

8
русс

Эйдетическая диалектика Лосева: структурность бытия и анагогическое познание

Виталий Косыхин*Саратовский государственный университет*

Эйдетическая диалектика Лосева: структурность бытия и анагогическое познание

Аннотация

Философская деятельность А. Ф. Лосева, рискнувшего обратиться за пониманием философии Платона к многовековой традиции платонизма и особенно к трудам Ямвлиха и Прокла, позволила соединить герменевтику платонизма с современным мышлением. В статье сравниваются диалектические подходы Гегеля и Лосева и анализируется проблема негативности в диалектическом дискурсе. Эйдетическая диалектика части и целого, опирающаяся на созерцательно-анагогический способ познания, рассматривается как действительная альтернатива негативному редукционизму и нигилизму в современной философии.

Ключевые слова

анагогия, нигилизм, онтология, платонизм, эйдетическая диалектика.

Начнем с констатации: диалектика сегодня уже не ассоциируется исключительно с гегелевской философией и производными от нее формами мысли, такими как диалектический материализм или критическая теория Франкфуртской школы. Кризис гегельянства, во многом обязанный его неспособности ограничить сокрушительный порыв диалектической негативности и противостоять развитию нигилизма, определившего, согласно Ницше и Хайдеггеру, судьбу современной философии, вызвал к жизни поиски новых форм диалектической мысли.

И возобновление платоновской диалектической традиции, как могущей бросить вызов традиции гегелевской, выглядит вполне естественным. Задолго до открытия актуальности герменевтики платонизма у позднего Фуко и осознания необходимости платоновского жеста Аленом Бадью радикальный поворот в сторону платоновской диалектики происходит в творчестве Алексея Федоровича Лосева. Эйдетическая диалектика части и целого, опирающаяся на созерцательно-анагогический способ познания, становится в глазах Лосева той силой, что способна бросить вызов негативному редукционизму и нигилизму в современной философии.

Уже в «Философии имени», работе, написанной в 1923 году и опубликованной в 1927 году, приблизительно в тот же период, что и «Бытие и время» Хайдеггера, Лосев осуществляет первый набросок своей диалектической системы. Как пишет Лосев, «под *диалектикой* я понимаю логическое конструирование (т. е. конструирование в логосе) бытия, рассматриваемого в его эйдосе» (Лосев 1990: 167). Эта диалектика является *общей*, так как она разворачивается в сфере действия таких традиционных онтологических категорий, как сущность, единство и множественность, причинность, качество, количество и т. д. В этом смысле ее следует, по Лосеву, отличать от более частных видов диалектики, например природы или истории. Подобная общая диалектика является также *формальной*, поскольку предполагает отвлечение от содержательных моментов в ходе конструирования логико-эйдетического созерцания бытия. Как пишет Лосев, «общая диалектика как чисто логическое конструирование чисто эйдетического бытия есть нечто нерушимое для мысли, поскольку она хочет быть логосом и хочет созерцать эйдос» (Лосев 1990: 167).

В эйдосе бытие является осмысленным и видимым во всей своей целостности, поэтому «диалектика есть учение о стихии мысли, охватывающей всевозможные эйдосы в едином цельном бытии» (Лосев, 1990: 168). Конституирующим моментом такой диалектики является именно учение о взаимодействии части и целого. Отсюда лосевское учение о *топологии* как о *качестве* вещей, слагающихся в целое, то есть «учение об эйдетической морфе, или об идеальном пространстве» (Лосев 1990: 169), и *аритмологии* как учении «об эйдетической схеме, или об идеальном числе» (Лосев 1990: 169).

Заметим, что и *топология* и *аритмология* являются учениями о *смысле*, который в первом случае рассматривается, говоря словами Лосева, с точки зрения «самотождественного различия», а во втором — с точки зрения «подвижного покоя». В этих выражениях мы видим диалектическое взаимодействие четырех основных онтологических категорий платонизма, а именно тождества, различия, движения и покоя, которые в онтологии Платона являются высшими родами идей и идут непосредственно за идеей бытия, для сущностного описания которого они, собственно, и предназначены. Это описание у Лосева является *эйдетическим*. Что же такое эйдос?

Эйдос вещи является ее интеллектуально¹ схваченным понятием, которое полагает данную вещь именно этой вещью, отличающейся от других вещей (Лосев 1990: 168), причем это полагание топологично и аритмологично. И, что весьма существенно, «эйдос вещи есть как раз то, что никогда не меняется, как бы сама вещь фактически ни менялась, и, следовательно, логос вещи, как схема смыслового узрения эйдоса, есть тоже нечто неизменное» (Лосев 1990: 173).

Сравнение диалектического проекта Лосева с наиболее известной гегелевской версией диалектики обнаруживает, что, в отличие от предлагаемой Лосевым диалектики эйдоса, гегелевское движение диалектической спекуляции предполагает внесение момента негативности как определяющего конституирование понятия.

Один из крупнейших знатоков и переводчиков Гегеля во Франции Жан Ипполит, чьи взгляды на гегелевскую философию оказали весьма существенное влияние на Мориса Мерло-Понти, Мишеля Фуко, Луи Альтюссера и Жака Лакана, в своей изданной впервые в 1952 году книге «Логика и существование. Очерк логики Гегеля» высказывается в этом смысле достаточно однозначно: «Философия Гегеля — это философия отрицания и негативности. Абсолют существует, лишь определяя, то есть ограничивая и отрицая себя» (Ипполит 2006: 170). Согласно Ипполиту, именно через отрицание осуществляется «истинное утверждение Абсолюта, утверждение, которое уже не является непосредственным, оно является негативностью или отрицанием отрицания» (Ипполит 2006: 170).

