
МЕТАФИЗИКА ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

МЕТАПАРАДИГМА НЕОПЛАТОНИЗМА В ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА А.Ф. ЛОСЕВА (ОПЫТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАССМОТРЕНИЯ)

В.И. Постовалова

Институт языкознания РАН

XXI век проходит под знаком становления в культуре эпистемологического направления, приобретающего особую значимость в современную информационную эпоху. Важнейшей проблемой данного направления является достижение единства знания и поиск интегративных парадигм познания. В русле этой установки находится формирование и так называемых «метaparadигм» – рефлексивных парадигм высшей степени интегративности, служащих обоснованием и основанием других парадигм в разных сферах познания и культуры. Образы такой метaparadигмы могут значительно варьировать. Так, по выражению прот. А. Северюхина, с позиции верующего разума метaparadигмой может стать «христианская теистическая метафизика» [1. С. 7]. Для гуманитарного же познания в качестве таковой метaparadигмы может выступать православная антропология.

К числу древнейших метaparadигм постижения реальности, не утративших своего значения в европейской культуре и в наши дни, относится парадигма платонизма, достигающая своей вершины в неоплатонизме. И в особенности христианском неоплатонизме, где она обретает облик универсальной теометaparadигмы познания. В настоящей работе будут рассмотрены некоторые самые общие вопросы, касающиеся осмысления и адаптации данной метaparadигмы в философии языка А.Ф. Лосева, разрабатываемой им в его философии «Высшего синтеза» в русле православного неоплатонизма¹.

¹ Об именовании философского учения А.Ф. Лосева «философией “высшего синтеза”» см. в работе А.А. Тахо-Годи: [2. С. 527].

1. Православный неоплатонизм, его истоки и типологический лик в метафилософском осмыслении А.Ф. Лосева

В одном из последних интервью А.Ф. Лосев определял суть своей философской позиции как «православно понимаемый неоплатонизм» [3. С. 29]. В метафилософском осмыслении Лосева православный неоплатонизм предстает как разновидность неоплатонизма – многовекового философского течения, направленного на систематизацию элементов философии Платона с привлечением учений Аристотеля и методов «эллинистического имманентизма» [4. С. 118]. Название этой философской школы, по Лосеву, было дано достаточно условно. Ведь и досократики, и Аристотель, и стоики «сказались в ней нисколько не меньше Платона» [5. С. 80].

В видении Лосева неоплатонизм представляет собой философское направление, «огромное по своим размерам» и «небывало интенсивное по своей внутренней проблематике» [4. С. 119]. В составе этого философского направления существует несколько течений. Это, во-первых, *античный неоплатонизм*, космологичный в своей основе (Плотин, Прокл, Ямвлих и др.). Во-вторых, *средневековый неоплатонизм*, включая восточно-христианский, византийский, православный, персоналистический неоплатонизм, теологичный в своей основе (Ареопагитики, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Григорий Палама). В-третьих, *возрожденческий неоплатонизм*, антропологичный в своей основе (Дж. Бруно, Николай Кузанский и др.). В-четвертых, *новоевропейский неоплатонизм*, завершаемый немецким идеализмом (Кант, Шеллинг, Гегель). И, наконец, *позднейший неоплатонизм*, представленный в русской философии Всеединства, неогегельянстве и некоторых других течениях.

Генетическим истоком неоплатонизма является учение платонизма о четырех ипостасях – Единое, Ум (Эйдос, Идея), Душа и Космос, диалектически развертывающих бытие «во всей его целости» [6. С. 620]. Осуществляемая неоплатониками систематизация платонизма совершалась ими в направлении диалектики интеллигенции (самосознания). Продолжая платоническое учение об идеях, неоплатоники дополняли его «сверху» и «снизу» [5. С. 80]. Сверху – развитием учения о Едином. Снизу – развитием учения о Космосе. Лосев так поясняет суть такой систематизации: «Берется платоновское учение об идеях, разрабатывается с точки зрения самосознания. И – получается учение о самосознающем мировом Уме. Затем, эта умная множественность и фигурность диалектически продумывается вверх до понятия Перво-единого, превышающего всякую раздельность и, следовательно, идеальность, и вниз до понятия мировой Души, определяющей живое становление мира и переход к законченному космическому телу, к космосу» [7. С. 121]. Полученная в ходе такой систематизации платонизма философская система неоплатонизма сводится к учению об иерархическом строении бытия с конструированием таких нисходящих его ступеней, как Единое, Числа,

Ум, Душа, Космос, Материя, «эманирующих» из первой ступени путем постепенного ослабления [8. С. 176].

Эпистемологическую основу неоплатонизма, развивающего учение платонизма, образует единство мифологии (опытного содержания) и диалектики (логической формы). А основу его методологии – логическое мифотворчество, или диалектико-мифологическое конструирование реальности, направленное на обоснование в разуме адекватности соответствующего мирозерцания. Ведь платонизм, лежащий в основании неоплатонизма, есть, по выражению Лосева, «соединение мистики с очень напряженной и утонченной диалектикой» [9. С. 115]. И неоплатонизм соответственно также становится диалектикой мифологии – соединением строжайше выводимой системы категорий с непосредственной мистикой. Для неоплатонического мышления диалектика и миф нераздельны: «Диалектика есть порождение Мифа. К Мифу же, то есть к его осознанию, она и стремится» [6. С. 135].

