных догм¹.

Конечно же, само существование ГАХН прежде всего объясняется его политическим предназначением: здесь художественные науки должны были быть приспособлены к революционным задачам общества, вот почему социологическим исследованиям уделялось большое внимание. Они должны были философски обоснованно вводить в орбиту марксистско-ленинской теории западные интеллектуальные достижения, корректируя тем самым научные исследования взаимосвязей буржуазной и социалистической культур. Заметим, не преувеличивая, что иногда это приводило ученых к установлению ложного сходства, хотя, в данном контексте, было бы правильнее говорить об их сознательном косвенном примыкании к марксистским принципам. В действительности же, многие из них хорошо отдавали себе отчет в том, что некоторые темы работ, привлекательные для господствующей идеологии их соответствиями по ключевым позициям, могли служить стимулом научной мысли и творческих импульсов.

Не случайно также и то, что Лосев придавал «философии имени» очень важное значение: эта тема удивительным образом сочетается с идеологической и интеллектуальной спецификой данной эпохи и позволяет говорить не только об особенностях маргинальной позиции Лосева по отношению к марксистско-ленинской теории, но и о его попытке выйти за рамки официальной идеологии, примыкая к интеллектуальному течению, уходящему

¹ См.: Марцинковская М.Д., Ярошевский М.Г. Неизвестные страницы творчества Г.И.Челпанова // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 98–108.

корнями в историю русской культуры и потенциально ведущему к обновлению общества.

Развивая эту мысль, подчеркнем интересное совпадение: научные поиски Лосева (как и многих других исследователей того времени) в области языкознания, и, в частности, философии имени, проводились в то время, когда ленинская теория о языке доминировала в качестве источника¹.

Ленин видел назначение имени в обозначении конкретной, реальной, материальной вещи или вещи, данной нам в ощущении, объясняя допускаемые сбои тем, что слово несет в себе также и обобщающую функцию, связанную с передачей концептуального значения.

О ленинском учении о языке В.И. Кодухов пишет в Большом энциклопедическом словаре «Языкознание»: «Фразой Ленин называл неумение спуститься от абстрактного к конкретному. Он писал: “Всякая абстрактная истина становится фразой, если применять ее к любому конкретному положению” (т. 35, с. 396, ср. с. 373). Надо, “чтобы фраза не темнила ума, не засоряла сознания” (т. 32, с. 30)»². Ленинская теория языкознания, в некоторой мере, продолжала и его политические принципы в области культуры и пропаганды. Коммунистический лидер склонялся к мысли о необходимости языка исключительно номинального, предназначенного для выражения идеалов пролетариата: способного в непосредственной реальности передать имманентность человека. Следовательно, необходимо было отбросить в сторону всё то, что оставалось от «идеализма», от увлечения абстракцией, от так называемых пережитков «буржуазной» идеологии. И если, в данных условиях, язык на дискурсивном уровне оставался еще необходим, то лишь потому, что не каждое имя являлось именем собственным. Итак, даже сама природа языка служила внушением пролетарскому сознанию суррогатных языковых конструкций.

Но, что касается материальности вещей, то это никоим образом не влияло ни на взгляды, ни на желание внести поправки в существующий порядок системы знаний. Таким образом, слова-приказы и пролетарские кличи находили свое полное оправда-

¹ Языкознание. М., 1998. С. 263, 264.

² Там же.

ние. По ленинскому мнению, всё то, что выходило за заданные рамки, оставалось ненужной болтовней, сознательным уходом от конкретного, то есть – обманом, а значит – эксплуатацией, капиталистической и буржуазной идеологией.

В целом, своими размышлениями о языке, о сущности слова и имени Лосев сближается с тем философским течением в России, которое представило целый ряд специальных работ по философии языка и которое было связано, как мы говорили выше при анализе ДМ, с исихазмом и ономатодоксией. В этом плане хорошо известны взаимоотношения Лосева с о. Павлом Флоренским при обсуждении важнейших принципов философии имени, связанных с почитанием Имени Божьего (см. выше, а также книги «Имя», М., 1997 и А.А. Тахо-Годи «Лосев», М., 2007).

В философских (с применением специфических методов диалектики) поисках природы имени у Лосева вырисовывается заключение о необходимом существовании «имени магического» в высшем смысле этого слова – одновременно совмещающего в себе всю реальность и открывающего людям возможность приобщения к абсолютному. Именно в этом смысле (в приобщении к абсолютному посредством обращения к Имени Божьему) Лосев и хотел обосновать новую социальную и культурную общность. Однако это было невозможно в условиях советского режима, так как предполагало постоянное обращение к самым основам личного опыта. Оставалась лишь возможность исследовать истоки становления и типы различных культур.

В чем же заключалась лосевская «абсолютная мифология» в то время? Это был синтез соборного и личного начал, т.е. религия в рамках той культуры, где христианская специфичность выражалась в поисках фундаментального принципа, связывающего человека с миром и обществом. В конце ДМ Лосев попытался описать приоткрывшиеся ему возможные или, хотя бы, мыслимые стороны социальной жизни. Учитывая особенности времени создания текста и его выхода в свет, можно быть уверенным в том, что авторские убеждения являются не слепой верой в утопию или безосновательными надеждами, а вызовом, брошенным всему тому, что противостоит свободе человеческого творчества. При этом Лосев вынужден использовать чужую терминологию для выражения собственных идей: так, вместо соборности он употребляет слово

«социализм», а вместо личности – «индивидуализм»: «Большой интерес представляет примирительный синтез *индивидуализма* и *социализма*. Нужно найти, в качестве синтеза, такую сферу, где бы права индивидуума и права общества не были и не могли быть взаимно нарушаемы. Необходимо, чтобы индивидуум, чем больше он углубляет свою индивидуальность и чем больше в том случае превосходит прочих людей и отделяется от них, тем более содействовал бы обществу, общему делу, всем. Такой синтез есть *р е л и г и я*, и именно религия в смысле *церкви*. Только в религии возможно такое положение, что отдельный человек, углубляясь в себя до последнего напряжения и иной раз даже прямо уходя из мира в отшельничество, этим самым не только содействует собственному спасению, но спасает и других; его дело важно и нужно именно для всех, для всей церкви; он повышает духовное состояние именно всей церкви и приближает других к спасению. Так как только в *символе* подлинное слияние идеи и материи и так как символ, воплощенный в жизни есть *организм*, то, следовательно, подлинное слияние общего и индивидуального может быть только в символическом организме. А Церковь и есть Тело Христово, т.е. абсолютная истина, данная как символический организм. *Абсолютная мифология, следовательно, всегда есть р е л и г и я в смысле ц е р к в и*» (ДМ, 223).

В заключение, хотелось бы добавить, что истолковывая и аргументируя мифологический материал, Лосев сумел воспользоваться историческими обстоятельствами для возведения «мифологии» на уровень мировоззрения, обладающего собственными принципами саморазвития и способного, благодаря различным составляющим всевозможных культурных горизонтов, стать не только альтернативой марксизму-ленинизму, но возродить и восстановить основы русской культуры, реализовывавшейся до этого лишь на принципах догматически и идеологически ограниченной «относительной мифологии».

«Абсолютная мифология» Лосева представляется, наконец, как предельный взлет свободной мысли, которая, находясь перед лицом официальной идеологии, все-таки пытается самоутвердиться, обращаясь к собственным культурным корням.

L'essence de la philo-fiction

Science et philosophie sont au moins deux types hétérogènes de pensée, y-a-t-il possibilité de faire avec ces deux disciplines un «genre» unique afin de surmonter ce que le genre a de secondaire et de mineur? J'appelle philo-fiction un genre d'écriture philosophique parallèle à la science-fiction et qui au lieu de conjuguer science et fiction, conjugue science et philosophie dans le milieu d'une fiction sous la forme de leur non-séparabilité. Ce n'est pas de toute façon une épistémologie ou une philosophie de la science. La dualité science/fiction est compliquée et redistribuée par l'introduction de la philosophie. Créer un genre n'est pas simple lorsque tant de philosophes ne veulent que créer un monde comme image d'eux-mêmes. Un genre, c'est une activité mineure alors que la philosophie, elle, toujours éblouie par ses objets divins, s'entend à rivaliser avec les démiurges. Le genre est mineur et pas seulement minoritaire, il est pour les pauvres de la pensée, c'est l'autre moitié obscure de la philosophie brillante et glorieuse et pour laquelle il faut le regard divin sur le spectacle de la tragédie humaine. Techniquement d'après son concept, la philosophie est au-dessus du genre et des genres, c'est un effort pour surmonter ce qu'il y a de fini et d'humain et contempler l'«être». Mais cela est justement le genre défini par la philosophie comme jugement supérieur, alors que la non-philosophie essaie de caractériser positivement le genre comme autonome. La défense du genre et des genres se fait contre la totalisation, le multiple du genre n'est pas le multiple de l'infini ou de l'Un. il est fondamental de briser toute continuité supposée dans les moyens utilisés et toute transcendance continue dans les fins par une pratique de montage ou d'installation des œuvres. L'essence de la philo-fiction est une essence démembrée mais pas exactement déconstruite.

La fabrication d'un genre qui a ses règles finies et ses matériaux permet son exploitation, fabriqué il est accusé d'être exploitable. La philosophie l'est aussi tout en étant créée, mais alors elle fait facilement «mauvais genre», philo-people médiatique. On oppose la fabrication d'un genre, voire d'un «concept» qui est un montage avec ses procédures techniques, et la supposée création philosophique qui se présente comme un miracle, une «inspiration» platonicienne, un flash ou un «envoi» (Geschick, Heidegger). Mais une nouvelle distinction se fait entre ce genre défini par la philosophie

non plus comme dominante ni même comme ce à quoi l'on s'oppose mais qui continue à *déterminer la négation*, au genre positivement générique. Celui-ci conjugue philosophie et science (ou art, etc.) et soustrait le genre à l'autorité de la seule philosophie sans créer une nouvelle hiérarchie inversée, tandis que le sujet générique le sous-détermine par rapport à la philosophie. Il y a de la connexion entre ses dimensions mais sans qu'elles refassent un tout, de l'indivisible sans qu'il y ait un tout.

Créer un genre m'a toujours paru cependant une activité digne de la philosophe au moins à cause des problèmes techniques et théoriques à résoudre, même si le genre est toujours perçu comme mineur. La science-fiction ou le roman policier sont des genres identifiés empiriquement et constitués progressivement à partir d'œuvres existantes. La philo-fiction se déduit plutôt de certains principes, il faut en déduire et pas seulement en remplir le concept, personnellement de manière malaisée pour cause d'imagination spéculative plutôt que descriptive. L'objection de programmatisme invétéré, j'y réponds en suggérant pour de bonnes raisons que la création de ce cadre formel et systématique est en lui-même déjà un mode de sa réalisation. Le programme et sa réalisation ne sont ni séparables ni herméneutiquement continus, ils sont intriqués pour des raisons de méthode. D'où un montage théoriquement complexe où presque rien n'est donné définitivement et presque tout à faire provisoirement.

La philo-«fiction» ne l'est pas par ses thèmes et ses objets comme l'est la science-fiction dont elle emprunte l'esprit mais de manière interne et intrinsèque. Ce n'est pas une déconstruction du supposé réel philosophique par la philosophie elle-même ou par de simples valeurs conceptuelles, ce qui est encore un geste philosophique de torsion sur soi, mais par et avec l'aide de trois modèles relativement externes, l'un qui est la philosophie en son invariance, l'autre la physique quantique, en son algèbre et l'algèbre n'est pas une science de contenus comme la science-fiction qui reste empiriquement intuitive et illustrative, le troisième enfin qui est de nouveau de la philosophie mais sous la forme d'un échantillon librement choisi. A condition toutefois de mettre au point un dispositif plus englobant contre la philosophie elle-même et mobilisant l'ensemble de ces moyens aux mains non pas d'une science ou d'une discipline positive mais d'un appareil complexe et articulé qui use aussi, parmi d'autres, de la philosophie. Il s'agit du montage d'un appareil de philo-fiction où la science et la philosophie sont convoquées de manière égale et sans privilège mais changent de statut et de pouvoir. Après d'autres montages plus directement esthétiques comme la photo-fiction, nous tentons un montage directement de philo-fiction. Le grand

problème étant d'inscrire la philo-fiction dans l'immanence de la vie et pas l'inverse comme font les philosophes, c'est un montage qui se passe sous la forme d'une oeuvre quasi artistique.

L'implication de la philosophie et sa double algébrisation

De quoi s'agit-il ? du changement de fonction et de pouvoir de la philosophie comme pensée dominante cessant d'être norme, contexte ou problématique pour les autres savoirs et de décider des valeurs et des normes de vérité, pour devenir à son tour objet ou matériau au regard de sa propre combinaison avec ces autres savoirs. Pour impliquer la philosophie dans l'objet d'une science, d'un art ou d'une religion, il faut modifier ces concepts, les élargir ou les étendre par cette combinaison afin qu'eux et la philosophie s'enveloppent mutuellement dans une science générale des savoirs. Générique plutôt que générale en tant que rapportée à un sujet qui peut se dire univoquement, ainsi qu'on le verra, comme étant «en-dernière-humanité». La philosophie perd sa domination, les autres savoirs leur soumission, elles ne sont plus que des forces productives et pas seulement des «relations de pouvoir» dans une science générique étendue à la science puis à l'art et la religion. Mais pour cela il faut trouver un dispositif permettant cette intégration spéciale qui ne correspond plus aux hiérarchies de la philosophie des sciences et de l'épistémologie. Nous avons trouvé ce modèle dans la théorie quantique comme organisation matricielle des savoirs et dans une extension algébrique supplémentaire de ce modèle nous assurant de la destination de ce savoir en fonction de la «dernière humanité» comme sujet générique. Cet instrument est globalement appelé la «matrice générique», c'est une combinaison de relations internes et de relations externes intriquées ou non-séparables sans être localisées, on parlera de «causalité unilatérale».

Philosophie et fiction n'arrivent donc jamais seules l'une en face de l'autre pour faire au mieux des doublets philosophico-littéraires, ce serait une abstraction, il faut les «monter» sans nier totalement un certain aspect de bricolage et d'«installation». Les philosophes sont des bricoleurs divins qui se consacrent à la glorification de leur nom de philosophe et à ciseler leur statue. La philosophie et le savoir empirique forment une dualité pourtant indivisible, intriquée ou non-séparable, elle est philo-fiction, science-fiction, art-fiction et ceci indépendamment de la dose particulière de fiction que contient chaque discipline. La forme quantique prolongée génériquement ne revient pas à Hegel qui absorbe dans l'immanence du concept son extériorité. Le concept n'est plus qu'un moyen parmi

d'autres (on nuancera), c'est maintenant la matrice complexe et articulée qui en tient la place (celle aussi rivale de la théorie des ensembles) et qui interiorise dans son immanence générique le concept lui-même tout en lui laissant un certain degré de liberté.

La matrice générique impose une double algébrisation de la philosophie qui reste toute proche d'un discours, à la fois rigoureux et allégé, capable de traiter non-spéculativement de la philosophie grâce à la modélisation quantique. L'algèbre apparaît sous deux formes, le nombre ou l'unité imaginaire ou complexe nécessaire à la configuration vectorielle qui est le contenu de la matrice, et l'idempotence qui assure, sous une forme tout à fait spéciale, que le sujet de la matrice est générique. L'algèbre maintient une certaine discursivité mais en même temps ouvre la philosophie à la fiction. Cette double algébrisation équivaut à une idéalisation du vécu venu de la philosophie comme matérialité d'une infrastructure mais ce n'est pas ici de l'inconscient brute ou primaire, biologique, il est mathématisé, c'est un inconscient idéal et mathématique, un vécu dépourvu de son sujet spéculaire, il est donc aussi a priori et correspond, sans du tout y équivaloir, à l'intuition chez Kant, forme de l'intuition mais aussi intuition formelle.

Il faut préciser ce dernier point. Quelle est la matière ou l'«objet» traité dans la matrice, c'est-à-dire à travers la philosophie et que devient-elle dans la matrice? On ne traite pas ici de la raison comme absolue et constituante ou comme intuitive et finie. Mais si pure soit l'algèbre, elle est quand même appliquée à un objet. Cet objet n'est plus la nature physique, l'algèbre est vide de tout contenu pour autant qu'elle le permet. Du moins sous sa forme de «nombre imaginaire», elle gomme les frictions de la matière ontique, de l'étant et même celles de l'ontologie, sans pour cela reconstituer les miroirs et les glacis dont s'entourent la philosophie. Et pourtant elle a un objet idéalisé, une matière irréaliste soumise à l'algèbre et qui est de l'ordre du «vécu-sans-vie». Il y a de toute façon comme variable un vécu fourni par la philosophie même si il n'est plus ontique ou ontologique. Purement formalisé et symbolisé, c'est une matérialité plutôt qu'une matière. Le vécu est pourtant un contenu qui correspond à la physique, à la biologie et à la psychologie, non un contenu ontologique, et cette matérialité physique réduite imaginativement est celle de la philo-fiction. En un sens même la quantique est défaite de sa portée ontique pour devenir une quantique du vécu. et la philosophie une générique de la vie comme vécu.

Un danger nous guette ici sur cette ligne de crête. Le vécu fourni par la philosophie, surtout s'il est idéalisé et traité comme variable, ne

peut pas servir en même temps de fondement ontologique ou de milieu universel par exemple pour la figuration vectoriale. Le vécu est sans-vie en tant qu'imaginaire et dé-localisé du mixte philosophique de la «vie» mais c'est l'universel d'une variable ou au mieux l'objet, aussi bien réel que de connaissance, de la matrice générique. Le danger consiste à refaire du vécu-sans-vie un fondement ontico-ontologique sous prétexte qu'il est la nouvelle forme de la matière requise ici par la quantique générique. En réalité ce concept interviendra pour définir l'en-dernière-humanité générique.