Ипполит говорит о двойном смысле, в котором философия Гегеля является философией отрицания: во-первых, она понимает отсутствие чего-либо как нечто позитивное, полагая, что даже определенное должно строиться через отрицание; во-вторых, повторение отрицания внутри отрицания, то есть отрицание отрицания, и составляет подлинную позитивность. Тем самым у Гегеля в очень прозрачной форме происходит разрыв с метафизической традицией, согласно которой определение не может строиться через отрицание

¹ То есть, словами Лосева, «умственным зрением» (Лосев 1990: 173).

и не должно содержать его в себе. Особое значение негативности для диалектического мышления подчеркивает и сам Гегель, когда в § 79 первого тома «Энциклопедии философских наук» дает свою широко известную характеристику формы логического как такового: «*Логическое по своей форме имеет три стороны: α) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную*» (Гегель 1974: 201). Для Гегеля эти три стороны не являются отдельными самостоятельными частями, но должны мыслиться как моменты, необходимо присущие тому, что логически реально, то есть понятию. Комментируя этот фрагмент Гегеля, Александр Кожев отмечает, что, хотя диалектическая сторона и не может быть отделена от двух других сторон логического, «сразу нужно отметить, что диалектическим (в широком смысле слова) “Логическое” оказывается только потому, что включает “негативный” момент, или момент отрицания, названный “диалектическим” в узком смысле» (Кожев 2003: 553). Сам Гегель рассматривает далее более подробно этот диалектический момент и диалектическое как таковое в § 81, откуда мы узнаем, что если диалектический момент означает снятие «конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» (Гегель 1974: 205), то диалектическое само по себе может быть двух видов: обособленным в изолированной определенности и подлинно определенным. Результатами первого являются «голое отрицание» и скептицизм, а результатом второго — истинное научное познание, в котором содержание обретает «имманентную связь и необходимость» (Гегель 1974: 206).

Казалось бы, что достижение истинного научного познания предполагает выход, посредством диалектической отрицательности, в область положительной спекуляции развертывания определений разума, если бы не одно «но»: в системе Гегеля все определения являются отрицательными и «научность» гегелевской спекулятивности не имеет ничего общего не только с научностью «конечных» определений метафизики, но и с позитивистским пониманием научности, широко распространенным и в наши дни, с его «критериями», «методами» и т. п. Научность обеспечивается, по Гегелю, исключительно посредством диалектики, причем «диалектика есть... движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным» (Гегель 1974: 206). И все бы хорошо, если бы до этого сам Гегель не характеризовал бы диалектическое в качестве «отрицательно-разумной» стороны логического, то есть научность имеет у Гегеля... отрицательный характер. Эта отрицательная сторона научности и выражена у Гегеля термином «спекуляция», причем трактуется этот термин как «положитель-

но-разумное». Вглядимся в эту «положительность», являющуюся результатом диалектики, повнимательнее. Вот что говорит Гегель в § 82 своей «Энциклопедии», где он более подробно рассматривает значение «спекулятивного»:

Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание* или, иначе говоря, так как ее результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат (Гегель, 1974: 2010).

Если мы взглянем в ту часть фрагмента, которая у Гегеля выделена курсивом, то у нас может создаться полная уверенность в «положительном» результате диалектики. Однако, посмотрев на смысл фрагмента в целом, легко увидеть, что он говорит о том, что результатом диалектики является не ничто, а отрицание. Неслучайна и оговорка Гегеля, что спекулятивный результат диалектики «есть не непосредственно ничто». Отрицание как положительный результат? Ничто, но «не непосредственное»? Во всяком случае примечательной является, с нашей точки зрения, связь между диалектической негативностью и ничто. Напомним, что речь здесь собственно идет о бытии, которое, будучи проникнутым отрицательностью ничто, напрямую рискует оказаться нигилистическим небытием. На этот нигилистический риск гегелевской диалектики обращает внимание и Жан-Поль Сартр в своей книге «Бытие и ничто»:

То, что позволяет Гегелю «перевести» бытие в ничто, и есть неявное введение им отрицания в само определение бытия. Это само собой разумеется, так как определение является отрицательным, поскольку Гегель сказал нам, заимствуя формулу Спинозы, «*omnis determinatio est negatio*». И не писал ли он: «Любое определение или содержание, которое различало бы бытие другой вещи, полагало бы в ней содержание, не позволило бы удержать его в чистоте. Оно есть чистая неопределенность и пустота. Нельзя *ничего* схватить в нем...»? Таким образом, именно он извне ввел в бытие это отрицание, которое найдет потом, когда заставит бытие перейти в небытие (Сартр 2002: 52–53).

Очевидно, что эйдетическая диалектика Лосева находится в совершенном противоречии с гегелевской отрицательной разумностью и спекулятивностью хотя бы уже потому, что эйдос вещи полагает ее сущностную неизменную *самотождественность*, в отличие от гегелевской спекуляции, где понятие являет собой «и то, и другое, и ни то, и ни другое». Диалектика здесь движется не по пути отрица-

ния метафизической определенности, но по пути насыщения понятия все более определенным смыслом, определенность которого вырисовывается и топологически, и аритмологически, но, главное, через то, как взаимодействуют между собой в процессе мышления часть и целое, то есть интеллектуальное созерцание *места*, *топоса* эйдоса в эйдетическом, или идеальном, пространстве, где само его *тождество* зависит от его *различия* с другими эйдосами. Это же можно отнести и к аритмологическим движению и покою.

