

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 2. С. 80–97.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 2. P. 80–97.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-2-80-97

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ЕДИНОГО: РУССКИЙ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ОПЫТ

Ирина Викторовна Гравина

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, ei-rene@ya.ru



 **Аннотация.** В статье речь идет о двух концепциях XX века, представляющих собой попытку интерпретации и методологической реконструкции Единого в истории философии. Показано, что тема обусловлена кризисом классического философствования, заключающегося как в отказе от метафизических концептов объяснения реальности, так и в глобальном кризисе верифицируемости истины. В этой связи фундаментальная по своим масштабам проблема Единого, с которой начиналась античная философия, как никогда привлекает внимание философов XX века в попытке переосмыслить основания бытия и мышления. Среди отечественных мыслителей в наиболее последовательном виде разрабатывал данную проблематику А. Ф. Лосев на протяжении всего своего творчества, а на Западе — Р. Шюрманн, который, наследуя как хайдеггеровой онтологии, так и французской традиции постмодернизма, тоже пытается ответить на вопрос, что такое Единое. Выбор данных персоналий обусловлен обнаружением мак-

© Гравина И. В., 2022

симального — по сравнению с иными концепциями XX века о Едином — сходства в интенциях, подчеркивающих базовый характер понятия первоначала в истории философии. При этом оба мыслителя понимают его изменчивый, относительный характер. Лосев называл последнее явление относительным мифом, Шюрманн — гегемоническим фантазмом. Иными словами, любая эпоха, согласно данным авторам, может характеризоваться своими Едиными, которые возводятся в абсолют во многом в рамках языковых и нормативных практик. Отмечается также и их различие — согласно Лосеву, Единое имеет хоть и апофатический, но авторитарный характер; Шюрманн же полагает, что Единое важно прочитывать не как любой нарративный принцип, но как радикально трансцендентное начало. Автор приходит к выводу, что генология, согласно Шюрманну, есть отрицание старой метафизики, переход к *постметафизическому мышлению*; согласно Лосеву — скорее возврат к классической метафизике.



Ключевые слова: генология, проблема Единого, А. Ф. Лосев, Р. Шюрманн, диалектика мифа, гегемонический фантазм



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Гравина И. В. Деконструкция Единого: русский и европейский опыт // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 2. С. 80–97. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-2-80-97>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

DECONSTRUCTION OF THE ONE: RUSSIAN AND EUROPEAN EXPERIENCE

Irina V. Gravina

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, ei-rene@ya.ru



Abstract. This article deals with two twentieth-century concepts that represent an attempt to interpret and methodologically reconstruct the One in the history of

philosophy. It is shown that the theme is conditioned by the crisis of classical philosophizing, consisting both in the rejection of metaphysical concepts to explain reality, and in the global crisis of verifiability of truth. In this connection, the fundamental in its scope problem of The One, with which ancient philosophy began, has attracted more than ever the attention of philosophers of the twentieth century in an attempt to rethink the foundations of being and thinking. Among the Russian philosophers it is worth mentioning A. F. Losev who developed this problematic in the most consistent form throughout his creative work, and in the West — R. Schürmann who, inheriting both Heidegger's ontology and the French tradition of postmodernism, also tries to answer the question of what The Unity is. The choice of these personalities is conditioned by the discovery of a maximal similarity, in comparison with other twentieth-century conceptions of The One, in the intensions that underline the basic character of the concept of the primordial in the history of philosophy and both understand its changeable, relative character. Losev referred to the latter phenomenon as relative myth, Schürmann to hegemonic phantasm. In other words, any epoch, according to these authors, can be characterised by its unities, which are raised to absolutes largely within the framework of linguistic and normative practices. The difference between them is also noted — according to the Hegelian Losev, the One, although apophatic, has an authoritarian character; while Schürmann believes that the One is important to read not as any narrative principle, but as a radically transcendent beginning. The conclusion is that according to Schürmann, henology is a denial of the old metaphysics, the post-metaphysical transition; according to Losev, it is rather a return to the classical metaphysic.



Keywords: henology, problem of The One, A. F. Losev, R. Schürmann, dialectics of myth, hegemonic phantasm



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Gravina, I.V. (2022) ‘Deconstruction of The One: Russian and European Experience’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(2), pp. 80–97. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-2-80-97.

История философии представляет череду калейдоскопических трансформаций идей в попытке дать наиболее точное описание реальности. Из-за этой изменчивой процессуальности даже, казалось бы, фундаментальные идеи постоянно подлежат трансформации — принятое за истину оспаривается и выдвигается новое видение. Сложности на пути нахождения истины заметили первые древнегреческие философы. Парменид писал о *пути истины* вопреки *пути мнения*; Гераклит утверждал, что есть *единый космос, а каждый отворачивается в свой собственный*; софисты довели проблему релятивности смыслов до своего апофеоза, на который ответил Платон метафизической системой, противопоставив представления о многом Единому, которое выше всего.