L'orientation générique et son issue dans la fiction

Malgré les différences de contenu scientifique, le sens ou la destination du générique semble être de mener le philosophique à son déclin mais pas à sa disparition complète. Même Badiou qui sent le danger et défend d'autant plus la philosophie qu'il la tue, conduit celle-ci à un certain déclin. Le problème du générique se concentre dans la dualité de base sur laquelle s'édifie le générique, mais c'est pour l'essentiel le même parcours chez plusieurs philosophes avec un contenu scientifique différent. La dualité science/philo (ou «ontologie» ou «essence infinie de l'individu» pour Feuerbach), est une poussée dans l'Un, un apparaît au plan de l'Un comme logique pour l'ontologie. Mais le genre n'est pas fondé sur l'Un du flash grec, trop absolu et entier, il l'est sur une dualité qui n'est pas immédiatement absorbée par l'Un la répétant sans la faire passer entièrement en lui-même ou dans le multiple. Par exemple Feuerbach joue sur la dualité fini/infini qui se répercute comme infini/infini illusoire. Badiou amincit jusqu'à l'écrasement la dualité ensemble/être dans une première strate ontologico-ensembliste, mais cette ontologie rebondit cependant dans et comme méta-ontologie puis comme Un de la logique. Le générique enfin tel que nous le comprenons respecte une certaine dualité qui sert de base puis qui rebondit dans un Un désépaissi qui n'est plus que d'idempotence. Au lieu que ce rebond soit l'illusion de l'aliénation religieuse, il est soit principe transcendantal par émergence ou poussée de l'être/ensemble dans le paraître (Badiou), soit dualité comme Un sans synthèse ni analyse, ce qui est l'idempotence, le 2 (l'addition) qui est 1 (qui reste la même), à condition de bien interpréter cette formule algébriquement. Le générique amincit par l'idempotence la dualité encore épaisse de la base. On ajoute le même terme au précédent, et cette fois ce n'est pas l'Un métaphysique mais l'Un tel qu'il est déjà sous-déterminé par la base et qui n'est plus qu'idempotence. De là un rapport de filiation, si l'on peut dire, entre

l'illusion religieuse ou l'aliénation idéologique et la fiction générique. On est générique non par l'Un mais par la soumission de l'Un métaphysique à la dualité science/philosophie présente en même temps que l'Un, et par l'impossibilité de le penser sans le faire chuter.

La non-philosophie est l'abaissement ou la chute de la philosophie c'est-à-dire de l'Un comme double transcendance, et non l'élévation conservante (Aufhebung) de la dualité vers l'Un. C'est dans tous les cas la dualité de base comme conjugaison des contraires qui peut ensuite être inclinée vers la philosophie ou au contraire vers la base qui est ainsi redoublée-dédoublée, et ce redoublement-dédoublement remplace la logique transcendantale par cette autre inclinaison idempotente qu'est la *logique générique*. Il faut parler d'une orientation générique qui impose un abaissement et une conservation de la philosophie qui est enveloppée pour être aussi abaissée comme Un. 2 fusionnent en 1, cet 1 est la philosophie réduite à la fiction dès que l'on rend la base soustractive et sous-déterminante. La fiction est ici la soustraction de l'Un-du-Deux ou propre au Deux ou idempotence, hors de l'Un-de-l'Un sur lequel on a opéré cette soustraction et qui a été sous-déterminé. C'est une soustraction par rapport à l'Un-de-l'Un absolu ou suffisant et une sous-détermination de l'Un-de-l'Un.

Gestation, une mémoire

La philo-fiction est devenue une tradition semi-privée, voici une remémoration de mes tentatives antérieures en ce sens. Tout commence par une contestation de l'autorité philosophique, une rébellion contre sa prétention dominante à épuiser la sphère de la pensée. De là l'appel à une tradition majeure, le quadrangle des philosophes postmodernes qui ont mis en cause la métaphysique (Nietzsche-Deleuze, Heidegger-Derrida). Autre tradition mineure celle-là, accompagnant la majeure, celle de la métaphysique d'artiste (Ravaisson et Nietzsche). Mais toutes ces tentatives restaient finalement sous l'autorité de la philosophie, il fallait poser autrement le problème des moyens de critique et de production et pas seulement celui des fins. D'où une problématisation de la question de l'Un comme identité et comme immanence (Un-en-Un), et bientôt au nom de ce qui s'est imposé de soi, le nom de l'homme comme dernière instance et substrat des minorités contre les autorités. Cette mutation est scandée de travaux plus concrets sur des objets comme l'étranger, la fractalité, la pensée non-euclidienne, l'utopie, l'hérésie, puis le non-art (non-photographie), tous objets affectés et porteurs d'un «non» emblématique repris à la fois de la non-philosophie allemande de la fin

du 18^{ème} siècle et des géométries non-euclidiennes, jusqu'à aujourd'hui où le «non-standard» tend à remplacer le non-philosophique qui scandalisait trop les philosophes et leur restait incompréhensible.

Le propre de la non-philosophie est de ne pas exister sans le secours évident de la philosophie comme simple objet et matériau, sans l'aide aussi et le pilotage de la science qui contribue à sa détermination générique plutôt que spécifique (Althusser). Cela signifie que globalement le Logos qui servait à nous orienter dans le monde et à le décrire n'est plus que le matériau abaissé ou l'objet complexe d'une discipline qui conjugue elle-même science et philosophie. La dualité science/philosophie est intriquée ou non-séparable à la fois comme son propre matériau et sa propre méthode. Cette non-séparabilité exige le montage d'un dispositif théorique spécial, d'une «installation» de nature matricielle, apte à traiter des dualités non-spéculaires et qui emprunte certains de ses formes rationnelles à la théorie quantique sans se réduire à elle. D'autant moins qu'elle ne peut plus être conditionnée par un sujet transcendantal mais que, si elle a un sujet, lui aussi est intriqué avec la matrice quantique et non-séparable comme sujet individuel et philosophique. Un tel sujet non-localisable dans une région philosophique comme le monde ou ses sous-régions, on le dira «générique», ou de-dernière-instance ou encore l'«en-dernière-humanité» à cause de son caractère utopique, voire eschatologique, encore que «non-chrétien». L'appareil complet ou indivisible, la «matrice générique», formé des dimensions quantique et générique, est notre unique arme, mais c'est une arme de suspension massive de la philosophie, dans la lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques.

Le continuum du vécu-sans-vie comme «vécu de Bergson»

Nous n'avons pas seulement à fixer un vocabulaire partiellement nouveau mais à décider des principes qui doivent rendre possible une extension de l'intelligibilité quantique à la philosophie en particulier et à l'humanité. Comme il s'agit de construire une sorte d'installation avec des pièces différentes prises de la philosophie et de la théorie quantique, sous la forme non de leur représentation, mais de certains de leurs invariants, on formalise et même l'on symbolise ces données sans oublier que les symboles eux-mêmes sont donnés plus ou moins immédiatement et qu'en même temps la matrice qui est le vrai concret a déjà réagi sur ses termes.

De qui ou de quoi la matrice générique tient-elle son indivisibilité? La matérialité ou le tissu de la matrice (sa «chose en soi») est ce que nous appelons le «vécu-sans-vie». Notre objet le plus général pourrait être l'être

et l'étant ou, en fonction de la physique, l'énergie et le temps. Comme Bergson et Husserl, on prendra la corrélation unilatérale du vécu et de la vie. Une matérialité vécue tient le milieu entre l'énergie physique et la pulsion psychologique. Les grandes entités grecques de la philosophie cosmique ne peuvent nous servir de modèles ou d'auto-englobants comme chez la plupart des philosophes, le vécu n'est pas décalqué de l'ontologie universelle ou cosmologique mais de l'humanité qui se présente sous la forme de deux propriétés à conjuguer.

Il se présente le plus souvent comme continuum ou «vécu de Bergson» (pour faire pendant plus tard au «vécu de Planck» et même s'il ne répond pas exactement à la «durée»). Pourquoi? Tout ce qui est philosophable ou philosophé marche sur deux jambes fût-ce en boitant la plupart du temps. Notre objet n'est pas le monde physique ou l'énergie ou la pulsion, toutes ces notions sont positivement efficaces mais ce sont des doublets spéculaires implicitement philosophiques à une petite modification linguistique près, deux à deux ou bien chacun avec soi. Ainsi la vie et le vécu, l'abstraction et l'abstrait, l'âme et le corps forment des dualités qui tendent vers le doublet et ces doublets sont des hiérarchies qui donnent à la plupart des philosophies leur allure de tour de Babel, gratte-ciel, palais ou forteresse. Or l'effet complexe de la matrice est de sous-déterminer ces doublets propres au sens commun et à la philosophie, d'inverser l'ordre spontané de la causalité d'un terme à l'autre, de la ré-orienter afin de limiter sa spécularité et d'en changer la nature. On ne détruit pas les dualités nécessaires à notre problématique, on inverse le terme principal et le terme secondaire, le secondaire devient le principal et le radicalement autonome sous une nouvelle forme, par exemple le continuum du vécu-sans-vie, tandis que le terme principal ou le sujet devient le secondaire et l'effet, par exemple le mixte de la vie comme vécue. Or cette opération met en jeu l'Un suffisant qui accompagne la dualité et la survole. L'Un cesse de survoler la dualité et se range en s'y identifiant au côté du terme qui n'était que secondaire et lui donne la fine épaisseur de l'idempotence. La vie universelle quoique partagée entre espèces se nourrit du vécu partagé ou continu. Ce qui ne veut pas dire sans discrétion.

La discrétion du vécu-sans-vie ou «vécu de Planck»

La modélisation quantique que nous pratiquons n'est pas tout à fait celle de la physique positive que nous aurions voulue étendre artificiellement à la philosophie, on l'a déjà vu avec la notion d'une sous-détermination de la vie comme vécu-sans-vie. Pour cela il nous aurait fallu trouver un quantum

qui fût mesurable du vécu-sans-vie, tâche impossible sauf à confondre ce dernier avec l'énergie et par ailleurs problématique et contestables comme toute constante physique. La seule formalisation de la quantique consiste donc à trouver dans l'algèbre et dans ses objets imaginaires le substitut, pour le quantum de vécu-sans-vie, à une constante purement quantitative et positive. La distinction tranchée du quantum d'action physique (Planck) et du nombre imaginaire de nature purement algébrique nous semble un effet des distinctions philosophiques et de leur type d'universalité. Ce qui est universel ou formalisable au-delà de sa définition physique, c'est le nombre imaginaire pur qui pose le type de discrétion du vécu-sans-vie. L'algèbre n'est donc pas ici juste un instrument soumis à des propriétés physiques, c'est le cœur du vécu-sans-vie. Suivant certaines habitudes des physiciens et des cosmologistes, nous parlerons d'un «vécu de Planck» comme on dit une longueur de Planck ou un temps de Planck. Au lieu de séparer comme fait la physique positive le quantum d'action et le nombre imaginaire, nous les identifions et attribuons la quantification du vécu à l'imaginaire algébrique. Il est évident que la physique distingue la constante de Planck qui vaut du rayonnement et de l'énergie, et par ailleurs l'unité imaginaire qui caractérise l'espace abstrait du vecteur ou la science. Mais nous n'avons pas les mêmes raisons de distinguer le vécu et le quantum de vécu, ce dernier existe par le nombre imaginaire, et l'algèbre est plus universelle que les constantes et peut se dire d'autres objets comme le vécu. Comme nous n'avons pas de moyens quantitatifs de mesure du quantum de vécu à la différence de la physique positive, nous utiliserons ce moyen d'origine épistémologique plutôt que physique du nombre imaginaire pour «mesurer» ou «calculer» sa discrétion. Nous supposons que la discrétion du vécu-sans-vie est délivrée non de la «vie» en général mais du redoublement du vécu sous la forme de la vie, doublet qui se dissimule toujours dans les concepts généraux, que donc le nombre imaginaire est cette discrétion même, la mesure d'un quantum inaccessible physiquement mais algébriquement saisissable.

Le paradoxe de l'indivisibilité unilatérale

Nous avons deux approches du vécu-sans-vie, comme vécu de Bergson et vécu de Planck. L'une des raisons ou des effets de cette décision est le respect de l'immanence épistémologique (au moins «transcendantale») du vécu et de sa connaissance. Car la discrétion n'est pas opposée simplement à la continuité, cette approximation qui nourrit tant de philosophie doit être dépassée, la discrétion et la continuité du vécu ne s'opposent pas, c'est le

même phénomène du vécu comme indivisible par la vie et pourtant discret. C'est évidemment un paradoxe au moins apparent devant lequel nous n'entendons pas reculer et qui légitime de manière quasi transcendantale plutôt qu'empirique cette extension de la quantification au-delà de toute façon de la physique vers la philosophie elle-même et plus généralement vers l'humanité. Ce paradoxe se dit sous la forme simple suivante, le vécu-sans-vie est le discret lui-même, son «être-en-personne», plutôt que le multiple comme corrélat de l'Un métaphysique. Le quantum de pulsion, pour le dire autrement, explique la nature discrète des vecteurs implantés dans la pulsion continue du vécu (et as seulement dans l'espace de configuration de Hilbert) ou leur radicalité. Nous pouvons appeler cette unité ou ce quantum de pulsion qui traverse comme transfini les vecteurs la source discrète de la vectorialité.

Nous posons donc que dans l'humanité générique de-dernière-instance, il y a du vécu-sans-vie qui est radicalement autonome mais aussi de la vie qui ne l'est pas ou qui est sous-déterminée par le vécu, qui n'est peut-être pas exactement le continu authentiquement bergsonien, plutôt son apparence objective. Si l'on se souvient qu'une dualité c'est en fait implicitement toujours une triade avec l'Un (suffisant puis idempotent) comme troisième terme, on admettra que l'Un, tout en changeant de nature, a glissé presque entièrement vers ce qui est maintenant la cause comme vécu-sans-vie et s'est identifié à lui. En revanche la vie avec son trait d'effet est abaissée à l'état de reflet non-spéculaire ou non-réciproque du vécu-sans-vie, à l'état on dira de clone, la vie est le clone du vécu-sans-vie. Cette transformation de la causalité est aussi un changement de nature, elle devient uni-latérale. C'est une sous-détermination de la vie par le vécu.

Structure de la matrice quantique

Maintenant que peut le vécu-sans-vie c'est-à-dire la matérialité et non pas le fondement ontologique? Quelles sont les propriétés qui le définissent ou déterminent? Il est capable de permettre des actes parmi les plus hauts comme l'Un philosophique suffisant et des actes parmi les plus simples et les plus stériles comme le nombre imaginaire de l'algèbre (ou encore l'idempotence) qui sont des opérateurs élémentaires. On dira que la philosophie comme Un suffisant et que l'algèbre comme nombre imaginaire sont les forces productives ou les variables extrêmes de la matrice quantique.

Il faut traiter ces variables de manière matricielle sous la forme de produits non-commutatifs. On obtient donc d'un côté comme produit

la matrice encore à dominante philosophique de l'Un supposé suffisant se disant du vécu-sans-vie, la grande pulsion qui traverse de manière continue tous les actes de pensée et qui est à cause de son dernier caractère philosophique la vie au sens de Bergson. Et de l'autre côté, comme produit inverse du précédent, la matrice à dominante algébrique ou imaginaire, soit la discrétion du vécu-sans-vie qui est l'équivalent pour nous du caractère discret de l'énergie, non plus la pulsion continue mais le quantum de vécu-sans-vie qui se dit également de tous les actes de pensée. C'est là au total une sorte de déduction algébrique de la quantification de la vie par le moyen de deux axiomes, l'un qui identifie le vécu-sans-vie à l'Un suffisant, l'autre qui l'identifie au nombre imaginaire.

Trois modèles superposés composent la matrice par exemple dans l'art-fiction mais aussi dans la philo-fiction. Il y a deux variables conjuguées comme l'exige la matrice, *plus* le modèle quantique pour sortir de l'auto-modélisation philosophique, donc au total trois instances. 1. Puisqu'il s'agit de philo-fiction et non d'art-fiction, il faut une opération philosophique particulière à titre d'objet ou d'échantillon du domaine de départ, avec certaines de ses propriétés, comme modèle empirique quelconque de philosophie ou de concept. 2. Cet échantillon est une variable à côté du modèle universel de la décision philosophique (cet invariant est celui de la double transcendance ou de son doublet), comme seconde variable ou propriété de la vie-sans-vécu. Donc la philosophie intervient sous deux états, comme exemple particulier et comme structure invariante 3. Enfin le modèle quantique comme médiation de la philosophie (en tant que variable) avec elle-même. Cette distribution et cette construction permettent d'éviter l'auto-commentaire de la philosophie ou au contraire son usage démembré, son rapport à elle-même est médié par la quantique. et devient productif.

La philosophie n'est pas seulement une occasion qui remplace celle de l'art, elle est impliquée comme dominante (ou Un de suffisance) dans la matrice qui en fait un usage de variable et donc de force productive de la philo-fiction. Réduite à son mécanisme propre de double transcendance, elle perd ses fonctions de contexte suffisant qui sont suspendues mais elle reste prise en considération dans la matrice comme variable. L'Un de suffisance a un statut spécial et reste, lui, comme résidu de l'idempotence en tant que distincte de la vectorialité.

La définition de la philo-fiction risque de manquer de clarté dès que l'on doit privilégier la philosophie comme savoir quelconque et en même temps comme contexte et comme moyen essentiel, il faut clarifier la connexion des ces fonctions. Le vécu-sans-vie n'est pas un fondement, on

l'a déjà dit, mais un objet dont on détermine la connaissance à travers ses propriétés. La première forme de philo-fiction est celle de la philosophie elle-même qui est aussi un modèle empirique, et ensuite sur cette base, l'art-fiction qui suppose la philo-fiction et un art empirique comme variables conjuguées. Donc philosophie, art et science ne sont pas sur le même plan, science et philosophie sont conjuguées entre elles et leur résultat est ensuite conjugué avec l'art. Donc l'art et la philo-fiction sont conjuguables, et non l'art et la philosophie simplement comme dans l'esthétique qui est une fusion primaire comme l'épistémologie.

