

ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ А. Ф. ЛОСЕВА

Александр Торгомович Казарян (1944–2019)

*Доктор философских наук, профессор Московской духовной академии,
член Научно-редакционного совета по изданию
«Православной энциклопедии» (Россия)*

DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_19

Аннотация. В статье представлен анализ ключевых положений религиозно-философской системы выдающегося русского философа XX века — А. Ф. Лосева. Ее концептуальные идеи были сформулированы мыслителем уже в ранний период творчества, в том числе в контексте имяславских споров. В основе построений Лосева лежал разрабатываемый им диалектико-феноменологический метод, определивший специфику его ранних работ. В центре исследовательского внимания — анализ двух ключевых работ этого периода: «Философии имени» (1927) и «Диалектики мифа» (1930). Первая стала попыткой Лосева выстроить основания для будущей всеобъемлющей системы. Для нее характерно всестороннее рассмотрение природы Имени — до-предметное и предметное. При анализе второй работы уточняется лосевское учение о Мифе, изложенное также в «Дополнениях к “Диалектике мифа”».

Ключевые слова: русская философия, А. Ф. Лосев, Миф, Имя, диалектика, феноменология.

Для цитирования: Казарян А. Т. Основания религиозно-философской системы А. Ф. Лосева // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 1 (13). С. 19–39. DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_19

FOUNDATIONS OF A. F. LOSEV'S RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL SYSTEM

Alexander Torgomovich Kazarian (1944–2019)

*ScD of Philosophy, Professor of the Moscow Theological Academy,
member of the Scientific and Editorial Board for the publication
of the Orthodox Encyclopaedia (Russia)*

DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_19

Abstract: The article analyses the key provisions of the religious-philosophical system of the outstanding Russian philosopher of the twentieth century — A. F. Losev. Its conceptual ideas were formulated by the thinker already in the early period of his work, including in the context of the Imiaslavie's disputes. The dialectical-phenomenological method, which he developed and which determined the specifics of his early works, was at the heart of Losev's constructions. The research focus is on the analysis of two key works of this period: *The Philosophy of the Name* (1927) and *The Dialectics of Myth* (1930). The former was Losev's attempt to build the foundations for a future comprehensive system. It is characterised by a comprehensive consideration of the nature of the Name — pre-subject and subject. The analysis of the second work clarifies Losev's doctrine of Myth, also set out in the 'Supplements' to the 'Dialectics of Myth'.

Keywords: Russian philosophy, A. F. Losev, Myth, Name, Dialectics, Phenomenology.

For citation: Kazarian A. T. Foundations of A. F. Losev's religious-philosophical system // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No 1 (13). Pp. 19–39. DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_19

Предисловие к публикации статьи А. Т. Казаряна

Публикация данной статьи приурочена к отмечавшемуся 30 августа 2024 г. 80-летию со дня рождения замечательного историка философской мысли — Александра Торгомовича Казаряна.

В начале 2019 г. я обратилась к Александру Торгомовичу с просьбой принять участие в создании коллективной статьи о творчестве А. Ф. Лосева для электронной энциклопедии Института философии РАН. Из всех авторов, которые обещали представить тексты, к установленному сроку успел подготовить свою часть только А. Т. Казарян (в результате от идеи коллективной статьи пришлось отказаться, и статья о Лосеве для электронной энциклопедии Института философии РАН была написана одним автором — Ю. Н. Поповым).

Александр Торгомович как специалист по западноевропейской философии был знаком с трудами Лосева по истории античной эстетики и эстетике Возрождения с 1970-х гг. Лосевскими религиозными воззрениями он заинтересовался в начале 1990-х гг. В 1994 г., как заместитель главного редактора религиозно-философского журнала «Начала», он при поддержке Института философии и Культурно-просветительского общества «Лосевские беседы», возглавляемого лосевской ученицей и наследницей А. А. Тахо-Годи, подготовил два выпуска журнала, объединенных общим названием «Абсолютный миф Алексея Лосева», включавшие публикации о Лосеве С. С. Аверинцева, В. В. Асмуса, А. А. Тахо-Годи, В. В. Библихина, Л. А. Гоготишвили, В. Л. Махлина, В. И. Постоваловой, В. П. Троицкого, С. С. Хоружего и др. Первая собственная публикация А. Т. Казаряна о Лосеве — статья «“Миф” и “религия” в ранних произведениях А. Ф. Лосева» — вышла в 1999 г. Совместно с А. А. Тахо-Годи им была подготовлена статья «Лосев Алексей Федорович» для «Православной энциклопедии», опубликованная в 2016 г. в томе 41 (с. 468–486). Биографическая часть статьи была написана А. А. Тахо-Годи, а основная часть о религиозно-философской системе мыслителя — Александром Торгомовичем. Однако он был неудовлетворен этой публикацией, считая, что, будучи ограничен в сроках подготовки текста, не успел в нем целостно выразить свою точку зрения на лосевскую систему.

Работа по написанию раздела о религиозных воззрениях Лосева для коллективной статьи, предназначавшейся для электронной энциклопедии Института философии РАН, стала для него возможностью подвести итог собственным размышлениям над лосевскими текстами, а вместе с тем и одной из последних научных тем, над которой он трудился уже тяжело больной раком. Текст был завершен в середине 2019 г., незадолго до его кончины в октябре 2019 г.

Техническую подготовку текста к публикации осуществил А. С. Апальков, старший научный сотрудник ГБУК г. Москвы «Дом А. Ф. Лосева — научная библиотека и мемориальный музей».