На протяжении двух с половиной тысяч лет существования европейской философии, невзирая на разность концепций, существовала надежда на наличие единой истины и вера в возможность ее верификации. К началу XX века вера в метанарратив (Ж.-Ф. Лиотар) разрушилась вместе с крушением метафизического мышления. В результате сформировались две важнейшие тенденции в философии XX века — осмысление самого языка говорения о реальности и попытка, с одной стороны, вывести методолого-лингвистические аксиомы языка (лингвистический поворот), а с другой — созерцательная рефлексия над самим предметом говорения — бытием, предпринятая Хайдеггером и ставшая своего рода революцией в мышлении XX века. Отечественная философия в не меньшей степени оказалась включена в данный процесс (но иначе и во многом в противовес, что важно) — здесь были и своя философия языка (имяславие), и оригинальные онтологические системы (преимущественно в софиологии).

В связи с тем, что руинированная усилиями Ницше и его последователей (особенно среди постмодернистов) старая метафизика подверглась основательной критике, многие понятия утратили свое многовековое значение. Джанни Ваттимо и Юрген Хабермас говорят о смерти метафизики, а Жак Деррида отменяет понятие религии путем радикального утверждения негативной теологии. Ваттимо обнаруживает контраверзу, выражающуюся в том, что логика поиска истины во фразе Аристотеля «Платон мне друг, но истина дороже» должна смениться на «Христос выше истины» Достоевского [Ваттимо, 2007, с. 118]. С этой точки зрения любой устойчивый «поиск истины» внутри вещи или явления и есть метафизика, которую нужно преодолеть. С одной стороны, это неплохо — ведь сознание (будто по совету «Нового органа» Ф. Бэкона) всё больше освобождается из-под власти устойчивых мифологем и предрассудков (идолов). С другой стороны, это очевидно кризисный процесс. Смерть метафизики сказывается и на христианской мысли, что отчасти впол-

не естественно — христианство на определенном этапе помогает произвести демифологизацию языческого сознания и косвенно становится фактором развития научного знания¹. Но когда «средство» утратило свое целевое назначение, мы, по словам Ницше, убиваем Бога как ненужную фигуру, обратив его в концепт психики². Конечно, можно усматривать в этом только упадок, но если попытаться взглянуть иначе — это позитивный сдвиг в возможности понимания христианства вне исторически наслоившихся на него языческих или метафизических контекстов³ и в возможности снова самостоятельно продумать основания мышления. Начинать же нужно с фундаментальных вопросов. В XX веке философская мысль вступает на путь полемик и дискуссий. Что в таком случае является смыслопорождающим началом? И есть ли оно?

На заре возникновения философского мышления в Древней Греции звучал вопрос о том, что лежит в основании мира или что является Первоначалом всего. Досократический натурализм абсолютизировал *природу* и определил *архэ* как субстрат (воздух, огонь, воду). Один из его представителей, Парменид, выдвинул гипотезу, что в основе всего лежит бытие, чем заложил фундамент онтологии и породил дискуссии о том, как же соотносятся бытие и мышление, единство первооснования с очевидным многообразием сущего? «То, что высказывается и мыслится необходимо должно быть сущим [тем, что есть], ибо есть — бытие, а ничто — не есть», — говорится в парменидовой работе «О природе» [Фрагменты ... , 1989, с. 288]. В языческом и средневековом платонизме проблема Единого достигла своего методологического расцвета. Натуралистическая фиксация проблемы единого и многого перерастает в сложную систему взаимодействия *принципов* одного и иного в платонизме, в учение о трансцендентном Едином, которое выше сущности, в обоснование христианской догматики. Затем тема стала постепенно вытесняться вопросами гносеологии, превратившись в неопределенный Абсолют Нового времени. Но она вновь проблематизируется в XX веке. Здесь прослеживаются условно две линии генологии (учения о Едином): одна — в сторону «христианских неоплатоников» А. Ф. Лосева и Эгила Виллера⁴, который ввел понятие *генологического*

¹ См. об этом [Гайденок, 2013].

² Сокрушительный удар по религии с этой точки зрения нанес психоанализ Фрейда, и в частности идеи о религиозном чувстве как проявлении невроза.

³ Об этом последнее время часто пишут теоретики новой теологии и философии религии. Например, [Капуто, 2011].

⁴ Виллер — норвежский антиковед, переводчик Платона, организатор семинаров по генологии, активно исследовавший проблематику генологии и ее значение как для понимания платонизма, так и для актуальных философских исследований. На русском языке выпущена антология его текстов, посвященных Единому в Античности и Средневековье [Виллер, 2002].

различия, подчеркивая важность отличия онтологии от генологии; вторая — в сторону постмодернистской философии. Данная статья посвящена попытке сопоставления этих взглядов на примере идей отечественного мыслителя и немецкого философа и протестантского пастора Райнера Шюрманна.