Еще более явным различие между гегелевской диалектикой негативности и лосевской диалектикой позитивности становится в учении о *сущности*. Сущность у Гегеля определяется негативно, хотя и полагается при этом в качестве истины бытия. Как пишет сам Гегель в своей «Науке логики»,

сущность есть, таким образом, лишь *первое* отрицание, иначе говоря, отрицание, представляющее собой *определенность*, благодаря которой бытие становится лишь наличным бытием или наличное бытие — лишь чем-то *иным*. Но сущность — это абсолютная отрицательность бытия; она само бытие, но не только определенное как нечто *иное*, а бытие, которое сняло себя и как непосредственное бытие, и как непосредственное отрицание, как отрицание, обремененное некоторым инобытием (Гегель 2002: 355–356).

Уже сама частота употребления Гегелем понятия отрицания в данном фрагменте весьма показательна, не говоря уже о том, что сама сущность четко и недвусмысленно определяется как «абсолютная отрицательность бытия». В негативной диалектике Гегеля подобное определение сущности оправдывается тем, что сама сущность выступает диалектическим моментом, то есть моментом отрицательно-разумным в движении от «бытия» к «понятию». Отметим, что и «бытие», и «понятие» определяются Гегелем также негативно, что предполагает их сущностную сопряженность с «ничто».

Бытие, сущность и даже рефлексия диалектически определяют Гегелем как «движение от ничто к ничто» (Гегель 2002: 360). На это вроде можно было бы возразить, что Гегель говорит о диалектическом движении трех моментов рефлексии, соответственно «полагающей», «внешней» и «определяющей». Однако в первом случае она является и самой собой, и своим небытием, но лишь как «собственное отрицательное», во втором случае она подвергает отрицанию то, что отрицалось в начале, а в третьем случае перед нами единство двух отрицаний!

Иначе говоря, мы движемся от ничто к ничто через ничто и в пространстве этого ничто, если сущность или, по Гегелю, истина бытия (Гегель 2002: 351) определяется в спекулятивно-диалектическом духе как абсолютная отрицательность.

Естественно, что в ориентированной на платонизм диалектике Лосева мы имеем дело с совершенно иным учением о сущности. Первое, что бросается при этом в глаза, — преодоление негативного гегелевского редуционизма, считавшего, что сущность может определяться *только* отрицательно. Лосев принципиально исключает односторонний негативистский редуционизм. Диалектическая система Лосева предполагает наличие в себе всех возможных типов и способов конструирования сущности. Как отмечает Лосев, «сущность всякого конструирования заключается в выделении из общей сущности того или другого ее момента в качестве самостоятельного и изолированного целого, т. е. в гипостазировании этих моментов» (Лосев 1990: 184).

Гипостазирование моментов сущности из общей сущности можно уподобить целостной картине, на которой наше внимание попеременно выделяет ту или иную ее часть. Нигилизм по отношению к сущности или истине бытия проявляется как раз тогда, когда выделенный или гипостазированный фрагмент общей картины объявляется единственно существующим, а все остальные моменты редуцируются до ничто, то есть картина, по сути дела, сводится к своему редуцированному фрагменту, и часть объявляется целым. Это касается и гегелевского диалектического негативизма, где перед нами предстает гипостазирование части в ущерб целому, а сущность диалектики рассматривается только как отрицательная. Чтобы избежать этого, эйдетическая диалектика Лосева предлагает учение о взаимоотношении части и целого в качестве основы для всей диалектической методологии. В этом контексте интересно посмотреть, как в «Философии имени» Лосев пытался обосновать понятие целого в качестве диалектической категории. Согласно Лосеву, диалектика показывает,

что единое и многое есть логически необходимое противоречие, антиномия, ибо одно *не может* быть без многого и *требует* его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и что это противоречие *необходимо, логически* необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в *целом*. «Целое» есть диалектический синтез «одного» и «многого» (Лосев 1990: 15).

В качестве простого примера подобного диалектического синтеза одного и многого Лосев приводит шкаф, который одновременно и одно целое, и состоит из многих частей (досок, ящиков и т. д.). Запомним этот пример Лосева, поскольку он весьма полезен для понимания *отличия* того, чем является целое в диалектике Лосева, и чем оно является в отрицательно-разумной диалектике Гегеля.

В диалектической системе Гегеля категориям целого и части отведено гораздо более скромное положение. В «Науке логики» отно-

шению между целым и его частями посвящено всего несколько страниц во втором разделе («Явление» из «Учения о сущности»). Собственно, целое и часть не являются у Гегеля даже категориями, поскольку категориями, как наиболее общими и основополагающими понятиями в учении о сущности, у Гегеля выступают, соответственно, «сущность», «явление» и «действительность».