*Е. А. Тахо-Годи,
доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской
литературы филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова,
заведующая Отделом изучения творческого наследия А. Ф. Лосева ГБУК г. Москвы
«Дом А. Ф. Лосева — научная библиотека и мемориальный музей»,
председатель Лосевской комиссии Научного Совета РАН
«История мировой культуры»*

Введение

Религиозно-философское учение Лосева, создаваемое главным образом в ранний период его творчества, принадлежит к числу оригинальных построений современной философии, осознавшей на рубеже XIX–XX вв. религиозный кризис и завершение новоевропейской культурно-исторической, философской и научной парадигмы, необходимость перехода к новым началам.

На процесс образования философского учения Лосева оказали влияние труды Платона, Аристотеля и неоплатоников, «Философия мифологии» Шеллинга, «Логика» Гегеля, ранние сочинения по феноменологии Гуссерля, культурно-историческая концепция Шпенглера, учения В. С. Соловьева о всеединстве, богочеловечестве и Софии, Премудрости Божией, учения Вячеслава Иванова и свящ. Павла Флоренского о символе, личности, лике и имени. Особое значение для религиозно-философской системы Лосева имело учение святителя Григория Паламы о различии в Боге «сущности и энергии».

Центральная идея создаваемой Лосевым философии — «идея высшего синтеза» — определила сложность и своеобразие его философского и религиозного пути. Стремление Лосева к высшему синтезу было тесно связано с его личной религиозностью, преданностью Православию, интересом к трудам отцов и учителей Церкви и принадлежностью к русской философии, с глубоким пониманием Античности, обширными знаниями по новоевропейской и современной философии, широкими культурными и научными интересами. Лосев был одним из немногих мыслителей-энциклопедистов

прошедшего XX в. Поиск высшего синтеза, или всеединства, становится для Лосева руководящей идеей «целостного» религиозно-философского мировоззрения. Лосев писал, что русскую философию отличает устремленность к «идее цельного знания» и «синтетической религиозной целостности» [Лосев 1991: 211]. Согласно его мнению, «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским конкретным богочеловеческим Логосом...» [Там же: 217].

Несмотря на то, что теоретические положения, касающиеся двух богословских проблем имяславия — соотношения Бога и Имени Божиего, «сущности и энергии», — были разработаны в своей основной части применительно к богословию, культу и иконе в работах и устных выступлениях свящ. Павла Флоренского; путь Лосева был самостоятельным, он соединил основные положения имяславия со складывающимся у него философским учением об имени и мифе. От «Философии имени» к «Диалектике мифа» и текстам, близким к ней по содержанию, — таким был путь формирования религиозно-философской системы А. Ф. Лосева.

Метод и построение религиозно-философской системы Лосева

Опубликованные в 1927 г. сочинения Лосева «Философия имени», «Философия музыки» и «Античный космос и современная наука», а также «Диалектика художественной формы» (1928) обнаруживают сходство в их построении, характере и направлении анализа и его конечной цели. Типологическое сходство этих различных по своему содержанию сочинений было обусловлено разработанным Лосевым оригинальным диалектико-феноменологическим методом, открывающим широкие возможности для логического конструирования и анализа смыслов на основе понимания диалектики как учения о тождестве и различии противоположностей и феноменологии как способа узрения сущностей и их описания. Одна из главных идей диалектико-феноменологического метода Лосева заключалась в его метафизической предпосылке, исходящей из изначального единства бытия и познания, субъективного и объективного, а также — понимания мышления как имеющего конструктивно-символический характер и неразрывно связанного с мыслимой реальностью.

Метод Лосева делал возможным сравнительный анализ разнородных материалов и установление между ними логических и эйдетических связей, имеющих отношение к построению как отдельной предметной области, так и целостной философской системы. В основу самого метода Лосева было положено имеющее принципиальное значение разделение на эйдос как целостный (или притязавший на понимание целостности) «лик» вещей и логос как логическую структуру, выражающую логические связи внутри самой вещи и ее отношения с другими вещами. Лосев писал: «Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос не видится мыслью, но полагается ею, не осязается умом, но сам есть щупальцы, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь задание, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания» [Лосев 1927: 131]. Не менее важным было проводимое отличие логоса от диалектики и понимание логоса как лишнего «умно-меонального принципа». По Лосеву, если основным принципом диалектики является «принцип раздельности в тождестве, или тождества в раздельности, в различии», то принцип логоса есть, наоборот, принцип «абсолютной раздельности, без объединения в абсолютное тождество, а лишь с объединением множественного; это принцип внешне-смыслового объединения абсолютных противоположностей» [Там же: 153].

Концепция символа, разработанная в русском символизме, преимущественно у А. Белого и Вяч. Иванова, и получившая свое философско-богословское обоснование у свящ. Павла Флоренского, в учении раннего Лосева получает новое диалектически-эйдетическое освещение и обнаруживает свою историческую связь с традициями апофатического богословия. Лосев понимал символ как лик «сущности», «демиургийную энергию имени», особое соединение идеи и вещи, смысла и явления, вместе с тем предполагающее различие между ними — а само различие он истолковывал как отрицание — момент меонический и апофатический. «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 и невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмысленного» [Там же: 120]. Апофатический подход в диалектико-феноменологических построениях Лосева был направлен против субъектно-объектной и рационалистической трактовки, притязавшей в том числе на познание непо-

знаваемой сущности Бога, «первосущности», как вечного и неизбывного источника всех сущностей и смыслов.