Вопрос о Едином, как мы уже отметили, возникает параллельно и в отечественной, и в европейской мысли. В этих традициях он приобретает разные черты, разные методологии рассмотрения, но есть и кое-что общее. Генологи XX века, отыскивая ответ на вопрос о первоначале, выходят на неоплатоническую концепцию апофатического Единого. Для отечественной мысли такое видение Абсолюта — вопрос традиционный, апологетический и религиозный, для европейцев — в первую очередь философский, и уж затем ставший поводом к развитию теологических идей. Но если для убежденных платоников Единое — это неоспоримая реальность, то постмодернизм мыслит иначе: раз невозможно в акте познания констатировать ни одну устойчивую аксиому, значит, аксиомой является само становление, динамика, реальность как нечто неустойчивое, калейдоскопическое. В этой логике Единое — это главный ошибочный метанарратив, устойчивый метасмысл, тогда как смыслы — это просто ситуативные «складки» культурно-исторической, политической, психологической и т. д. ткани. Более того, Делез пишет, что у «верных путей нет фундамента» [Делез, 2011, с. 21], они не исходят из аксиом. Отсюда и существенная разница во взглядах при общем внимании к теме генологии. Именно этот симптоматичный факт — сближение разных философских традиций в процессе достижения одной цели (изучения понятия Единого) — заставляет более пристально вглядываться в проблему. Лосевские размышления оказываются очень актуальными исканиями эпохи и во многом предвосхищают ряд тем, возникших в европейской мысли. А в чем-то и смотрят глубже⁵.

Мифы о Едином Алексея Федоровича Лосева

Тема генологии у Лосева является центральной. В рамках его системы апофатическое Первоединое является фундаментальным понятием, при этом он неоднократно пишет о европейской мысли как *забывшей* или *исказившей*

⁵ Идея о том, что действительность для нас до сих пор представляется как миф, не уникальна. Данная концепция возникла и у других мыслителей XX века. Невольно вспоминаются антропологи Дж. Фрезер и Мирча Элиаде, которые, обращая взоры на архаичные ритуалы, порой отмечали их уже механистичную актуальность в наше время; культуролог Е. М. Мелетинский находил *мифологизмы* в современных романах; философ Ролан Барт исследовал мифологии современности, которые производят СМИ, и т. д. Лосев же обосновывает этот тезис на метафизическом уровне, пытаясь описать сам гносеологический принцип мифотворчества.

его⁶. Самой критикуемой эпохой с этой точки зрения для Лосева является Модерн — время, «когда было утеряно вообще чувство реальности в отношении объективного мира и когда потерпела крушение не только мифология, но и самый мир, сам человек и вообще всякая объективность» [Лосев, 2022, с. 272]. С наибольшей широтой его генология представлена в работе «Диалектика мифа». Только здесь Лосев наиболее развернуто показал, как *принцип абсолюта*⁷ отражается в истории мысли, как он влияет на формирование тех или иных интеллектуальных течений и, главное, *что* он такое. Согласно взглядам мыслителя на генологию, каждая эпоха ищет свой абсолют и, по сути, это есть акт богоискательства. Философия истории, соответственно, подчинена Единому, которое есть христианский Бог. Этот взгляд в каком-то смысле похож на гегелевский. Кажется, что Лосев конструирует свой Абсолютный Дух, называя его абсолютным мифом. Но в отличие от немецкого философа, Лосев четко обозначает, *что* есть этот Дух — Троица единосущная и нераздельная, как он пишет в дополнениях к «Диалектике мифа» [там же, с. 492]. Иными словами, согласно Лосеву, первопринцип абсолютен в своем относительном выражении. А поскольку система Лосева религиозна, раз принцип предполагает Бога, то и адекватное познание реальности доступно только совершающему христианские таинства, молящемуся. Поэтому лосевская философия теологична и апологетична.

Миф у Лосева — категория онтогносеологическая. Это не сказание о богах и героях: любое описание картины мира, любые суждения о мире *мифичны*. Однако мыслитель полагает, что это не свойство мышления, а свойство самой истины — быть источником интерпретаций и ускользать (в его терминологии — быть апофатичной). В работе «Самое само» он пишет: «одна и та же вещь допускает бесконечное количество модусов своей собственной данности; одна и та же вещь требует или предполагает бесконечное количество своих разнообразных интерпретаций, причем никакой интерпретативный подход не может исчерпать вещь целиком» [Лосев, 1994, с. 333]. Заметим, что данная мысль присутствует в лосевских текстах довоенного времени, но при этом она до сих пор звучит довольно свежо (ниже мы увидим, что Райнер Шюрманн

⁶ Лосев отмечает, что апофатизм Единого — это не просто объект религиозных представлений, но конституирующий системный принцип платонизма и восточного христианства, в то время как в западной мысли Единое всегда имело предикативный характер. Таким образом, здесь пролегает черта между востоком и западом, платоническими и аристотелевскими категориями [Лосев, 2016].

⁷ Большое влияние на Лосева оказала работа неокантианца Германа Когена «Логика чистого познания», где он обращался к понятию трансцендентального первопринципа — принципа происхождения, хотя рецепция его в лосевской генологии носит лишь частичный характер.