Согласно Гегелю, целое и части предполагают друг друга, причем целое предстает в качестве самостоятельно существующего, а части, будучи существующими *непосредственно*, образуют явление целого. Однако Гегеля интересует в первую очередь *отношение* между целым и частями, и здесь, на наш взгляд, происходит нечто весьма интересное. Гегель *отождествляет* целое и части:

В отношении между целым и частями обе стороны суть эти самостоятельности, но так, что каждая отсвечивает в другой и в то же время дана как тождество обоих. Так как существенное отношение — это еще только первое, непосредственное отношение, то отрицательное единство и положительная самостоятельность соединены между собой посредством «также»; обе стороны хотя и положены как *моменты*, но *точно так же* положены и как существующие *самостоятельности* (Гегель 2002: 467).

Вдумаемся в то, что говорит Гегель, и здесь пример лосевского шкафа нам очень даже пригодится. Итак, если мы рассматриваем части и целое *по отдельности*, то части предстают как явления самостоятельно существующего целого. Шкаф как самостоятельное целое и есть его части, например, ящик или доски, которые не являются самостоятельными, то есть в данном случае ящик будет не самим по себе, а ящиком шкафа. Однако, рассматривая их *в соотношении*, то есть шкаф со своим ящиком, мы, по Гегелю, выделяем их в *равноправные самостоятельности*! По большому счету уже здесь (конечно, лишь *в отношении*, но ведь именно *отношение* является для Гегеля определяющим) производится отождествление части и целого, ящика и шкафа. Никто, естественно, не спорит о том, что и часть и целое, конечно же, находятся между собой в отношении, что вовсе не означает их *тождества*.

У Гегеля же фактически *в соотношении* целого и частей части выступают как целое. Что означает гегелевское утверждение о том, что каждая из сторон «отсвечивает в другой» и дана как тождество обоих? На примере того же шкафа мы можем как-то допустить, что ящик шкафа вкупе с другими частями «отсвечивает» в нашем восприятии шкафа как целого, однако то, что шкаф, в качестве другой стороны, «отсвечивает» в ящике, досках и т. д., представляется по меньшей мере сомнительным. Но главное даже не это, а то, что Гегель говорит, что каждая из сторон дана одновременно как «тожде-

ство обоих». То, что ящик является ящиком шкафа, а шкаф содержит в себе ящик, вовсе не свидетельствует о «тождестве обоих», если, конечно, под тождеством мы имеем в виду ту тождественность, о которой говорят формальная логика и метафизика. Однако Гегель отрицает подобное метафизическое тождество, формулируемое классической формулой « $A = A$ » или « A есть A ». Он вводит понятие положительного и *отрицательного тождества*, причем последнее является диалектически более истинным, в котором первое как метафизическое подлежит снятию. Отрицательное тождество означает, что « $A = \neg A$ » или « A есть не- A » (на спекулятивной «положительной» стадии окажется, естественно, что « $A = (A \wedge \neg A) \wedge \neg(A \wedge \neg A)$ », — пресловутая тотальность, которую Гегель называет также «прогрессом в бесконечность»)². Именно так понятая отрицательная тождественность приводит Гегеля к *отождествлению* целого и части, то есть целое является одновременно своими частями, а части — целым.

В случае со шкафом, приводимым Лосевым для иллюстрации *диалектического* взаимодействия части и целого, гегелевская логика *отрицательного тождества* приводила бы к тому, что на первом этапе шкаф был шкафом со всеми своими частями (« $A = A$ »), на втором он уже бы не был шкафом, а его части были бы не частями (« $A = \neg A$ »), а в спекулятивной завершающей фазе он был бы и шкафом и не шкафом, с частями и без (« $A = A \wedge \neg A$ »). Возможно, Гегель и назвал бы эту логику диалектической, но, с точки зрения Лосева, диалектическое состоит как раз в другом.

Мы уже видели, как сущность в системе Гегеля определяется отрицательно-диалектически, рассмотрим теперь, как к понятию сущности подходит эйдетическая диалектика Лосева. Диалектическое движение, согласно Лосеву, предполагает, что мы должны из *общей сущности* (целого) гипостазировать ее моменты (части). Последуем за Лосевым:

В сущности заключены моменты: 1) апофазис, 2) эйдос (четырёх типов, включая интеллигенцию), 3) с эйдетическим или сущностным меоном, 4) логос, 5) софия, или телесный момент, 6) энергия, или символ, 7) материально-меональный момент инобытия как принцип второго оформления сущности, т. е. оформления вне себя, в инобытии. Имея это в виду, семью разными способами можно конструировать сущность (Лосев 1990: 184).

² См., например, об отрицательном тождестве у Гегеля в «Науке логики» (Гегель 2002: 197–201), где речь идет о тождестве интенсивной и экстенсивной величин или одного и многого. Одно дело говорить о диалектическом синтезе одного и многого как о целом (Лосев), и совсем другое — говорить об их диалектической тождественности (Гегель).

Итак, мы можем конструировать сущность различными способами, являющимися *моментами* общей сущности наподобие частей целого. Согласно Лосеву, мы можем смотреть на сущность апофатически, когда сущность превращается в «одну неразличимую точку экстаза» (Лосев 1990: 184); эйдетически, когда сущность предстает в виде схематическом и топологическом, как пишет Лосев, «в собственном эйдосе»; логически, сквозь призму формальной или ноэтической логики и т. д. Важно при этом, что у нас при подобном конструировании один какой-то способ не вытесняет все остальные, редуцируя их к ничто, что позволяет развивать положительно-диалектическое познание истины целого, включая туда и апофатический, и меонтологический, и эйдетический, и ноэтический, и формально-логический моменты. Все это является *возможностями полного онтологического конструирования истины бытия* или сущности. С точки зрения диалектики платонизма (а ее мы видим не только у Лосева, но и ранее, у Платона, Ямвлиха, Прокла), гегелевская отрицательная разумность может являться только одной гипостазированной *частью* той истины бытия, о которой говорят *и диалектика, и метафизика*, правда, частью, пытающейся *отождествить* себя с целым. Но это тождество в случае с Гегелем, может быть, говоря его же словами, *только отрицательным*.

