

УДК 37 (091)

В. Ю. Даренский*

АПОФАТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА А. Ф. ЛОСЕВА КАК САМОРЕФЛЕКСИЯ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА

Статья посвящена проблеме апофатической диалектики и ее концептуализации в философии «раннего» А. Ф. Лосева. Показано место А. Ф. Лосева в традиции философской диалектики путем раскрытия специфики его диалектической концепции на материале его работ 1920-х годов. Наследие А. Ф. Лосева как православного философа отражает специфическую стадию развития русской философии в период « neo-патристического синтеза ». Оно приобретает значение для современной христианской мысли в качестве яркого примера « библейского мышления » (М. Бубер). Опыт саморефлексии верующего разума в формах апофатической диалектики является ценным источником экзистенциального опыта для современного человека. Это объясняет актуализацию философии А. Ф. Лосева в современный период русской философии в качестве образца для переосмыслиения ключевых метафизических категорий.

Ключевые слова: диалектика, апофатика, саморефлексия, А. Ф. Лосев, вера, разум.

V. Y. Darenksiy
Apophatical dialectic of A. Losev as an auto-reflection of faith reason

The article dedicated to the problem of apophatical dialectic, and its conceptualization in the “early” A. Losev’s philosophy. Shown the space occupied by A. Losev in the tradition of dialectic, his dialectical conception uncovered on the basis of its main texts of 1920s years. The heredity of A. Losev as a orthodox philosopher reflect the specific stage of the Russian philosophy development in a period of “neo-patristic synthesis”, and had the sense for contemporary Christian thought as a bright example of “biblical thinking” (M. Buber). The experience of auto-reflection of faith reason in a forms of apophatical dialectic represents the important source of existential experience for contemporary man. It explains why A. Losev’s philosophy was actualized in a contemporary period of Russian philosophy as an example of creative Christian re-thinking of basic metaphysical categories.

Keywords: apophatic, dialectic, A. Losev, auto-reflection, faith, reason.

* Даренский Виталий Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, соискатель Института философии им. Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины, darenskiy@yahoo.com

Философский анализ гносеологических аспектов христианского опыта имеет целью переосмысление сущности познавательных практик в контексте опыта евангельского богообщения, поскольку по отношению к этому опыту различные виды познания тварного мира и самопознания приобретают особую амбивалентную функцию символического приближения/экзистенциального удаления. В настоящей статье мы рассмотрим возможности *апофатической диалектики* как целостной логической модели верующего разума, стяжающего благодать богообщения. Такая модель диалектики представлена в работах А. Ф. Лосева 1920-х годов, однако, поскольку его диалектические построения имеют некоторую вариативность, а также по большей части даны на материале анализа античной философии, задача состоит в том, чтобы выделить в них главное содержательное ядро, непосредственно отвечающее специфике и задачам православной философии.

Говоря о «логической модели верующего разума», естественно, мы несколько не имеем в виду, что богообщение и воцерковление разума есть продукт его логических усилий и построений — речь идет лишь о том, что без выработки некоторой внутренней логической структуры мышления, которая не только не противоречила бы возможности православного духовного опыта, но и, более того, указывала на его необходимость с точки зрения собственных законов развития разума и мышления, этот опыт, даже и при наличии других предпосылок, оставался бы «заблокированным», нереализованным. Тем самым выработку такой логической модели следует понимать именно как необходимую предпосылку такого подлинного воцерковления ума, которое не было бы кантовским «отодвиганием разума, чтобы освободить место вере», но стало бы принятием веры в самом глубоком соответствии с внутренними законами развития самого разума, имея в виду, что такие законы еще должны быть выработаны свободным усилием логической рефлексии, но вовсе не даны нам изначально и просто так, в качестве чего-то «естественног».

