

Артём Гравин

Самое само как методологический и языковой
принцип философии всеединства А.Ф. Лосева*

ARTYOM GRAVIN

THE “SELF SELFNESS” AS A METHODOLOGICAL AND LINGUISTIC
PRINCIPLE OF ALEXEI LOSEV’S PHILOSOPHY

ABSTRACT. This article examines the “self selfness” as a linguistic and methodological principle of Alexei Losev’s philosophy of all-unity. The inclination to universalism determined Losev’s attitude to all-unity as the most logically consistent philosophical position, implying a uniting principle and an integral system of knowledge that it unites. In some of his early works, Losev implicitly and logically deduces the principle of ontological indistinctness and linguistic inexpressibility of the One, without analyzing in detail and without naming it in the form of any definite category. This principle got its designation as the “self selfness” in the work of the same name. The “self selfness”, according to Losev, presupposes an apophatic and cataphatic dimension and, at the same time, it is assumed to be a pre-predicative, out-of-category and out-of-ontology “category”. Therefore, the actual thinking of the self outside of subjective and objective being (which in synthesis means the being of the person for Losev) determines the nature of this very thinking in its integrity and, as a consequence, the nature of the philosophical discourse based on it. With a hypothetical expansion of the content of the term “self selfness”, it is possible to draw its structural analogies with the category of “hypostasis” in the theological-personalistic sense.

KEYWORDS: the “self selfness”, Alexei Losev’s philosophy, all-unity, symbolism.

© А.А. Гравин (Санкт-Петербург). nagval_89@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.10

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западно-европейской философии XX–XXI вв.».

Введение

Как правило, концепция всеединства ассоциируется непосредственно с русской религиозной философией и ее «соловьевской» линией, опиравшейся на идеализм немецкой классической философии и доступные на рубеже XIX–XX вв. тексты Платона и неоплатоников. Включавшая в себя ряд значительных отечественных мыслителей, русская философия всеединства оказалась главной философской тенденцией отечественной религиозной мысли.

Философский синтез трансцендентного и имманентного, цельного и частного, единого и многого обрел в русской философии черты богословского синтеза нетварного и тварного, апофатического и катафатического, неявленного и явленного. Таковыми были концепция богочеловечества Владимира Соловьева, конкретная метафизика отца Павла Флоренского и софиология отца Сергея Булгакова. Тенденцию синтетического символизма усиливало «переоткрытие» и осмысление отечественными мыслителями начала XX в. паламитского богословия¹, оперировавшего с анти-тетикой явленного и неявленного в смысле отношения сущности и энергии.

Сам термин «всеединство», определяемый как «данное в интуиции единство всех вещей»², обладает широкими коннотациями и предполагает возможность имплицитного его приложения к различным философским концепциям. В связи с этим историческая экстраполяция идеи всеединства на большую часть европейской философии встречается не только среди эпигонов и исследователей русской религиозной философии³, но и среди зарубежных исследователей — представителей так называемой «генологии» вроде Эгиля Виллера⁴ и Вернера Бейервальтеса⁵, возводя-

¹ См. Бирюков 2018; Бирюков 2020.

² Казарян 2005.

³ См. Казарян 2005.

⁴ Wyller 2014.

⁵ Beierwaltes 1985.

щих источник различных вариантов монистического философского мышления к античному платонизму и натурфилософии. Данная тенденция, на мой взгляд, находит свое основание не в историческом подтверждении, а в имплицитном желании как философов, так и историков философии представлять в качестве собственного предмета связную систему, универсально синтезирующую в себе противоречия и так или иначе сводящейся к какому-либо базовому принципу.

Усвоенная от немецкой классической философии склонность к универсализму обуславливала отношение русских философов (в том числе Лосева) к всеединству как наиболее логически последовательной философской позиции, подразумевающей объединяющий принцип (как правило, имеющий богословское содержание) и объединяемую им цельную систему знания⁶. Это, среди прочего, подразумевало приведение всякого философского суждения в контекст категориального объединения всех элементов действительности в метафизической и богословской перспективах.

В данной статье мне бы хотелось рассмотреть базовый принцип философии всеединства Алексея Лосева и выделить основные его характеристики как принципа языкового и методологического.

Самое само в философии всеединства А.Ф. Лосева

Как минимум исходя из ранних его произведений Лосев может быть классифицирован как философ всеединства⁷, творчество которого представляет собой апофеоз данного направления⁸ для отечественной философской традиции.

Уже среди первых («юношеских») работ Лосева значится статья «Высший синтез как счастье и ведение»⁹, синтетичность по-

⁶ См. Соловьев 1988.

⁷ См. Тихеев 2002.