Подлинно диалектическое описание взаимоотношения сущности и явления А.Ф. Лосев приводит в своей «Диалектике мифа»:

Диалектически предполагают друг друга *сущность и явление*. а) Если сущность есть, она есть *нечто*, т. е. имеет какой-нибудь признак, существенно отличающий ее от всего прочего. Стало быть, она *познаваема*, т. е. как-то *является, проявляется*. Или сущность есть, тогда есть и ее явление; или явления сущности нет, тогда о ней нечего сказать, ни того, что она есть сущность, ни того, что она вообще существует... б) Явление есть явление чего-нибудь. Это что-нибудь должно быть *отлично* от самого явления. Если оно не отлично, явление не есть явление *чего-нибудь*, т. е. не есть вообще явление... Стало быть, *или явление есть явление сущности, т. е. явление всегда предполагает неявляемую сущность, или нет никакого явления вообще* (Лосев 1991: 122).

Здесь почти каждое слово направлено против гегелевского отрицательного или, что более точно, отрицательно-тождественного понимания взаимоотношения явления и сущности («неявляемая сущность» для Гегеля вещь заведомо невозможная, как, впрочем, и «метафизическое» в его глазах положение о том, что сущность *есть нечто*) и раскрывает положительное значение сущности, равно как и явления, в диалектическом мышлении. Это значение является подлинно диалектическим, так как, по нашему глубокому убеждению, подлинная диалектика своими корнями восходит все-таки не

к Гегелю, а к Платону; сама же гегелевская диалектика является лишь гипостазированным отрицательно-разумным вариантом общей диалектической теории.

В той же «Диалектике мифа» Лосев вырывает из плена отрицательности практически все основные диалектические категории, начиная с категорий субъекта и объекта и заканчивая категориями сознания и бытия. Как пишет Лосев,

Рассудим спокойно, а главное — *диалектически*, что такое «субъект» и «объект» в их взаимоотношении. а) *Субъект* — есть ли нечто или ничто? Субъект есть *нечто*. Существующее или несуществующее? Субъект есть нечто *существующее*. Можно ли его мыслить и воспринимать? *Безусловно...* <...> А это значит, что *он есть объект*, ибо объектом как раз и называется то, что существует и что можно мыслить и воспринимать... <...> б) *Объект* — есть ли нечто или ничто? Объект есть *нечто...* <...> Следовательно, с точки зрения подлинной диалектики, не может быть ни субъекта без объекта, ни объекта без субъекта. Всякий субъект есть объект, и всякий объект есть (по крайней мере, в возможности) субъект (Лосев 1991: 119–120).

И субъект, и объект определяются Лосевым позитивно, как *нечто существующее*, диалектичность же взаимоотношения между ними проявляется, во-первых, в том, что они взаимно предполагают друг друга, а во-вторых, в том, что они могут диалектически переходить друг в друга, но не в смысле гегелевского отрицательного тождества, результатом которого является не нечто, но тождество нечто и ничто, а в смысле положительной аристотелевской возможности. При этом сущность их взаимоотношения может гипостазироваться диалектически по-разному, но в рамках *положительного единства целого*. Сказанное в отношении субъекта и объекта Лосев рефреном повторяет далее в отношении идеального и материального, сознания и бытия (Лосев 1991: 120–121).

Что же касается истины бытия или сущности, то Лосев употребляет наряду с другими характеристиками сущности, такими как апофатическая или меонтологическая, ее характеристики в качестве эйдетической и нозетической. Это может поставить вопрос о степени влияния гуссерлевских феноменологических идей на Лосева. Хотя определенное влияние феноменология Гуссерля на Лосева оказала, и прежде всего в вопросе об усмотрении сущности, а также, до некоторой степени, в терминологическом плане использования языка, ее воздействие не стоит преувеличивать, поскольку Лосев, при всем своем противоречивом отношении к Гуссерлю, никогда не соглашался с тем значением «эйдоса», «ноззы» или «ноэмы», которое они обрели в феноменологическом их понимании. Так, в третьем примечании к «Философии имени» Лосев пишет следующее:

Античный термин «ноэма» я беру по примеру Гуссерля, у которого он обозначает смысловой коррелят предметности как такое (воспринятое как такое, вспомянутое как такое, восчувствованное как такое и т. д.), но термин этот имеет у меня гораздо более широкое значение, так как вместо стационарной и оцепенелой структуры у Гуссерля я вижу здесь диалектико-иерархическое восхождение ноэмы к ее пределу, к идее, не говоря уже о диалектическом происхождении самого этого предела (Лосев 1990: 188).