Применение принципов неоплатонизма в христианской философии сталкивается, однако, с большими трудностями². Это связано с тем, что неоплатонизм, возникший как философское осмысление античной мифологии с ее представлением о безличном Космосе, есть *пантеизм*, для которого Абсолют есть безличное Единое. Православие же есть *монотеизм*, для которого Абсолют личностен. Христианская онтология персоналистична и исторична. По выражению Лосева, в христианстве, «вырастающем на культе абсолютной Личности», «персоналистична и исторична решительно всякая мелочь» [9. С. 148].

Разделяя убеждение о возможности применения неоплатонической техники мышления для выражения интуиций православно-христианского миропонимания, Лосев опирался на всемирный исторический опыт философии. А опыт этот свидетельствовал о том, что такая «тонко разработанная философия, каковой является неоплатоническая философия, могла привлекаться для логического оформления любого мировоззрения, особенно религиозного» [5. С. 23]. Причем всякий раз, когда новая религия использовала неоплатонизм, она «отбрасывала его языческую сторону, и, в частности, античную мифологию, а пользовалась только тончайшими методами неоплатонизма» [Там же].

Для возможности осуществления такой процедуры имелись свои эпистемологические и исторические основания. Как типолог и историк философии Лосев был глубоко убежден в том, что разные философские системы могут иметь одинаковые формально-диалектические структурные элементы, независимые от конкретного типа мировоззрения. Причем многие из таких диалектических универсальных категориальных схем и инвариантных мыслительных структур были выработаны еще в античной философии. А это означает, утверждает Лосев, что, «умея отделять диалектику от мифа, науку

² О критической позиции по вопросу возможности использования неоплатонизма в христианской философии см., например, в работе С.С. Хоружего: [10. С. 40].

от верований, мы сумеем извлечь для себя многое из античной диалектики, применяя ее к нашему опыту и нашему миропониманию» [11. С. 64]. Ведь, «если брать чистую логику как таковую, то в ней нет ни пантеизма, ни монотеизма, а есть только ровное и одноплановое развитие логических категорий» [12. С. 176].

При разработке системы христианского неоплатонизма необходимо было, прежде всего, ввести в конструируемую систему категорию *личности*, отсутствующую или не выраженную явным образом в языческом мировоззрении. Основания для введения такой категории в христианский неоплатонизм содержатся уже в самом неоплатонизме. Историки философии говорят о многоплановости и сложности эволюции «личностного сознания в античности» [13. С. 129]. На этот момент обращал внимание и Лосев, по выражению которого теория внеличностного характера античности получает свой собственный и вполне специфический характер для каждого исторического периода античности – то «далекий от всякого персонализма», то «с большим к нему приближениями» [14. С. 362].

В видении Лосева, античный неоплатонизм, выдвинув и осмыслив понятие первоединого, в диалектико-мифологическом учении Прокла формально уже подошел к идее личности. Но то, что «делает возможным личность» в платонизме и через что «можно объяснить принцип личностного», содержалось уже в учении Платона о едином [13. С. 129]. Однако языческие неоплатоники, не имея опыта личности, «не называли свое первоединство личностью, а понимали его математически, эстетически, в конце концов, понятийно» [14. С. 82]. Они не давали ему никакого собственного имени и не признавали за ним «никакой мифологии, то есть никакой священной истории» [Там же]. Личность, «не сводимая на природу», возникает не ранее средневекового монотеизма или возрожденческой абсолютизации земного человека [Там же. С. 362].

Для христианского философа-неоплатоника, по Лосеву, при создании философской системы требовался, следовательно, лишь один шаг – отбросить человечески абсолютизированный смысл, привнесенный в понятие личности в европейской философии Нового времени, и вернуться к античной абсолютизации, переживая ее уже как личность. И, как это подчеркивает Лосев, первым, кто назвал неоплатоническое первоединство личностью, был христианский мыслитель Августин [Там же. С. 82].

Основная философская установка при адаптации неоплатонической парадигмы для выражения православного миропонимания заключается в стремлении избежать пантеистического представления о единости Бога и мира и творении мира как безлично-естественного, субординационного процесса. Для этого необходимо было отказаться от категории эманации, используемой в языческом неоплатонизме для передачи взаимоотношений мира и Бога, и отыскать специальные категориальные средства для передачи христианской интуиции креационизма о сотворении мира «из ничего». Осмысливая идею о сотворении мира Богом из «инобытийного ему ничто»,

христианский неоплатонизм понимает это «ничто» как диалектическое инобытие, то есть как «чистейшую инаковость» [14. С. 119, 272].