Активность разума, взыскиующего Бога и на этом пути преодолевающего огромное множество своих субъективных слабостей и иллюзий, является важнейшей предпосылкой его открытости Слову Божию и богообщению — той внутренней «исихии», которая хотя бы в самой минимальной степени должна быть и помниться в опыте верующего, иначе самой веры никогда у него бы не возникло. На наш взгляд, такое более широкое по сравнению с его основным, собственно аскетическим смыслом, понимание «исихии» как необходимой экзистенциальной предпосылки самой веры не только возможно, но и необходимо для исследования ранних стадий опыта веры, которые, словно в «зерне», несут в себе возможность ее высших состояний. В частности, принцип «низведения ума в сердце», достигая своей полноты на высших ступенях монашеского молитвенного опыта, в своей «зачаточной» форме действует и на ранних стадиях становления воцерковленного разума, определяя саму суть его устремлений, принципиально отличающуюся от главных устремлений разума секулярного, отпускающего сердце под власть страстных стихий или же жестко подчиняющего его своей воле (это две стороны одного и того же состояния порабощенности грехом и гордыней). На этих стадиях пока что есть только *процесс* устремленности к «исихии» как

внутреннему молчанию разума и сердца, в котором открывается чистый опыт богообщения, но не какое-то устойчиво достигнутое состояние (ощущение достигнутого состояния на этом этапе может быть только соблазном). Но уже сама эта устремленность по действию благодати может становиться устойчивой, преображая разум в его содержательности, формах мысли и самой силе постижения. Эту главную устремленность воцерковляющегося разума преп. Симеон Новый Богослов описывает так:

Затвори дверь ума и вознеси ум твой от всего суетного, то есть времененного... дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем денно и нощно, ты обретешь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призованием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помысл при его появлении, прежде чем тот завершится или сформируется... [Так] ты научишься, с помощью Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце [3, с. 23–24].

Описанный образ действия разума и есть то универсальное устремление, которое едино на всех стадиях духовного возрастания, начиная с самых начальных, с той лишь особенностью, что на высших стадиях наступает достижение «исихии» как устойчивого состояния и особый опыт боговидения и богообщения. «Воздух» (с ударением на последнем слоге), то есть «наше внутреннее небо» (Н. Бердяев), которое «посреди сердца», есть опытно открываемое пространство действия Благодати через сердце на ипостасное начало в человеке, хранящее образ Божий. В этом пространстве «внутреннего неба» разум видит себя уже в преображенном, свободном от порабощения греху состоянии, благодаря которому получает способность побеждать помыслы призованием имени Иисуса Христа.

С особой точностью роль и функцию разума в устремленности к «исихии» определяет св. Каллист Ангеликуд (Катафигиот) в трактате «Главы обдуманные и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни». Здесь он, в частности, пишет:

Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, инодвижно и средним между этими способами. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию... пределом его бывает созерцание вещей божественных. Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ — сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому ум в таком случае находится всецело под божественным влиянием, и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же — между этими — способ отчасти соприкасается с обоими [4, с. 31].

Можно сказать, соответственно, что второй способ соответствует достигнутой «исихии», первый есть «взыскание Бога всем существом своим», а третий — их синергия по Благодати. Тем самым, функция разума — опос-

редующая начальную тьму неведения и конечное бого видение в «исихии». Св. Каллист также соотносит стадии духовно возрастающего ума с тремя дарами Св. Духа:

Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания невидимого, руководится верою; осияаемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницей любви человеческой, а гораздо более — Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным... вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом [5, с. 32].

Таким образом, разум есть ипостасная энергия человеческого существа, в синергии с благодатью Света Христова претворяющаяся в любовь. Таково высшее и предельное назначение человеческого разума, все остальные его функции и способности — ситуативны, производны и переходящи, завися от специфики человеческого бытия-в-мире.

Этим определяется совершенно особый принцип, мыслящий тварное сущее не в модусе данности и самодостаточности (как «присутствие присутствующего», по М. Хайдеггеру), а в модусе явленности из Небытия и устремленности к Концу, как того требует библейское мышление. Исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся ей от античного язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении. Поэтому попытки адаптировать этот аппарат к тому способу познания, который формируется верующим разумом, с неизбежностью имели изначально условный характер и не позволяли отрефлексировать как раз самое существенное в нем.

Как известно, высшей точкой античного постижения Бытия как такового было понимание его как Космоса — живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. С гносеологической точки зрения также принципиально важно то, что мир как Космос необходимо мыслится как самодостаточное Целое, поэтому любые противоречия в нем в конечном счете — кажущиеся, меональные, разрешающиеся имманентно, внутри самого же Космоса, вне которого ничего нет.

Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь — не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос — это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания — преображение человеческого ума, выражющееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным

и содержательным оно ни было само по себе, оказывается как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *re-ligio*, то есть «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т. п.). Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе — не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности. В свою очередь, ключевой задачей христианской теории познания становится обнаружение такой универсальной логической формы, которая бы одновременно, в одном акте мысли «схватывала» бы и конечную, тварную, смертную суть любых явлений этого мира, и свидетельствовала бы о бытии нетварном, об Истине как абсолютной Личности. Какой может быть эта форма?

Специфика «бibleйского мышления» (М. Бубер) о тварном сущем (в том числе и человеческого бытия и сознания в модусе их смертности и конечности) состоит в концептуализации его «безосновности» в абсолютном Начале творения и устремленности к Спасению. В этом модусе всякое тварное сущее мыслится предельно динамично — с одной стороны, в своей предельной онтологии *ex nihilo*, с другой — в своей эсхатологичности, устремленности в Вечность (вечность спасения или гибели).

Критика рационализма развита у большинства крупнейших русских философов, но для наиболее концентрированного освещения этой проблематики можно обратиться к статьям Г. В. Флоровского «Хитрость разума» (1921) и «К метафизике суждения» (1925). В первой из них анализируются культурно-религиозные истоки европейского рационализма; во второй — специфическая «протоструктура» рационалистического способа мышления. Как известно, критика рационализма может быть конструктивной только в том случае, если она происходит в позиции «позитивной вненаходимости» (М. М. Бахтин), то есть в том случае, если признается адекватность рационализма своей специфической предметности познания, однако вместе с тем обосновывается и ее принципиальная ограниченность иной предметностью, требующей сверхрациональных путей и способов постижения.

В первой из названных статей рационализм помыслен как «первозданный трех Европы», а рационалистическая модель «разума» понята именно как некая экзистенциальная «хитрость», в конце концов обернувшаяся самообманом. По мысли Г. В. Флоровского, в основе рационализма лежит своя скрытая мистика, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом».

Стержень этого рационалистического энтузиазма,— отмечает автор,— об разует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе»... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм,

человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы [9, с. 61–62].

Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к этой же «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения» компенсируется всяческим расширением эфемерно-натуралистической «свободы» в смысле возможности «делать все, что захочется». Оба названные момента — существенные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г. В. Флоровскому рассматривать и так называемые иррационалистические течения и тенденции в западной мысли как естественные порождения самого рационализма, нисколько не преодолевающие его существенных предпосылок, но лишь выполняющие по отношению к нему своего рода «компенсаторную» функцию.

Вторая статья представляет собой «деконструкцию» кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. «Различие типов суждения “по содержанию” определяется тем, что в качестве подлежащего в одних случаях выступает адекватное понятие, вполне выражающее и замещающее предмет, в других — понятие еще находится *in statu nascendi*» [10, с. 237], — отмечает Г. В. Флоровский. Соответственно, названные типы суждений оказываются антиномически соотнесенными *пределами мышления* о предмете; и в любом реальном суждении в действительности имеют место *оба* типа, различаемые лишь в абстракции и на уровне формально-логической структуры суждения. Поэтому «всякое суждение — синтетично, требует конструктивного выхода за пределы уединенно взятого подлежащего. Эта синтетическая сторона, однако, характеризует суждение как элемент *познания*. Как элемент *знания*, суждение есть *система аналитическая*, лишь “изъясняет” сразу данные на предмете атрибуты» [10, с. 239–240]. Если гипотетически предположить возможность *полноты знания о предмете* (в том числе и о таком «предмете», как сущее в целом), то «всякое суждение в пределе, в итоге своего развития должно стать аналитическим» [10, с. 237]. Именно эта презумпция и является базовой логической предпосылкой рационализма как типа мышления. Если же, наоборот, ввести в мышление презумпцию невозможности полноты знания о каком бы то ни было предмете, неискоренимой «апофатичности» любого познания, то это будет «возможно лишь при условии *ограниченности “мира”* — ограниченности другим для него, лишающим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю» [10, с. 244–245]. Таким образом, и здесь, по Г. В. Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально нисколько не мотивированного и не обосновываемого *экзистенциального выбора исходной презумпции*.

Анализ пределов и предпосылок рационалистического мышления как на уровне его культурно-экзистенциального смысла, так и на уровне внутренней логической структуры, проведенный Г. В. Флоровским, очерчивает возможности и предпосылки перехода к сверхрациональному мышлению.