Лосевский платонизм в смысле наследования диалектической традиции мышления, идущей от Платона, четко проявляется здесь в указании на диалектико-иерархическое восхождение. Диалектика в платоновском и лосевском смысле противостоит онтологическому нигилизму не только в плане утверждения сущего и недопущения его редукции *ad nihil*, но и в том, что она является иерархически восходящей, то есть *анагогической*. Анагогическое познание противостоит в платонизме *непосредственному усмотрению* сущности и структуры бытия, характерному для любого нигилистически предрасположенного мышления.

Традиция анагогического, иерархично-восходящего постижения сущего восходит к платоновскому «Пиру», в котором Платон выявляет четыре этапа восхождения души к истинной красоте. Напомним их вкратце. На первом этапе прекрасное постигается в чувственном мире как красота телесная. На втором этапе прекрасное постигается уже не как внешняя, но как внутренняя красота, то есть это духовная красота, более точно — красота прекрасных душ. Третий этап платоновской анагогии приносит постижение красоты знания, открытие того, что само знание может быть прекрасным. Наконец, на четвертом этапе созерцающему уму становится доступным прекрасное как таковое, идея прекрасного, безотносительная к чему-либо, абсолютная красота.

Следуя за Платоном, Плотин также говорит об иерархической лестнице красоты, различая красоту телесную, душевную, умственную и абсолютную. Единое экстатически выходит из себя самого, поскольку божественно, а божественное в неоплатонизме есть то, что всегда выходит за свои пределы. Абсолютная красота оформляется в красоту умственную, проникается красотой душевной и входит в красоту телесную. Передача (истечение) красоты с верхних ступеней на нижние осуществляется с помощью эйдосов, исходящих от Ума и претерпевающих все возрастающую материализацию по мере истечения на нижние ступени. Отсутствие красоты, или безобразие, свидетельствует об иссякании красоты. Постигание же красоты происходит в обратном порядке: вначале открывается красота тела, затем красота души, далее — красота ума и наконец — абсолютная.

Нам не следует думать здесь в духе новоевропейской эстетики, что если где-то употребляется термин «красота», то он означает в первую очередь эстетический, а не онтологический феномен. В системе Лосева эстетическое всегда связано с онтологическим и отсылает к нему, особенно если речь идет не о внутриэстетическом различии «эксплицитной» и «имплицитной» эстетик, но именно об онтологии, как это имеет место в случае Платона и Плотина³. Этот онтологический смысл видит в анагогическом учении «Пира» и А. Ф. Лосев:

В «Пире» именно мы находим учение об иерархичном *восхождении* знания, о ступенях «эротического» восхождения. Тут динамика смысла и знания не просто воспроизвела в себе разноиерархичную структуру бытия как некий общий принцип, но и сама стала в связи с этим разноиерархичной структурой... И мы вполне осознательно замечаем, как смысл получил структуру бытия и как, получивши структуру бытия, он должен был породить внутри своего сплошного становления расчлененность этого становления... т. е. превратиться в целую лестницу смыслового восхождения (Лосев 1993: 378–379).

Анагогическое познание воспроизводит в своем развертывании структуру сущего, уподобляясь ей. Главное свойство души в платонизме — это ее умение или способность созерцать при помощи ума (собственно для выработки этой способности и нужна философия, ведь теория как «θεωρεῖν» обречена оставаться и не быть ни чем иным, как созерцанием, и притом созерцанием анагогическим, то есть не бесцельным).

О том, что анагогическое, иерархично восходящее познание касается не только постижения красоты, но и любого постижения сущего, говорит и сам Платон в знаменитом седьмом письме, рассматриваемом многими исследователями как своего рода философское завещание Платона. Он пишет:

Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие» (Платон 1972: 543).

Отметим сходство двух последних ступеней познания с тем, что говорится в «Пире». Отличие же в том, что две первые ступени познания в «Пире» толкуются *содержательно*, то есть в них указывается *объект* познания, соответственно, тело и душа, а три начальные сту-

³ Об онтологическом понимании прекрасного говорит и У. Эко (2004: 48).

пени из седьмого письма понимаются *формально*, то есть в них указан *способ* познания, соответственно, именование, определение, изображение. Однако и в том и в другом случае высшая ступень не достижима без прохождения предыдущих. Более того, Платон говорит о необходимости «глубокого проникновения» в каждую из ступеней, о «трудном» порождении знания при подъеме от одной к другой (Платон 1972: 545). И с точки зрения платонизма, было бы серьезнейшей ошибкой полагать, что знание истинного бытия доступно нам непосредственно или что оно может стать очевидным для неподготовленного ума. Пьер Адо в связи с этим говорит о *формировании*, переводя таким образом греческое «*παίδεῖα*», подразумевая специфическое созревание ума для истины (Адо 2005: 18, 255, 293).