2. «Христианский платонизм» как философское обоснование имяславской доктрины А.Ф. Лосева

Философия языка как особая сфера постижения реальности включает в себя область исследований, направленных на изучение взаимоотношений между *языком*, *бытием* (реальностью, действительностью, миром) и *мышлением* (сознанием), а также сами теоретико-методологические знания, выражающие и интерпретирующие эти взаимосвязи. Лосев разрабатывал свою философию языка в двух направлениях. В направлении *антропологическом*, где язык рассматривается в контексте жизнедеятельности человека в рамках научно-гуманитарного познания. И в направлении *теоантропокосмическом*, где язык рассматривается им в максимально широком эпистемологическом и экзистенциальном контексте – Бог, мир, человек – в рамках программы цельного знания с ее синтезом философии, богословия и науки. Философия языка, создаваемая в составе теоантропокосмического направления, представляла в творческом видении Лосева как философия имени.

Формирование философии имени А.Ф. Лосева проходило под знаком осмысления богословской полемики об Имени Божиим, развернувшейся на Святой горе Афон в начале XX века и затем перекинувшейся в Россию. Полемика эта проходила между сторонниками мистического реализма в понимании имени – «имяславцами», веровавшими, что в Имени Божиим, призываемом в молитве, присутствует Сам Бог Своими энергиями. И их противниками «имяборцами» – приверженцами номиналистического подхода в понимании имени, согласно которому Имя Божие есть лишь инструментальное средство (конвенциональный знак) для выражения молитвенного обращения человека к Богу³.

Исходным импульсом для формирования философии имени Лосева стало обоснование *православного статуса* имяславского учения об Имени Божиим, развиваемого на основе онтологического истолкования молитвенной практики исихазма в ее высших формах. Под исихазмом (от греч. ‘ἡσυχία – ‘покой’, ‘безмолвие’) в восточной святоотеческой традиции понимается особая мистико-аскетическая практика православного подвижничества, основу которой составляет умное делание сокровенного сердца человека, направленное на достижение высшего духовного созерцания и соединение с Богом. Основу мистического опыта умного делания (πράξις νοερά) в исихазме составляет непрестанная Иисусова молитва, мистическим центром которой является Имя Иисуса Христа⁴.

³ Об Афонском споре и его значении для формирования реалистической философии имени А.Ф. Лосева см. в нашей работе: [15].

⁴ Текст Иисусовой молитвы, представляющий собой по своему содержанию догматическое исповедание Троицы и выражение покаяния перед Богом с просьбой о помиловании, со-

Основным пунктом разногласия в Афонском споре об Имени Божиим стало истолкование момента переживания мистического тождества Имени и Именуемого (Бога), испытываемого подвижником при творении Иисусовой молитвы в духовном опыте священнобезмолвия (умного делания) на высотах его подвига. Это ощущение мистического тождества истолковывалось в ходе спора либо онтологически как подлинная духовная реальность или же только чисто психологически как субъективная реальность молящегося. Спустя десятилетия после начала Афонского спора В.Н. Лосский писал по поводу доктрины имяславия: «Вопрос об “имяславстве” стоит где-то в глубине церковного сознания. Ответа он еще не получил... Когда будет ясная формула, исполненная духовного опыта и “очевидная” духовно, – многие вопросы сами собой отпадут» (цит. по: [16. С. 929]). В качестве такой формулы во время Афонских споров выступало восходящее к св. Иоанну Кронштадтскому выражение «Имя Божие есть Бог» и его уточненный вариант «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Его Имя».

Лосев говорит о нескольких типах обоснования православного статуса имяславия – *опытно-мистическом*, *богословском* («мифологическом») и *философско-диалектическом* – в соответствии с одноименными уровнями в имяславии⁵.

В понимании Лосева, *мистическое обоснование* имяславия, базирующееся на молитвенном опыте, «остается в Церкви непоколебимым в течение столетий» [7. С. 7]. Имяславие «начинается там, где человек обращается к исповеданию Бога, явленного для твари, когда Бог не отвлеченная идея, но живая сущность, явившаяся для просветления и спасения твари» [Там же. С. 108]. В интерпретации Лосева имяславие есть «осознание молитвы и ее действительности» [Там же]. По своему существу оно есть «теоретическое выражение умного делания и Иисусовой молитвы» [Там же. С. 45]. Учение же об умном делании «всегда было и будет вековой опорой православия и имяславия» [Там же. С. 78].

Богословским обоснованием православного статуса имяславия для А.Ф. Лосева стало учение Григория Паламы о непостижимости Бога в Его Сверхсущности и возможности познания Его в Божественных энергиях. В основе данного обоснования Лосева лежит идея о тождестве антиномий, характеризующих отношения Бога и мира (человека) в исихазме и имяславии. По мысли Лосева, те же антиномии – *сущности и энергии*, а также *энергии (Божией) и творения*, которые он считал характерными для паламизма, лежат в основе и имяславия. Опираясь на философско-богословскую логику

ставляет краткое молитвословие «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя (грешного)».