Idéalisation, modélisation, soustraction

Intériorisés dans l'immanence du vécu algébrique, les deux modèles philosophique et quantique sont universels pour tout autre savoir mais par des effets contraires. La variable algébrique est présente avec le modèle quantique partout de la même façon et la variable philosophique aussi comme invariant de la décision philosophique. Ces deux discursivités peuvent valoir pour tous les matériaux mais autant la philosophie alourdit la réalité de ces savoirs qu'elle mélange ou confond par ces doublets, autant l'algébrique l'allège en ce sens qu'elle se libère de la réalité rigide posée par la plupart des sciences positives. On modélise la philo-fiction par la philosophie car ce qui est modèle c'est ici la réalité comme version du réel qui se tient, lui, dans la matrice algébrique. Du côté de la matrice c'est plutôt une formalisation, une déréalisation de la réalité, du symbole et de l'imaginaire philosophiques, et du côté de la philosophie plutôt une fonction de modélisation sur la base d'une globalisation. Dans le cadre de cette formalisation des connaissances sont produites et modélisables par la philosophie.

Les trois disciplines subissent le même sort à partir de l'algèbre qui donne le ton général, celui d'une levée de la réalité ordinaire ou philosophique qui est la transcendance, parfois double ou spéculaire. La philosophie n'intervient que comme modèle porteur du spéculaire dont on dégage le réel comme vectorial et le symbolique comme Un idempotent. Mais il faut une matrice pour produire cet effet et pas seulement un graphe comme Lacan qui recopie une matrice parfois trop simplement descriptive, mais une construction comme chez Deleuze et Derrida. Cet appareil est un appareil de mesure et de connaissance comme production expérimentale, pas un appareil ontologique de redistribution des entités existantes en l'absence de toute invention mathématique ou découverte, la philosophie commentant le savoir de son époque plutôt qu'elle ne contribue à la produire.

Les données qui travaillent et qui sont à leur tour travaillées sont l'Un d'idempotence, la vectorialité avec sa racine imaginaire, le matériau philosophique, enfin le concret de cet ensemble, la matrice elle-même en avant-priorité. Ce qui se passe dans la matrice est une activité complexe, la matrice est une broyeuse de spécularité, une montreuse de réel et une productrice de fiction. La levée de la réalité qui dégage le réel comme vectorial, le symbolique réglé par l'idempotence, mais aussi l'imaginaire compris cette fois comme apparence objective de la superstructure. On assiste ainsi à une genèse de la triade lacanienne RSI. Alors que Lacan se limite à une lecture de l'empirique de la pratique psychologique et la mathématiser progressivement sans disposer d'une machine capable de générer RSI, faisant varier une donnée ou une composante au hasard. Un peu comme Aristote selon Kant générant au hasard les catégories. Les deux formules algébriques ont le pouvoir toutes deux de lever la réalité, l'idempotence celle du redoublement de la transcendance comme idéale, le nombre imaginaire celle du redoublement de la base réelle comme matérialité. Plutôt que de modéliser spéculairement la philosophie en la décalquant d'une théorie scientifique, par exemple de l'ensembliste ou de la topologie comme les philosophes lacaniens, nous tentons de faire travailler l'une contre l'autre et avec l'autre mathématique et philosophie par le biais de la physique, en les croisant sans simplement les décalquer tranche par tranche. La matrice est le lieu d'une double mesure, des données par la matrice, de la matrice par les données. On distinguera simplement philosophie et non-philosophie par une différence de nature et non de degré dans le recours inévitable à une certaine spécularité, la seconde produit des clones plutôt que des reflets spéculaires. On peut dire que le clonage ou l'art-fiction, la philo-fiction sont des formes de spécularité-non-spéculaire dont le sens a été inversé et la force supposée constituante démontrée être une apparence ou un «imaginaire» psychologique proche du sens de Lacan.

On ne confondra pas l'effet général de l'algébrisation comme idéalisation mathématique typique d'une superstructure, ou encore comme formalisation et symbolisation, et l'imaginaire «complexe» ou l'effet plus particulier du quart de tour négatif ou de «l'unité imaginaire» qui est «impossible» à la représentation et qui est de l'ordre de l'infrastructure. Seul cet effet nous intéresse pour l'instant, c'est l'usage d'un moyen mathématique comme maximum d'imaginaire ou d'impossible par soustraction mais qui n'est pas une idéalisation et qu'il faut encore moins confondre avec un imaginaire psychologique. Le vécu-sans-vie, neutralisé et simplifié est la matérialité des vecteurs telle que représentée sur une base géométrique et algébrique. Aux deux, au vécu et au nombre imaginaire, il manque leur

doublé transcendant, à l'un la vie comme doublet du vécu, à l'autre le doublet de la réalité arithmétique. Ils sont «imaginaires» par soustraction unilatérale d'avec la réalité comme doublure transcendante.

La philo-fiction comme collapsus

Le vecteur du vécu-sans-vie doit monter dans la transcendance macroscopique, passer de la transcendance simple ou particulière à la transcendance double ou absolue qui l'objective et le fait tourner extatiquement cette fois en sens inverse. Le quartier microscopique est l'imaginaire d'en-dessous la ligne de flottaison de la représentation qui est elle-même trouble et confuse. Quant à l'idempotence c'est aussi de l'imaginaire mais d'au-dessus de la ligne de flottaison. Toutefois l'idempotence est le résidu de l'Un de suffisance absolu et elle aussi est abaissée ou soustraite. La philo-fiction est un abaissement général de la philosophie comme imaginaire et imparfaite et non comme excès de la représentation. Le nombre imaginaire a un effet global de collapse ou d'effondrement général de l'édifice philosophique qui s'affaisse sur soi. Ce collapse crée un effet d'imaginaire ou d'excès alors que c'est une diminution et un changement de structure qui affecte toutes les parties plutôt qu'une sur-humanisation par la philosophie. L'effet d'excès créé par l'imaginaire est une illusion des philosophes qui ne pensent qu'à en rajouter théologiquement toujours plus.

Est-ce que l'imaginaire algébrique d'en-dessous ou d'infrastructure, même quand il affecte l'Un de suffisance, crée de l'idéalisation? Il y a une idéalisation comme effet de purification propre à la représentation, une illusion due au changement d'état de la représentation mais en réalité on passe de la sur-idéalisation de la représentation à un abaissement de celle-ci, à une sous-idéalisation qui crée le sentiment d'une idéalisation. La représentation est déjà une sur-idéalisation en fait qui se fait passer pour les choses mêmes, on repasse ici des choses sur-idéalisées à leur état réel qui se donne alors comme une idéalisation. *Mais la philo-fiction n'est pas une idéalisation, c'est le réel même, le retour de la représentation philosophique au réel et nullement une idéalisation ou un imaginaire.* L'«unité imaginaire» est décidément mal nommée.

L'appropriation anthropique de la gnose religieuse

Ainsi la fiction gagne tous les savoirs qui sont algébrisés. Il ne s'agit pas de cette fiction littéraire d'objet plutôt que de structure, de thème

plutôt que de procédure, d'imaginaire divaguant plutôt que d'imaginaire réglé et rigoureux. Les savoirs sont injectés dans une machine spéciale qui fabrique de la fiction ou de l'irréalité dont peut rêver l'en-dernière-humanité. Même la philosophie supposée porteuse en général de la réalité et de ses doublets est simplifiée par soustraction de la réalité. Elle reste une composante immanente de l'opération de la matrice. Celle-ci est algébrique sur ses deux faces, c'est une construction ou un montage pour une fictionnalisation maximale parce que double, la philosophie étant démembrée par l'infra- et la super-structure qui sont porteuses toutes deux de la force déréalisante de l'algèbre. Il faut commencer par la philosophie puisqu'elle prétend dominer tous les autres savoirs et leur donner leur réalité transcendante. Nous avons un concept rigoureux de la fiction, pas seulement ontique ou de contenus littéraires ou scientifico-technologiques, mais de contenu ontologique, immanent ou constituant. La philo-fiction est la destination de la philosophie qui doit reconnaître qu'elle est une fiction pour l'en-dernière-humanité et qu'elle n'a pas seulement pour contenu le destin de l'homme-dieu dans le monde mais celui du monde chu «en» l'humanité. Au fond la philo-fiction est «acosmique» au sens où c'est le monde est absorbé dans la dernière-instance anthropique avec le Logos. Tel est le sens de l'«en» comme dernière immanence du Logos, non pas dans l'homme, surtout pas, mais «en-la-dernière-humanité». C'est le sens de «la fin des temps philosophiques», leur décroissance ou leur déclin, l'homme se sauvant du monde en renonçant à toute fuite théologique. La philo-fiction finalement tourne le monde vers l'homme comme eschaton, sa conversion à la dernière humanité est sa destination. Le monde fuit en l'homme comme le nouveau Christ ou le dernier attracteur. C'est dans ce but que l'homme est constructeur de machines ou de montages faits pour intégrer le monde ou le rendre supportable. L'inversion de la gnose religieuse est la «dernière» chance. Ce montage se déploie entre deux formules mémorables intentionnellement détournées, c'est justement un exemple du travail de philo-fiction, celle d'un «abaissement» évangélique de la priorité philosophique et celle hésychaste de la «glorification du nom», mais il s'agit pour nous du nom de l'homme.

Paris, juillet 2013.

A.-F. SCHMID / А.-Ф. ШМИД

(Франция, Лион, INSA; Париж, ÉCOLE DES MINES)

M. MAMBRINI-DOUDET / М. МАМБРИНИ-ДУДЕ

(Франция, INRA, CENTRE INRA DE JOUY-EN-JOSAS)

L'identité scientifique en régime interdisciplinaire (Losev et Laruelle)

En général, dans le domaine des sciences, la glorification du Nom exige aussi des méthodes à l'aide desquelles on peut parfaire la connaissance du monde en l'appréhendant comme une sorte de nom fini, une imitation du Nom divin.

Alexei F. Losev, *Imjaslavie*

“Le jeu de dés générique produit une “uni-fusion” de la science et de la philosophie mais nullement leur “con-fusion” ou leur identification désastreuse. C'est un lancer unique mais cette fois complexe, il n'est pas plus transcendantal que positif, il n'est scientifique qu'en avant-priorité et sans produire des mélanges sous autorité philosophique ou des intersections. C'est une manière rigoureuse de refuser la hiérarchie autoritaire de la philosophie sur la science (avec à l'horizon le hasard infini) et le renversement positiviste de cette hiérarchie.

François Laruelle, *Philosophie non-standard, Générique, Quantique, Philo-fiction*

Introduction: de quoi «science» est-il le nom?

Depuis que les sciences ne sont plus définies de façon purement positiviste, il devient très difficile de les caractériser, elles semblent se fondre dans les pratiques sociales, distinguées surtout par leur langage spécialisé. L'épistémologie a repris de la vigueur, avec les très nombreux travaux sur la modélisation¹ et sur les objets complexes et intégratifs. Mais

¹ Franck Varenne et Marc Silberstein, *Modéliser et Simuler. Épistémologies et pratiques de la modélisation et de la simulation*, volume 1, Paris, éd. Matériologiques, 2013, 974 pages, le deuxième volume est à paraître en octobre 2013.

la celle-ci est plus contextuelle que la théorie, objet de l'épistémologie plus classique, elle pose la question du lieu, et du «lieu d'interdiscipline» de façon insistante. On s'est alors aperçu que l'identité d'un centre de recherches n'est pas plus évidente que celle de la science à la fois à cause de l'internationalisation et du fait que beaucoup d'objets qui y sont étudiés ou créés relèvent de nombreuses disciplines. Il nous faut donc poser la question de la science et du lieu en même temps, de façon connexe. Habituellement, la construction de «méta-programmes» et d'«enjeux» donne une réponse politique, que nous ne minimisons pas. Mais nous pensons que l'on peut traiter cette question de façon plus scientifique et philosophique, et que les philosophies de Laruelle et de Losev offrent des instruments pour proposer de nouvelles directions.

Nous allons donc continuer nos premières collaborations avec l'Académie des sciences de Moscou et la Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine à Bordeaux en reprenant autrement la question de l'interdisciplinarité ou de l'inter-science («*Internauka*») pour repenser les sciences et les lieux selon des approches relativement autonomes des disciplines, c'est-à-dire de façon générique. Nous verrons que cette méthode, dont nous allons tenter d'établir la rigueur, suppose un réel «X» non déterminé par la philosophie mais qui pourtant permet de lui donner sa place parmi les sciences, et que la glorification du nom peut tenir de la fonction d'un tel réel.

On peut interpréter les œuvres de Losev et de Laruelle comme ayant tous deux développé des procédures interdisciplinaires, dans et hors de la philosophie, soit par l'idée de «mythe», surtout dans le champ des sciences du langage et de la polysémie chez le premier, soit par celle d'une extension de la philosophie par sous-détermination appelée «non-philosophie» ou «philosophie non-standard» sous la forme de «philo-fiction», qui redistribue les rôles de la physique et des mathématiques par rapport à la philosophie chez le second.

Nous allons mettre à l'épreuve ces conceptions au service d'un problème qui devient brûlant dans le contexte actuel d'internationalisation et de régime interdisciplinaire. Comment concevoir ensemble identité, science et lieu de recherches? Habituellement, cela se fait par la définition d'enjeux, de pôles et de méta-programmes, c'est-à-dire par la construction de liens et d'impacts entre la science et le social sous des contraintes économiques ou sociales, qui n'appartiennent plus directement à la science. Sans ces dernières, les méta-programmes tels qu'ils sont énoncés n'auraient pas de sens, ils sont élaborés pour une meilleure économie de moyens. Mais cela laisse entière parfois la question de l'identité et d'un programme de recher-

ches général, et le fonctionnement d'un centre particulier, car ce dernier existe aussi par ses interactions avec d'autres, et les méta-programmes obligent les centres à s'unir et se différencier à la fois selon des règles qu'ils ne peuvent déterminer à eux seuls. Il y a en effet des échelles de pertinence de celles-ci, indépendantes de l'organisation de la recherche «locale». Il nous faudra distinguer des couches et des strates, mais non pas géologiques, mais conceptuelles pour établir «sciences» et «lieux» sans passer par l'habitude dialectique entre l'universel et le particulier.

Il faut donc revenir sur l'épistémologie et les pratiques d'interdiscipline pour manifester une interprétation plus scientifique plutôt qu'économique à la dynamique de la science et de la recherche, pour la recentrer sur la science, pour enfin la mettre en perspective la science entre philosophie, éthique, société, technique d'une façon qui n'exclue pas de pratiques scientifiques. Or la tradition russe est là pour nous rappeler que l'interdiscipline peut être autre chose que la formule «discipline + une superstructure». Nous l'avions déjà suggéré à propos de l'œuvre de Gustav Chpet¹. L'un des témoins involontaires et indirects de cette tradition est le mathématicien français Henri Poincaré, dont les inventions souvent résultats de rapprochements rapides et inattendus entre disciplines, ont été reçues plusieurs fois en Russie puis en Union Soviétique avant de trouver leur usage en France. La discipline ou l'ensemble de disciplines scientifiques ne permettent plus d'identifier la science. «Science» devient un nom, dont le contenu devient impossible à identifier uniquement par les mouvements disciplinaires et leur implication dans les interactions avec l'économie et la politique; le centre de recherche devient une modalité locale de sa compréhension, mais l'identité de celui-ci ne peut pas être non plus entièrement caractérisée par les méta-programmes ou les enjeux. Il faut déplacer le centre de gravité de la visibilité de la science, dont le principe n'est ni seulement dans les disciplines, ni seulement dans les méta-programmes, ni seulement dans un local en un sens plat et réduit au géographique.

L'expérience des auteures

Nous, biologiste et philosophe, que nous faut-il pour modifier les relations entre nos disciplines? Il ne nous faut pas combiner des aspects positifs de nos sciences – cela est déjà fait et continuera à se faire. Nous

¹ Anne-Françoise Schmid (2011), "Epistémologie générique : de l'ego à l'«intimité collective» de la science", in Actes de l'Académie des sciences de Russie, institut de philosophie, Institute of Philosophy of the Russian Academy of sciences, *Philosophie et Culture*, n° 5 (41), mai, pp. 145–156 (texte en russe).

pouvons utiliser notre discipline pour sous-déterminer l'autre. Sous déterminer la philosophie par la biologie, ce n'est pas faire une philosophie évolutionniste, dont il existe bien des formes. C'est extraire des traits de la biologie qui ne sont pas des thématiques, mais ce que l'on pourrait appeler des «traits pertinents» qui deviennent des modèles pour comprendre la philosophie, si l'on admet qu'une discipline ne peut se connaître par elle seule. Pour cela, il nous faut l'intermédiaire de l'épistémologie, mais qui soit comme une frontière productive, introduite par les moyens de la théorie de la conception, par sous-détermination: que seraient les relations de la biologie et de la philosophie «sans» l'épistémologie? Production d'une pluralité des disciplines sans unification, production de données génériques, sont des traits qui, réduits, peuvent être superposés aux philosophies pour comprendre autrement leur multiplicité ou /et leur rapport au réel. Il ne s'agit pas du recouvrement de l'une par l'autre, mais d'effets indirects. Sous-déterminer la biologie par la philosophie, c'est se donner la possibilité de mettre en relation une discipline de la biologie avec une autre selon des interactions inattendues. La philosophie devient un «intermédiaire» entre deux théories scientifiques. Pourrait-on faire cela de l'intérieur d'une discipline en isolation? Non, parce que ces transformations, ces nouvelles distinctions entre sciences ou/et savoirs, demandent un élément hétérogène. Traiter une discipline est aussi lui adjoindre un élément hétérogène, mais pour cela, il faut se donner des «membranes» intermédiaires. C'est dans cette orientation que nous proposons ce texte qui articule deux intentions qui semblent très éloignées et hétérogènes, celle de caractériser les plateformes de recherche et celles de chercher à faire usage des concepts de deux philosophes, Losev et Laruelle, pour donner de l'épaisseur à cette idée, articuler sciences et philosophies selon des règles inhabituelles.