В первую очередь, очевидно, что в основе сверхрационального мышления лежат две основные презумпции: о неискоренимой «апофатичности» любого познания; о бытийной причастности познающего познаваемому как основе подлинного познания. Высшим проявлением этого типа мышления и соответствующей ему познавательной деятельности является богоявление. Вместе с тем, богоявление как сердцевина познания радикальным образом меняет и сущностный характер самопознания и познания тварного мира. В частности, и сами формы сверхрационального мышления будут принципиально иными, чем те, которые выработаны рационализмом. Далее мы кратко рассмотрим разработанную А. Ф. Лосевым модель диалектики, которая стремится в максимальной степени зафиксировать логику православного понимания познавательной деятельности разума, и является одной из наиболее интересных версий «дискурса энергии».

Среди философов XX века А. Ф. Лосев выделяется, помимо прочего, своей особой увлеченностью диалектическим способом мышления, пафосом диалектической логики как универсального метода познания. По собственному его выражению, «диалектика — точнейшее знание, и диалектический метод — самый точный и надежный метод философии и науки» [11, с. 7]. Такая точность, в конечном счете, основана на том, что в отличие от других логических форм мышления, диалектика не является продуктом отвлеченных конструкций рационального рассудка, но результатом непосредственного вторжения живого Бытия в сферу мышления:

...диалектика есть совершенный полнейший и окончательный реализм. Для нее не существует никаких «вещей в себе», не проявленных в вещах, никакого духа, который был бы абсолютно бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью... Диалектика не только «захватывает» вещи, но она и есть сами вещи в их смысловом саморазвитии [12, с. 620].

Диалектика, таким образом, изначально в своей основе несет сверхрациональный элемент,— поэтому и принцип тождества бытия и мышления не является, как часто думают, произвольной гегелевской выдумкой, но просто эмпирическим фактом, обеспечивающим саму возможность диалектического мышления. Сам А. Ф. Лосев пишет об этом так:

В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была... должно лежать то «отношение познаваемого и познающего», когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т. е. вступление с ним в новую онтологическую связь. Уже тот простой факт, что мы познаем вещи... свидетельствует о существовании онтологической связи между сознанием и предметом... Следовательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны,— в то, что потом носит название «предмета», в частности внешнего мира... то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда

даже мыслится соизмеримым. Однако где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкасания, и вот эти-то точки, в их взаимном проникновении и отношении мы и называем с точки зрения познания чистым опытом. Всякая же структура сознания есть это ядро непосредственного касания предмету плюс его модификация и — квалификация с той или иной точки зрения [11, с. 299–300].

По поводу сформулированного принципа естественным образом возникают два вопроса: 1) как возможно «интимное соприкасание» и даже тождество онтологически несоизмеримых сущностей, необходимом лежащее в основе всякого опыта? 2) возможно ли исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума? Диалектическая концепция А. Ф. Лосева, которую мы кратко рассмотрим далее, фактически является развернутым ответом на эти вопросы, и утверждает следующее: 1) это возможно благодаря энергийной сопричастности разных сущностей, «встрече энергем» разных сущностей; 2) исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума принципиально невозможно — любое познание апофатично, никогда не исчерпывая «самое само» познаваемой предметности. Оба тезиса являются ни чем иным, как последовательной разработкой исихастского учения о познании применительно к познанию тварного мира.

Принцип «тождества бытия и мышления» у А. Ф. Лосева очень ярко отражен даже чисто стилистически — его тексты буквально горят живой жизнью, их мысль подлинно бытийствует, являя *пример философии как искусства самого глубокого внутреннего бытийного опыта личности*. Впрочем, за иногда внешне «простецкой» стилистикой его диалектических построений, могущей создать ложное впечатление некоторой упрощенности и вторичности, в работах А. Ф. Лосева 1920-х годов скрывается становление нового типа диалектики, основанной на библейском типе онтологии. В чисто логическом отношении принципиальный шаг А. Ф. Лосева состоял в *раскрытии апофатической глубины диалектического способа мышления*. Сущностным истоком самой возможности диалектического познания является, по А. Ф. Лосеву, содержательная неисчерпаемость его предмета: «начало диалектики — *нemyслимость*, вышемыслимость, абсолютная единичность, которая не есть ни то, ни то и ни это, вообще никакая отдельная вещь, но — потенция всех вещей и категорий» [11, с. 11]. Поэтому движение диалектического познания приводит не к полному «заглатыванию», освоению «абсолютной идеи» тотальной действительности и тем самым мнимому «уравниванию» человеческого разума с Разумом божественным («абсолютным духом») — таков конечный смысл диалектики Гегеля,— но, наоборот, в *исчерпании познающим разумом предельных возможностей любых понятийных конструкций для свободного предстояния Открытости и Откровению изначально-немыслимого Первосущего*. А. Ф. Лосев фактически концептуализирует модель познания Псевдо-Дионисия Ареопагита, на основе использования изощренного теоретического аппарата, наработанного западноевропейской философией Нового времени, но в первую очередь — на основе платонического символизма в его «византийской», то есть по сути исихастской интерпретации. Такой «платонизм»,