⁵ А.Ф. Лосев говорит также об особом *научно-аналитическом* уровне имяславия, напоминая, что неоплатонизм тоже «был мистико-математической теорией» [7. С. 17]. Но научно-аналитическое обоснование не является, видимо, все же релевантным для обоснования именно православного статуса имяславия. Хотя, как отмечает В.П. Троицкий в своей работе «Теория множеств как “научно-аналитический слой” имяславия», «“наивная” теория множеств высказывает необычайную глубину, в ней запечатлена весть о Вышнем» [17. С. 242].

первой антиномии паламизма о непостижимой Божественной сущности и являющих ее энергиях⁶, Лосев так формулирует точную мистическую формулу имяславия: «Имя Божие есть энергия Божия, не разрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог... Однако Бог отличен от Своих энергий и Своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще» [7. С. 16]. Вторая же антиномия о Божественной энергии и творении, просветляющемся под действием Божественной энергии, составляет основание принимаемого в имяславии святоотеческого учения об энергийном обожении человека, по которому человек не Бог по своей природе, но призван стать богом по благодати.

Центральное место в обосновании православного статуса имяславия у Лосева принадлежит *философскому обоснованию*. В тезисах двадцатых годов под названием «Философия имени у Платона» Лосев, задаваясь вопросом, где же искать философское обоснование имяславия, дает такое определение философскому обоснованию. Это есть «выделение из цельного опыта его разумных форм, логической структуры, скелета, на котором держится цельный организм опыта» [Там же. С. 34–35]. Такое философское обоснование имяславия Лосев усматривает «единственно в платонизме» [Там же. С. 35]. Ведь платонизм есть «учение об идее как явленном лике предмета, несущим энергию его сущности, то есть мистический символизм» [Там же. С. 38]. И, наконец, платонизм есть «учение о восхождении и об энергическом излучении Божества» [Там же]. Это – «философия подвига и реального обожения» [Там же].

Разделяя допущение об энергийной природе Имени Божия, Лосев конструирует мистическую диалектику умной молитвы. Имяславие, в его понимании, есть «мистическая диалектика молитвы, и по преимуществу молитвы Иисусовой» [Там же. С. 82]. Определив имяславие как осознание действительного молитвенного опыта, Лосев усматривает основную задачу философии имяславия в «осознании действительного молитвенного подвига в понятиях платонизма» [18. С. 118]. По утверждению Лосева, имяславие возможно лишь как «строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла» [7. С. 16]. В качестве образца построения здесь может служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или же триадическая диалектика Прокла⁷. Имяславие предстанет при таком понимании как «строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма» [Там же. С. 16–17].

Образцом строго ортодоксального христианского неоплатонизма в его «чистейшей форме» для Лосева выступает «Ареопагитский корпус»

⁶ Согласно формулировке данной антиномии применительно к имяславия у Лосева, имяславие «зигдётся на мистически-символической и диалектической антиномии сущности Божией и идеи (энергии) Божией» [7. С. 110].

⁷ Об учении Плотина о трех мировых субстанциях (ипостасях) – Едином, Уме и Душе см.: [8. С. 198–199]. О триадической диалектике Прокла см.: [19. С. 130–137].

[Там же. С. 121]. Именно здесь – «самая гуща христианской мистики и того глубокого и органического соединения живейшей ижигающей мистики и отвлеченно-философских утончений, которым так отличается восточное богословие и философия» [Там же. С. 107]. Но, к сожалению, утверждает Лосев, многим остается непонятной вся глубина «имяславского дерзания» и «обоснованность его вековой историей христианского платонизма» [18. С. 118].

Свой идеал православной философии имяславия Лосев воплотил в своей книге «Философия имени». В этой книге, по словам А.Л. Доброхотова, «в ее лаконичных, иногда суховатых и перегруженных терминологией построениях, в ее формулах, сжато выражающих результаты многолетних размышлений, просвечивает пафос “умного экстаза”, о котором писали древние неоплатоники» [20. С. 5]. Продумать опыт имяславия для Лосева стало равносильным тому, чтобы разработать философию имени как целую богословско-философско-научную систему, эксплицирующую духовный опыт имяславия и шире – всего православного миропонимания и жизнеустройства. Этот замысел нашел свое воплощение в его учении об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии, в облике которой отчетливо выступают черты православно-христианского мирозерцания в его наиболее строгой форме византийско-московского православия. Абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология, по Лосеву, в «своей окончательной формулировке есть Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в Своем Имени» [9. С. 295]. Центром учения об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии у Лосева, как это следует уже из приведенной формулы, и является имяславие, или, в другой терминологии, *ономатодоксия*.

Как замечал сам Лосев, «увлечение неоплатонизмом дальше известной границы всегда приводило монотеистическую теорию либо к ее существенной деформации, либо прямо к ее катастрофе» [4. С. 121]. Возникает вопрос, удалось ли самому Лосеву избежать ошибок при создании своей монотеистической теории с помощью философской техники неоплатонизма. Ведь всякая религиозная философия, по афористическому выражению прот. В. Асмуса, это «всегда дерзание и всегда риск» [21. С. 98]. Тема эта требует особого исследования. Размышляя над подобным вопросом, В.В. Зеньковский утверждал, что у самого Лосева позиция христианского платонизма проведена весьма последовательно. Учение о Боге в его работах «нигде не подменяется учением об идеальном космосе, а восприятие космоса как живого целого (софиологическая концепция) решительно отделено от отождествления *kosmos noetos* с Абсолютом» [22. С. 142].