Les auteures ont collaboré dans un projet qui a permis de créer un laboratoire interdisciplinaire qui a fonctionné pendant quatre ans. Il s'agissait de comprendre un objet virtuel, dont on ne connaissait tout à fait ni les impacts ni les fonctions, mais pour lequel nous devons anticiper une importation fortuite ou une éventuelle mise sur le marché. Il s'agissait du poisson génétiquement modifié, à propos duquel le terme de «virtuel» avait deux sens: 1) il n'existait que dans les laboratoires de recherche; 2) il échappait à toute discipline prise isolément si l'on voulait considérer ses dimensions et ses impacts. Pour traiter cette question, nous avons proposé trois types de nouveaux champs et nouveau concept, une épistémologie générique, un type d'objet, l'objet intégratif, une éthique expérimentale.

La création des objets intégratifs

Les auteures ont toutes deux une expérience, philosophique ou scientifique, où le concept d'objet prend une importance fondamentale pour l'analyse de ce problème, au sens où elles pensent que la création scientifique ne peut être confondue avec une pragmatique linguistique, qui ramènerait la science à une pratique sociale comme les autres, ce qu'elle est évidemment aussi. Cela suppose que nous comprenons les sciences non seulement comme pourvoyeuses de justification (vérification, réfutation, ...), mais comme créatrice d'objets. En général, cette fonction est attribuée à la technique seulement. Nous pensons que les objets créés par la science peuvent être compris à la fois comme scientifiques et comme techniques, tels les OGM, les produits de la biologie de synthèse, ceux des nanotechnologies ou des nanosciences. Ces objets, que nous ne pouvons plus interpréter par la logique, une discipline mère plus une superstructure scientifique, sont des «X» dont les propriétés sont distribuées de façon inattendues dans les disciplines en jeu, et qui ont toutes le même poids. Nous avons exercé cette nouvelle logique d'interdiscipline et de «démocratie dans les sciences»¹ dans l'étude des Poissons OGM dans un programme de l'Agence Nationale de la Recherche (France, 2007–2010).

Imaginons que nous voulions concevoir un «objet scientifique». Il y a deux étapes fondamentales, qui vont nous donner des pistes pour construire une catégorie distincte de celle du méta-programme que nous appellerons «plateforme de recherche scientifique»² qui permettra d'approcher notre question fondamentale de la science et des lieux.

De l'objet au laboratoire interdisciplinaire, l'hypothèse de l'épistémologie

La première est de déterminer les conditions d'une telle création. Il y faut un laboratoire interdisciplinaire, qui fonctionne selon les principes suivants:

1. Principe de non définition a priori des objets: ce sont des objets «X»
2. Principe du respect de l'intégrité des disciplines: leur autonomie relative est postulée, aucune ne domine les autres

¹ L'expression est de Léo Coutellec, *De la Démocratie dans les sciences. Épistémologies, Éthiques, Pluralisme*, Paris, éd. Matériologiques, 2013.

² Terme proposé par Armand Hatchuel, Ecole des Mines de Paris, dans une conversation avec AFS, le 13 mai 2013.

3. Principe de l'association progressive des connaissances dans une matrice et de l'itération de ces productions intermédiaires
4. Principe de l'association des pairs dans l'évaluation des résultats disciplinaires
5. Principe du cadre philosophique
6. Principe de temporalité (début, fin et étapes de la procédure)

Mais aussi sous les conditions méthodologiques suivantes:

1. Intimité collective de la science¹, mode d'échange scientifique qui ne dépend plus des disciplines
L'intimité collective suppose que l'on a construit un espace générique des concepts scientifiques. Les relations entre disciplines ne sont plus «additives», on peut extraire un concept de sa discipline d'origine, voir ses effets en l'introduisant dans une autre, combiner des concepts génériques, les superposer, et les réintroduire dans leur discipline².
2. Démocratie entre les disciplines,
Chaque discipline est «traitée» de telle sorte qu'elle ne soit plus prise dans une hiérarchie. La méthode consiste à ne jamais supposer une discipline comme déterminante, chacune d'entre elle se sous-détermine par rapport aux autres: que deviendrait notre objet «sans» telle discipline. Cela permet de jouer autrement et dynamiquement les relations entre elles.
3. La matrice est orientée, vectorialisée, dynamique et organisée dans le temps

¹ Le concept d'intimité collective a été reconstruit par des ethnopsychiatres et ethnopsychologues : voir Houkpatin, L., Perez, A., Wexler-Czitrom, H., Courbin, L., 2011. Vers un nouveau paradigme : la clinique de la multiplicité et la fabrication de « l'intime collectif », *Comprendre et traiter les situations interculturelles, approches psychodynamiques et psychanalytiques*, 67, 55–107, Bruxelles, De Boeck. Ce concept importe aussi pour les situations en régime interdisciplinaire, parce qu'il nous apprend que l'on peut créer une situation d'intimité dans l'échange scientifique. Voir aussi l'ethnopsychologie de Gustav Chpet.

² Kant avait déjà procédé d'une façon semblable dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763). Mathématiques et philosophie ne sont plus considérées comme des disciplines parallèles, car un concept de l'une peut être introduit dans une autre, et produire des effets inattendus. On ne peut sous-estimer cette procédure dans la conception de la Critique, parce qu'elle a contribué à distinguer de façon radicale l'analyse conceptuelle et le réel. Elle exige de ne plus comprendre le réel comme un corrélat immédiat de la démarche scientifique ou philosophique.

Une matrice n'est pas un simple tableau à deux dimensions, et doit être comprise dans bien des dimensions. Elle est un tableau dynamique des effets d'éléments hétérogènes les uns par rapport aux autres. On peut mettre en matrice des disciplines différentes et inventer des propositions réductible ni à l'une ni à l'autre. Pour cela, il faut des opérateurs.

4. Il y a des opérateurs: la fiction, le générique et le futur
Les opérateurs sont ce qui permet de neutraliser, d'étendre et de mettre en œuvre les connaissances génériques par rapport aux disciplines «traitées». La fiction combine l'objet (O) avec les connaissances (C) sous les connaissances (O x C dans C), le générique décompose les concepts et les propositions disciplinaires en termes relativement indépendants des disciplines, le futur réintroduit le générique dans les disciplines en créant une coupure dans celles-ci par rapport au réel.
5. La rigueur est celle de l'épistémologie générique et de la non-philosophie
Il s'agit d'une rigueur non-disciplinaire, qui à chaque pas détermine son degré de compatibilité avec les connaissances en jeu
L'ensemble de la décomposition et de la compatibilité forme ce que nous appelons «critère de Poincaré». Il permet de combiner des connaissances hétérogènes sous condition de généricité et de compatibilité, voire d'hyper-compatibilité, au sens où l'épistémologie doit traiter de nombreuses situations avec de très nombreux modèles tous valables et dont les hypothèses se contredisent. Avec le critère de Poincaré, nous pouvons combiner des objets dont des dimensions sont philosophiques, éthiques, épistémologiques et qui pourtant restent dans les limites d'une pratique scientifique et qui sont «intégratifs», c'est-à-dire non synthétisable dans une conjonction de disciplines.

Pour faire fonctionner cet ensemble, il faut un cadre épistémologique et philosophique. L'épistémologie est la discipline +1 pour articuler les disciplines en jeu, et ce n'est pas l'addition positive d'une nouvelle discipline, celle-ci intervient toujours par sous-détermination, mais elle est nécessaire comme cadre

b) Du laboratoire interdisciplinaire à l'objet intégratif, l'hypothèse de l'esthétique

Si nous disposons d'un tel laboratoire et des méthodes qui permettent de le faire fonctionner, comment faire pour créer un objet X, dont on n'a

pas une idée à priori? Cette question, qui n'est plus en transcendance, exprime les modalités de conception en situation d'immanence d'un X, encore inconnu et indéterminé, susceptible de devenir un objet. L'une et l'autre question nous ont amenées à traiter d'une multiplicité de disciplines, +1, où ce plus n'est pas seulement additionnel, mais sous-détermine l'ensemble des disciplines. Mais ce +1 ne sera pas le même dans l'une et l'autre question. Nous avons fait une proposition que nous soumettons.

Une telle proposition supposait que nous travaillions à un niveau générique, que nous ne juxtaposions plus les compétences de la philosophie avec celles de la biologiste et de la présidente d'un grand centre de recherche, mais que nous cherchions des concepts dont l'origine disciplinaire n'était plus la question.

Beaucoup d'objets dits technologiques et miniaturisés suivent une trajectoire de ce type. Par exemple le téléphone portable s'est modifié par sa personnalisation et l'ajout non complètement prévisible de fonctions nouvelles. Comment créer un tel objet?

L'hypothèse que nous proposons est que la discipline non positive qui peut cadrer est l'esthétique¹.

Toutes ces conditions nous permettent de nouveaux rapports entre les disciplines classiques. Pouvons nous repenser les relations entre science et art autrement que dans les banalités convenues? Ce n'est pas possible de le faire directement. Pour cela, il faut réduire les disciplines, et se donner une discipline «intermédiaire», l'esthétique. Traitons l'art comme un ensemble toujours extensible de modèles empiriques. Traitons l'esthétique comme un matériau tiré de la philosophie, mais sans la suffisance philosophique consistant à dominer l'art. Traitons la science comme faisant usage des mathématiques, usage de l'esthétique – par exemple dans le choix des démonstrations. Cet ensemble d'usages met en évidence un espace générique.

Prenons des fragments de sciences, superposons des morceaux d'esthétique réduite. Nous aurons alors à la fois un modèle pour la philosophie, une forme pour articuler des fragments de science, une mise

¹ Un philosophe anglais a fait remarquer que la différence entre les objets complexes et les objets intégratifs permettait de faire celle entre l'art moderne et l'art contemporain. Robin Mackay, «On Making Ready», in: *Simon Starling Reprototypes, Triangulations and Road Tests*, Vienna, Thyssen-Bornemisza Art Contemporary, Berlin, Sternberg Press, 2012, pp. 18–19, où l'auteur développe cette idée dans les relations avec ses travaux avec Muriel Mambrini-Doudet et Armand Hatchuel.

en œuvre d'art parmi les multiplicités possibles. En quoi cela bouge les frontières entre art et science? La première chose est que nous n'avons plus l'unité théorique où la science soit sous le modèle créatif de l'art, ou l'art sous celui de la science, comme on le voit régulièrement en musique par exemple. Des juxtapositions locales, à l'aide d'«intermédiaires», qui peuvent être des morceaux d'épistémologie, de philosophie ou d'esthétique réduits. Il y aura des «invariants» mais traités, et des dispositifs permettant des mises en émergence de combinaisons et de superpositions inattendues. Nous préférons le terme de superposition parce qu'il peut concerner tous les niveaux et toutes les échelles entre les «disciplines» et les fragments de disciplines mis en art et orientés génériques. Le fragment de science est comme une lentille pour voir mieux et autrement la discipline. La discipline n'est plus alors un horizon, mais un objet particulier. On peut donc aussi superposer une discipline sur elle-même, par exemple la tribologie sur la mécanique, ou une philosophie sur d'autres philosophies. Plutôt que de faire une théorie mathématique de la composition musicale, si l'on suit la suggestion de Leibniz, on a de l'arithmétique, on a de la musique, on a de l'inconscient (ou des «petites perceptions»). Ce n'est plus le modèle de la musique comprise trop directement comme de l'«arithmétique inconsciente», mais il y a superposition des unes et des autres «sous» une discipline ou sous une autre selon les cas, mais sans autorité, bref une discipline qui sous-détermine l'ensemble.

Cette hypothèse de l'esthétique pour la création d'objets nouveaux et inconnus est compatible aussi avec la production et l'usage des données. Contrairement aux «faits» qui sont les complémentaires d'hypothèses théoriques, aucune de celles-ci ne font face aux données. Il y a des données multiples, stockables, jetables, génériques, et leurs séries se forment de façon inchoative selon des formes esthétiques.

C'est ce que nous avons voulu suggérer avec l'épistémologie et l'esthétique¹.

¹ L'idée de théories intermédiaires pour la biologie (Jean Gayon, dans une conférence encore non publiée) ou d'axiomatiques intermédiaires pour comprendre la variété des mathématiques (Fernando Zalamea, *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, London, New York, Urbanomic-Sequence, 2013). Cette notion d'«intermédiaire» semble devoir se développer dans l'épistémologie des sciences contemporaines, comme celle de superposition de savoirs. Elle est une façon de décrire des hétérogénéités non réductibles par une discipline ou une théorie.

Interprétations philosophique et non-philosophique des plateformes de recherches

Les démarches que nous avons décrites, accompagnées de l'épistémologie et de l'esthétique, montrent la nécessité de penser des plateformes interdisciplinaires où les objets se forment dans une sorte d'immanence, mais où leurs dimensions transcendantes et disciplinaires sont nombreuses. Il n'est pas possible de survoler une telle plateforme, si ce n'est justement par sa caractérisation de plateforme. Cette plateforme est interdisciplinaire et générique, et ne peut être comprise complètement par les points de vues méta- et surplombants des méta-programmes et des enjeux. Elle ne leur est pas contraire, mais elle permet de leur donner une assise scientifique.

Supposons que l'esthétique détermine les répétitions et les variations, l'épistémologie des ordres et un rapport à l'expérience, leurs liens peuvent être pensés par le «mythe» ou par la «philo-fiction».

Je vais mettre en jeu ces deux façons de penser du point de vue de l'épistémologie, en évaluant leur contribution possible aux plateformes interdisciplinaires de recherche scientifique. Cette façon de procéder simplifie et déforme sans doute leur pensée, mais permettra de repenser notre problème.

Dans ce processus, je vais mettre en parallèle la glorification du Nom et le Réel, mythe et philo-fiction.

Losev

Chez Losev, ce qu'il appelle le mythe est déjà dans l'intuition en continuité avec les multiples dimensions de ses interprétations immanentes. Mais il y a tout un espace entre cet éventail de significations de symboles en formation et leur contenu objectif, qui est, lui aussi partie intégrante du mythe. La glorification du nom permet à la fois la répétition, du point de vue esthétique¹ pour la formation de l'objet, et la dialectique entre l'objectivité et l'intuition subjective, d'un point de vue épistémologique. Losev articule

¹ Voir Florence Corrado-Kazanski, «Les projets d'autobiographie intellectuelle d'Alexei Losev et Hans-Urs von Balthasar: tentative de comparaison», in: Maryse Dennes éd., *L'œuvre d'Alexei Losev dans le contexte de la culture européenne*, in: *Slavica Occitania* n° 31, 2010, pp. 249–261. L'auteure montre comment la répétition joue un rôle dans l'argumentation de Losev en relation avec la glorification du nom, elle permet de manifester quelque chose qui est dans le nom mais ne se réduit pas à lui.

ainsi, comme le montre Maryse Dennes, phénoménologie et dialectique. Cette double méthodologie a son importance dans l'interprétation des sciences, comme nous l'avons suggéré par notre exergue. Viktor Troïtskiy parle de la «Théorie des ensembles en tant que strate analytico-scientifique de la glorification du Nom»¹.

Ces traits font de la philosophie de Losev un monument classique, au sens où il recherche quelque chose comme une totalité ou un principe intégrateur. Il est par contre très moderne dans sa façon de manifester les éventails de significations, leur organisation en séries, qu'il s'agisse du «je» du philosophe ou des contenus qu'il manipule. Très moderne aussi dans sa façon de faire jouer ensemble des méthodes aussi différentes que la dialectique et la phénoménologie. La glorification du Nom joue sans doute un rôle fondateur dans cette articulation. Losev fait à la fois usage du classique dans le contemporain et du contemporain dans le classique, mais sur des concepts ou des objets différents, ce qui rend extrêmement productif son concept de mythe, qui est à la fois dans la philosophie et la dépasse comme un principe créateur. Du point de vue scientifique, les apports de Losev sont plutôt en sémiologie et dans la théorie du signe et du symbole que dans les sciences mathématisées, un peu comme chez Jacques Derrida.

Si nous insistons sur ce point, c'est que nous pensons que la glorification du Nom est une sorte de point fixe qui permet de considérer toutes les disciplines sans partir de l'une d'elles en particulier. Cela nous paraît être un acquis, si nous voulons une interdisciplinarité dans un espace générique, il nous faut un «X» à la fois pensé par le mythe mais qui ne s'y réduit pas. Ce qui fonctionne comme ce «X» est justement la glorification du nom, et nous pensons que l'on pourrait comprendre l'interdisciplinarité dans la pensée russe comme une sorte de corrélat de l'importance du Nom et de sa répétition. Peut-être les travaux de Poincaré ont été reçus en Russie mieux qu'en France, justement parce que l'épistémologie française partait d'exemples de disciplines particulières (la mécanique, la géométrie, la physique, la chimie,...), ce qui rend difficile de penser des communs interdisciplinaires.

La philosophie de Losev déplace les sciences dans la philosophie. La glorification du nom permet théoriquement l'idée que toute science puisse servir de «strate analytico-scientifique» de la glorification du nom.

¹ Viktor Troïtskiy, «Les Mathématiques et la Glorification du Nom», in: Maryse Dennes éd., *L'œuvre d'Alexei Losev dans le contexte de la culture européenne*, in: *Slavica Occitania* n°31, 2010, pp. 147–156, en particulier la note 4, p. 151.