тоже приходит к похожим выводам). Для Лосева это является доказательством объективности смысла: чтобы интерпретировать, надо реально иметь то, что интерпретируешь. Последнее он называет абсолютной мифологией⁸. То есть познание субъекта обусловлено внешним ему смыслом через отождествление с ним и порождение мифов о нем. Категория мифа, повторимся, не культурно-историческая (и это не эпистема Мишеля Фуко), но касается самой познавательной способности субъекта и ее объективных условий. Таким образом, перепроизводство интерпретаций — это процесс, претендующий на статус дурной бесконечности, свойственной сознанию человека, и констатируемый как никогда ясно в XX веке. Лосев же пытается говорить об онтологической конкретности смысла (и о гносеологическом первопринципе) и его выражении среди множества смыслов относительных.

Обратимся к тексту дополнений к «Диалектике мифа», где Лосев пишет о том, чем является в разных культурах и эпохах первопринцип:

<...> платоновские идеи — схематичны и суть модели, типы, а сверх-сущий принцип — арифметичен (Единое). <...> На Востоке — Пустота и Нирвана; у греков — Единое; у христиан — Богочеловек, т. е. личность с определенным именем <...>, у Канта — трансцендентальная апперцепция <...>, у марксистов — пролетарий, — все эти и многочисленные другие мифические конструкции есть не что иное как один и тот же, диалектически необходимый, принцип «перво-единого», порождающий из себя все оформленное и осмысленное.

[Лосев, 2022, с. 581–582]

Соответственно, всякая относительная мифология возможна только потому, что есть абсолютная мифология (и абсолютная диалектика, ее обосновывающая). То есть если бы не было не просто Единого, но и соотношения единого и многого, то ничего нельзя было бы помыслить.

В рамках герменевтики «Диалектики мифа» обнаруживается существенное расхождение Лосева с постмодернистами, поскольку, несмотря на обнаружение множества относительных мифов, он принципиально не релятивист. Каждый новый миф им воспринимается не как очередной номиналистический культурный код или знак — он онтологичен. В работе «Самое само» — другом исследовании апофатического Абсолюта⁹ и специфики его выраже-

⁸ Здесь безусловно прочитывается богословский контекст — апофатический абсолютный миф Лосева выражается в катафатические символы.

⁹ Самое само в терминологии Лосева и есть апофатическое одно — неисчерпаемая и не сводимая к своим предикатам сущность каждой вещи.

ния — он писал: «самое обыкновенное человеческое усмотрение гласит, что интерпретативные формы самого самого и есть это самое само́, что всякая наша интерпретация есть именно интерпретация самого самого» [там же, с. 334]. Но движется эта интерпретация всегда согласно одному *принципу*, даже если получающиеся картины действительности оказываются совсем не похожими друг на друга. Подлинное понимание истории, с его точки зрения, доступно только тем, чье сознание в наибольшей степени приближено к созерцанию абсолютного принципа (Бога): «опыт мистического историзма ощущается христианским монашеством. <...> Монах переживает все как историю, а именно как историю своего спасения и мирового спасения. Только монах есть универсалист в смысле всеобщего историзма, и только монах исповедует историзм, не будучи рабски привязан к тому, что толпа считает “историей”» [там же, с. 194]. В этом суть *радикального персонализма* Лосева¹⁰.

Тот факт, что эта *интерпретативность* коренится в онтологии (исходит из абсолютно апофатического Единого), позволяет Лосеву полемизировать с агностиками, для которых непознаваемость — это неопределенное, а не конкретное *нечто*. Как указывал Х. Яннарас:

Если рассматривать апофатизм церковного богословия в онтологической перспективе, окажется, что он весьма далек от агностицизма с его ловкими увертками, от абстрактных умозрений и эмоциональных туманностей. Для церковного сознания апофатизм — это предельно последовательный эмпиризм, бескомпромиссное отстаивание абсолютного первенства опыта как пути и возможности познания.

[Yannaras, 2005, p. 86]

Древние греки знали, что эрос — это стремление к знанию¹¹. Знание — это созерцание эйдосов. Эйдосы же, по существу, апофатичны. Значит, знание есть знание незнания, но это *ученое незнание*, как заметил бы Николай Кузанский. Апофатическое отрицание поэтому радикально отличается от нигилистического — здесь отрицание всегда утверждает нечто большее отрицаемого.

Лосев подчеркивает, что очень важно разграничивать сформировавшиеся культурно-исторические типы относительных мифов. Если в антично-средневековом правит трансцендентное, в ренессансной логике абсолютизируется

¹⁰ Здесь прослеживаются гегельянские мотивы движения абсолютного Духа, но, по Лосеву, высшая стадия познания — не спекулятивная, а религиозная. Авторитет познающего он оставляет за монахом, а не за философом.

¹¹ К такому выводу приходит Платон в диалоге «Пир».