К характерным особенностям основных сочинений раннего Лосева необходимо отнести формальные сходства в разработке отдельных этапов исследования (условно обозначаемых нами в качестве предварительного, начального, срединного и конечного). *Предварительный этап* в этих книгах Лосева представлен как имеющий отношение к бесструктурной первореальности, тождественной небытию, первореальности до ее какого-либо диалектического оформления эйдосом и логосом. Собственно *начальный этап* в этих трудах Лосева, с некоторыми отклонениями от общего правила, был связан: 1) с определениями диалектики, предваряющими исследование; 2) с выявлением эйдоса и логоса в этой бесструктурной первореальности и 3) с логическим конструированием начальных смыслов средствами диалектики и феноменологии. Третий, наиболее сложный, *срединный этап* анализа, имеющий непосредственное отношение к исследованию конкретной предметной области (будь то область имени, музыки, художественной формы, числа или мифа), связан с наибольшими сложностями, обусловленными специальной терминологией, характеризующей структуру данной области в ее отношении к сознанию и его средствам познания. Наконец, четвертый, *заключительный этап* подводит итоги исследования в их отношении к пройденному пути и устанавливает возможные связи с другими предметными областями.

Имя

Книга Лосева «Философия имени» может с полным правом претендовать на попытку построения оснований всеобъемлющей философской системы. Известный русский философ С. Л. Франк писал о «Философии имени»: «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» [Франк 1928: 89]. Книга Лосева заслуживает сравнения и с любимой им «Логикой» Гегеля, в особенности если иметь в виду параллели, просматриваемые между гегелевским учением о вневременном и божественном понятии, порождающим природу и все сущее, и философией имени Лосева, в которой мир и человек творится Именем Божиим.

Вместе с тем различие между абсолютизированным понятием и именем, которое в своей абсолютной сути и есть Имя Господа, определило противоположность двух типов мировоззрений: рационалистического, лучшим выразителем которого и был Гегель, — и учением Лосева, пытавшегося преодолеть все традиционные разделения на рационализм и эмпиризм, идеализм и материализм и т. д. Лосев характеризует свою «Философию имени» в качестве очерка диалектической феноменологии и считает науками о мышлении логику, диалектику и феноменологию, а основной задачей — исследование многослойной структуры слова или имени.

«Философия имени» включает: 1) до-предметное исследование имени, которое, с одной стороны, предполагает анализ строения слова-имени, с другой — способы понимания слова-вещи; 2) предметную структуру имени, связанную с понятием предметной сущности и соотношением эйдоса и логоса; 3) дедукцию моментов имени; 4) разделение наук по феноменологическому основанию. В первом разделе книги «До-предметная структура слова» «предметом» исследования Лосева становится слово, в котором он последовательно различает звук, членораздельный звук, человеческий голос, в итоге звуковую оболочку слова — фонему имени, и называет ее фонематической структурой имени. Переход от фонемы слова к его значению дает возможность перейти Лосеву к анализу семемы. Он утверждал, что семема наделяет фонему значениями, и к числу значений относил «этимологический момент» — наличие корня в слове, варьирование которого в языке связывал с морфемой или «морфематическим моментом». Необходимую связь слов в предложении Лосев называл синтагмой, «синтагматическим слоем семемы», а упорядоченные способы расположения слов, подчиняющиеся определенному порядку, рифме (в стихе) и т. д., образующие новый смысл, получили название пойемы, или пойематического слоя в семеме.

Объединяя в одну группу семему, морфему, синтагму и пойему, поскольку все они были связаны со звуком, притом таким образом, что звук определяется семемой, Лосев называл этот новый момент «симболоном» или первым символическим единством слова. От этого символического единства Лосев отличал второе, или «полное и общее символическое единство семемы». Само название «общее» этого символического единства должно было отличать его от первого единства, в котором семемы рассматривались как определенные, но еще только предполагающие высшую общность. Лосев писал: «Первый симболон в семеме — индивидуальная картина значения

слова в его данном, индивидуальном, временном и случайном положении среди других слов, и в его данном в сию минуту положении». Второй, или же «полный симболон семемы[,] содержит в себе возможные и мыслимые судьбы данного слова; это есть именно единство всех форм слова, данное, однако, *in potentia*» [Лосев 1927: 38].

Следующий шаг Лосев связывал с редукцией (или «отбрасыванием») от полного симболон всех фонематических, т. е. связанных со звуком, моментов. В результате этой редукции, по Лосеву, символическая семема превращается в ноэматическую семему, или ноэму, которую он определял как то, что «мыслится в слове». Второй раз проводя редукцию, или «отбрасываая» теперь уже от ноэмы всё субъективное, мы, по мнению Лосева, получаем «чистую ноэму», независимую от наших психических переживаний.

Чистая ноэма у Лосева представляет собой сложное образование, заключающее в себе отношение как к мыслимому предмету в слове, так и к тому, как предмет мыслится в слове. Это «противостояние» между предметной сущностью и «я», условно обозначаемым «субъектом», философ пытается разрешить посредством анализа предметной сущности, которая, по его мнению, не может быть дана целиком в слове, поскольку не может быть охвачена в одном слове или словах и выходит за их пределы. Лосев находит решение этой проблемы в диалектике предметной сущности, или сущего и «иного», рационального и иррационального, толкует это «иное» как меон. Лосев писал: «Меон есть “иное” полагания, “иное” смысла. Меон, следовательно, начало иррационального... Ноэма и есть результат меонального оформления предметно-сущего» [Там же: 53].