Однако в рамках традиции европейского философствования последних веков сложилось определенное толкование платоновской онтологии, которое находится в разительном противоречии с тем, как эта онтология понималась в самой Античности. Вопрос о модернизации или искажении подлинного наследия Античности в новой европейской философии был поднят еще М. Хайдеггером (кстати сказать, также не избежавшим подобной модернизации), однако до сих пор онтология Платона продолжает истолковываться в духе гегелевского идеализма или позитивизма, которые пытались отделить Платона от последующей традиции платонизма. Здесь можно задать простой вопрос: на каких основаниях можно считать прокловскую интерпретацию наследия Платона «неоплатонической» модернизацией? Почему мы обязательно должны понимать Платона в духе Гегеля или Целлера, а не в духе Прокла? Модернизацией как раз и является истолкование Платона как идеалиста под влиянием немецкого идеализма XIX века (при том, что онтологические основания и картины мира в платонизме и немецком идеализме диаметрально противоположны) или, того хуже, под влиянием позитивизма немецких историков философии в том же XIX веке, создавших полную карикатуру на учение Платона своим изобретением «мира платоновских идей». Это со всей убедительностью было продемонстрировано А. Ф. Лосевым в его многочисленных трудах о платонизме, ставящих целью преодоление этого гигантского заблуждения о Платоне и его философии, в плену которого европейская мысль пребывала долгие столетия. Именно философская деятельность А. Ф. Лосева, рискнувшего обратиться за пониманием философии Платона к многовековой традиции платонизма и особенно к трудам Плотина, Ямвлиха и Прокла, позволила завершить долгий период полного непонимания платоновской философии и создать перспективу для адекватной интерпретации наследия Платона, в том числе и в первую очередь онтологического.

Помимо работ А.Ф. Лосева следует отметить огромную заслугу онтогерменевтики М. Хайдеггера в вопросе исследования самих

истоков и принципов онтологического мышления, в частности тот дух критицизма и недоверия, с каким Хайдеггер относился к новоевропейским интерпретациям античной онтологии. Онтогерменевтическая установка Хайдеггера, указывая разницу между греческим и современным способами интерпретации бытия, косвенно демонстрировала то влияние, которое общая картина мира, будь то античная или новоевропейская, оказывает на формирование онтологического дискурса. Тем самым преодолевалась гегелевская и позитивистская иллюзии о том, что, говоря о бытии (а шире — и о других понятиях и категориях онтологии), европейские мыслители Нового времени имели в виду то же самое, что и античные, и что они мыслили в одной онтологической плоскости. С точки зрения выявления истинной интенции онтологии платонизма, работы М. Хайдеггера являлись еще одним крупным шагом к тому простому пониманию, что Платона следует интерпретировать прежде всего и исключительно в рамках самой традиции платонизма. Впрочем, сами интерпретации Платона Хайдеггером еще не в полной мере удовлетворяли этому требованию (Хайдеггер 1993: 345–361).

Итак, следуя мудрому совету Лосева о том, что Платона следует понимать через последующую традицию платонизма (Лосев 1993: 696), к ней и обратимся. Разница между новоевропейским представлением о платоновской философии и тем, как эту философию представляла себе внутренняя традиция самого платонизма, мы обнаруживаем уже в первом предложении, с которого Прокл начинает свою «Платоновскую теологию». Он говорит, что «философия Платона изначально воссияла благодаря благой воле лучших» (Прокл 2001: 7). Лучшими, согласно платонизму, являлись четыре рода — богов, демонов, героев и чистых (то есть не вступивших в материальное телесное бытие) душ. Все они жители незримого духовного мира, то есть платоновская философия понимается здесь не как личный вымысел или открытие философа Платона.

Как констатирует Прокл, в лучших наличествует «ум и истина, возникшая вместе с сущим» (Прокл 2001: 7). Таким образом, благога воля лучших через сочинения Платона имела целью сделать этот скрытый порядок духовного или умного мира (*κόσμος νοητός*) и истину, которая неизменно пребывает совечной существу, «очевидными для душ, пребывающих в становлении» (Прокл 2001: 7).

С точки зрения платонизма, в этой реальности становления ум человека не готов к восприятию истинного знания, и для его подготовки необходимы последовательные ступени созерцательного восхождения, для чего, собственно, и предназначена философия. Философия Платона выстраивает себя в виде лестницы восхождения, как анаagogический дискурс, когда на каждой ступени открывается определенное знание, и только если это знание пускает «благие корни» в душе, та может перейти на следующий уровень.

Здесь со всей ясностью перед нами предстает значимость духовной топологии, в которую мы предварительно уже помещаем себя еще до начала всякой философской интерпретации. Если для Платона и Прокла этот предварительный онто-топологический порядок духовной реальности необходимо включает в себя соотнесение своего места в мире с наличием (и причем реальным наличием) в бытии четырех высших родов, то, к примеру, для Гегеля или Целлера такого соотнесения не существует, ибо трудно предположить убежденность Гегеля в реальном существовании богов, демонов, героев и чистых душ платонизма. Онто-топология Гегеля иная, и в соответствии с ней он и строит свое понимание Платона. С некоторыми оговорками это можно отнести и к М. Хайдеггеру, демонстрирующему «свое понимание» Платона в работе «Учение Платона об истине». Что уж говорить о различного рода позитивистах, вообще отрицающих само наличие какой-либо онто-топологии... Отсюда разрыв в традиции интерпретации и столь популярная и поныне проблема герменевтики платоновских текстов.

Еще такой пронизательный ум, как Гегель, в своих «Лекциях по истории философии» отмечал, что изложение платоновской философии по его произведениям, «в которых она дана не в систематической форме, затрудняется не столько благодаря им самим, сколько благодаря тому, что в разные эпохи эту философию понимали по-разному, и в особенности благодаря тому, что ее в Новейшее время часто щупали грубыми руками, и грубые умы вносили в нее свои грубые представления» (Гегель 2001: 122). Гегель отмечает целостность платоновской мысли, одобряет то, что она полностью стоит на точке зрения идеи. Однако он считает способ развития мысли у Платона далеким от систематичности, объясняя это тем, что «философская культура Платона, равно как и общая культура его времени, еще не созрела до подлинно научных творений» (Гегель 2001: 129). Подлинно научный дух Гегель находит только у Аристотеля.