Ce n'est pas la philosophie qui procède de la généralisation de telle ou telle discipline, comme cela a été le cas dans beaucoup de philosophies des sciences du 20^{ème} siècle, tant le désir de trouver un critère de scientificité adossé à une discipline a été dominant. Ce n'est qu'à la fin du 20^{ème} siècle que l'on s'est aperçu qu'aucun des critères (vérification, réfutation, programmes de recherche, anarchie, tous fondés sur des exemples disciplinaires semblables) n'était une procédure de décision entre le scientifique et les autres savoirs. Chez Losev, le principe créateur et différenciateur, le mythe, permet d'avoir à la fois une structure de la philosophie (phénoménologie + dialectique) et une liberté générique dans la considération des sciences. On y voit la nécessité de penser la philosophie pour comprendre les sciences, même si les unes et les autres sont distinctes. Il y a immanence dans le principe créateur et transcendance dans les contenus objectifs. Ces deux aspects sont nécessaires pour les plateformes: il y a de l'immanence, parce qu'on ne peut les survoler, il y a de la transcendance, celle des disciplines. Entre les deux, y a-t-il dialectique? C'est la question qui est en jeu si nous concevons notre point fixe autrement que comme la glorification du Nom.

Laruelle

Soit un autre point fixe par hypothèse, le réel.

Comment le distinguer de la glorification du Nom à la façon de Losev? Par la disparition de la dialectique. Il y a une autre logique chez Laruelle. Il y a de la science, il y a de la philosophie, l'une et l'autre sont hétérogènes, de structure différente, mais ni les unes ni les autres ne contribuent à co-déterminer le réel. Il y a un rapport ou non-rapport unilatéral entre le réel et les inventions humaines. Le réel est l'homme générique, mais le Principe de Suffisance, qui est disciplinaire, empêche de manifester l'homme générique. L'homme générique a quelque chose de secret, il faut «traiter» les disciplines pour le voir, ce traitement consistant à les faire travailler ensemble sans suffisance ou dominance hiérarchique. Il y a chez Laruelle une glorification du Nom de l'Homme, mais dans une vision qui ne peut plus être celle d'une philosophie suffisante.

L'unilatéralité rend impossible de construire une réversibilité entre le réel et les productions humaines, il n'y a pas de dialectique possible entre l'homme générique et la philosophie.

Il y a également une sorte d'asymétrie dans la non-philosophie de Laruelle, un peu semblable à celle que Losev présente entre dialectique et phénoménologie, c'est celle entre quantique et générique.

La quantique est l'élément extérieur à la philosophie qui permet de théoriser cette dernière. Pourquoi la quantique plutôt qu'une autre science? Les raisons sont complexes. Il y a tout d'abord le choix de la physique plutôt que des mathématiques, trop semblables à la philosophie. D'autre part, la physique est plus proche de la philosophie, en tant que l'on peut la voir, en tant que matériau, comme un corps. La quantique apporte une nouvelle méthode en ce que ses équations ne décrivent plus des corps macroscopiques, mais des états et des opérateurs. Il y a aussi l'idée que la quantique repose sur un certain nombre de concepts fondamentaux, dont il n'y a pas d'exemple dans la philosophie: matrice, superposition, non-commutativité, nombre imaginaire, idempotence. La matrice ne se réduit pas à un tableau, elle n'est pas un échiquier, mais le jeu d'échec lui-même, qu'il faut voir en plusieurs dimensions, avec toutes les combinaisons possibles des éléments hétérogènes qui ne se réduisent pas à telle ou telle case. La superposition permet de mettre ensemble des fragments de savoirs distincts, tenus ensemble par un élément extérieur, le nombre imaginaire, qui fait tenir ensemble géométrie et algèbre dans ce que Laruelle appelle un «quartiel»¹, la non-commutativité un équivalent de rupture des réversibilités philosophiques, l'idempotence comme le mode d'extension de l'immanence. La matrice permet de mettre la quantique, retravaillée avec des moyens philosophiques, en matrice avec la philosophie sous la quantique.

Une telle matrice suppose que chaque élément y est réduit, ne serait-ce que par le principe de non-suffisance. Chaque terme est un modèle, et non la chose elle-même. Il n'y a donc pas de «strate analytico-scientifique» qui apparaisse dans la matrice. Il y a un traitement des disciplines et des fragments de disciplines.

Le générique apparaît d'une certaine façon deux fois, une première fois d'une façon quasi-naïve pour l'extraction des concepts de leur discipline d'origine, une seconde fois comme substitut d'universel, dont le principe est l'idempotence, comme «quasi-fondement» et espace générique.

La combinaison du quantique et du générique permettent la transformation du travail philosophique en «philo-fiction», tout aussi important que le mythe chez Losev. Une fois la philosophie réduite en matériau, il est

¹ A propos de la question des rapports entre algèbre et géométrie dans la tradition russe au travers du nombre imaginaire, on peut rappeler l'œuvre de Pavel Florenski, *Les Imaginaires en géométrie*, traduite en français par Vincent Philippon, où le philosophe cherche à combler les carences de signification d'une discipline à l'autre, alors que Laruelle fait, avec la notion de quartiel, une superposition de l'algèbre et de la géométrie.

possible de transformer les propositions de celle-ci de telle sorte qu'elles ne soient plus suffisantes. Ces transformations sont des fictions extensives du matériau, permettant de faire de la philosophie un savoir qui ne soit plus co-déterminant du réel. Il n'y a pas de mort de la philosophie dans sa réalisation, comme dans la traditionnelle. La philosophie continue. Est-elle transformée par le Nom de l'Homme? Ou est-elle radicalement différente d'elle? Il n'y a sans doute pas de continuité, et de réversibilité entre l'une et l'autre, mais probablement des effets indirects, en particulier dans la façon de considérer de façon quasi juxtaposée la philosophie, on peut en faire la théorie non-philosophique, et les multiplicités de philosophies, sans qu'il y ait transformation topologique des unes dans les autres.

Il y a un déplacement de Losev à Laruelle, en tant que la glorification du Nom est rendue manifeste chez le premier par des moyens qui sont en continuité avec le mythe et la philosophie, et chez le second, cette continuité est rompue en principe. Chez l'un et chez l'autre, il y a de l'immanence et de la transcendance, l'un les articule par la dialectique, l'autre un supposant la transcendance philosophique donnée et donnée et tant que double. L'effet de la quantique est de réduire cette double transcendance en une simple, qui n'est ni l'absolu ni la strate empirique ou analytico-scientifique, quelque chose que Laruelle a appelé le «clone», auquel ce que nous avons appelé «modèle» peut être assimilé.

*Effets de la pensée de ces deux philosophes
sur la question du «lieu naturel d'interdiscipline»*

L'un et l'autre philosophes permettent de penser une interdisciplinarité qui ne dépende pas des disciplines et de la transcendance philosophique des disciplines et ouvre un espace pour les sciences qui ne dépende pas d'une discipline ou de l'autre. Chez Losev, cela tient aux effets philosophiques de la glorification du Nom – du moins est-ce notre hypothèse –, chez Laruelle parce que ce qui est mis en matrice est un clone ou un modèle, des fragments de disciplines traitées, dont la philosophie.

L'un et l'autre voient la nécessité de conjuguer deux méthodes, chez le premier phénoménologie et dialectique, chez le second effet quantique et générique. Mais chez Laruelle la notion de générique prend une autre dimension.

Les objets des sciences contemporaines que nous appelons «intégratifs», et sans synthèse, supposent des moments disciplinaires distincts, mais traités, mis en démocratie, tout en gardant quelque chose de cette asymétrie, qui fait qu'il n'y a pas de recouvrement ni pas des convergences

disciplinaires, ni par l'intention des chercheurs. Il faut construire un commun qui coexiste avec les disciplines mais n'en dépende pas. C'est dans ce «commun» et l'espace générique que cette non-synthèse pourra être traduite en de nouvelles propositions, réductibles à aucun travail disciplinaire.

Dans ce contexte, nous mettons en œuvre la nouvelle logique d'interdisciplinarité. Nous ne combinons pas *n* disciplines, mais nous ouvrons un espace générique où chacune de nos propositions peut-être interprétée dans chacun de nos domaines en en modifiant le travail et les procédures. Mais il ne s'agit plus de mettre côte à côte les compétences de l'une ou de l'autre discipline. C'est en cela que notre collaboration est nouvelle et qu'elle peut s'inspirer d'un cadre «philosophique» ou «non-philosophique»: elle ouvre un véritable espace générique dont les propositions ne peuvent plus être attribuées à l'un ou l'autre discipline. Mais ce générique ne dépend pourtant pas des disciplines constituées, comme leur fond implicite, il «existe» de façon contemporaine aux disciplines. C'est à partir de ce générique que nous pourrions élaborer des «communs», mais des communs qui n'auront plus le statut d'universalité, ni de simple localité. Ces communs sont comme des axiomes intermédiaires lors de superpositions entre disciplines et fragments de disciplines. Le générique est, avec la construction de la relative autonomie des ingrédients, des fragments de science, la condition des superpositions entre sciences et fragments de science.

Toutes ces notions nous permettent de construire la notion de lieu: le lieu n'est pas seulement le lieu local ou empirico-géographique, il est fait aussi d'espaces génériques et de communs. Il n'est ni l'absolu, ni la place de l'analytico-scientifique. Il est une sorte de vécu des sciences, qui n'exclut pas les disciplines, mais qui n'en dépend pas, et qui traite leur suffisance. Pratiquement, dans un centre de recherches, même si les scientifiques ne connaissent pas ce que font leurs voisins, ils en sont tout de même marqués pour leur interprétation de la science.

Articulée à cette idée de lieu, l'analyse de la science ne se fait plus dans le doublet entre universel et fait particulier, mais dans une zone intermédiaire, où peut se faire une réduction des disciplines. Pensons par exemple à la domination des mathématiques pour la définition de la scientificité, qui suppose une mathématique pure. Nous admettons, en cette zone intermédiaire qu'il y a de la science, qu'il y a des mathématiques pures, qu'il y a de la modélisation mathématique, etc., mais relativement autonomes, dont nous pouvons construire de nouvelles interactions. Ce sont des quasi-juxtapositions, au sens où elles ne sont pas transformables

les unes dans les autres, mais combinables avec des effets inattendus. Peut-être peut-il y avoir de la dialectique, mais localement, comme de toute méthode philosophique générale. Ce «lieu» est nécessairement interdisciplinaire, ou interscience, «internauka», il est aussi «naturel» au sens où il n'y est faite aucune injonction d'une discipline à l'autre.

Ce lieu permet la transformation de beaucoup de problèmes sans solution. Par exemple, lorsque l'on dispute de savoir si les produits de l'intelligence artificielle seront plus «intelligents» que l'humain. Toute solution partant de l'absolu ou de la totalité, toute solution simplement empirique donne lieu à des absurdités ou des impasses, il y a par contre des réponses «locales» comme autant de clones ou de modèles différents. Cela est en résonance avec les recherches d'«intermédiaires» pour comprendre les sciences contemporaines et avec la considération d'éléments scientifiques dont l'hétérogénéité n'est pas réductible à une discipline.

Les plateformes permettent de penser à la fois l'interdisciplinarité dans son immanence, interprétée par Laruelle comme idempotence, mais aussi les ordres de grandeurs, du macroscopique, microscopique, et la pluralité des épistémologies, qui ne portent qu'indirectement sur les sciences, et celle des éthiques, comme sciences génériques des frontières disciplinaires.

Les philosophies et non-philosophies peuvent être partie prenantes de ces plateformes à condition que toute méthode générale y soit rapportée au local. Les philosophies ne survolent alors pas les sciences, ou le moins possible, elles sont des intermédiaires traités, des mythes et des fictions permettant à la fois d'étendre et de localiser les sciences.

Les méta-programmes sont une sorte de principe de visibilité sur ces plateformes, mais ils ne s'y réduisent pas.

Conclusion: De quoi «science» est-il le Nom? Itération

Nous n'avons plus de détermination empirique possible des sciences, par critères extraits des théories. Si nous procédons ainsi, nous n'avons pas d'épistémologie générique, mais des cas historiques qui servent de modèle au sens philosophique du terme. Si bien que les autres cas historiques seront comparés au premier. C'est ce qui est arrivé à l'épistémologie classique, partie du modèle de la mécanique et de la physique, considérant que les sciences moins mathématisées ou moins unifiées sont un peu moins scientifiques ou moins matures que les autres, que ce soient la biologie ou les sciences humaines. L'épistémologie générique ne porte pas directement sur les sciences, sinon elle s'appuierait sur un exemple particulier dont

elle dépendrait. Elle porte peut-être sur les épistémologies en les rendant indirectes par rapport aux sciences et aux disciplines.

Nous ne pouvons donc caractériser en propre les sciences que par hypothèses. Ni les disciplines comme centrée sur la théorie, ni la discipline comme ensemble de pratiques sociales et politiques, ne peuvent nous donner de qu'est «science», il y faut des hypothèses qui affirment et donnent un statut à cette indépendance, on peut «forcer» l'indépendance – ce que nous apprend la glorification du Nom. Il faut élaborer une méthode qui donne leur autonomie à tous les ingrédients trouvés dans les matériaux scientifiques et épistémologiques, et les immerger dans un espace générique, en respectant le critère de Poincaré. On ne peut parler directement les sciences, mais les philosophies prises comme «intermédiaires» nous donnent des moyens partiels d'en parler, mythe ou philo-fiction.

La plateforme est traversée par une conjugaison d'une épistémologie générique et d'une éthique comme savoir générique des frontières disciplinaires, et fait de cette conjugaison une condition de la création scientifique.

Le Nom de la science n'est ni celui de Dieu ni celui de l'Homme, mais la transformation des propositions selon lesquelles elle pourrait être le nom d'une création de Dieu, par la dialectique, ou de l'Homme, par le générique, compatibles avec les mélanges de sciences que nous pouvons observer, mais qui ne dépendent pas d'eux.

(FRANCE, PARIS, COLLÈGE DES BERNARDINS)

Un art vraiment pur au service du divin,
les idées et l'œuvre de Vassili Kandinsky,
dans la lumière de l'hesychasme et dans le climat
de la pensée de Lossev, Florensky et Boulgakov

Malgré ses longs séjours à l'étranger, Kandinsky est resté en rapport étroits et permanents avec la pensée russe, en particulier à travers son amitié proche et ses contacts épistolaires permanents avec son cousin et ancien collègue de la Faculté de Moscou Serge Boulgakov, avec lequel, il a de longues conversations à chacun de ses passages à Moscou et qu'il retrouvera à Paris. Ses préoccupations et sa pensée restent celles d'un Russe de son époque et il est intéressant de confronter ses idées dans le domaine de l'art, de la philosophie et de la théologie à celles de Serge Boulgakov, mais aussi et surtout à celles de Pavel Florensky et d'Alexis Lossev, car les présupposés épistémologiques et le questionnement ontologique sont les mêmes et le climat identique : celui de la tradition byzantino-slave et de l'hesychasme. Quant à l'œuvre picturale, poétique ou scénographique de Kandinsky, elle est inséparable de la culture russe. On peut la considérer comme une pensée en acte, une axiologie pratique qui souvent préfigure, mais aussi complète et met en œuvre les principes qu'éclaireront ces trois grands philosophes et théologiens.

La pensée de Kandinsky est exprimée dans ses trois ouvrages fondamentaux : *Du Spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, paru en allemand en 1912 et en russe en 1914, *Regards sur le passé*, paru en allemand en 1913, et en russe en 1918, *Point et ligne sur plan, contribution à l'analyse des éléments de la forme*, paru en allemand en 1926. Cette pensée est exprimée avec la plus grande rigueur et il déploie dans son œuvre artistique une véritable anthropologie spirituelle. Kandinsky a souvent dit que ses deux instruments conjugués sont la palette et la machine à écrire, comme dans un attelage à deux chevaux.

La mission que Kandinsky assigne à la composition artistique est de servir le divin. Dans son livre *Regards sur le passé*, il écrit que pour lui, la composition est l'équivalent d'une prière : «ce mot agissait comme une véritable prière, il me remplissait de vénération»¹. Kandinsky a souvent

expliqué que la source de son art se trouve dans la représentation sacrée, les icônes et les *loubki*. Il a la foi d'un chrétien orthodoxe, sa tradition est celle du Concile de Nicée II qui dit que «la représentation d'images peintes [...] est en accord avec l'histoire de la prédication évangélique, en vue de la croyance en la véritable et non illusoire incarnation de Dieu le Verbe et pour notre utilité. Car les choses qui s'indiquent l'une l'autre, indubitablement se signifient l'une par l'autre». Pour Kandinsky, comme pour les Pères conciliaires, la connaissance du Christ et du plan de salut de Dieu passe par la rumination du mystère dans la globalité de sa transmission par les témoins : dans le Verbe et dans l'image. Ses compositions artistiques s'offrent comme une réflexion théologique sur le mystère très élaborée et utilisant les capacités spécifiques de mise en ordre de la composition iconique. En même temps, Kandinsky pense que l'apport essentiel du Christ est la loi intérieure. Mais son intention profonde est d'explorer le langage de l'âme et de le mettre au service de la vérité évangélique. Il estime que de la même manière qu'il existe une dynamique qui conduit de la prière extérieure à la prière du cœur de l'hesychasme, il y a un mouvement qui conduit la peinture de l'art figuratif à l'abstraction en libérant le langage de l'âme.

Les idées de Kandinsky sur la *nécessité intérieure* sont très proches de la réflexion de Lossev sur la «mythologie absolue» et son œuvre picturale en donne une illustration convaincante. Dans la pensée théorique de Kandinsky, le principe de la nécessité intérieure se définit comme le «principe de l'entrée en contact efficace des éléments de l'art avec l'âme humaine¹». Son origine est *mystique*. Il est constitué par «trois nécessités mystiques : la personnalité du créateur, le langage de l'époque ou de la nation et l'élément artistique pur et éternel : «l'élément du pur et éternel artistique (*Element des Rein- und Ewig-Künstlerischen*)²». Lossev parle aussi, nous le savons, du «caractère divin des sources de l'art».