Продолжая исследование предметной сущности, Лосев делает ряд важных выводов: 1) понимает идею как адекватное выражение предметной сущности в слове, или имени; 2) определяет различия между ноэмой и идеей как чистой предметностью; 3) ставит идею в иерархии значений имени выше ноэмы; 4) из факта принадлежности слову предметной сущности и ее проявлений утверждает наличие у имени энергемы.

Понятие энергии является одним из главных во всем учении Лосева и охватывает практически все значимые слои слова, включая интеллигенцию (самосознание). Энергия делает слово самим собою. Согласно Лосеву, «слово, имя вещи, взятые как *идея*, суть выражение и понимание вещи; или, вернее, идея и есть сама вещь, но данная в своем максимальном присутствии в инобытии» [Там же: 59]. Имея в виду под этим инобытием

сознание, Лосев утверждал, что этим отождествлением знания и бытия, сознания и бытия преодолеваются бесплодные споры в философии о влиянии «сознания» на «бытие» и «бытия» на «сознание».

С обретением ноэматического понимания имени посредством идей изменяется направление исследования Лосева, несмотря на то, что он строит его на понятии энергемы. От *метафизической проблематики*, имеющей отношение к бытию, и способам понимания бытия, выраженных в словесных структурах, он переходит к анализу *познавательной проблематики* и пытается придать ей словесно-онтологический характер. В частности, он исследует: 1) «раздражение» — в связи с органической энергемой слова и понимает слово как организм; 2) *ощущение* — в связи с сенсуальной (чувственной) энергемой; 3) *интеллигенцию (самосознание)* — в связи с ноэтической энергемой и феноменологией мышления.

Тождество слова и вещи в свою очередь определяет понимание чистого мышления у Лосева как тождества мыслящего и мыслимого, что у самого Аристотеля было исключительно прерогативой Бога. «Чистое мышление, — писал Лосев, — не выходит ни к какому иному вне себя, все иное сосредоточивается в нем же самом, с которым оно одновременно и тождественно, и различно» [Там же: 87]. Характеристика Лосевым самосознания, или интеллигенции, как тождества и различия мыслимого и мыслящего приводит его к мысли, что «должно быть некое сверх-мыслимое и сверх-мыслящее единство мыслимого и мыслящего, так, чтобы энергия этого “сверх” одинаково присутствовала как в мыслящем, так и в мыслимом» [Там же: 87].

Лосев называет такое мышление сверх-умным, гипер-ноэтическим, «умным экстазом», абсолютным, единым и цельным в себе, направленным к божественному, которое им формулируется в философских терминах, не вполне тождественных богословскому толкованию, но имеющих в виду христианское учение о Пресвятой Троице и отношения между Ипостасями. Под «перво-сущностью» философ имел в виду Бога Отца, «первозданной сущностью» именовал Логос, или Слово Божие, «сверх-умное мышление» близко к понятию Духа. Лосев писал: «В сверх-умном мышлении мы <...> встречаемся с первозданной сущностью, которая выводится из перво-сущности как ее адекватное повторение в инобытии <...> Первозданная сущность целиком воспроизводит перво-сущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов, в полной ее нетронутости и незамутненности. Только одним отличается первозданная сущность от перво-сущности:

она — не перво-сущность, она — в ином по отношению к перво-сущности, она — сущность не сама по себе, но лишь по причастию к перво-сущности. Она имеет одно имя с нею и держится одною энергией» [Там же: 90–91].

С энергией перво-сущности Лосев в конечном итоге связывал существование всех мыслимых в слове и имени энергий, в частности присущих каждой из познавательных способностей, и тем самым описывает иерархию энергий имени начиная от перцептивной — энергии представления до гипер-ноэтической — энергии сверх-умного мышления. Углубление сверх-умного мышления в себя, по мнению Лосева, есть углубление в понимание перво-сущности и узрение самого имени. Лосев писал: «Имя перво-сущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени перво-сущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спастися нам» [Там же: 91–92].

Лосев не объяснял, почему тему Бога и сущности Бога (этих терминов в тексте нет) он обсуждает в разделе о до-предметной структуре слова. Одно из возможных объяснений исходит из предположения, что Бог осознается уже на уровне донаучного и допредметного мышления.

С учением о перво-сущности концепция Лосева об энергии имени и соответствующей ей реальности в имени приобретает следующий вид: 1) физическая энергема — физический мир; 2) органическая энергема — растительный мир; 3) сенсуальная энергема — восприятия и образные представления; 4) ноэтическая энергема — мышление и сверх-умное мышление; 5) энергия перво-сущности — основа всего сущего, само вечное Имя — спасительное для людей в своем глубочайшем смысле, выражении и осуществлении.

В разделе «Предметная структура имени» основной темой исследования стала сущность, рассматриваемая в связи с учениями о меоне, числе, эйдосе, символе и логосе. Здесь же дано толкование мышления как имплицитно содержащего в себе чувства, волю, разум, а из понимания имени дедуцируется учение о языке, а также связанные с мышлением и языком логические формы — понятия, суждения, умозаключения. Значительная часть раздела посвящена вопросу об отличии эйдоса от логоса и логоса от диалектики.