представляющий собой *естественную* предпосылку воцерковления философского разума, как пишет сам А. Ф. Лосев, «резко противоречит всем протестантски-возрожденческим типам “философии понятия”, отличаясь от кантианства — объективизмом, от картезианства — интуитивизмом, от гегельянства — апофатикой и мифологизмом, от неокантианства — фигурным морфологизмом» [13, с. 902].

Соотнесенность с «немыслимой» апофатической «единичностью», несущей в себе потенции всего мыслимого, но не являющейся ими, составляет смысловой «нерв» лосевской диалектики. Эта соотнесенность получает у А. Ф. Лосева свою конкретную логическую форму в диалектической «тетрактиде», где геглевские «тезис», «антитезис» и «синтез» являются производными от главного, четвертого, не сводимого к ним элемента — «факта». Сколько бы «тезисов», «антитезисов» и «синтезов» ни произошло при развертывании факта — он остается неисчерпаемым, не сводимым к ним, сохраняя в себе свое «самое само» — изначально немыслимый и неисчерпаемый источник своего бытия. Введенный А. Ф. Лосевым термин «самое само», подобно хайдеггеровской «непотаенности»-алетеи, не является понятием: его следует отнести к особому классу философских терминов-эндематизмов, используемых для условного обозначения предельной смысловой вакансии, центрирующей определенный способ описания мира. «Самое само», осуществляясь в предметном бытии, непосредственно раскрывается как «подвижной покой самотождественного различия», который, в свою очередь, уже может быть до бесконечности расчленен на любые «тезисы», «антитезисы» и «синтезы», но последние никогда не смогут исчерпать его содержания и ничего не говорят о самом первоистоке всего существующего. Такова, по А. Ф. Лосеву, инвариантная диалектическая структура тварного бытия, полностью раскрывающаяся в каждой его сколь угодно ничтожной элементарной «клеточке». Апофатизм лосевской диалектики имеет самый радикальный и всепроникающий характер: он в равной степени действует как по отношению к нетварному Первосущему, так и по отношению к тем предельным основаниям тварного бытия, где происходит принципиально немыслимый «переход» нетварных энергий в тварные — немыслимо для нас воспроизводится тварное бытие. Созданный А. Ф. Лосевым тип диалектики, таким образом, есть результат большой последовательности воцерковленного ума, строго избегающего любых небиблейских стереотипов мышления, чего нельзя сказать ни о ком из предшествовавшей ему диалектической традиции. Если проблемное «ядро» платоновского типа диалектики состояло в отношениях «Единое — многое», гегелевской — в отношениях становления и ставшего, субъектности и объективности, то лосевский тип концептуализирует отношения мыслимого и Сверхмыслимого, сущего и Сверхсущего, делая своим специфическим предметом саму их Границу и синергию.

В анализе структуры тетрактиды А. Ф. Лосев исходит из антиномического тождества одного и многого как первоструктуры тварного сущего, с предельной глубиной в свое время исследованного в «Пармениде» Платона. А. Ф. Лосев «заостряет» его апофатическую суть:

Там, где абстрактная мысль становится в тупик,— как раз и начинается подлинное поприще диалектики. *Одно есть одно и многое... Одно само есть иное иного и*, следовательно, само вмещает в себе свое иное, т. е. есть становящееся одно... В самом деле, становление *требует*, чтобы было становящееся, совершенно тождественное во всех моментах своего становления, ибо иначе нечему будет и становиться. С другой стороны, становление требует, чтобы становящееся было все время иным и иным, ибо только так может осуществляться само становление. Значит, становление есть диалектический синтез одного (чистой бытийственности как таковой) и иного (принципа множественной бытийственности вообще). Необходимо при этом отдавать себе строжайший отчет в своеобразии этого третьего момента в сравнении с первыми двумя. Первый — выше всякого бытия и знания, выше определения. Второй есть полная и устойчивая определенность и расчлененность. Третий есть новое отсутствие расчлененности, но уже не в смысле неподвижной единичности, а в смысле подвижности становления. Если второе начало есть нечто логически расчлененное, то третье начало мы можем считать алогическим расчленением... поэтому третье начало есть алогическое становление логически раздельного единства [11, с. 11–12].