La mystique est le fruit d'une union à Dieu. L'élimination des apparences, des nécessités extérieures, permet ou facilite cette union et donne accès au mode de connaissance ou d'existence supérieure qui découle de cette union. En prenant conscience du lieu très intime de sa liberté, de sa

¹ *Regards sur le passé et autres textes*, Paris, Hemann, 1974/1990, p. 105.

¹ Wassily Kandinsky, *Du Spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Paris, Gallimard, 1989, p. 118.

² *Idem*, p. 132, et Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst insbesondere in der Malerei*, mit acht Tafeln und zehn Originalholzschnitten, dritte Auflage, München, R. Piper & Co. Verlag, 1912, p. 65.

“chambre intérieure” pour reprendre l’expression de saint Isaac le Syrien, l’artiste se rend indépendant des influences extérieures. Il accède à ce que la tradition hésychaste appelle le «vide du cœur». Son cœur ou son esprit deviennent alors totalement disponibles et peuvent accueillir pleinement les événements intérieurs qui lui sont donnés à vivre. Il les savoure, les rumine jusqu’à en saisir le sens. Dès le moment où il vit intensément et en artiste cette plénitude, son cœur déborde dans une œuvre, dans une création nouvelle qui est trace de ce qu’il a vécu, témoignage de ce qu’il a senti et de la valeur des événements advenus. Le monde est perçu dans sa réalité spirituelle, non par raisonnement mais par empathie. L’artiste restitue son expérience par le trait de pinceau, la couleur, les sons, les mots ou par tout autre moyen.

L’expérience intérieure dont il rend compte le conduit tout naturellement à se libérer du consensus de la représentation extérieure et des limitations spatio-temporelles de la perception, comme dans la tradition de l’icône, mais en se concentrant sur les éléments purs de l’art. Une telle transgression des codes n’a pas sa fin en soi. Elle est justifiée par une expérience intérieure qui renouvelle le contenu de l’art et lui ouvre de nouveaux domaines, mais en même temps exige de nouveaux modes de communication artistiques que la figuration mimétique. Kandinsky croit à une révolution de l’Esprit, qui est en même temps une révolution de l’intériorité.

La première origine mystique de la nécessité intérieure est la personne. La personne de l’artiste se construit dans la recherche de l’absolu. Pour Kierkegaard, la personne, *Enkelte*, c’est-à-dire littéralement l’unicité, se définit par son rapport absolu à l’absolu. À ce titre elle est le point archimédien de la transformation du monde, le levier étant le lien à l’absolu, à Dieu. Autrement dit, afin que la personne soit pleinement personne, il lui faut se situer en face de la valeur, se construire par rapport à la valeur. La pratique artistique est appelée à construire la personne comme instance de discernement de la valeur. À travers sa création personnelle, l’artiste témoigne de son expérience perspective de l’absolu. Chaque artiste vit donc, en tant que personne, dans sa singularité radicale, une expérience particulière, habité par un projet qui n’appartient qu’à lui. Sa manière originale de vivre les événements du monde extérieur ou du monde intérieur, de ressentir et d’apprécier les étapes de son existence définit la première origine mystique de la nécessité intérieure, la première source de son inspiration. Le message individuel des peintres n’est pas réductible à une *manière* particulière de peindre. Il réside dans leur façon de discerner la valeur, dans leur cheminement vers l’absolu.

La deuxième origine mystique est collective. Elle est véhiculée par le lieu et l’époque. C’est d’abord le message de l’identité culturelle du groupe. Pas plus que le message individuel n’est réductible à une manière, le message du groupe n’est réductible à un *style*. Il existe une vocation nationale, une inspiration qui appartient à chaque nation et qui s’exprime à travers sa culture, chaque peuple étant dans le concert des nations ce qu’est l’individu dans la société des hommes. Avec leur almanach *Der Blaue Reiter*, conçu et publié en 1912, Kandinsky et Franz Marc ont voulu faire se rencontrer les différentes identités culturelles en réunissant des œuvres de toutes contrées géographiques, mais aussi de tous temps. Les artistes puisent leur inspiration dans cette vocation des peuples, ou dans des éléments liés à l’identité culturelle de leur pays, parfois de leur groupe social, et se font les interprètes de ce message singulier.

On observe chez les artistes russes à la fin du XIX^e siècle un exemple de cette démarche. La Russie est alors, comme de nombreux pays à l’époque, à la recherche de sa personnalité propre. Des paysagistes tel Isaac Lévitane, avec par exemple *Les Freux sont de retour*, montrent pour la première fois le paysage russe; les peintres d’histoire, les ambulants, des peintres comme Mikhaïl Vroubel, Victor Vasnetsov ou Nicolas Roerich définissent l’identité nationale. Ces derniers représentent de preux chevaliers avec leurs dames, les grands mythes, les contes de la Russie, et reconstituent son climat spirituel. Leur inspiration est très importante pour la peinture de Kandinsky. Elle constitue le point de départ de son travail de réduction et d’accomplissement des formes traditionnelles dans l’invention de l’abstraction.

L’artiste est inspiré aussi par l’esprit de son temps. Les artistes, qui vivent les choses avec une intensité double, les ruminent à leur manière pour en extraire le suc. Le résultat de l’inspiration n’est pas de fournir à l’artiste des modèles formels, mais des intuitions qui lui viennent de son histoire personnelle, de la culture du groupe auquel il appartient ou des événements de l’histoire. L’artiste accueille intérieurement les éléments qui lui sont apportés par ces différentes sources et les évalue. Ils ne peuvent en effet être reçus sans examen. Ils nécessitent un discernement qui met l’artiste à l’abri des impostures, de la facilité liée au désir de séduction ou de la perversion qui réside dans le mensonge.

Au niveau le plus profond de l’inspiration de l’artiste sont transcendés les liens particuliers, qu’ils soient individuels ou culturels. L’art s’ouvre alors à une troisième origine mystique de la nécessité intérieure, l’inspiration universelle, qui est pour Kandinsky la dictée de l’Esprit, de l’Esprit Saint. L’art est apte à exprimer le message universel du drame de

la condition humaine, sur laquelle pèse le Mal, et les perspectives du Salut offertes par la divine Miséricorde. C'est le stade pneumatographique de la création artistique.

Ces trois sources d'inspiration: le message de la personne, le message du groupe national ou social et de l'époque (identité culturelle, esprit du temps), et le message de l'Esprit, ouvrent l'œuvre d'art à sa fonction d'*évidence*. Que l'art devienne instrument d'évidence, c'est-à-dire moyen de connaissance, est probablement le grand objectif de la révolution des moyens et des procédures dans la modernité et dans l'art contemporain. En faisant faire à la peinture sa révolution abstraite, comme la musique pour sa part l'a fait depuis longtemps, ainsi qu'il le note dans *Du Spirituel dans l'art*, Kandinsky a conscience d'opérer en peinture la révolution nouménale qui la rend apte à devenir un art de l'*eidos*, apte à incarner le Logos dans l'*hylé* particulière des couleurs et des formes, pour reprendre une terminologie familière à Lossev et que Kandinsky n'eût pas désavouée. L'inspiration dépasse alors la perspective personnelle et se dégage de l'espace et du temps limitatifs. Le message de l'art devient universel.

Kandinsky remarque qu'une telle inspiration anime autant les représentations égyptiennes de l'époque pharaonique que la statuaire grecque, l'art primitif, la peinture et la calligraphie chinoises, l'art brut, l'art des enfants ou l'art de l'icône. C'est ce qu'il appelle le «pur et éternel artistique» dont, pour la première fois, l'almanach *Der Blaue Reiter* s'attache à donner un échantillonnage, établissant la parenté entre ces œuvres diverses dont les particularismes personnels, temporels et spatiaux s'effacent alors. L'artiste voit ce que les autres ne voient pas: le sens derrière l'apparence.

Le passage de la mythologie relative au mythe absolu se fait chez Kandinsky dans l'expérience centrale qui va inspirer toute son œuvre. Il parle de ce qui est pour lui la symphonie idéale des couleurs, qu'il ressent intensément devant le coucher du soleil sur la ville de Moscou, la cité sainte, la ville aux quarante fois quarante clochers, la troisième Rome. Dans son livre *Regards sur le passé*, il parle d'un tableau qu'il a peint en 1902, *La vieille Ville* où il recherche cette image, pour lui, fondatrice: « Dans ce tableau encore, j'étais à vrai dire en quête d'une certaine heure, qui était et qui reste toujours la plus belle heure du jour à Moscou. Le soleil est déjà bas et atteint sa plus grande force, celle qu'il a cherchée tout le jour, à laquelle il a aspiré tout le jour. Ce tableau n'est pas de longue durée : encore quelques minutes et la lumière du soleil deviendra rougeâtre d'effort, toujours plus rougeâtre, d'un rouge d'abord froid puis de plus en plus chaud. Le soleil fond tout Moscou en une tache qui, comme un tuba forcené, fait entrer en vibration tout l'être intérieur, l'âme tout entière. Non

ce n'est pas l'heure du rouge uniforme qui est la plus belle! Ce n'est que l'accord final de la symphonie qui porte chaque couleur au paroxysme de la vie et triomphe de Moscou tout entière en la faisant résonner comme le *fortissimo* final d'un orchestre géant. Le rose, le lilas, le jaune, le blanc, le bleu, le vert pistache, le rouge flamboyant des maisons, des églises — avec chacune sa mélodie propre —, le gazon d'un vert forcené, les arbres au bourdon plus grave ou la neige aux mille voix chantantes, ou encore l'*allegretto* des rameaux dénudés, l'anneau rouge, rigide et silencieux des murs du Kremlin, et par-dessus tout, dominant tout, comme un cri de triomphe, comme un Alléluia oublieux de lui-même, le long trait blanc, gracieusement sévère, du clocher d'Ivan-Veliky. Et sur son cou, long, tendu, étiré vers le ciel dans une éternelle nostalgie, la tête d'or de la coupole, qui, parmi les étoiles dorées et bariolées des autres coupoles, est le soleil de Moscou. Rendre cette heure me semblait le plus grand, le plus impossible des bonheurs pour un artiste ¹».

L'heure dont parle Kandinsky est à la fois celle de l'apothéose et celle de la disparition du soleil. Tout le jour le soleil a attendu cette apothéose et, le soir venu, celle-ci arrive enfin. Il unifie alors tout en une grande réconciliation et fait entrer en vibration tout l'être intérieur. Lorsqu'il est proche de l'horizon, le soleil diffuse sa lumière en une très riche variation de couleurs. Le père Pavel Florensky s'intéressera lui aussi à ces moments où le soleil est bas sur l'horizon lorsqu'il écrit:

«Partons dans la nature, quelque part dans les champs, de préférence au lever du soleil, ou en tout cas au moment où le soleil est bas sur l'horizon, et notons le jeu des couleurs. À l'opposé du soleil: le violet, un peu de mauve, mais surtout du bleu. Du côté du soleil, du rose et peut-être plutôt du rouge orangé. Au-dessus de nos têtes, du vert presque transparent, émeraude. Réfléchissons à ce qui est offert à nos regards. Nous voyons la lumière, exclusivement la lumière, uniquement la lumière de l'unique soleil. Sa gamme de teintes n'est pas un trait propre à lui seul, mais l'expression d'un lien avec ce milieu terrestre et en partie peut-être céleste que cette unique lumière remplit d'elle-même.»²

La vision du coucher de soleil sur Moscou est avant tout chez Kandinsky une image métaphysique, comme chez Florensky, mais pour d'autres raisons. Pour lui, le coucher de soleil sur Moscou est une image de la

¹ *Regards...*, op. cit., pp. 91–92.

² P. Paul Florensky, «Les Signes célestes, réflexion sur la symbolique des couleurs», in: *La Perspective inversée* suivi de *L'Iconostase*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992, p. 63.

fin des temps, c'est-à-dire de la Grande Résurrection, ruminée à partir de l'Apocalypse de saint Jean. Ici la composition artistique s'affronte à un défi: les limites de la représentation. La Résurrection des morts ou le Jugement dernier annoncé par les trompettes des anges est un thème particulièrement adapté à une composition en partie abstraite.

Le parti de Kandinsky est de se démarquer des icônes russes traditionnelles qui en sont venues à figurer des reconstructions précises jusqu'à l'excès, portant à oublier le principal. On se souvient du personnage d'André Roublev dans le film de Tarkovski, lorsqu'il s'écrie qu'il ne veut plus faire ces représentations terrifiantes des flammes de l'enfer destinées à effrayer le peuple.

Ainsi, l'image du coucher de soleil sur Moscou a-t-elle pu laisser transfigurer à son travers l'icône majeure qui rassemble les éléments de la victoire sur le Mal et sur la mort. Pour Kandinsky, le «mythe absolu» au sens où le définit Lossev, le message central de son travail pictural, scénographique et poétique, est le *Jugement dernier* ou *Grande Résurrection*, le message du Salut apporté par le Christ Sauveur des hommes. Dans ce travail transfiguratif, chaque élément a été ruminé à partir des différents éléments de la culture russe traditionnelle.

L'image que compose Kandinsky¹, et dont il composera de multiples versions, se fonde sur les visions préfiguratrices de l'écriture biblique, mais une figuration trop détaillée de cet événement qui ne s'est pas accompli tomberait sous les coups d'une critique légitime au regard de la vérité. Il veut réduire au minimum la forme des éléments afin que l'attention se

¹ *Grande Résurrection* (1911), relevé d'après la gravure sur bois de Kandinsky publiée en page 101 de l'album *Klänge* ou de l'aquarelle *Son des trompettes, la Grande Résurrection*, Städtische Galerie im Lenbachhaus, Munich. Détails: 1. Ange sonnant de la trompette; 2. Le fleuve de sang et l'Aigle qui crie «Malheur»; 3. Le soleil qui se met à brûler les hommes; 4-6. Derrière le soleil apparaît une figuration trinitaire; 7. Le ciel est roulé comme un livre; 8. La destruction de la cité des hommes: seul reste debout le «vrai soleil de Moscou», le clocher d'Ivan Veliky, de saint Jean Climaque, l'auteur de *L'Échelle du ciel*; 9. Le Cavalier fidèle et vrai; 10. L'archange saint Gabriel; 11. Le Jardin de Paradis avec une rose; 12. Épisode de la Résurrection rappelant à la fois la Résurrection de Lazare et les Saintes femmes portant la myrrhe au Tombeau du Sauveur et le voyant vide au matin de Pâques; 13. La sainte Vierge (Mère de Dieu); 14. Les sept collines et en même temps le voile protecteur (*Pokrov*), qui coïncide avec la montagne de Sion; 15. Le serpent-dragon, le diable; 16. Les Justes, les Baptisés; 17. L'abîme; 18. Saint Jean-Baptiste précurseur; 19. Saint-Jean l'Évangéliste, auteur de l'*Apocalypse* en contemplation devant sa vision qu'il rapporte dans le livre.

concentre sur leurs relations, sur la dynamique du Salut, tandis que la composition les organise en fonction du sens. Le jour du Jugement dernier est celui de la fin des temps où seront ressuscités tous les hommes pour vivre dans l'éternité leur choix fondamental. Il n'est point tant le jour de la punition des méchants que celui de la manifestation de la Miséricorde de Dieu et de l'appel à la participation des hommes à la nature divine.

Ce thème est le thème apocalyptique par excellence. L'apocalypse est le dévoilement visionnaire de la fin des temps: récompense du juste souffrant. Kandinsky souligne la liaison au texte sacré par la présence de saint Jean le Théologien. À cela il faut ajouter la présence de l'Archange Gabriel dont la fonction est d'expliquer les choses, celle de saint Jean Baptiste après son martyre, tenant sa tête coupée. Il est là pour protéger la foule des Baptisés, le groupe des Élus. Au-dessus de ce même groupe se trouve une forme arrondie qui joue le rôle de la colline supportant la cité spirituelle en train de s'écrouler, ou de la montagne de Sion supportant la Ville sainte. Le personnage féminin qui soutient cette forme peut être identifié comme la Mère de Dieu, la Theotokos, qui étend son voile au-dessus des Baptisés. Ce thème est traditionnel dans l'image sacrée orthodoxe, il rappelle l'apparition de la Vierge dans l'église des Blachernes à Constantinople où elle étendit son voile protecteur au-dessus de l'assistance en prière. Après la chute de Constantinople, cette protection était réputée s'appliquer tout particulièrement à la Russie sainte qui avait repris le flambeau de l'orthodoxie. Le groupe des Baptisés n'a donc rien à craindre du diable présenté sous la forme usuelle du serpent-dragon. La Résurrection, quant à elle, est traitée discrètement en bas à gauche de l'image par un personnage s'approchant d'une colline où se trouve une sépulture, tandis qu'un mort sort de la porte du tombeau à son appel. C'est le thème de la résurrection de Lazare, que Kandinsky a traité plusieurs fois. Le haut de l'image est occupé par la scène de la transfiguration du monde avec l'écroulement de la Cité des hommes, l'Ange à la trompette, l'aigle qui crie malheur et le Cavalier apocalyptique.

La composition est structurée autour du regard de saint Jean qui considère la transfiguration du soleil. Le corps de l'apôtre appartient pour moitié à la partie inférieure de l'image, pour moitié à la partie supérieure, les deux parties étant délimitées par la forme arrondie qui figure le voile de la Theotokos comme dans les icônes russes. La deuxième dynamique du tableau est celle qui conduit les baptisés, sous la protection du Baptiste et de la Vierge, malgré les menaces du serpent-dragon qui représente les puissances du mal et de la mort, vers la résurrection et le paradis en bas et à gauche de l'image.