Для исследования сущности Лосев обращался к анализу предметной сущности имени и выделял в сущности следующие «моменты»: 1) «генологический, или момент сверхсущего единства, охватывающего все бытийные и все не-бытийные, меональные, моменты вещи»; 2) «эйдетический,

или момент оформления вещи, очертания ее, момент обрисовки контура, момент явленного смысла, или идеи»; 3) «генетический, т. е. алогически-становящийся, или момент вечной подвижности и жизненности устанавливаемого смысла в пределах эйдоса и начального единства» [Там же: 99].

В добавлении к ним Лосев различал два типа меоничности: 1) мео-нально-сущностный момент, который выступает в качестве необходимого начала разделения внутри самой сущности (он характеризуется философом как «светлое начало» и связывает с ним вечную телесность), и 2) абсолютный меон, который разрушает сущность, вплоть до ее разложения и превращения в небытие; он же — начало временной телесности и смерти физической. Эти пять моментов имени, состоящие из основной триады, дополненной до пентады, Лосев обозначал как горизонтальный анализ сущности.

Понимание сущности в отношении к меону, «апофатическому иксу», определило одну из главных особенностей учения Лосева о сущности, другая особенность была связана с эйдосом (как сущностью, в том числе, и «апофатического икса») и пониманием символа. Рассматривая эйдос как пребывающий в сущности, как имеющий внутренний и внешний смысл, Лосев конструирует из этого единства и различия эйдоса предметно-символический момент имени, вследствие чего, по мнению автора, сущность мыслится как являющаяся, а предметный символ слова понимается как необходимое условие существования языка. В полном соответствии со своими философскими предпосылками Лосев отождествлял сущность с языком.

Отмечая различные аспекты сущности, ее возможность быть «для другого», для предполагаемого субъекта, философ на первое место ставил понимание сущности как «для-себя-бытия». Он писал, что «сущность есть сущность вообще, без нас и до нас» [Там же: 108]. С этим выводом было связано преобразование горизонтальной триады сущности в вертикальную, в которой: 1) «первый момент, сверх-интеллигентный, момент единства, превращается в корень, источник всякой и всяческой жизни...»; 2) «второй момент, эйдетический, или собственно-интеллигентный, превращается в абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее первый момент, выражающее всю его глубину и сущность»; 3) «третий момент, пневматический, превращается в самосознающую и самоощущающую пневму, т. е. в абсолютную творчески-волевою жизненность...»; 4) «четвертый момент,

меонально-сущностный, конституировавший смысловое тело сущности, превращается в живое тело вечности, благоустроенность и организованность, назовем этот момент интеллигентно-соматическим, или софийным <...> Эта софийная сущность, максимально осуществившая первотриаду и тем давшая ей имя, есть — личность»; 5) «интеллигентно модифицируется также и пятый — символический — момент сущности, превращаясь в живую речь, в слово, воплощенное или долженствующее воплотиться. Символ становится живым существом, действующим <...> Я бы назвал это демиургийным моментом имени, ибо в нем залог и основа всех возможных творческих актов мысли, воли и чувства триадной сущности» [Там же: 109–110].

Первые три момента конструируемой им пентады Лосев называл «триадной сущностью», или «триадической нераздельностью», очевидно имея в виду Бога как Троицу, четвертый — софийный момент — предполагал Софию Премудрость Божию, пятый — мир во всей его полноте, обусловленной многообразной жизнью человека.

В разделе «Предметная и до-предметная структура имени» Лосев в определении сущности исходил из понимания ее в качестве: 1) апофатического момента, ее непостижимости («меонический икс»; «апофаза») и «живой природы»; света и тьмы; 2) числа и эйдоса как символической концепции сущности («из бездны алогического рождается миф, из непрерывной иррациональности музыки — число» [Там же: 165]); «противоположности сущего и не-сущего в сфере сущности», «смысла и меона»; 3) «триипостасного единства» (с выводами, следующими по горизонтали и вертикали) и имени. «Эта триадическая диалектика, — писал Лосев, — обнаруживает то, что сама сущность есть не что иное, как имя» [Там же: 166]. Отождествляя с именем сущность, бытие, космос, человека, Лосев утверждал: «Мир держится именем первой пентады» [Там же: 166]. В другой итоговой формуле Лосев следующим образом изображает теогонический процесс: «Имя есть та смысловая стихия, которая мощно движет неразличимую Бездну к Числу, Число к Эйдосу, Эйдос к Символу и Мифу» [Там же: 180].

В заключительном разделе «Имя и знание» Лосев полагал, что осуществленный феноменологический и логико-эйдетический анализ слов-имен является достаточной предпосылкой для классификации наук. Философ не дает полной классификации наук, ограничивая свою задачу ее первым и наиболее важным разделением на феноменологию, которая с точки

зрения Лосева является предваряющим фундаментальным исследованием, и онтологию, под которой имелись в виду основания ряда наук, выявленные посредством анализа эйдоса и логоса в их отношении друг к другу. В частности: логос эйдоса позволяет построить мифологию, логос эйдетического логоса составляет предмет математики, логос выражения эйдоса — эстетики, логос выражения логоса — грамматики, логос выражения интеллигенции — риторики, логос выражения самого выражения — стилистики и др.