В отличие от гегелевской трактовки «синтеза», «третье начало» у А. Ф. Лосева по своему онтологическому смыслу очень близко философеме «Жизнь» в некоторых направлениях философии XIX–XX веков (он и сам разрабатывал ее в одноименной повести). В свою очередь, «первое начало», в отличие от гегелевского «тезиса», трактуется строго апофатично — как нечто, что «выше всякого бытия и знания, выше определения». Тем самым уже первичная триада оказывается не чем иным, как движением от апофатики к катапатике (ко «второму началу»), и обратно — в «алогичную», то есть не охватываемую никакими определениями стихию Жизни. Поэтому при всей формальной близости к диалектической модели платоновского «Парменида» и использовании гегелевской терминологии, лосевская триада имеет принципиально иной онтологический смысл — это не описание совершенного в себе Космоса или полноты абсолютной идеи, а наоборот, дискурсивная фиксация их Границы с принципиально Непостижимым.

Именно поэтому, в свою очередь, триада оказывается чем-то логически не завершенным, только некой первоструктурой тварного мира, еще не объясняющей его фактичность, относительную устойчивость и завершенность. Последний аспект требует введения новой логической единицы, замыкающей всю структуру в некую внутреннюю целостность —

требует *ставшего, факта, наличности*, которая бы несла на себе становление. Как иное, принимая на себя одно, становится многим, и как иное, принимая на себя многое, превращается в становление, так иное, принимая на себя становление, необходимейшим образом есть *ставшее*, то, что именно становится. Но, неся на себе третье начало, *факт* несет на себе и весь триадный смысл целиком [11, с. 13].

И поэтому, в свою очередь, факт как завершающая логическая единица тетрактиды в максимальной степени заключает в себе апофатическую глубину, суммируя апофатизм первого и третьего начал и добавляя к ним специфический апофатизм единичной вещи или личности. «Тут,— отмечает

далее А. Ф. Лосев,— кончается необходимое диалектическое определение мыслимого вообще... то новое, чего мы диалектически ищем после первой тетрактиды, будет ничем иным, как *дроблением* факта, *распадением* факта, тем или иным частичным его проявлением» [11, с. 13]. В этом диалектическом «дроблении» факта А. Ф. Лосев в дальнейшем идет двумя путями: 1) путем рассмотрения факта как чистой и неповторимой индивидуальности его «самого само», доходящего до абсолютного апофатизма (т. е. полной редукции «второго элемента»); 2) путем рассмотрения факта как *выраженности смысла* — причем именно последний путь позволяет развернуть особый дискурс апофатической диалектики, по отношению к которому первый выполняет роль своего рода пропедевтики и проблемной предпосылки.

В книге «Самое само» А. Ф. Лосев до предела и самой парадоксальной формы заостряет принцип апофатичности всякого познания.

Мысль стоит перед вечной дилеммой,— пишет здесь А. Ф. Лосев,— которую она сама же себе вечно ставит: если стремиться к самому существу вещи, то оно невыразимо и недостижимо; а если стремиться к выразимому и достижимому, то это не есть существо вещи, не есть ее самое само... Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое *абсолютная индивидуальность*... как только вещь берется нами именно в виде вещи, берется как таковая и определяется сама из себя, а не из иного, как тотчас же *прекращается всякое определение вещей*, вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения... Итак, определить *абсолютную индивидуальность* вещи — значит утерять ее как предмет определения. Найти *самое само* вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само [14, с. 322–323].