C'est donc une véritable réflexion théologique qui est menée dans cette image qui correspond à la «mythologie absolue» approchée par le moyen de l'art au travers des nombreux «mythes relatifs» ruminés très minutieusement par Kandinsky dans ses œuvres. Ainsi par exemple le thème de l'enlèvement du prophète Élie dans un char de feu (et dont le retour se fait en saint Jean le Baptiste), que l'on retrouve dans plusieurs tableaux: dans *Toussaint II* de 1911, un tableau sans titre de 1911–12, *Petit Rêve en rouge* de 1925 et enfin et surtout *Rouge*, peint la même année. Dans ce dernier tableau ne subsiste plus que la flamme rouge, tandis que les éléments du char, la roue, le timon, les poutres de bois se dispersent dans le mouvement ascendant qui emporte l'ensemble vers le haut et la gauche de l'espace pictural. Un autre thème est le chevalier qui devient cavalier, avec *Lyrique*, de 1911, l'étude pour *Dans le Carré noir* de 1923 ou encore *Sur Blanc II* de la même année. La série des cavaliers part d'une évocation classique dans la peinture russe et allemande de cette époque, celle des chevaliers du Moyen-Âge. L'œil est mené vers une abstraction progressive qui passe par la belle série des *Saint Georges* et aboutit à la vision prophétique des cavaliers de l'Apocalypse. Un autre exemple est celui de l'enfant jouant de la flûte qui se transfigure progressivement en un ange jouant la trompette de la grande résurrection.

On peut citer aussi la représentation de l'écroulement de la cité, qui évoque aussi bien les villes de Sodome ou de Jéricho de la Bible que la disparition apocalyptique de la Cité des hommes, remplacée par la Jérusalem qui descend du ciel évoquée par saint Jean, thème permanent dans son œuvre, présent aussi bien sur la couverture de *Du Spirituel dans l'art*, que dans les représentations de la *Toussaint I* (huile sur toile) du *Jugement dernier* ou *Grande Résurrection*, sous ses différentes formes ou encore dans presque toutes les représentations de ville, en particulier la série sur Moscou. À l'origine de la rumination de ce thème se trouve le tableau évoqué dans ses souvenirs comme point de départ de ses méditations, *La vieille Ville*.

Le terme grec *apokalueîn* signifie «révélation». La fin des temps est perçue comme la résolution du drame de la condition humaine. Dans son image majeure, Kandinsky insiste sur le caractère positif du dévoilement johannique: la victoire sur le Mal et la protection des Justes. La composition montre la rencontre et la hiérarchisation des trois éléments constitutifs du dévoilement: la transfiguration du monde (le remplacement du soleil et de la cité des hommes par un nouveau soleil et une Jérusalem céleste); le combat eschatologique (la menace du démon sur les baptisés); la consolation et le salut (la protection des hommes, la marche vers la résurrection des morts et le paradis).

L'itinéraire pictural de Kandinsky va ainsi du figuratif à l'abstrait et en même temps du profane au sacré. La rumination des éléments du monde, paysages, objets ou personnages, conduisant à faire progressivement abstraction de leur nature extérieure pour parvenir au contenu intérieur, spirituel, dont ils sont porteurs, dont ils sont les signes vivants et dont cette composition donne l'icône majeure.

Le climat de l'hésychasme est également présent dans la réflexion de Kandinsky sur les couleurs et les formes. Pour Kandinsky, il existe un langage des couleurs. Il en expose le fonctionnement, fondé sur une véritable analyse phénoménologique, dans son livre *Du Spirituel dans l'art*. En effet, son propos n'est fondé ni sur un système de conventions ni sur un code symbolique des couleurs, mais sur un constat expérientiel qu'il est possible à tout esprit *attentif* de faire, s'il se concentre sur son intériorité. C'est une attention neptique en ce sens qu'elle est fondée sur un renoncement, condition nécessaire de l'accès à l'intériorité. Chaque couleur parle à l'âme humaine en la faisant vibrer d'une certaine manière: c'est la *résonance intérieure* de la couleur. Le point de départ de Kandinsky est la clarté et l'obscurité de la couleur (blanc et noir) et sa chaleur ou sa froideur (jaune et bleu). Son fil conducteur est le lien qui relie les couleurs, organisées en paires de contrastes. Ses observations rejoignent celles de Seurat ou de Delacroix tout en les prolongeant jusqu'à leur cohérence ultime qui va rencontrer la théorie de Florensky en lui donnant son fondement expérientiel.

Dans le schéma qui résume sa théorie des couleurs, on peut isoler les quatre contrastes *intérieurs* des couleurs comme un cercle placé entre deux pôles ou encore comme un *soleil en mouvement*. Le premier contraste oppose le jaune au bleu. C'est la tendance au chaud ou au froid, le jaune ayant tendance à se rapprocher du spectateur et à sortir de ses limites, le bleu ayant tendance à s'en éloigner et étant animé d'une dynamique concentrique. Le deuxième contraste oppose le blanc au noir, les deux pôles à l'extérieur du cercle. C'est la tendance à la clarté ou à l'obscurité. Le blanc évoque un silence plein de tous les possibles, tandis que le noir évoque le silence d'après la mort, après la fin des choses. Le troisième contraste oppose le rouge au vert, le quatrième, l'orangé au violet. Cela explique les places très inattendues du violet et du bleu dans ce cercle, puisque l'un occupe la place que devrait occuper l'autre, et réciproquement, dans un cercle classique fondé sur les mélanges de couleurs. Les contrastes *intérieurs* ici définis aident dès lors Kandinsky à identifier la résonance de chaque couleur.

Le rouge est la couleur active par excellence. Il peut aller vers le chaud ou vers le froid donc vers le jaune ou vers le bleu. Il est, dans sa tendance vers le chaud, à la source de l'orangé et, dans sa tendance vers le froid, à la source du violet. La couleur rouge est complémentaire de la couleur verte, qui est, quant à elle, une couleur passive, résultant de l'annulation des dynamiques du jaune (tendance à se rapprocher du spectateur) et du bleu (tendance à s'en éloigner). Ce contraste est le seul dans l'analyse intérieure des couleurs à coïncider avec le principe de la complémentarité externe, puisque le rouge est en même temps complémentaire du vert dans le cercle classique des couleurs. Pour ce qui est de la complémentarité *extérieure* des couleurs, rappelons en effet que lorsque l'on considère le ternaire rouge/jaune/bleu, couleurs dites primaires, la complémentaire de chacune d'elles est celle qui résulte du mélange des deux autres. Dans le contraste du rouge et du vert, le rouge est une couleur source, puisque sa dynamique le porte vers le jaune ou le bleu; il est donc à la source de l'orangé et du violet, tandis que le vert est une couleur résultante, puisqu'il provient du mélange du jaune et du bleu, et donc de la confrontation de leurs dynamiques opposées, qui s'annulent dans le mélange.

Le lien des couleurs entre elles, principe de l'engendrement des couleurs ou "chromogénèse", confirme leur résonance intérieure. Pour Kandinsky, le soleil des couleurs est aussi comme un serpent qui se mord la queue. Ce schéma montre comment les deux premiers contrastes (jaune/bleu et blanc/noir) sont à la base de l'engendrement des couleurs. Le jaune et le bleu engendrent le vert. Le blanc et le noir engendrent le gris. Or le gris est aussi le produit du mélange optique entre le vert et le rouge, et ce dernier a la faculté de retourner vers le jaune ou vers le bleu. Le serpent se mord bien la queue puisque, partie du jaune et du bleu, la séquence des couleurs est reconduite pour finir aux mêmes couleurs.

La structure intérieure du cercle des couleurs trace le paysage d'un voyage de l'âme. Deux contrastes entre les couleurs marquent les limites de ce voyage de l'âme (contrastes liminaires) et celles qui figurent les étapes du voyage (contrastes psychagogiques): le contraste blanc/noir (dimension de la profondeur temporelle) et le contraste jaune/bleu (dimension de la profondeur spatiale). Les deux autres contrastes manifestent l'attitude de l'âme: le contraste du rouge et du vert marque les deux comportements possibles, chaleur et énergie de la passion, force du sentiment dans le rouge pur, qui est un réservoir de force créatrice et, au contraire, repos et calme, équilibre sûr, presque contemplatif, de la logique soumise par essence aux lois extérieures, dans le vert. Par ailleurs, tout se passe comme si orangé et violet représentaient, quant à eux, les deux mouvements possibles de

la passion humaine (résonance intérieure du rouge): celui qui la conduit vers le terrestre, la dispersion, l'expansion sur l'entourage, ou celui dans l'autre sens (résonance intérieure du bleu) qui, la détournant du terrestre, la pousse vers le céleste, vers l'infini.

La structure profonde du schéma de l'organisation des couleurs résume l'itinéraire de l'âme humaine. Kandinsky raconte qu'à l'époque où il préparait sa thèse d'anthropologie sur les traditions paysannes de la province de Vologda, en pénétrant dans les maisons paysannes de la Russie du nord, il eut l'impression d'entrer dans un monde magique, celui de la peinture. Ce parcours en quatre temps le conduisit des meubles bariolés de l'isba aux images populaires des héros (*loubki*), puis aux saintes icônes, et enfin jusqu'à la petite lampe, image de la lumière divine. Quatre étapes conduisant du physique au divin à travers l'émotionnel et le mental. La structure interne de l'ordre des couleurs permet à l'art cet itinéraire spirituel. L'*espace* de cet itinéraire se trouve marqué par le jaune et par le bleu, proximité et éloignement, mais aussi dans leurs mouvements excentrique et concentrique, dispersion et réintégration au sens spirituel; le blanc et le noir donnent quant à eux à l'aventure de l'homme ses dimensions *temporelles* de naissance et de mort. Enfin, pour l'attitude de l'âme, l'orangé manifeste le stade physique, le rouge le stade émotionnel, le vert le stade mental et le violet, le stade de l'accueil du divin.

Dans *Du Spirituel dans l'art*, Kandinsky lance cette interrogation apocalyptique: «Le soleil, construit avec tant d'habileté, se couvre de taches et s'assombrit : où trouver ce qui le remplacera pour le combat contre l'obscurité ?» Le nouveau soleil se trouve déployé dans sa théorie des couleurs. Pour Kandinsky comme pour toute la spiritualité orientale, la formule «Dieu est lumière» est à prendre au sens propre: la lumière est manifestation divine et les cœurs purs voient Dieu sous la forme de la lumière, énergie et non essence, selon la distinction de saint Grégoire Palamas.

Le cercle des couleurs est une diversification de la lumière blanche. Florensky explique que chaque couleur manifeste la manière dont la lumière divine est accueillie dans la matière. La définition de la résonance intérieure des couleurs permet à l'artiste de considérer la relation au monde spirituel et d'en donner la représentation. La dynamique spirituelle qui peut se lire dans le soleil des couleurs présente l'itinéraire d'une âme vers le divin à travers différentes étapes. Ainsi se fait la rencontre de la logique (vert) et du sentiment (rouge), qui la complète. Le sentiment, ou connaissance du cœur, permet la rencontre de la nature physique (rouge plus jaune: orangé) et la participation à la nature divine (rouge plus bleu:

violet). La réflexion de Florensky validera ce schéma de base en lui ajoutant quelques compléments.

C'est le principe de l'*image métaphysique*. L'art abstrait chez Kandinsky n'est donc pas une fin de la représentation, mais plutôt son basculement vers les réalités de l'Esprit, un dispositif d'accueil de la transcendance. Cela explique les convergences entre les conclusions de Kandinsky ou de Florensky sur la nature des couleurs et le rôle qu'assignent aux couleurs les iconographes les plus éminents de la spiritualité chrétienne comme saint André Roublev ou le bienheureux Fra Angelico.

Par ailleurs, pour Kandinsky, les formes ont un sens, une cohérence indépendante de la figuration des objets du monde, qui trouve son fondement dans leur tension qui est une *énergie*. Contrairement à la *Gestalttheorie* qui part des formes constituées, chez Kandinsky, cette cohérence est liée au geste de l'artiste générant la forme à partir d'un élément premier, le point. Ce geste laisse advenir l'énergie de la forme. À partir de cela, la création des formes devient selon lui comme la création d'un monde: «Chaque œuvre naît, du point de vue technique, exactement comme naquit le *cosmos*... par des catastrophes qui, à partir des grondements chaotiques des instruments, finissent par faire une symphonie que l'on nomme musique des sphères. La création d'une œuvre, c'est la création du monde.» C'est ainsi que s'installe un autre type de ressemblance qui unit la création artistique à la logique du monde biologique ou physique, à l'énergie créatrice des choses, par participation. C'est ce qui explique qu'après avoir réfléchi sur les formes pures dans sa période du Bauhaus, Kandinsky, dans sa période parisienne, explore un univers imaginaire de formes possibles ressemblant souvent à des micro-organismes en naissance, univers déjà annoncé dans sa *Composition VII* par la forme qui se trouve à droite du tableau.

Selon Kandinsky, dans l'ordre des formes, tout se ramène donc à l'énergie. Le point zéro est le contact de l'instrument avec le plan. Ce moment où la matière est réduite à zéro coïncide ainsi avec le départ de l'aventure humaine graphique. Il y a cette *évidence spirituelle* au départ de l'écriture des formes et cette évidence est d'importance, car elle est celle d'un *passage*, comme si le zéro matériel était la condition, le passage obligé pour le départ de l'écriture et surtout pour le début de l'art. Le «spirituel» n'est donc pas un élément extérieur plaqué sur l'art, mais il participe de sa nature propre. Un point au centre du plan est ainsi l'image première de toute expression picturale. Le point qui fait son apparition lorsque l'instrument (crayon, pinceau, burin) entre en contact avec le

support (papier, toile, plaque de métal), est à la fois immatérialité totale et début du geste artistique. Il est, du point de vue matériel, zéro, et du point de vue humain, concision absolue. Comme dans l'écriture, où le point marque un silence, dans le geste graphique, le point est la plus petite forme, un presque rien entièrement replié sur lui-même, qui nous ferait penser aujourd'hui à la *hylé* originelle au moment de la naissance de l'univers; sa dynamique est fortement concentrique.

L'engendrement des formes ou «morphogénèse» est la logique de leur résonance intérieure. L'originalité de Kandinsky est de réfléchir non pas sur les formes existantes, mais sur leur naissance. Il part du point — début de l'aventure picturale — qui, en sortant de lui-même, est animé par différentes forces. Ces forces elles-mêmes définissent les résonances particulières des lignes et des formes apparaissant alors. Dans le diagramme de la théorie des formes, tel que l'on peut l'établir à partir du texte de Kandinsky, les éléments formels (points, lignes, formes géométriques ou libres) sont distingués des procédés d'engendrement des formes (poussées, grossissements, accumulations, densifications et englobements). C'est au moment où le point sort de lui-même, c'est-à-dire au moment où il abandonne sa dynamique concentrique pour manifester l'énergie d'une poussée, que naît la ligne ou qu'apparaissent d'autres formes par grossissement du point lui-même ou accumulation de points juxtaposés. Si le point est au départ de toutes les formes, le cercle, quant à lui, est l'aboutissement de tous les processus d'engendrement. Partant du point, cercle en puissance, la morphogénèse se déploie jusqu'au cercle, qui est son accomplissement. De là vient l'importance que Kandinsky accorde au cercle dans son œuvre picturale, et qui est liée bien sûr au «soleil de Moscou»¹.

Quant aux résonances des formes, elles sont définies par des notions de chaleur et de froideur, qui sont, chez Kandinsky comme chez Mondrian, en relation à la verticalité ou à l'horizontalité.

Aux Vhutemas et au Bauhaus, un questionnaire était distribué aux élèves, leur demandant de relier les trois couleurs primaires, jaune, rouge, bleu, aux trois surfaces de base, triangle, carré, cercle, et d'exposer les raisons de ces affinités. Il s'agissait pour Kandinsky de vérifier ses intuitions et déductions sur les liens entre les couleurs et les formes, qui pour lui

¹ Kandinsky explique que le cercle joue un rôle équivalent dans son œuvre de maturité à celui qu'a joué le cavalier dans sa première période. Il faut observer que le cavalier est un thème qui peu à peu chez lui s'accomplit dans le sacré en tant que dernier cavalier de l'Apocalypse. Il figure dans l'image de la *Grande Résurrection*, comme celui qui dénoue le fil du temps, le Christ vainqueur à qui tout est soumis. L'image du divin est présente dans l'une et l'autre forme.

sont fondées sur le rapport entre la chaleur et la froideur de la couleur et celles des lignes et des formes. Ces analyses, il voulait les confirmer ou infirmer par l'expérience de ses élèson entourageves et de . Comme Florensky, Kandinsky voulait une réconciliation entre la science, l'art et la religion. Cette confrontation était une des bases de la science de l'art dont il rêvait depuis les débuts de l'abstraction, mais que sa vie errante ne lui permit pas de mettre en place comme il le souhaitait.

De même qu'un point sur un plan est l'image première de toute expression picturale, une horizontale et une verticale qui se croisent, une croix sur un plan carré est l'image première de l'expression linéaire ou de la *composition* linéaire. La résonance de la ligne verticale est chaude, celle de la ligne horizontale est froide. Juxtaposer les deux sonorités (chaude et froide) de la ligne verticale et de la ligne horizontale se croisant au centre du plan, aux quatre sonorités du plan, c'est-à-dire ses bords (deux verticales chaudes et deux horizontales froides), ne donne pas pour résultat les six sonorités cumulées que nous serions en droit d'attendre: trois chaudes et trois froides. Cet acte nous fait passer à un autre ordre, celui de la composition. Dans le cas présent et en analysant la figure sur le plan de la résonance, nous pouvons déterminer douze sonorités, six chaudes et six froides, correspondantes aux douze segments visibles. La composition crée donc une complexité nouvelle qui échappe à la logique cumulative et n'est accessible, ne peut être éprouvée que dans l'expérience de la rencontre.