субъект, а далее — его разум, то в материалистическом мифе — экономические отношения. Иронизируя и намекая на невозможности применения марксистского принципа ко всем типам мифологий как одного единственного критерия к пониманию всего исторического процесса, он пишет, что прибавочной стоимостью феодализма является спасение души: «средневековое христианство в общем стоит не на идеалистической или романтической, но на чисто производственной позиции и <...> понимая под продуктом, который нужно производить, только личность, душу, а под прибавочной стоимостью только вхождения этой души из временного бытия в вечное» [Лосев, 1995, с. 371]. Нелепость подобных корреляций он подчеркивает еще более ироничными фразами: «мыслим ли Сократ в трамвайном вагоне, Платон на аэроплане и Фома Аквинский на велосипеде?» [Лосев, 2022, с. 267]. Словом, мыслитель очень аккуратен с историей философии, которую он воспринимает как ряд несводимых друг к другу дискурсов, но каждый из них объединен чем-то общим. При этом дискурсы могут смешиваться. В его понимании даже современная культура содержит огромное количество религиозных мифологем: «советская власть превратила христианский праздник Преображения Господня в свой праздник, в день Индустриализации» [там же, с. 360].

Лосевская «Диалектика мифа» не отдает предпочтение никакому из типов относительных мифологий. Глобально Лосев насчитывает их три — антично-средневековая, либерально-гуманистическая (субъективистская) — Ренессанс, Новое время) — и социально-материалистическая. Здесь, казалось бы, он как христианский платоник мог бы сослаться на средневековый миф как подлинный (что, возможно, сделал бы Павел Флоренский, грезивший о проекте нового Средневековья). Однако его задача — найти нечто интегральное в этих очень разных мифологиях. В этом подходе содержится полемика с абсолютизацией как «советского мифа», так и марксизма в целом¹². Согласно Лосеву, ни один из указанных мифов не является абсолютным. Философ пишет: «В Царстве же Небесном нет выбора и нет становления; там нет авторитета... <...>. Там авторитет и под-авторитетное бытие слиты в одно целое и взаимопронизаны до полного отождествления» [там же, с. 571]. Здесь уместно указать, что критика постмодернистами платоновской генологии сводилась к тому, что Единое понималось ими как идеологический инструмент, исходя из которого выстраивается тоталитарный миф. У Лосева это не так.

¹² Несмотря на то, что лосевский вариант генологии, базирующийся на восточно-христианском типе онтологии, выглядит крайне метафизично, в нем много полемики с актуальными ему идеями. Невольно задаешься вопросом: чего в его системе больше — борьбы с ложными типами мифологии или борьбы за абсолютную мифологию?

Апофатический аспект первоначала у Лосева тесно связан с катафатическим, поэтому мыслитель столь тщательно занимается концепцией символа. Ему важно проследить, как Единое, будучи апофатическим, присутствует в каждой вещи, что она есть ее отдаленный символ. На этом выстраивается, по сути, вся «Диалектика мифа»: Лосев постулирует *абсолютную диалектику*, но сначала занимается отрицанием того, чем она не является, и, по сути, пишет приговор всей истории философии и истории вообще, которая то приближалась, то удалялась от первопринципа. В этом суть (заметим, ареопагитского¹³) апофатизма: только символическими формами¹⁴ мы можем помыслить реальность. Лосеву чужд позитивистский оптимизм относительно адекватной познаваемости мира. В работе «Философия имени» он показывает, какой искаженный путь проходит перво-имя на этапах своего становления в человеческое слово. Но по большому счету именно надежда на то, что есть объективное *одно* среди множества субъективных мнений, заставила древних греков создать философию. Проблема лишь в том, что высказанный ответ всегда оказывается относительным. Людвиг Витгенштейн предложил *молчать, о чем не стоит говорить*, а Тютчев констатировал, что *мысль изреченная есть ложь*. Согласно паламитской логике, апофатическое Единое действительно никогда не может быть выражено субстанциально, полностью.

В целом сама по себе система абсолютной и относительной диалектики показывает, что Лосев обладал чрезвычайно адогматичным мышлением. Вопрос об истинности *абсолютного мифа* у него не просто вопрос вероучения, но и философской рефлексии — Лосев доказывает, что первоначало неизбежно присутствует в истории, в мышлении. В то же время, в отличие от гегелевской системы полагания абсолютного духа, его невозможно понять спекулятивно — но только в рамках религиозной практики.

Фантазмические гегемонии Шюрманна: мифы абсолютизации

Обратимся теперь к идеям другого мыслителя, занимающегося на Западе проблемой Единого, — Райнеру Шюрманну. Он формулирует иное прочтение генологии, созвучное Лосеву в утверждении апофатического Единого, или, как он его называет, *радикального трансцендентного* [Schürmann, 2003, p. 143], вопреки его субстанциальным ложным пониманиям, которые он называет «фантазмами».

¹³ Не по сущности, но по проявлениям — у Лосева по имени как главному проявлению — совершается познание. Хотелось бы здесь вспомнить и Григория Паламу. Но всё-таки Лосеву были ближе именно ареопагитики, поскольку у него нет развитой концепции энергии.