«Вещью» в данном контексте называется вообще любая возможная предметность познания — от вещей «мертвой» материи до человека как тварного существа. Поэтому,

если говорить о непознаваемости, то она везде совершенно одинаковая. Бога нельзя определить никаким предикатом точно так же, как нельзя этого сделать и в отношении вот этого цветка, растущего у меня под окном... С полным беспощадием мы должны сказать, что Богу тоже нельзя приписать тот признак, что Он есть Бог. Невозможно сказать даже и то, что Бог есть Бог,— правда, опять-таки точно в такой же мере, в какой нельзя сказать, что и цветок есть цветок... Нельзя поэтому сказать и то, что Бог *существует*. Ибо это значит определять Бога через признаки, т. е. определять через то, что не есть Он Сам, т. е. сводить Его на то, что Он не есть, на нечто инобытийное... т. е. терять самый предмет определения [14, с. 320–321].

А. Ф. Лосев не напрасно говорит о «бесстрашии», поскольку последние рассуждения с точки зрения обычного религиозного сознания могут восприниматься только как кощунство. Однако здесь говорит специфически философский язык, в котором такие утверждения являются выражением особой тонкости верующего разума. А именно, здесь явлена та особая логическая

форма, в рамках которой мысль о Боге становится вполне адекватной своему особому Предмету, строго избегая любых стереотипов, привнесенных из иных сфер. «У паламитов, т. е. в строгом византизме, Бог есть абсолютно непостижимая бездна, символически являющая себя в определенной энергии и имени (“во свете Лица Твоего пойдем, и об Имени Твоем возрадуемся во веки”)» [13, с. 874], — писал А. Ф. Лосев в другой работе. Вот именно для того, чтобы не абстрактно помыслить, но *подлинно понять* всей глубиной разума, что «Бог есть абсолютно непостижимая бездна, символически являющая себя в определенной энергии и имени», нужно сначала пройти через предельное апофатической отрицание, специфически философская форма которого и предложена в книге «Самое само».

Однако главная темой этой книги — обоснование апофатического знания тварного мира, которое в конечном счете и лежит в основании лосевского варианта диалектики. Это вопрос самой принципиальной важности: не является ли кощунством перенос атрибута бесконечной непостижимости с Творца на саму тварь — не является ли это идолопоклонством перед тварью и умалением Творца? В соответствии с паламитским догматом на это следует ответить: нет, не является, поскольку тварь мыслится *причастной* бесконечной непостижимости лишь *энергией*, по *благодати*, поддерживающей само ее бытие, но отнюдь не сущностно, ибо вся ее непостижимость по сравнению с непостижимостью Творца есть ничто. Апофатические глубины тварного мира свидетельствуют о непостижимой премудрости Творца, «Им же вся быша», но нисколько не о самодостаточности самой твари.

Этим определяется и категориальный аппарат апофатической диалектики А. Ф. Лосева. (Категориальный аппарат «диалектики мифа» и эстетики «раннего» А. Ф. Лосева имеет другое построение и требует отдельного рассмотрения.) Главные категории следующие.

Энергема — это *явленная, выраженная сущность, причем «сущность явлена в имени как энергема имени»* [12, с. 654]; поэтому отвлекаясь от разнообразия, «выражающего действия предметной сущности, и обобщая все это в одном моменте, с которым сущность обращается к не-сущему, мы получаем универсальное понятие энергии сущности, смысловой энергии, и в имени — *энергию его предметной сущности*» [12, с. 681].

Только в своих энергиях сущность и познаваема. Но одно дело — изучать действия энергий, и другое дело — изучать в свете энергий самую сущность... все, утверждаемое нами о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение *символическое*... Наша диалектика, поскольку она — в свете энергий сущности, есть *символическая диалектика*. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях, потому что иначе это были бы энергии неизвестно чего, но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник для всех новых и новых обнаружений. Чем сильнее проявлена эта тайна, тем символичнее рождающийся образ. Такова эта диалектика жизни... благодаря *апофатическому моменту* в предметной сущности слова <...>

<...> в глубине имени... рисуется и та последняя, уже неохватная точка, порождающая все разумные оформления имени, тот апофатический момент, без которого вся ономатодоксия превращается в мертвый и отвлеченный скелет рационализма [12, с. 695; 694].