Рассматривая онтологию как учение о бытии, Лосев включал в качестве отделов онтологии все вышеперечисленные науки, в том числе феноменологию. Лосев понимал ее как дотеоретическое описание смыслов имен-слов посредством «узрения» их в эйдосе и необходимое разграничение возможных предметных областей знания. Отсутствие в феноменологии Лосева специального учения об истине и критериях знания делало их достоянием отдельных наук. Он писал: «...Мифология есть первая и основная, первая если не по простоте, то по сложности, наука о бытии, вскрывающая в понятиях бытие с его наиболее интимной и живой стороны» [Там же: 217].

Миф

Несмотря на большое число ответов Лосева на вопрос: «Что есть миф?», его понимание мифа оказывается загадочным, формально похожим на то, как толкуется основная экзистенциальная структура «в-мире-бытие» («In-der-Welt-Sein») в философии Хайдеггера. Лосев не объясняет, почему его первореальность получила название «миф», очевидно, полагая, что такого рода объяснение есть некий итог диалектико-феноменологической разработки мифа, иными словами, построение тетрактиды (или пентады, как это было сделано в «Философии имени»).

Такого рода построения становятся неотъемлемой стороной учения Лосева в книге «Античный космос и современная наука» (1927), конструирование «тетрактиды А» было связано с текстом диалога Платона «Парменид», в котором подробно обсуждалась проблема «одного» (единого) и «иного» (135d–166c), дополненная параграфами 29–39 книги «Первоосновы теологии» Прокла. Тем не менее «тетрактида А» в общих чертах воспроизводила логику и структуру тетрактиды перво-сущности, разработанную Лосевым в «Философии имени». Логическое конструирование первосущности, схо-

жее по логике построения, но в разных интерпретациях, присутствовало в работах: 1) «Дополнения к “Диалектике мифа” — в форме пентады; 2) «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология» — в форме горизонтальной и вертикальной пентады; 3) «Самое само» — с историческим очерком интерпретаций; 4) «Миф — развернутое магическое имя» — с пятью различными интерпретациями имени.

Предвосхищая результат тетрактиды или пентады, Лосев определял миф как ничто, материю (меон), тождественную (по Гегелю) чистому бытию и становящуюся определенным бытием только вследствие наделения чистого бытия смыслом, эйдосом.

«Диалектика мифа» (1930) Лосева стала еще одной попыткой создания религиозно-философской системы, с той существенной разницей, что ее основание составило специальное учение о мифе. Исходная задача в «Диалектике мифа» рассматривалась Лосевым как феноменологическое описание мифа посредством соответствующего ему мифологического субъекта, а ее необходимой предпосылкой было интуитивное осознание мифа как самой первореальности, несводимой к какой-либо иной реальности, предшествующей мифу. Исследование определялось положением: «Весь мир, все его составные моменты и все живое и все не живое — одинаково суть миф и одинаково суть чудо» [Лосев 2001: 201].

Свой труд Лосев объяснял как «введение в диалектику мифа» и установление «принципа мифообразования» [Там же: 216], при наличии которого можно перейти к исследованию абсолютной мифологии, а также к разработке «единой всемирно-исторической мифологии» [Там же: 212].

Анализ мифической реальности, обнимающей собой все, сам мир во всем его многообразии смыслов и вещей, осуществлялся Лосевым посредством выдвижения отрицательных определений, указывающих на то, чем не является миф, уточняемых и конкретизируемых положительными определениями. Отрицательные определения мифа в своей совокупности утверждали, что миф не является: 1) выдумкой или фикцией; 2) идеальным бытием или произведением чистой мысли; 3) научным или метафизическим построением; 4) схемой, аллегорией или 5) поэтическим произведением; 6) религиозным созданием или 7) историческим событием.

Обосновывая эти отрицательные определения, Лосев приводит большое число положительных определений, раскрывающих последовательно его понимание мифа. Несмотря на то что эти определения невозможно

с феноменологической, диалектической и мифологической точек зрения разделить на субъективные и объективные, поскольку миф для философа есть целостная и неделимая «субъектно-объектная реальность», или феномен, включающий в себя познаваемый мир и познающее «я», тем не менее, имея в виду различия между бытийными и бытийно-познавательными определениями мифа, можно представить их условно в качестве двух отдельных групп.

В бытийных характеристиках миф понимался Лосевым как: 1) подлинная и максимально конкретная реальность [Там же: 37]; 2) «фактическая реальность» [Там же: 54]; 3) само бытие [Там же: 52]; 4) «чувственное бытие» [Там же: 57]; 5) «сама жизнь» [Там же: 40]; 6) «видимая и осязаемая изваянность жизни» [Там же: 129]; 7) «энергичное утверждение личности» [Там же: 128]; 8) «слово» [Там же: 172]; 9) «чудо» [Там же: 173]; 10) история [Там же: 210]; 11) «магическое имя» [Там же: 214].

В бытийно-познавательных характеристиках миф понимался как: 1) «общее, простейшее до-рефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами» [Там же: 92]; 2) феномен, явление; непосредственное и наивное сознание [Там же: 42]; 3) «субъект» [Там же: 56]; 4) символ [Там же: 82]; 5) самосознание [Там же: 172].

В связи с существующими представлениями или «предрасудками» о донаучной природе мифа и преодолении мифа наукой Лосев обсуждал тему отношения мифа и науки. Он считал, что как миф может выступать основанием для науки, так и наука может приобретать мифологический характер. В частности, он считал, что «механика Ньютона основана на мифологии нигилизма» [Там же: 45]. Лосев был склонен происхождение всего научного знания связывать с мифом. По его утверждению: «Наука не рождается из мифа, но наука не существует без мифа, наука всегда мифологична» [Там же: 46].