¹⁴ Тут Лосев солидарен с Э. Кассирером, понимая человека как символическое животное.

Немецкий философ Райнер Шюрманн писал работы, впитав идеи Хайдеггера об онтологическом различии, постмодернистскую критику платонизма (и Единого), поэтому его мысль в большой степени является суммой современного взгляда на генологию. В его работах проступают антитоталитаристские императивы постницшеанского постмодернизма, разрушавшего платонизм за его иерархизм, за попытку выдвижения первого авторитарного единого начала. Словарь его сформирован под сильным влиянием Витгенштейна. Шюрманновское понимание *фантазма* близко к концепции «языковой игры» и несколько отличается от лосевского подхода. Однако, в отличие от постмодернистов, он не критикует понятие Единого, напротив, называет его путем выхода из кризиса метафизики — ее преодолением¹⁵.

Как и Лосев, Шюрманн полагает, что в каждую эпоху есть свои идейные «доминанты». В центре процесса деконструкции истории философии у Шюрманна ряд фигур, ключевых идейных выразителей эпох — Платон и Плотин, Августин и Экхарт, Лютер и Кант, Хайдеггер. В книге рассматривается ряд понятийных *гегемоний* в истории философии, включая греческую гегемонию «Единого», латинскую гегемонию «природы» и современную гегемонию «сознания»¹⁶. В отличие от Лосева, полагавшего, что генология по определению авторитарна, поскольку она есть *объективный принцип*, Шюрманн ее *демократизирует* [Nyland, 1998, p. 251]. Каждая доминирующая идея, по Шюрманну, назначенная исключительно в качестве некоего *юридического норматива*, образца, нарастает в истории и нивелирует в итоге саму себя. Хотя Единое возникает снова и снова в философском дискурсе, оно является скорее символом (или знаком) фундаментальной неопределенности и изменчивости бытия.

Если для Лосева вопрос о Едином принципиально (и даже принудительно) аксиоматичен, то риторика Шюрманна имеет иной характер. С его точки зрения, путь нахождения метанарратива ложный. Невозможно дать какую-то стройную систему генологии или онтологии. В предисловии к работе «Сломанные гегемонии» он констатирует, что мир находится на обломках умерших смыслов и еще не нашел путей выхода из этого состояния. Теперь сильная позиция философа по утверждению смыслов оказывается слабой: «философы аннулировали свой авторитет в тот самый момент, когда согласились с ним — авторитет, в котором говорится о надежности принципов» [Schürmann, 2003,

¹⁵ Об этом он подробно пишет в статье [Schürmann, 1983].

¹⁶ Отметим, что у Лосева это доминанты объективной идеи, субъективной идеи и социализма. Поразительно сильно они сходятся на критике Канта, который породил *гегемонию субъективного сознания*. Но предтечей Канта у Лосева был Декарт с его *Cogito ergo sum*. Шюрманн же останавливается на Лютере как зачинателе Модерна.

р. 48]. Свергнуть фантазмы и остаться наедине с реальностью — таков мотив его работ, вдохновленных попыткой деконструировать историю философии с точки зрения отделения фантазматического (предрассудков) от реального. Любопытно, что исследовательская интенция Шюрманна, написавшего свою работу уже в XXI веке, смысловым образом сходна с идеями лосевской «Диалектики мифа», написанной в первой половине XX века, по крайней мере внешне.

Для Лосева огромную важность представляет символическая онтология и теория имени как полнокровные онтологические системы, делающие доступным Единое. Шюрманн же мыслит номиналистически, хотя язык для него тоже чрезвычайно важен. Говоря о Едином, философ полагает, что, во-первых, оно сугубо апофатично, во-вторых, любая языковая фиксация абсолюта ложна и исходит исключительно из *юридических* соображений. Иными словами, любые теории абсолюта — это порождения человеческого разума, они актуальны для «метафизического» оправдания текущих социальных идей. Данная мысль, популярная в постмодернизме, не является новинкой. Главным методологическим допущением Шюрманна является зависимость идей от языковой игры и морали, точнее от норм, которые конкретная языковая игра приписывает. Например, платонизм неправомерно «узаконивает» и мистифицирует Единое. Главное свойство бытия — его множественность, а апофатизм Единого говорит о радикальности тайны.

Шюрманн полагает, что множественные противоречия в диалогах Платона скорее подтверждают его позицию, нежели направлены на утверждение какой-то одной, единой истины. «Необходимо отказаться от идеи, что диалектика противоположностей ведет к некоему суверенному авторитету <...>, необходимо отказаться от принципов — не отрицать их, а просто больше не апеллировать к ним» [ibid., р. 44]. Истиной пост-метафизической мысли оказываются становление, противоречие и софистичность, которые поддерживаются тем, что Единое содержит в себе противоположности и четко не определено. Апофатическое Единое — это тайна, из нее исходит бесконечное количество интерпретаций, которые только в рамках того или иного контекста и языковой игры устанавливаются как универсальные. Сама же генология оказывается для Шюрманна асемантической и внеязыковой. Любое «Единое» эпохи формируют философы, скрывают их под видом логики, аргументов, фактов или просто любым риторическим приемом, который попался под руку. Имманентная нашему сознанию *гегемонистская нормативная сила* требует определенного образа мышления, которое упорядочивает противоположности, лежащие в основе бытия. «В каждом из нас есть природный метафизик, цель

которого — привести в порядок эту естественную дикость. Философия прислушивается к этой надежде» [ibid., p. 504], — пишет он в разделе о Канте.