По мысли митрополита Илариона (Алфеева), в начале XX века в отечественном богословии не имелось достаточной философской базы для решения вопроса о почитании Имени Божия в подлинно православном духе. Труды священника П. Флоренского, А.Ф. Лосева, прот. С. Булгакова, архимандрита Софрония (Сахарова) и других богословов и философов XX века «от-

крывают совершенно новую перспективу для исследования данной темы», позволяя рассматривать всю проблематику имяславских споров «на иной глубине» [23. С. 214].

3. Рефлексы неоплатонического учения о всеединстве в конструктивных построениях А.Ф. Лосева

Одной из классических тем неоплатонизма в разных версиях исторических форм его формирования является всеединство. Знаменательно в этом плане, что один из разделов «Истории античной эстетики» Лосева начинается афоризмом: «Весь Прокл – славословие всеединству» [24. С. 115].

В силу многозначности истолкования статус всеединства как особого концептуального образования является достаточно неопределенным. Согласно одному из современных энциклопедических толкований, всеединство понимается в нескольких смыслах. Во-первых, как «религиозно-философский, мифологический и художественно-поэтический символ» [25. С. 560]. Во-вторых, как «философский термин, обозначающий постигаемое мышлением или данное в интуиции единство всех вещей» [Там же]. И, наконец, – как «один из принципов построения философии как универсальной науки о Боге, мире и человеке» [Там же].

По более конкретной дефиниции С.С. Хоружего, всеединство есть «категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества» [10. С. 33]. Согласно этому принципу, «все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй» [Там же]. Такой строй Хоружий, вслед за С.Л. Франком, называет «трансрациональным единством раздельности и взаимопроникнутости» [26. С. 336]. Хотя философское осмысление проблематики всеединства берет начало с Парменида, замечает Хоружий, однако «в качестве отдельной самостоятельной философии всеединство впервые появляется только у неоплатоников» [10. С. 35].

Интуиция всеединства, или изначального мистического восприятия действительности как единого целого, лежит в основе и диалектического подхода Лосева. Быть диалектиком для него означало видеть полноту жизни как нечто целое, то есть уметь выводить из этого целого, а также возводить к этому целому каждый отдельный едва заметный его момент [6. С. 549]. И, как следствие, – ощущать глубинный изоморфизм разных сторон реальности как единого целого. Поэтому, утверждает Лосев, кто понимает, например, «виртуозный монументализм игры Рахманинова или Листа», тот должен разбираться и в «изошренной диалектике неоплатонического монументализма» или «в причудливой семантической игре греческого синтаксиса с его симфонией предлогов, союзов и особенно мелких частиц» [27. С. 24].

По мысли С.С. Хоружего, хотя Лосев и не стал создавать своей философии как метафизики всеединства, однако эрос и пафос всеединства стали

«жизненным нервом» его философствования [10. С. 61–62]. Хоружий ссылается при этом на лосевскую «Философию имени», в диалектических построениях которой находит «конструкцию неоднородного всеединства» [Там же, с. 63]. Отметим, что по иерархической ономотологической модели, развиваемой в «Философии имени», реальность предстает здесь в своей элементарной структуре как «лестница» разной степени словесности, ономатизма, именитства, сущего, бытия [11. С. 734]. Такое построение созвучно описанию неоднородного всеединства в лосевской работе «Античный космос и современная наука», где говорится: «Космос – разная степень напряженности самих пространства и времени, самой фактичности, самой космичности» [Там же. С. 296].

Развивая идеи диалектического подхода применительно к современному научному представлению о мире, Лосев утверждает, что такое научное миропредставление «не механистично, но жизненно-органично, и не дискретно-неподвижно, но жизненно-динамично и творчески-напряженно» [28. С. 15]. Категория всеединства, составляющая основание диалектического видения реальности у Лосева, специфицируется им через понятия организма и системы. Лосев видит язык как органическое целое, каждый элемент которого «в зародыше уже содержит в себе то целое, из которого получают те или другие языковые образования» [29. С. 133].

Считая очередной задачей языкознания разработку диалектической системы, Лосев наиболее полно применял диалектический метод в фонологии – лингвистической дисциплине, которую он рассматривал как «теоретическую философию языка» [30. С. 178]. По его убеждению, фонология, построенная как диалектическая система, должна явиться «тем образцом науки, который нужно считать и необходимым и очередным» [28. С. 91]. В таком своем виде фонология, утверждает Лосев, «должна явиться даже образцом для построения других наук» [Там же].