Принципы, лежащие в основании взаимоотношений мифа и науки, Лосев с соответствующими изменениями, обусловленными характером предметной области, делает руководящими при анализе отношений между мифом и философией, или «метафизическим построением», мифом и историей, мифом и «поэтическим произведением». Если первые две области в разной мере принадлежат к науке и соответственно определяются отношениями мифа и науки, то область «поэтического», связанная как с искусством, так и с наукой об искусстве, представляет сложное образование

и требует специального анализа, тем более что некоторые исследователи отождествляли «поэтическое» с самим мифом. При этом очевидно, что эти области науки и искусства непосредственно связаны с мифом и невозможны без него.

Однако полное понимание того, что представляет собой миф, раскрывается только в его отношении к религии. В главе «Миф не есть религиозное создание» Лосев рассуждал о сходстве и различиях между мифом и религией. Сходство он усматривал в том, что миф и религия принадлежат к сфере бытия личностного и живут самоутверждением личности [Там же: 118]. «В религии, — писал Лосев, — личность ищет утешения, оправдания, очищения и даже спасения; в мифе личность также старается проявиться, высказать себя, иметь свою какую-то историю» [Там же]. Определяя религию через понятие «жизнь», Лосев настаивал на невозможности отождествлять эту жизнь с мировоззрением, будь то «религиозным или мистическим», с моралью или эстетикой, отмечая враждебность любого спиритуализма подлинной религии.

Различия между религией и мифом, по мнению Лосева, определяются принципом самоутверждения личности, если религия, понимаемая как сама жизнь души и тела, личности, «есть всегда самоутверждение личности в вечности», то «мифология не есть ни субстанциальное утверждение, ни тем более утверждение в вечности» [Там же: 119–120]. По мнению Лосева, миф есть энергийное утверждение личности «в ее выявительных и выразительных функциях» [Там же: 121].

Лосев полагал, что миф шире религии, и если миф возможен без религии, то религия невозможна без мифа [Там же: 125]. Эта мысль Лосева становится понятной только после обращения к вопросу о сути религиозного догмата. Философ понимает догмат как рефлекссию, но рефлекссию чего? Лосев писал: «Воскресение Христово есть само по себе некий факт веры, который, несмотря ни на какую свою чисто откровенную и абсолютистскую природу, не есть ни в коем случае сам по себе догмат. Это именно миф, религиозный миф. Догмат начинается с тех пор, как этот миф выявляет свою разумную необходимость, свою диалектическую обязательность, свою чисто логическую необходимость и силу» [Там же: 131–132].

При всей необычности и странности этих выводов Лосева нельзя не признать за ним принципиальности и последовательности в проведении главного его убеждения, что всё есть миф. Совсем не случайно, что

христианство и есть, по Лосеву, абсолютный миф, а абсолютный миф есть — христианство. К тому же полученный результат можно принять за промежуточный результат, если прочесть, что «мифология — диалектически невозможна без религии», а сущностью религии являются таинства, которые понимаются Лосевым как «формы субстанциального утверждения личности в вечности» [Там же: 208].

В заключительной части своей книги, в разделе XIV «Переход к реальной мифологии и идея абсолютной мифологии» [Там же: 212–231], Лосев отчасти возвращался к разработанным им понятиям, отчасти формулировал новые проблемы такой сложности, которые для своего понимания требовали отдельных сочинений. К числу важнейших итоговых формулировок книги можно отнести продолжение текста, в котором говорилось об уходе «из мира» ради спасения себя и других и значимости этого ухода для Церкви. Лосев писал: «...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 религия в смысле церкви*» [Там же: 224].

Лосев рассматривал в этой работе ряд и других существенных вопросов, связанных с отношениями мифа и истории, мифа и религии, веры и знания, проблемы вечности и времени. Особого внимания заслуживает разрабатываемая им на основе собственных религиозно-философских принципов философия истории от древности до советского режима.

К сожалению, в книге Лосева не нашла отражения тема разграничения области богословия и философии, которая была намечена только косвенно, что не могло не отразиться на характере ее ясности. Богословие, понимаемое с узкой точки зрения как теоретическая рефлексия над фактами (мифом), равно как и практическое богословие — церковное и опытное, смыслом которого была жизнь в Церкви, были подчинены религиозной философии, с ее установками и особыми способами анализа.

В «Дополнении к “Диалектике мифа”» Лосевым была предпринята еще одна попытка выразить на языке философии «общечеловеческий миф о троичности» в его христианском и потому истинном понимании. К особенностям этой попытки необходимо отнести переход Лосева к «анти-субъективистическому имманентизму», что означало отказ от субъекта, критикуемого в качестве существа «с маленьким и узким сознанием среднего человека» [Там же: 291], а тем самым — отказ от того, что составляло неотъемлемую сторону феноменологического метода. Диалектика,

освобожденная от ограничений феноменологии, превращается у Лосева в непрерывное логическое конструирование смыслов и их возможную интерпретацию.

В «Дополнении...» Троичная структура мифа, или «первосущности», подлежала диалектическому исследованию средствами философии и корректировалась христианским богословием. Это определило двойственный характер общего понимания первосущности, поскольку в его основание были положены разнородные и трудно совместимые методы и решения из области философии и богословия. В одном случае они подчиняли философский анализ догматам христианства, в другом — философское истолкование православных догматов вело к такой соотнесенности диалектических понятий между собой и переходам друг в друга, которые противоречили догматике и грозили рационализацией всего учения о Пресвятой Троице.