Начало множественной онтологии он находит в поэме Парменида «О природе», где говорится о пути единого-бытия, противоположном пути небытия, пути истины вопреки мнению. Но для постмодернизма в оппозиции *единого и многого* важна концепция различия, а не единства. Прочитывая Парменида, Шюрманн, по сути, концентрируется на его понятии *доксы* не как проблеме, а, напротив, как принятию неустранимого различия и многообразия. Шюрманн оспаривает трактовку, что парменидово противостояние истины и доксы (мнения) решается в пользу единого-истины. Философ полагает, что открытость/сокрытость (он часто прибегает к хайдеггеровым понятиям) и есть свойство Единого, внутри которого бурлит хаос противоположностей. Он противопоставляет эту точку зрения классической гипотезе «двух путей» — пути бытия и пути небытия, где выбор решается в пользу бытия, в пользу концепции единой истины. Продолжая программу Делеза по *низвержению платонизма и поднятия симулякров на поверхность*, Шюрманн утверждает, что «Δόξα, для Парменида, не является симулякром, но Δόξα, это то, как Бытие проявляется как сущее, наделение Бытия сущим» [ibid., p. 88]. Это третий путь. Платонизм установил неправомерные иерархии, не увидев полисемичной сути Единого как его базового свойства.

Обратимся снова к Лосеву. Его апофатизм внешне схож с подобной концепцией, но по сути противоположен ей. Монах в молитве (а мы уже выяснили, что с точки зрения религиозной мысли Лосева только монаху доступен подлинный гнозис) созерцает не бездну, пустоту, но Имя Бога, лишенное своих «земных» предикатов. Так, если на первый взгляд концепции Лосева и Шюрманна очень сходны в своих интенциях (в первую очередь в утверждении главенства генологии или трансцендентного апофатического начала, а также в подходах к истории философии как вариантам абсолютизации какого-то одного принципа), то при более детальном рассмотрении оказывается, что это две разные системы. Важнейший аспект генологии Лосева — символизм, символическая онтология, которую он разрабатывал в рамках своей генологии. Это крайне оригинальное явление для философской мысли XX века, поскольку представляет собой попытку актуализовать платонизм во всей его полноте. Минует Шюрманн и эйдетику. Для него эйдоса как структурной единицы мышления не существует — есть только нормативы, условности и языковые игры. Для Лосева эйдос — неотъемлемая единица познания, именно ее наличие обуславливает мыслительный акт вообще. Поскольку у платоника Лосева эйдос — категория *реальная*, то и «фантазмы» или относительные мифы для

него — не плод воображения, а искажение когнитивной способности субъекта, смотрящего на истину (здесь неизбежен образ Пещеры Платона). Таким образом, Лосев воспроизводит полнокровную версию платонизма, избавляя представление о нем от стереотипов. Шюрманн же действительно деконструирует понятие Единого, не ставя задачу вглядываться во всецелое существо всей системы.

Шюрманн в итоге постулирует релятивизм гегемоний, с одной стороны, и радикальное трансцендентное — с другой. Его подход принципиально не предполагает утверждение истинностной точки зрения. Согласно лосевской мысли, истина дана в своей полноте — нужно только понять это в акте веры (*познание делается любовью*, как писал Григорий Нисский). Среди потока относительных мифов очень важна интенция на абсолютный миф. Лосев остается в этом совершенным метафизиком. В то же время как генолог он отличен от европейцев, поскольку в европейской метафизике понятие апофатического Единого никогда не было центральным [Лосев, 2016]. Более того, Лосев полагал, что метафизические области описываемы *только* через платонизм (и это оправдано — ведь догматы православного богословия строились не на формальной логике и ее не выдерживают¹⁷). Методологически аристотелево деление на физику и метафизику неустранимо. Социальная онтология, к примеру, — это про физику, а постмодернизм великолепно описывает физику мира, однако к метафизике эти описания не имеют отношения. Или иной пример: формальная логика работает для решения прикладных задач, но готова уничтожить богословие. Логика имманенции, которая стремится *низвергнуть начало*, выглядит как неправомерная корреляция, когда метафизические понятия запросто начинают описывать физические явления и к ним всем применяется единая методология (как делезовская логика мира Алисы в Зазеркалье¹⁸). Проблема *отсутствия смысла* симптоматичная, но она скорее социальная, чем метафизическая.