Лосев разрабатывал диалектику фонемы на основе неоплатонического принципа тождества диалектики и мифологии. В соответствии с этим принципом в итоге диалектических построений «действительность наивного опыта опять водворяется во всей пестроте и непосредственности, но водворяется как разумное видение, как смысловой лик, как выраженный смысл, как понимаемая природа» [11. С. 598].

Диалектика фонемы в учении Лосева начинается с нерасчлененного тождества так называемого *автогенного принципа*, развивается как «всесторонне расчлененная структура» и «в речевом коммуникативном потоке опять сливается все структурное в нерасчлененное автогенное тождество» [28. С. 87]. Без этого автогенного принципа, полагает Лосев, фонема рассыпалась бы на «множество дискретных изолированных элементов», то есть перестала бы вообще существовать [Там же]. Сам же автогенный принцип доструктурен и, будучи единством всех структур, завершается «бесструктурным речевым потоком» [Там же].

Лосев разрабатывает универсальный общенаучный *метод общностей*, или восхождения к первопринципам, на основе толкования платоновской идеи как способа смыслового конструирования вещи. В интерпретации Лосева, «идея вещи в платонизме есть вечная и порождающая модель вещи» [5. С. 78]⁸. В соответствии с таким пониманием каждый элемент языка не есть нечто изолированное и отделенное от других элементов, но представляет собой «принцип того или иного континуума элементов языка известного протяжения» [32. С. 469]. Так, грамматическое предложение предстает в соответствии с методом общностей как принцип для бесконечного ряда других предложений. Члены предложения – как принципы понимания, сообщения или интерпретации языковых элементов в определенном направлении [29. С. 210]. А грамматические категории становятся «принципами бесконечно разнообразных значений в зависимости от живого контекста речи», теряя при таком их представлении свой неподвижный вид [Там же. С. 179].

Согласно методу общностей, фонема (в терминологии Лосева, «фонема звука») выступает как моделирующий принцип (принцип, метод, закон) семантического оформления звука, как «идея звука, смысл звука, смысловозначительная ценность звука» [28. С. 86]. Развивая учение о фонеме как порождающей модели и принципе семантического оформления звука, Лосев утверждает, что всякая фонема содержит в себе в неразвернутом состоянии целое множество реальных звуковых возможностей – «бесконечный ряд своих творчески-жизненных воплощений, тут же возникающих уже в развернутом и закономерно-оформленном виде» [30. С. 167].

Универсальный диалектический метод восхождения к общностям разрабатывался Лосевым для поиска глубинных инвариантных структур в научном познании и их многовариантного конкретно-жизненного воплощения. Этот метод широко использовался им в анализах языковой активности человека, а также при построении аксиоматики. Аксиомы науки ведь и есть, в его формулировке, «высшая и наибольшая общность всех суждений, из которых состоит данная наука» [33. С. 157]. Общенаучный метод общностей, рассматриваемый в своей формальной структуре, может быть представлен как спецификация диалектической процедуры восхождения к первопринципам в генологии – учении о Едином в платонической традиции. Как поясняет А.Л. Доброхотов: «Строго говоря, генология и “философия всеединства” суть разные темы: генология исследует границу бытия и сверхбытийного Единого, а также формы присутствия Единого в Ином, тогда как философия “всеединства” строит общую систему миропонимания, в которой генология может быть (а может и не быть) элементом системы» [13. С. 132–133]⁹.

В диалектике Лосева, основанной на идее всеединства, генология – составной момент его философской системы. По утверждению Доброхотова, в

⁸ Об идее как порождающей модели см.: [31. С. 786–787]. См. также: [17. С. 281, 419].

⁹ В эпистемологической систематике знания генология предстает как философская дисциплина, «альтернативная по отношению к современным концепциям целостности» [13. С. 132].

«Философии имени», которая в своем отношении к генологии «может быть названа квинтэссенцией лосевского мышления», Единое в этой «философской симфонии» составляет один из лейтмотивов, присутствующих во всех шестидесяти семи моментах становления Имени 13. С. 130]. В наследии Лосева, по мысли Доброхотова, генология существует как «развернутое, многоаспектное, впитавшее в себя современный духовный опыт учение о восхождении мысли к Абсолютной Личности» [Там же. С. 132].

С генологической темой Единого в философии языка Лосева тесно связано учение о *смысловом заряде* и *смысловой потенциальности* слова. Представляя человеческую речь как непрерывно осуществляемую энергию, Лосев усматривает подлинную специфику языка в бесконечной смысловой заряженности языковых элементов. Наиболее эксплицитно такое понимание развивается им применительно к слову. Слово, в такой интерпретации, есть в основе своей – заряд. И не «физический заряд», а «коммуникативно-смысловой заряд», физические размеры возможных действий которого часто невозможно бывает заранее предусмотреть [28. С. 15]. Лосев так поясняет суть этой своей идеи: «...всякое человеческое слово в основе своей обладает таким смысловым зарядом, от которого часто неизвестно чего и ожидать. И это, конечно, не просто физический звук слова, но и не просто та мысль, которая в этих звуках выражается. Это – нечто настолько глубокое, что уже не сводится ни на какие отдельные функции слова, а, наоборот, лежит в основе всех этих функций и является их жизненной силой, то малой, то большой, и часто совершенно неожиданной» [Там же].