Сюда же следует отнести учение о Софии Премудрости Божией, которая в философски-гипостазированном смысле выступала в качестве отдельного личностного начала, хотя и связанного со Второй Ипостасью, но вполне самостоятельного. Характеризуя триадологию Лосева в книгах «Философия имени» и «Очерки античного символизма и мифологии», прот. Валентин Асмус писал о наличествующей «здесь дистанции между исповеданием веры и философским пониманием Бога» [Асмус 1994: 98].

По вполне понятным причинам, связанным с трагической судьбой автора и книги «Диалектика мифа», она была лишена цельности и последовательности в обсуждении тем, ее незавершенный характер оставлял ряд вопросов без ответов. В сохранившейся части рукописи «Первозданная сущность» Лосев употреблял использованные им в «Философии имени» термины «первозданная сущность» и «первосущность». Под первосущностью в рукописи имелся в виду Бог, понимаемый как Пресвятая Троица, а первозданная сущность была представлена в этой работе в качестве ангельских сил, что позволяло самому Лосеву определять свою работу как ангелологию.

Хотя философ приводил многочисленные цитаты из «Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита и само деление бесплотных сил, образующее три триады (1. Серафимы. 2. Херувимы. 3. Престолы; 1. Господства. 2. Силы. 3. Власти; 1. Начала. 2. Архангелы. 3. Ангелы), тождественно тому, каким оно было у Дионисия Ареопагита, тем не менее в «Первозданной сущности» концепция ангелологии имела сугубо философский характер, тесно связанный с диалектикой и учением о мифе.

Во-первых, первосущность характеризуется в лосевском смысле деления мифа на абсолютную и относительную как «абсолютно-мифическая», т. е. Бог-Троица христианства; во-вторых, происхождение ангелов описано как переход «Абсолютного мифа» в инобытие. «Мир бесплотных сил есть чисто диалектическая необходимость абсолютной мифологии» [Лосев 1994: 237]. Таким образом, «первозданное, или ангельский мир, возникший из тройственной структуры первосущности, воплощает в себе три сферы: первая сфера есть умные силы; вторая — видимый мир, космос, природа, неодушевленный мир, растения и животные, третья сфера — человек» [Там же: 235].

Считая, что ангельская иерархия подражает первосущности, Лосев принципиальное отличие бесплотных сил от нетварных Божественных энергий видел в тварном характере ангелов. В этой же работе он, продолжая традиции русской софиологии, идущие от Вл. Соловьева, с «четвертым принципом» пентады соединял учение о Софии, Премудрости Божией. Философ писал: «Четвертый принцип в диалектике <...> — принцип факта, субстанции тела, носительствующего в отношении триединого смысла <...> София, будучи как бы телом Божиим, есть прежде всего престол Божий, храм Божий, вместилище, носительница Бога...» [Там же: 252].

В лице Лосева традиция всеединства, богочеловечества и Софии, Премудрости Божией возвращается к своему первоистoku, к учению Вл. Соловьева, однако это возвращение вместе с диалектико-феноменологическим методом, философией имени и мифа существенным образом изменило ее облик.

Заключение

А. Ф. Лосев — выдающийся представитель русской и мировой философской мысли XX в. Преследования, запреты на публикацию его сочинений, арест и заключение в лагерь не сломили Алексея Федоровича. До конца своей жизни он оставался глубоко верующим православным человеком. Об этом свидетельствует его лагерная переписка, многочисленные интервью его последних лет, а также текст: «**Монах Андроник** (Лосев Алексей Федорович) (р. 1893–† 1988)» в «Синодике в Бозе почивших священнослужителей Московской (городской) Епархии» [Эти сведения сообщены автору иеромонахом Феодором (Юлаевым)].

Литература

- Асмус Валентин, *прот.* Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала. Москва, 1994. № 2–4 (12–14). С. 87–112.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». Москва : Мысль, 2001. 559 с.
- Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. Москва : Мысль, 1994. 919 с.
- Лосев А. Ф. Философия имени. Москва : Издание автора, 1927. 176 с.
- Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. Москва : Политиздат, 1991. 525 с.
- Синодик в Бозе почивших священнослужителей Московской (городской) Епархии. Т. 1. Москва, 2004. 189 с.
- Франк С. Л. Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9 (январь 1928). Париж : YMCA-Press. С. 89–90.

References

- Asmus Valentin, *prot.* [Losev's Triadology and Patristics: Preliminary Notes]. *Nachala*, Moscow, 1994, vol. 2–4 (12–14), pp. 87–112. (In Russ.)
- Frank S.L. [New Russian philosophical system]. *Put'*, Paris, 1928, vol. 9 (January 1928), pp. 89–90. (In Russ.)
- Losev A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [Dialectics of Myth. Addendum to 'Dialectics of Myth']. Moscow, Mysl' Publ., 2001. 559 p.
- Losev A.F. *Filosofiya imeni* [Philosophy of the Name]. Moscow, Izdanie avtora Publ. 1927. 176 p.
- Losev A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat, 1991. 525 p.
- Losev A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow, Mysl' Publ., 1994. 919 p.
- Sinodik v Boze pochivshikh svyashchennosluzhitelei Moskovskoi (gorodskoi) Epar-khii* [Synodic of the deceased clergymen of the Moscow (City) Eparchy]. Vol.1. Moscow, 2004. 189 p.