Поэтому, в свою очередь, и символ глубоко парадоксален — он, по А. Ф. Лосеву, «есть тождество выраженной и невыраженной адекватно воспроизведенного первообраза, данное как энергийно-смысловое излучение его самоутверженности» [11, с. 99]. Тем самым, принцип апофатизма — в данном случае, как несводимость невыразимого к выраженной — является и парадоксальным онтологическим основанием символа как такового:

Отсюда, символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла. Символ только и мыслим при условии апофатизма, при условии бесконечного ухода оформленных, познаваемых сторон эйдоса в неисчерпаемость, в невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмыслиенного... Символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм... схема, топос, эйдос и символ — четыре необходимых лика, в которых является именованная сущность. Это разные степени именитства, разные степени ономатизма. Имя сущности есть стихия и сила, порождающая эти лики сущности... логос есть метод проявления сущности в инобытии [12, с. 699–700; 708].

Имя свершает и хранит в себе тайну познания, ибо

имя предмета — арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого. В имени — какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто «субъективном» или просто «объективном», сознании [12, с. 642].

В имени хранится все познанное, ибо «имя есть смысловое выражение, или энергия сущности предмета; или: имя есть смысловая энергия сущности предмета; имя, слово, есть символически-смысловая, умно-символическая энергия сущности» [12, с. 743]. Ономатодоксия, таким образом, оказывается подлинной онтологией и занимает вакансию *philosophiae primaे*. «Именем и словами создан и держится мір... Имя победило мір»; поэтому «философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще» [12, с. 746]. Онтология мира, сотворенного Словом, есть ономатодоксия. Как пишет об этом сам А. Ф. Лосев,

инобытийное слово, от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности. Не сущность сама воплощается, но энергемы ее воплощаются. Политеизм, впрочем, мыслит себе своих богов как воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает Христианство, мыся мір и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой и делая из этого правила только одно-единственное во всей истории Исключение [12, с. 739].

Тварные имена, творимые человеком, энергично, по благодати причастны свойствам Слова, Которое творило мир. Поэтому высшая форма человече-

ского познания в концепции А. Ф. Лосева — это благодатная синергия Слова Божия и слова человеческого.

Имя вещи есть ее смысловая сила, а Имя Божие есть сила и энергия Божия... всякая энергия Божия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, хотя Бог Сам по Себе и не есть ни имя вообще, ни Его собственное Имя. Если субъективная видимость Света не помешала Паламе считать Свет нетварным и энергийно (т. е. не субстанциально, не сущностно) самим Богом, то ничто не может помешать и произносимость Имени Божия и его субъективно-человеческую данность (в звуках, в буквах, в понимании, в переживании) совместить с нетварной и божественной природой самого Имени по себе [13, с. 900].

Эта формулировка А. Ф. Лосевым онтологических принципов «имяславия» составляет то концептуальное основание его философии, по отношению к которому его понятийные инновации и метод «апофатической диалектики» приобретают операциональный характер.

Краткое рассмотрение концепции диалектики, разработанной А. Ф. Лосевым, позволяет рассматривать ее как первую развернутую модель философского «дискурса энергии», эксплицирующего опыт исихазма в сферу православного осмысления познавательной деятельности во всех ее проявлениях. Философемы Имени, слова, сущности, энергии, энергемы, символа, логоса, мифа, эйдоса, топоса и т. д., а также сам термин «диалектика» здесь утрачивают характер рационалистических конструктов («понятий»), но являются поименованиями процессуальных (энергийных) универсалий тварного мира, осмыслиемого в эсхатологической перспективе причастности к Нетварному. Дальнейшая разработка логической формы «дискурса энергии», в том числе, и посредством дальнейшей рефлексии классического наследия А. Ф. Лосева, является насущной задачей православной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский В. Н. Боговидение//Лосский В. Н. Богословие и боговидение. — М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. — С. 112–272.
2. Архимандрит Софоний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. — М. : Путем зерна, 2000. — 256 с.
3. Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова//Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых Отцов-исихастов / Общ. ред. А. Г. Дунаева. — М.: Изд. Православного Братства Свт. Филарета Митрополита Московского, 1999. — С. 15–27.
4. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия//Вопросы философии. — 1994. № 5. — С. 75–88.
5. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии//Вопросы философии. — 1995. № 9. — С. 80–94.
6. Флоровский Г. Хитрость разума//Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 57–67.

7. Флоровский Г. К метафизике суждения//Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 236–245.
8. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы//Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. — С. 6–182.
9. Лосев А. Ф. Философия имени//Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 613–801.
10. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
11. Лосев А. Ф. Самое само//Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 299–526.