Un dernier élément mérite d'être relevé. Kandinsky parle de la composition comme d'une prière. C'est ainsi que la voit également Lossev. La composition est en effet une rumination fructueuse et laudatrice du monde. Mais elle appartient en même temps au registre sophiologique. La composition est un exercice de sagesse. Elle est une mise en ordre des éléments en fonction du sens. Un des plus beaux textes de Kandinsky est celui dans lequel il fait le récit des événements de sa vie, de sa progression dans la découverte d'un art apte à être au service du divin. Ce récit est publié en allemand sous le titre *Regards sur le passé (Rückblicke)* et en russe sous le titre plus explicite de *Étapes (Stoupéni)*.

Les "étapes" sont au nombre de neuf. Si l'on écrit la biographie de Kandinsky, on sera tenté de les mettre dans l'ordre chronologique, qui est le suivant:

1. un épisode de son enfance en 1872 (il a huit ans) au cours duquel il est en train de peindre un petit cheval pie avec sa tante et éducatrice qui dut s'absenter alors qu'ils n'avaient pas encore peint les sabots. Il se dit alors qu'il suffisait de les peindre en noir. Ce fut une catastrophe.

2. un deuxième épisode de la même période deux ans plus tard, en 1874: l'éblouissement après l'achat d'une boîte de peinture. Il prend conscience que les couleurs ont une âme, un être intérieur.

3. en 1886 (il a vingt ans) l'émotion intense devant le coucher de soleil sur la ville de Moscou. C'est l'expérience déterminante.

4. trois ans plus tard en 1889, il visite des maisons paysannes du nord de la Russie au cours de son voyage d'études pour sa thèse à l'université de Moscou: il prend conscience de l'existence d'un monde pictural impliquant un parcours spirituel dans l'espace.

5. la même année, la représentation de *Lohengrin* au Théâtre de la Cour à Saint-Petersbourg déclenche chez lui une expérience synesthésique: en entendant la musique, il voit devant ses yeux les couleurs du coucher de soleil de Moscou, tandis que des lignes «échevelées et presque folles» se dessinent devant ses yeux.

6. toujours la même année, il est frappé au Musée de l'Ermitage à Saint-Petersbourg par le clair-obscur dans les tableaux de Rembrandt. Cette disposition entraîne un parcours de l'œil qui équivaut à l'introduction du temps en peinture.

7. la découverte de la fission de l'atome en 1896 débouche pour lui sur une sorte de bouleversante perte de la croyance au monde matériel.

8. la même année, il visite une exposition d'impressionnistes et voit un tableau de la série des *Meules* de Claude Monet dans lequel le sujet disparaît presque devant la couleur. Il est frappé par le fait que la figuration de l'objet n'est pas indispensable en peinture.

9. cette impression est renforcée par celle qu'il éprouve en 1909, revenant dans son atelier au crépuscule, en voyant un tableau d'une étrange beauté qu'il ne reconnaît pas. C'est pourtant l'un des siens, mais il est posé sur le côté.

Kandinsky raconte ces étapes de son développement, mais dans un ordre très différent. Dans le texte la succession des événements ne se soucie aucunement de la chronologie. L'ordre d'exposition n'est pas 1; 2; 3; 4, etc, tel que nous venons de les raconter, mais 3; 8; 5; 7; 1; 6; 4; 9; 2. Ce récit même est une composition: le résultat d'une réorganisation qui bouleverse le temps de la succession des instants au profit d'une mise en ordre des étapes, fruit d'une rumination. En effet, pour en tirer la leçon, les expériences doivent être appréhendées dans leur ordre véritable: celui dans lequel elles font sens. Ainsi, il existe un ordre des événements qui s'entrecroise avec la succession du temps. C'est la succession des événements que l'on retrouve dans les icônes composées, prédelles ou iconostases et qui n'a rien à voir avec la durée. Ainsi on voit que, après l'expérience du

soleil de Moscou, qui occupe une position à part, centrale, toutes les autres expériences de l'artiste peuvent être rangées par couples. Quatre couples d'expériences vécues par Kandinsky vont lui permettre la mise en œuvre de son intention profonde un art vraiment pur au service du divin.

Le récit débute donc par l'événement central. En 1886 il éprouve une sensation inoubliable qui va décider de toute son inspiration de peintre: il découvre que son âme est mise en vibration par le spectacle du coucher de soleil sur la ville de Moscou. C'est un contact mystique avec l'âme du monde, la réalité profonde, la chose en soi. La réalité visuelle qui s'offre à lui déclenche une impression si forte qu'elle laisse supposer un dévoilement du sens qui s'opère à partir de ce spectacle naturel. Il y a en effet continuité entre le monde des apparences et la réalité spirituelle. Ainsi par exemple la miséricorde divine sera lisible dans l'épisode du déluge dont tout orage peut nous donner la rencontre expérientielle¹.

À partir de là, deux expériences forment un ensemble qui le mettent sur la piste de l'existence du langage de l'art. La vision du tableau de la série des *Meules* de Monet (1896) est pour lui l'occasion de prendre conscience que l'art a des moyens purs qui sont la couleur et la forme. La force de ces moyens est attestée par la vibration de l'âme qu'il retrouve dans la seconde expérience: en écoutant la musique de *Lohengrin* au théâtre de la Cour à Saint-Petersbourg (1889), il retrouve le bouleversement entraîné par la vision du coucher de soleil sur Moscou. Pour accomplir son but de dévoilement, l'art a donc bien un langage spécifique qui met en œuvre toutes les formes d'expression possibles: peinture, musique ou parole. La vibration de l'âme est liée à la composition.

Le second couple d'expériences confirme la nécessité d'abandonner en art toute certitude extérieure: Kandinsky constate la faillite du positivisme, son inefficacité dans le domaine artistique. Ce constat se fait devant la découverte de la fission de l'atome qui ébranle sa croyance aveugle en la matière. Dans l'épisode du cheval pie, le raisonnement le conduit à une catastrophe. Il était sûr qu'il fallait user du noir pour peindre les sabots

¹ Kandinsky décrit très en détail la genèse de son tableau sur le Déluge dans son texte des *Regards sur le passé*. En trois étapes, il en vient à la représentation aboutie, qui est la *Composition VI* du Musée de l'Ermitage. Dans le spectacle de Moscou, c'est la Résurrection qui manifeste l'amour divin devant la mort. Le Déluge, quant à lui, manifeste la protection divine exercée sur le Juste Noé, dont nous prenons conscience à travers une simple vision d'orage et de tourmente en montagne, dont Kandinsky fait l'expérience à l'époque dans les Alpes bavaroises, après avoir eu des expériences similaires d'engloutissement dans son enfance, à Venise et au bord de la mer.

du cheval. Pourtant, lorsqu'il pose avec le pinceau les taches, c'est-à-dire au moment où il passe à la pratique, il s'aperçoit que cette certitude était trompeuse. Cela signifie que l'expérience a un statut vérificateur. Il y a un statut particulier de l'élément artistique et tout spécialement de l'image, qui en fait un moyen d'accès spécifique à la vérité et au sens au moment de l'épuisement de la logique. Ce point est capital, car il formule ce que toute l'avant-garde radicale va affirmer, le statut de l'art comme au-delà de la logique.

Le troisième couple d'expériences concerne le basculement dans la dimension du sens. L'expérience alogique conduit d'abord à la découverte d'un élément nouveau de la peinture, le temps, et sa signification profonde, la révélation du temps comme parcours. Les Rembrandt du Musée de l'Ermitage et les maisons paysannes de la Russie du Nord montrent que la peinture déploie sa dimension temporelle et spatiale propre, échappant aux catégories euclido-kantiennes. Les tableaux de Rembrandt incluent leur propre temporalité, quant aux maisons paysannes de la province de Vologda, elles sont un espace orienté vers le sens dès que l'on veut bien s'abstraire des éléments matériels pour considérer la dimension picturale pure. La maison paysanne russe est orientée vers le coin rouge, celui de l'icône et de la lampe qui l'illumine. Le tableau va inclure un parcours mystique de l'œil.

Une telle affirmation est plus complexe qu'il n'y paraît. L'orientation de l'espace (donc le fait que l'œil soit conduit à un parcours déterminé) n'empêche pas la qualité principale de la dynamique spatiale qui est la réversibilité. À l'opposé du temps, l'espace est réversible. Cela signifie qu'il peut être parcouru dans un sens et dans le sens contraire et même dans tous les sens possibles. L'itinéraire intérieur que la peinture autorise, qu'elle pousse le regardeur à parcourir, est une expérience temporelle conduite sur un support spatial. L'expérience du parcours temporel y acquiert donc tout naturellement les qualités de l'expérience de l'espace et surtout celle de la réversibilité. L'expérience temporelle perd ainsi son statut d'irréversibilité. Je ne suis plus enfermé dans une temporalité de l'inéventable succession des instants — ma temporalité d'être fini, limité — mais appelé à une expérience de dépassement de mes limites. Cela ne bouleverse pas seulement le cours du temps, mais l'ensemble logique lui-même. Par exemple la séquence causale, puisque la rencontre de l'effet peut alors précéder celle de la cause. Ainsi se trouve établi le statut de l'art comme au-delà de la logique. Ce statut sera confirmé par les découvertes picturales elles-mêmes, dans la mesure où elles constituent une expérience de l'Être. La peinture et l'œuvre d'art en général peuvent et doivent être

un itinéraire intérieur que le regardeur ou l'auditeur parcourent vers la révélation, le dévoilement du sens.

Le quatrième couple d'expériences entraîne le changement d'attitude de l'artiste vis-à-vis de la réalité des choses. Avec le tableau posé sur le côté, c'est le choc du passage à l'intériorité, avec l'épisode des couleurs de la boîte de peinture, c'est la constatation de la double réalité de l'élément. C'est parce que Kandinsky est perdu dans son rêve intérieur et parce que le crépuscule a déréalisé les choses, que se révèle l'étrange beauté de son propre tableau, qu'il ne reconnaît pas parce qu'il a été mis sur le côté. Car le crépuscule a la vertu de déréaliser le monde. Sa lumière confond les objets dans une fusion qui dissout la matérialité. Cela explique en partie la puissance apocalyptique de l'image du coucher de soleil sur Moscou: le temps du coucher du soleil est par excellence le moment où je peux prendre conscience de la fragilité des choses et de la nécessité de trouver le sens de ma destinée en face de cette impermanence. En même temps, toutes les couleurs s'y épanouissent en une inoubliable symphonie. L'expérience de la boîte de couleurs démontre que l'élément pictural, ici la couleur, a en lui-même une réalité intérieure. En voyant les couleurs sortir du tube, Kandinsky, enfant, comprend qu'elles ont «une âme.» Une âme, c'est ici une existence intérieure personnelle qui les relie à l'Être originel, qui les relie à Dieu. Ces deux dernières expériences favorisent le passage à l'intériorité: la déréalisation du monde, le rêve, puis son moyen en art, la valeur double de l'élément.

La succession des expériences dans le récit opère donc une remise en ordre du temps. À la succession désordonnée des instants se substitue un temps du sens, un temps qui fait sens, une composition des éléments. En disant cela, nous tenons la clef de l'interprétation non seulement des éléments biographiques que livre Kandinsky, mais de son œuvre même, car nous avons là le mécanisme du processus compositionnel.

En parlant de son travail, Kandinsky tient à préciser: «Contrairement à l'opinion très répandue qui veut que je parte de la théorie (même s'il s'agit de la mienne) pour la traduire en pratique dans la peinture, je travaille en réalité de manière complètement opposée: toujours en premier lieu, des expériences pratiques dans les tableaux dont la naissance est donc infiniment peu "liée à la raison" puis seulement, la théorie qui découle de ce travail [...] Voilà pourquoi je travaille très rarement en suivant une seule ligne et je fais souvent durant une seule et même période des tableaux tout à fait dissemblables – ce qui serait impossible si mon point de départ était la théorie.» Kandinsky répartit ses œuvres en *impressions*, *improvisations* et *compositions*. Dans cette répartition, ce n'est pas le sujet

qui différencie les œuvres, mais le mode d'approche de la réalité qui a conduit à leur réalisation.

L'*impression* est une observation du monde dont le tableau rend compte en représentant le spectacle qui a frappé, qui a *impressionné* l'artiste. C'est le spectacle de la nature extérieure qui l'impressionne. Il peut s'agir d'un paysage de campagne ou de ville, d'une scène de rue, d'une attitude, d'un personnage particulier. L'impression est une pochade qui identifie un thème extérieur.

À l'opposé, l'*improvisation* exprime la nature intérieure. Elle est le fruit de processus intérieurs et principalement inconscients. Il peut s'agir de rêves ou encore de visions. Kandinsky dit même qu'un de ses plus importants tableaux fut conçu au cours d'un délire lié au typhus et élaboré en trois temps (*L'Arrivée des marchands*, *La Vie bariolée* et *Composition II*).

Quant à la *composition*, elle est une rencontre entre le conscient et l'inconscient, entre la vision extérieure et la vision intérieure. Elle est la figuration de cette rencontre. Pour parvenir à ce niveau de haute difficulté, la composition se doit d'être le lieu où la nature extérieure et la nature intérieure sont non pas juxtaposées mais reliées par des liens naturels. Composer, pour Kandinsky, c'est réunir en un ensemble organisé en fonction du sens ce que l'expérience humaine me présente comme une succession désorganisée. La composition est donc un instrument de dévoilement du sens.

La composition est évaluation et mise en ordre. Le principe même de l'activité artistique réside dans ce double processus qui la relie à la construction de la personne par l'individu libre. Toute œuvre d'art est trace de l'événement, témoignage de la rencontre. Rencontre, c'est-à-dire sortie de moi-même, acceptation de l'altérité, «philoxénie,» pour reprendre le beau mot qui caractérise la rencontre d'Abraham.

Cette rencontre me met cependant devant la nécessité de l'évaluation. Elle m'oblige à sortir du confort d'un système normatif qui serait extérieur à moi. L'événement doit être identifié, distingué de la circonstance. Il me faut distinguer ce qui est pour moi une occasion de découvrir le sens des choses au-delà de la circonstance, de la succession désordonnée des instants, au-delà du flux de la quotidienneté. La personne se construit dans cette reconnaissance du sens qui est l'exercice de sa liberté.

Dès lors, je suis sorti de l'instant. J'ai atteint une dimension autre. Mon présent est devenu absolu dans la sortie de mes limites qui coïncident avec l'instant. Mais en même temps, j'ai acquis une faculté de discernement et de choix, car le fait d'opter pour la recherche du sens implique un certain nombre de renoncements au profit d'une aventure intérieure qui très vite

change mon existence. C'est en cela que l'évaluation est à l'origine de la construction de la personne, car elle exige une éthique personnelle, seule condition pour l'exercice du discernement. Le moindre laxisme dans ma vie personnelle émousse ma relation à la valeur. Tisser mon existence d'actes insignifiants ou de compromissions, la laisser habiter par le mensonge sous la forme de légers travestissements de la vérité, tolérer la médiocrité amoindrit ma capacité de reconnaître et de choisir la valeur. De là vient cette exigence bien connue des artistes vis-à-vis de leur entourage, leur comportement social un peu «ours», leur refus d'accepter tout manquement à des règles non écrites qui sont celles de l'évaluation appréciative.

La familiarité avec le sens, la disponibilité et l'habitude de la rencontre avec l'événement entraînent aussi la mise en ordre, l'intégration de tous les éléments constructeurs de la personne à la vision absolue, époptique, qui est celle de la composition. Il s'agit de disposer ces éléments dans une mise en perspective qui n'est plus celle de l'apparence que s'épuise à reconstituer la perspective picturale, mais celle du sens, qui révèle la signification particulière de chaque élément et la signification globale de l'ensemble. La signification ici veut dire le dévoilement qui est opéré à travers eux et qui me montre un aspect inapparent des choses sur lequel je puis fonder une décision éthique ou une intention philosophique.

Comme on a pu le voir dans ce rapide survol, une tradition commune réunit Kandinsky et les grands penseurs russes, celle de l'hésychasme. Né en 1966, Kandinsky est né cinq ans avant son cousin Serge Boulgakov, seize ans avant Pavel Florensky et 27 ans avant Alexis Lossev. Les intuitions qu'il formule en des termes très rigoureux et met en pratique dans son art sont souvent préfiguratrices des thèmes philosophico-théologiques qu'approfondiront ces trois derniers. Sa proximité avec Alexis Lossev mérite d'être tout particulièrement soulignée, comme nous avons pu le voir. Kandinsky semble bien donner chair à la dialectique du mythe, tandis que son regard sur les couleurs, les formes et la composition déploient la distinction entre l'essence divine et l'énergie, mise en lumière par la sagesse créatrice.

T28 Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти / Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения». В 2 ч. / Под общей научной редакцией А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Сост. Е.А.Тахо-Годи. Ч. II. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. – 304 с.

ISBN 978–5–91093–005–0

В книгу вошли материалы XIV «Лосевских чтений» – Международной научной конференции «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти», проходившей с 14 по 16 октября 2013 г. на философском и филологическом факультетах Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и в Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева».

Сборник включает статьи ученых России, Германии, Израиля, Канады, Польши, Сербии, США, Украины, Франции, Японии, специализирующихся в различных областях – истории отечественной и зарубежной философии, эстетики, логики, культурологии, классической филологии, лингвистики, музыки, математики.

Книга рассчитана на философов, филологов, культурологов, а также всех интересующихся историей отечественной мысли и культуры.

УДК 141.4
ББК 87.3(2)

Творчество А.Ф. Лосева
в контексте отечественной и европейской
культурной традиции

К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти

Материалы Международной научной конференции
XIV «Лосевские чтения»

Часть II