Дух постметафизических исканий в европейской философии хорошо выразил итальянский философ Джанни Ваттимо, который писал о трех этапах естественноисторической христианизации мира (закон — Дух — благодать), полагая, что мы только-только подошли ко второму. Таким образом, в рамках данной концепции идея прогресса оказывается квазихристианской, базирующейся на понимании истории как движения к эсхатону. В качестве выхода из

¹⁷ Богочеловек «уничтожает» само понятие закона противоречия (или Бог или Человек).

¹⁸ Еще одна странность делезовского *имманентного* методологического аппарата в «Логике смысла», посвященной во многом разбору мира Зазеркалья: почему мир художественного произведения стал образцом для описания онтологии?

сложившейся ситуации в работе «После христианства» он обращается к экзегетике, настаивает на важности качественно нового прочтения библейского текста, *качественно нового его понимания*. Ваттимо говорит о *продуктивной интерпретации*, которая «производит бытие в виде порождаемых опытом новых смыслов и новых способов бытия в мире» [Ваттимо, 2007]. Лосев, как мы увидели, смотрит иначе. Он концентрируется на онтологии и говорит об интерпретативном свойстве *самого бытия*. Он полагает, что интерпретация бесконечна, через нее невозможен поиск истины. Шюрманн же просто оставляет нас наедине с тайной и принципиально не дает никаких конкретных ответов.

Список источников

Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.

Виллер Э. Учение о едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002. 667 с.

Гайденко П. П. Наука и христианство: противостояние или союз? // Метафизика. Научный журнал. 2013. № 2 (8). С. 26–35.

Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 470 с.

Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3. С. 186–205.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Издательский Дом ЯСК; Гнозис, 2022. 696 с.

Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 321–404.

Лосев А. Ф. Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О неинном» / научная подготовка текста и публикация Е. А. Тахо-Годи // Вопр. философии. 2016. № 9. С. 105–120.

Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299–526.

Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

Hyland Drew A. Reiner Schürmann's Parmenides: Of Unbroken Non-Hegemonies // Research in Phenomenology. 1998. Vol. 28. P. 243–258.

Schürmann Reiner. Broken Hegemonies. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003. 692 p.

Schürmann Reiner. Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics // Research in Phenomenology. 1983. Vol. 13, iss. 1. P. 25–41.

Yannaras Chr. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. 144 p.

References

Deleuze, G. (2011) *Logika smysla [The Logic of Sense]*. Translated from the French by Ya.I. Svirskii. M.: Akademicheskii proekt.

Gaidenko, P.P. (2013) 'Nauka i khristianstvo: protivostoyanie ili soyuz?' ['Science and Christianity: Confrontation or Union?'], *Metafizika. Nauchnyi zhurnal*, 2(8), pp. 26–35.

Hyland, Drew A. (1998) 'Reiner Schürmann's Parmenides: Of Unbroken Non-Hegemonies', *Research in Phenomenology*, 28, pp. 243–258.

Kaputo, Dzh. (2011) 'Kak sekulyarnyi mir stal postsekulyarnym' ['How the Secular World became Post-secular'], *Logos*, 3, pp. 186–205.

Lebedev, A.V. (ed.) (1989) *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov. Chast' 1: Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki [Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1: From Epic Theocosmogony to the Rise of Atomism]*. Moscow: Nauka.

Losev, A.F. (1994) 'Samoe samo' ['The very Thing'], in Losev, A.F. *Mif — Chislo — Sushchnost' [Myth — Number — Essence]*. Moscow: Mysl', pp. 299–526.

Losev, A.F. (1995) 'Istoriya esteticheskikh uchenii' ['History of Aesthetic Teachings'], in Losev, A.F. *Forma — Stil' — Vyrashtenie [Form — Style — Expression]*. Moscow: Mysl', pp. 321–404.

Losev, A.F. (2016) 'Ob istoricheskom kontekste traktata Nikolaya Kuzanskogo «O neinom»' ['On the Historical Context of Nicholas of Cusa's Treatise "De non Aliud"'], *Voprosy filosofii*, 9, pp. 105–120.

Losev, A.F. (2022) *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa» [The Dialectic of Myth. Addendum to "The Dialectic of Myth"]*. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK; Gnozis.

Schürmann, Reiner (1983) 'Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics', *Research in Phenomenology*, 13(1), pp. 25–41.

Schürmann, Reiner (2003) *Broken Hegemonies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Vattimo, D. (2007) *Posle khristianstva [After Christianity]*. Moscow: Tri kvadrata.

Viller, E. (2002) *Uchenie o edinom v antichnosti i srednevekov'e [The Doctrine of the One in Antiquity and the Middle Ages]*. St. Petersburg: Aleteiya.

Yannaras, Chr. (2007) *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark.

Информация об авторе: И. В. Гравина — кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: I. V. Gravina — PhD in Philosophy, Research fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 21.02.2022;
одобрена после рецензирования 02.06.2022;
принята к публикации 06.06.2022.

The article was submitted 21.02.2022;
approved after reviewing 02.06.2022;
accepted for publication 06.06.2022.