⁸ Следует отметить также современную концепцию неовсеединства, развиваемую Вячеславом Моисеевым из предпосылок, полученных указанными философами Серебряного века (в том числе Лосевым); см. Моисеев 2002.

⁹ Лосев 1997.

сыла которой заключает в себе не столько междисциплинарный, сколько онто-гносеологический и богословский универсализм. В этой и более поздних своих работах Лосев придерживается свойственного «соловьевской» линии преодоления материалистического позитивизма и спиритуального агностицизма в пользу символизма и относительного монизма¹⁰, лежащих в основании всеединства.

Методологически лосевская система предполагает не только категориальное конструирование философской системы в нечто единое и целое, но сам творческий принцип этого всеединства.

В ряде своих ранних работ Лосев имплицитно выводит принцип онтологической неявленности и языковой невыразимости одного (единого), не анализируя подробно и не именуя его в виде какой-либо определенной категории. Роль данного принципа рассматривалась Лосевым в перспективе диалектического становления одного иным¹¹, где это становление предполагает синтетическое «снятие» категориальных антитез (в общем смысле, одноиное) в форме ставшего.

Наименование появляется в работе «Сáмое самó»¹², где одноименный принцип¹³ рассматривается в качестве базового основания лосевской диалектической методологии и системы всеединства в целом и где проблематизируется статус данного принципа как такового. Для удобства далее вместо термина *сáмое самó* я буду употреблять аналогичный термин *самость* (такое употребле-

¹⁰ С богословской точки зрения под относительным монизмом здесь подразумевается пантеистический монодуализм или, по выражению Людмилы Гогтишвили, «усеченный монизм», отличающийся как от монистического пантеизма, так и от дуалистического теизма (подробнее в Гогтишвили 2021).

¹¹ Диалектическая тетрактида одно-сущее(иное)-становление-ставшее в той или иной форме воспроизводится Лосевым практически во всех работах периода «первого восьмикнижия».

¹² Важно отметить, что работа «Сáмое самó» была написана Лосевым после издания работ так называемого «первого восьмикнижия», где были сформулированы основные философские положения его творчества.

¹³ Термин выводится Лосевым из использования Платоном в своих диалогах слова «αὐτός» в приложении к эйдетическому бытию; см. Доброхотов 2008.

ние допускает и Лосев) и постараюсь обозначить проблему его философского статуса.

Используя логику первой гипотезы платоновского диалога «Парменид», в рамках которой категория первоединого сама по себе категорией первоединого не является, но существует сверхбытийно¹⁴, Лосев в «первом восьмикнижии» обозначал такой принцип как необходимый для собственных философских построений (с такого сверхначала начинаются вообще любые его диалектические конструкции)¹⁵.

Обобщенно говоря, вопрос может быть поставлен следующим образом: должен ли этот принцип по сути своей быть элементарной частью объединяемой им онтологической системы, то есть быть одним из ее элементов или такое его положение невозможно? Или, наоборот, должен ли он полагаться вне этой системы и тем самым отделяться от нее вплоть до абсолютной неявленности?

Первый случай (принцип самости онтологичен) предполагает подчинение самости как категориального элемента системы собственной же принципиальной логике и возможность сведения самости к какому-либо элементу бытия.

Второй случай (принцип самости внеонтологичен¹⁶) ставит вопрос о статусе самости в связи с «объединяемой» ею системой. Если самость абсолютно непричастна онтологии, существующей в рамках данного принципа, то остается неясным, почему она вообще может быть полагаемой, определенной и каким-либо образом описуемой¹⁷.

Поэтому, на мой взгляд, формально-логическое противопо-

¹⁴ Аналогичное сверхбытийное начало обнаруживается и в платоническом «τὸ ἐλέκειναι τῆς οὐσίας» («за пределами сущности»); см. Гайденко 2008.

¹⁵ Как отмечает Александр Доброхотов в своей статье о самом самом, философия Лосева среди прочего призвана возродить «древнюю интуицию Первоединого»; см. Доброхотов 2008.

¹⁶ При этом он неоплатонически генологичен; см. Гайденко 2010.

¹⁷ В таком случае приходится идти на разного рода паралогические ухищрения вроде отказа говорить об этом принципе вообще, приписывать ему таинственную апофатическую недоступность, философскую неопределимость и т.д.

ставление «или-или» относительно статуса самости оказывается неадекватным ее реальной роли, а крайности интра- и экстра-статуса самости оказываются взаимонеобходимыми. Адекватной оказывается применяемая Лосевым диалектическая позиция «и-и», где самость так или иначе представляется имманентно «встроенной» в онтологическую систему в виде собственной выразительной реализации и причастности всем ее элементам и одновременно — трансцендентно «выведенной» за ее пределы.