Диалектическое учение Лосева о смысловой заряженности языковых элементов восходит, по всей вероятности, к неоплатоническому представлению об энергийном начале первоединого, развиваемого Проклом¹⁰. Как утверждал Прокл в своих «Первоосновах теологии»: «Всякий бог берет начало собственной энергии от самого себя. В самом деле, отличительное свойство своего присутствия во вторичном он обнаруживает прежде всего в самом себе. Поэтому он уделяет и другому себя ввиду своего переполнения (ὕπερπληρες ἑαυτοῦ)» [34. С. 97].

Комментируя данную максиму Прокла, А.Ф. Лосев дает такое пояснение смысла этого переполнения: «Обычно думают, что неоплатоническое первоединое творит от переполнения, подобно тому, как жидкость выливается из сосуда в результате его переполнения... На самом же деле... единое, не будучи устойчивой, твердой и косной массой, представляет собою как бы некий заряд, как бы некую заряженность, сконденсировавшую в себе всякую возможную действительность, заряженность всегда динамическую, всегда становящуюся, всегда готовую излиться в инобытие и оформиться, вечно возникающий зародыш сущего. Это есть неустанная и неутомимая подвижность глубочайшего принципа всего бытия, не имеющая никакого начала и никакого конца» [30. С. 273–274]. И в завершение Лосев резюмирует:

¹⁰ О смысловых зарядах в традиции платонизма см. также: [6. С. 466, 481].

«Прокл... характеризует единое как принцип вечного становления. Это-то и значит, что оно “переполнено” и что оно вечно “изливается” в инобытие. Таким образом, “переполнение”... в основе своей... есть принцип вечного становления, залегающего в последних основах действительности и бытия, становления, конечно, не чувственного, но смыслового, принцип становления и возникновения самой сущности» [30. С. 273–274].

Мысль о *смысловой потенциальности слова* А.Ф. Лосев развертывал в своем учении об интерпретативно-смысловой валентности. Лосев различает валентность единицы (фонемы) как неразвернутое состояние бесконечного множества ее жизненно-творческих функций и воплощений. И – генерацию единицы как ее развернутое существование и осуществленность внутренних потенциальных возможностей в закономерно-оформленном виде [30. С. 166–167]. Диалектические операции *свертывания – развертывания*, применяемые здесь Лосевым, явным образом коррелируют с аналогичными операциями *complicatio – explicatio* абсолютного единства в диалектике Николая Кузанского¹¹. Как утверждает в своем трактате «Об ученом незнании» Кузанский: «В едином Боге свернуто все, поскольку все в Нем; и Он развертывает все, поскольку Он во всем» [35. С. 104]. Или, на языке диалектики: «...тождество есть свернутость различия, равенство – свернутость неравенства, а простота – свернутость разделений или различий» [Там же].

В некоторых эпистемологических концепциях системный подход, применяемый в научном познании, рассматривается как редуцированный вариант учения о всеединстве. Очевидно, что при возведении системных представлений языкознания к учению о всеединстве все базисные понятия из области философии языка (форма, структура, функция, субстанция, энергия, символ) приобретают новый углубленный ракурс рассмотрения. Так, в видении Лосева, языковая структура должна быть «семантической структурой, а не математической», «смысловой, а не слепо-фактической», «выразительной, а не просто самостоятельно-предметной» [29. С. 4]. Лосев называет такую не абстрактно-схематическую, а живую, максимально понятную и наглядно («фигурно-образно») выраженную в коммуникативных целях структуру «эйдетики-иконической», опираясь на диалектическое понятие «эйдоса» как наглядно мыслимой структуры вещи и понятия «эйкона» (иконы) как картинного изображения, или образа вещи [Там же].

* * *

Базисной функцией метапарадигмы является разработка универсальных категорий и категориальных моделей для познания соответствующих типов реальности. В ходе истории на основе неоплатонизма создавались многочисленные философские системы, разрабатывающие категориальные модели разных уровней интегральности.

¹¹ О данных категориях Николая Кузанского см. у А.Ф. Лосева: [9. С. 368].

К числу таких философских систем может быть отнесено и учение об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии А.Ф. Лосева, создаваемое им в русле философии «Высшего синтеза» на основе православно понимаемого неоплатонизма. Абсолютная мифология, рассматриваемая Лосевым как абсолютно адекватный действительности мысленный аналог реальности в ее наиболее полном проявлении, выступает, по данному учению, в качестве нормы, предела и цели для всяких других – относительных – мифологий, абсолютизирующих один или несколько принципов абсолютной мифологии и задающих видение реальности с меньшей степенью полноты и адекватности.