Подытоживая свое рассмотрение философии, Гегель замечает, что она излагается в случайной форме диалога, что глубочайшие истины обнаруживаются в ней случайно, подобно нахождению драгоценного камня в пустыне, и что «в диалогах этой философии отсутствует систематическая связь» (Гегель 2001: 2009). Отсюда постоянные попытки найти эту связь на всем протяжении XIX и начала XX века, ни одна из которых не привела к какому-либо серьезному результату ни у Гегеля, ни у Целлера, ни у Мунка, ни у Соловьева.

Что удивительно, так это то, что ни один из вышеназванных мыслителей не обратился за разъяснением к внутренней традиции самого платонизма, которой были прекрасно известны и порядок диалогов, и способы их интерпретации, как, впрочем, и осмысление всего платоновского замысла в целом. Между тем в школе платоников сложилась незыблемая традиция изучения полного курса платоновской

философии в двенадцати диалогах Платона. Они изучались последовательно, в таком порядке: «Алкивиад I», «Горгий», «Федон», «Кратил», «Тезет», «Софист», «Политик», «Федр», «Пир», «Филеб», «Тимей», «Парменид» (Лукомский 2001: 515). Остальные произведения Платона, кроме вышеназванных двенадцати, и в том числе такие обширные, как «Государство» или «Законы», изучались лишь в качестве дополнительного вспомогательного материала.

Платоническая традиция достигла небывалой герменевтической изошренности в истолковании текстов своего основоположника, примером чего могут служить комментарии Ямвлиха или Прокла, причем герменевтическая компетентность зависела от степени владения диалектическим методом. Подобная герменевтическая диалектика является искусным использованием четырех методов постижения смысла: диаретики, исследующей выходы сухих за свои пределы, аналитики, исследующей возвращение к истокам, ористики, рассматривающей предметы, покоящиеся в себе, и аподиктики, имеющей дело с причинной зависимостью (Прокл 2001: 553). И искусство понимания платоновского текста означает также понимание того, где, как и когда Платон говорит диаретически, аналитически, ористически или аподиктически, что опять-таки подразумевает некие сквозные линии смысла, проходящие через произведения Платона.

Предполагаемая платонизмом способность души к интеллектуальному созерцанию, к возвышающему ум до истины бытия росту предполагает соответствие тому, что Лосев называет «разноиерархичной» структурой бытия. Действительно, равно как и философия в платоновском или аристотелевском понимании, анагогическое познание возможно только тогда, когда сущее имеет иерархическую и разнородную структуру. Если мы, подобно Декарту или Хайдеггеру, будем считать сущее *однородным* в структурно-иерархическом плане, то есть в плане безразличия к ступеням познания высших и низших его родов, то интеллектуальное познание не будет испытывать никакой потребности в восхождении к пониманию высших уровней сущего, и все онтологическое богатство сущего, примером которого может служить понимание сущего в диалектике или метафизике, *ориентированных на свои античные образцы*, будет *редуцироваться* либо к очевидности самоудоверяющего мышления у Декарта, либо к очевидности *присутствия* в до-интеллектуальном непосредственном бытии у Хайдеггера. И в том и в другом случае перед нами онтологический редукционизм как синоним *онтологического нигилизма по отношению к сущему*, и все различие между рационализмом Декарта и антирационализмом Хайдеггера здесь мало что меняет.

Онтологический редукционизм преодолевается только тогда, когда мы смотрим на сущее с точки зрения онтологического целого.

При этом и само сущее должно пониматься как структурно-иерархическое единство, взаимосвязь разных сторон и уровней которого раскрывается в восходящем и возводящем нас к истине бытия анаagogическом познании. Опыт подобного взгляда на бытие и познание известен не только диалектике и метафизике прошлого, но и, как о том свидетельствует диалектическая система Лосева, современному мышлению.

Библиография

- Адо, Пьер (2005). *Духовные упражнения и античная философия*. М.; СПб.: Степной ветер; Коло.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1974). Энциклопедия философских наук, в кн.: Гегель, Георг Вильгельм Фридрих, *Наука логики*. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2001). *Лекции по истории философии*. СПб.: Наука, кн. 2.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2002). *Наука логики*. СПб.: Наука.
- Ипполит, Жан (2006). *Логика и существование. Очерк логики Гегеля*. СПб.: Владимир Даль.
- Кожев, Александр (2003). *Введение в чтение Гегеля*. СПб.: Наука.
- Лосев, Алексей (1990). *Из ранних произведений*. М.: Правда.
- Лосев, Алексей (1991). *Философия. Мифология. Культура*. М.: Политиздат.
- Лосев, Алексей (1993). *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лукомский, Леонид (2001). Прокл Диадох и главный труд его жизни — «Платоновская теология», в кн.: Прокл. *Платоновская теология*. СПб.: Летний сад.
- Платон (1972). *Сочинения*: в 4 т. М.: Мысль, т. 3. ч. 2.
- Прокл (2001). *Платоновская теология*. СПб.: Летний сад.
- Сартр, Жан-Поль (2002). *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика.
- Хайдеггер, Мартин (1993). *Время и бытие*. М.: Республика.
- Эко, Умберто (2004). *Эволюция средневековой эстетики*. СПб.: Азбука-классика.