Богословски выражаясь, самость сама по себе предполагает апофатическое и катафатическое измерение¹⁸ и в то же время философски полагается допредикативной и внекатегориальной «категорией». При этом указанная амбивалентная «природа» самости позволяет логически описывать ее без допущений условности данного описания.

Лосев пишет: «Найти *са́мое само́* 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 *са́мое само́*»¹⁹. Определяя таким образом самость, Лосев исходит из нескольких положений, раскрывающих ее особенность по отношению ко всем категориям и в целом к самому категориальному всеединству. Далее я кратко их обозначу.

Характеристики самости

Онтологически самость оказывается добытийным принципом, который не полагается, но пред-полагается²⁰, ибо определение самости через акт полагания бытия²¹, по Лосеву, необходимым образом, оказывается связанным с полаганием небытия

¹⁸ Здесь также можно обнаружить аналогию со сверхапофатическим «пре-светлым мраком» Ареопагитик, на которые Лосев опирался в ряде работ и отдельные трактаты которых он переводил.

¹⁹ Лосев 1994: 323.

²⁰ Лосев 1994: 405

²¹ Такой первичный акт Лосев, следуя неоплатоникам, обозначает как число; см. Лосев 1994: 423.

и их синтеза в становлении²² всех остальных категорий²³. При том, что самость лежит в основании бытия всякой вещи, сам по себе этот принцип оказывается несводимым к каким-либо физическим или метафизическим ее качествам.

Таким образом, самость предполагается Лосевым вне антитезы бытие/небытие. Те же доводы Лосев применяет и по отношению к категориальной паре форма/материя, которая выразительно конструирует образ самости в виде вещи, но не заменяет и не исчерпывает его. В этом смысле всякая категория, обладающая антитетической парой (субъект/объект, общество/индивидуум, идея/материя), по Лосеву, не способна претендовать на роль первоначала или онтологического основания в философских построениях²⁴.

Несмотря на то, что самость, по Лосеву, предполагает в качестве реализации осязаемую вещь и в то же время имеет возможность быть описанной рационально, сама по себе она не есть чувственный эмпирический образ или рациональная модель²⁵. Обратное допущение нарушило бы онтологическую цельность и конкретность вещи акцентированием одного из ее аспектов. Лосев подчеркивает, что ни чувство, ни логика не предполагают полноценного непосредственного мышления познаваемой вещи, то есть «живого» взаимодействия с самостью, которая, в свою очередь, лежит в основании всякого акта мышления и всякого высказывания²⁶.

²² Лосев 1994: 410

²³ Характерными оказываются рассуждения Лосева о взаимоположении бытия и небытия, что, в частности, приводит к парадоксальным с формальной точки зрения суждениям «бытие есть небытие» (если рассматривать небытие как бытие бытия) и «небытие есть бытие» (если рассматривать бытие как небытие небытия); см. Лосев 1994: 414.

²⁴ Основные онтологические антитезы, их взаимное становление приводятся Лосевым в «Диалектике мифа»; см. Лосев 2001: 221.

²⁵ Лосев 1994: 302

²⁶ Мысль, по Лосеву, представляет собой «живой организм», сочетающий в себе смысловое и фактическое измерение; см. Лосев 1999: 76.

Лосев также склонен к рассмотрению самости в перспективе взаимозависимости онтологии и лингвофилософии²⁷: являясь онто-гносеологическим базисом его философской системы, самость непосредственно также подразумевается творческим основанием всякого высказывания. То же содержание (без употребления термина «самое самó») Лосев вкладывает в категорию творческого акта²⁸, само-довлеющий характер которого предполагает его пред-основанием всякого действия.

В таком случае самость предстает пределом всех возможных выражений — или, говоря лингвофилософски, интерпретаций — смысла и содержит в себе полноту (сверх)смыслового заряда всякой вещи. Это позволяет Лосеву рассматривать всякое сущее как коммуникативный символ²⁹, синтезирующий смысл и интерпретации самости в непосредственном акте мышления.

Выражаясь в конкретной совокупности собственных интерпретаций, самость утверждает свою уникальность и индивидуальность и в то же время обнаруживает свою связь с абсолютной самостью, в свете которой оказывается связанной с иными самостями. Несмотря на установление различия абсолютной и относительных самостей, подробного учения об иерархии самости Лосев в своей работе не приводит, что подчеркивает принципиально-методологический и выразительный (языковой) характер самости. Прямо Лосев об этом не пишет, но, на мой взгляд, характеристики бытия самости (такие как абсолютность/относительность) определяются мифологически (в смысле лосевской «Диалектики мифа», то есть конкретно-исторически и лингво-символически).