Универсальное учение А.Ф. Лосева обладает большой интегративной силой. По утверждению В.П. Троицкого, Лосевым была разработана система категорий (периодическая система начал), которая «в своем категорийно-логическом каркасе» формировалась как обобщение и развитие построений Платона и его последователей, в особенности Плотина и Прокла [17. С. 283]. Такая система, полагает Троицкий, «позволяет, кажется, впервые... сформулировать вопрос о границах “информационной вселенной”» [Там же. С. 294]. Другими словами, задать вопрос о «количестве и качестве наиболее общих понятий (категорий), которые в принципе доступны и когда-либо понадобятся человеческой мысли» [Там же].

ЛИТЕРАТУРА

1. Северюхин А., *прот.* Вступительное слово // Метaparадиγμα: богословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: Изд-во НП–Принт, 2014. – Вып. 1. – С. 6–7.
2. Тахо-Годи А.А. Философия «высшего синтеза» // История русской философии. – М.: Республика, 2001. – С. 527–534.
3. [Лосев А.Ф.]. Признавая абсолютную истину: Беседа с Ю. Ростовцевым // Студенческий меридиан. – 1991. – № 10. – С. 27–31.
4. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. – М.: Мир идей, АО АКРОН, 1995. – 232 с.
5. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. – М.: Мысль, 1998. – 750 с.
6. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.
7. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. – 224 с.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.
9. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 920 с.
10. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 32–66.
11. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
13. Доброхотов А.Л. Генология: версия А.Ф. Лосева // Лосевские чтения: Образ мира – структура и целое // Философский журнал «Логос». – 1999. – № 3. – М.: Логос. – С. 120–134.

14. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. – Кн. 1. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
15. *Постовалова В.И.* Язык как духовная реальность: учение об имени и молитве в православной традиции (источки, направления, концептуальное развитие). – М.: Культурная революция, 2019. – 532 с.
16. *Данилушкин М.Б.* Послесловие: краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России // На горах Кавказа. – Изд. 4-е. – СПб.: Воскресение, 1998. – С. 901–937.
17. *Троицкий В.П.* Введение в периодическую систему начал // *Троицкий В.П.* Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. – М.: Аграф, 2007. – С. 270–297.
18. *Лосев А.Ф.* Имяславие и платонизм // Вопросы философии. – 2002. – № 9. – С. 105–129.
19. *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. – 2-е изд. – М.: ЧеРо, 1988. – 192 с.
20. *Доброхотов А.Л.* «Философия имени» на историко-философской карте XX века // *Лосев А.Ф.* Философия имени. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 5–10.
21. *Асмус В.В.* Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Религиозно-философский журнал. – 1994. – № 1. – Вып. 1: Абсолютный миф Алексея Лосева. – С. 95–100.
22. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Т. 2. – Ч. 2. – Л.: Эго, 1991. – 269 с.
23. *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: в 2 т. – Т. 2. – СПб.: Алетейя, 2002. 5 – 78 с.
24. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. – Кн. 2. – М.: Искусство, 1988. – 448 с.
25. *Казарян А.Т.* Всеединство // Православная энциклопедия. – Т. 9. – М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2005. – С. 560–565.
26. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л.* Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 181–559.
27. *Джохадзе Д.В.* Алексей Федорович Лосев: краткий очерк жизни и деятельности // А.Ф. Лосев: К 90-летию со дня рождения. – Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1983. – С. 4–26.
28. *Лосев А.Ф.* В поисках построения общего языкознания как диалектической системы // Теория и методология языкознания: методы исследования языка. – М.: Наука, 1989. – С. 5–92.
29. *Лосев А.Ф.* Языковая структура. – М.: МГПИ им. В.И. Ленина, 1983. – 375 с.
30. *Лосев А.Ф.* Введение в общую теорию языковых моделей. – М.: МГПИ им. В.И. Ленина, 1968. – 296 с.
31. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Фолио, 2000. – 846 с.
32. *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 480 с.
33. *Лосев А.Ф.* Хаос и структура. – М.: Мысль, 1997. – 831 с.
34. *Прокл.* Первоосновы теологии; Гимны. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1993. – 319 с.
35. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Николай Кузанский.* Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 47–184.

**NEOPLATONICISM METAPARADIGM
IN THE A.F. LOSEV PHILOSOPHY OF THE LANGUAGE
(EXPERIENCE OF EPISTEMOLOGICAL CONSIDERATION)**

V.I. Postovalova

Institute of Linguistics RAS

The article, based on the material of the linguophilosophical views of A.F. Losev, formed within the framework of two paradigms – the theo-anthropo-cosmic and anthropological, discusses the possibility of applying the universal meta-paradigm of Neo-Platonism in modern cognition. The Neoplatonic sources of the Imyaslav doctrine of Losev, which lies at the basis of the realistic philosophy of language developed by him as part of the philosophy of Higher Synthesis, are analyzed. The reflexes of the neoplatonic doctrine of all-unity in the constructive constructions of Losev in the field of humanitarian knowledge (autogenous principle, the method of community, the theory of the semantic charge of linguistic elements, etc.) are considered.

Keywords: epistemology, metaparadigm, neo-platonism, orthodox neo-platonism, name-worship, all-unity, genology, integrative power, justification.