Исходя из этого, фактическое мышление самости вне субъективного и объективного бытия³⁰ (что в синтезе для Лосева означа-

²⁷ Это отношение Лосев наследовал от богословов и философов-имяславцев.

²⁸ Лосев 1982.

²⁹ Лосев 1994: 350

³⁰ Исходя из упоминавшегося выше внекатегориального характера самости, ее мышление находится вне дихотомии субъекта и объекта, что, по Лосеву, отличает его философию от субъективизма самости немецких классиков; см. Лосев 1994: 375.

ет бытие личности) определяет характер самого этого мышления в его целостности и, как следствие, характер основанного на нем философского дискурса³¹.

Таким образом, мышление самости предполагает личностное общение с отдельной вещью и всеми вещами в их всеединстве. Это, на мой взгляд, сближает лосевское учение о самости с современным богословским персонализмом³² (личностность «абсолютного Единства» лосевской самости отмечает Доброхотов³³).

Несмотря на неявленно-явленный характер самости, мне кажется возможным провести параллель между несводимой к природе коммуникативной личностью и несводимой ко всякой онтологической категории самостью. В этой перспективе утверждение о том, что самость обосновывает конкретность бытия всякой вещи, оказывается философско-богословски связанным с категорией ипостаси и принципом ипостасности³⁴ (об этом же говорит приведенное выше определение самости как индивидуальной сущности³⁵).

Синтезируя всевозможные антитетические категории, самое в богословской перспективе синтеза тварного и нетварного (относительного и абсолютного) претендует на категориальное обоснование христологического синтеза как абсолютной самости и абсолютной личности. Однако подробный анализ богословского содержания лосевских категорий выходит за рамки данной работы, хотя и представляет немалый интерес.

³¹ Таким образом, разнообразие таких самостных представлений о базовом философском принципе предполагает разнообразие философских дискурсов.

³² См. Зизиулас 2006.

³³ Доброхотов 2008.

³⁴ Софиологический синтетизм ипостасности подробно изложен в работе отца Сергея Булгакова «Ипостась и ипостасность» (Булгаков 1999).

³⁵ Лосев 1994: 323.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2018), “Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст”, *Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 23.5: 34–47.
- Бирюков, Д.С. (2020), “«Синэнергетическое откровение реальности»: Наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.”, *Вопросы философии* 6: 103–115.
- Булгаков, С.Н. (1999), “Ипостась и ипостасность”, in Id., *Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание*, 313–324. М.: «Искусство»; СПб.: ООО «ИНАПРЕСС».
- Гайденко, П.П. (2008), “Бытие”, in Id., *Античная философия: Энциклопедический словарь*, 219–224. М.: Прогресс-Традиция.
- Гайденко, П.П. (2010) “Единое, единство”, *Новая философская энциклопедия*, 14–18. М.: «Мысль».
- Гоготишвили, Л.А. (2021), *Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства*. М.: Издательский Дом «ЯСК».
- Доброхотов, А.Л. (2008), “«Волны смысла», или Генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само»”, in А.Ф. Лосев, *Вещь и имя. Самое само*, 5–25. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Зизиулас, Иоанн (2006), *Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви*. М.: Издательство Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института.
- Казарян, А.Т. (2005), “Всеединство”, *Православная энциклопедия* 9: 560–565.
- Лосев, А.Ф. (1997), “Высший синтез как счастье и ведение”, in Id., *«Мне было 19 лет...»*, 16–28. М.: Русские словари.
- Лосев, А.Ф. (2001), *Диалектика мифа*. М.: «Мысль».
- Лосев А.Ф. (1982), “Диалектика творческого акта (Краткий очерк)”. *Контекст: литературно-теоретические исследования* 1981: 48–72.
- Лосев, А.Ф. (1999), “Методологическое введение”, *Вопросы философии* 9: 76–99.
- Лосев, А.Ф. (1994), “Самое само”, in Id., *Миф — Число — Сущность*, 299–527. М.: «Мысль».
- Моисеев, В.И. (2002), *Логика всеединства*. М.: ПЕР СЭ.

- Соловьев, В.С. (1988), “Философские начала цельного знания”, in Id., *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2, 140–288. М.: «Мысль».
- Тихеев, Ю.Б. (2002), *Ранний Лосев в контексте философии всеединства*. дисс. канд. филос. наук. Московский государственный университет.
- Beierwaltes, W. (1985), *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Wyller, E.A. (2014), *Platonismus*. Würzburg: Köningshausen & Neumann.