



этом, хотя используя другую терминологию и из другого концептуального горизонта, пишет Гуссерль в «Кризисе европейских наук». Согласно ему, наука отрывается от жизненного мира, который представляет собой основу и почву её существования, и заслоняет этот мир собой как сферой истинного по-себе-бытия: «Контраст между субъективностью жизненного мира и “объективным”, “истинным” миром заключается лишь в том, что последний представляет собой теоретико-логическую субструкцию, охватывающую то, что принципиально невоспринимаемо, принципиально непознаваемо в опыте, в своём самостном бытии [Selbstsein], тогда как субъективное жизненного мира целиком и по отдельности отмечено как раз своей действительной опытной познаваемостью»². В принятой терминологии это истинное по-себе-бытие есть сфера трансцендентной миру объектности.

А поскольку это истинное бытие есть *абсолютное Иное* по отношению к человеческому бытию, к миру повседневного опыта как исходной сферы экзистирования человеческого бытия, постольку последние следы человеческого бытия являются здесь тем препятствием, которое нужно преодолеть.

Итак, обобщая сказанное и подводя итоги, отметим, что наука в *феноменологическом понимании*, т.е. как самостоятельный модус человеческого бытия возникает с установлением сферы трансцендентной миру

объектности, раскрывающейся в качестве основания имманентной миру объектности. Она представляется в качестве особого слоя означающего бытия, означаемое которого – трансцендентная объектность. Другими словами, наука становится модусом отстранения человеческого бытия к абсолютному Иному – к тому, что максимально удалено от бытийной сферы собственно человеческого бытия (от мира повседневного опыта) и принципиально в ней не обнаружимо. Таким образом, онтологическая структура науки носит принципиально *метафизический характер*. Данный факт был выявлен также позитивизмом. Однако если представители и последователи эмпириокритицизма были убеждены в необходимости, а главное, возможности «очищения» научного знания от метафизики, то мы, напротив, рассматриваем метафизическую компоненту как сущностную характеристику феномена науки. Наука была и будет в своей основе вариантом метафизики, поскольку невозможно устранить сферу трансцендентной миру объектности, не разрушив одновременно всё здание научного познания, возведённое на этом фундаменте.

Примечания

¹ Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2003. С.104.

² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С.174.

УДК 1(470)+929 Лосев

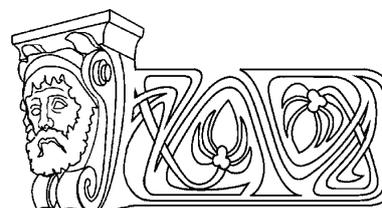
НА ПУТИ К ИСТИНЕ: АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ И МАРТИН ХАЙДЕГГЕР*

В.А. Фриауф

Саратовский государственный университет
E-mail: vafriauf@list.ru

Сопоставляются идеи и концепции русского философа Алексея Лосева и немецкого мыслителя Мартина Хайдеггера. Идентичный отправной пункт – соотношение апофатки и катафатки в христианской мысли – приводит Лосева и Хайдеггера к противоположным системам мысли.

Ключевые слова: апофатика, катафатика, символизм, абсолютная мифология, абсолютная диалектика, последний Бог, Событие, Грядущие, герменевтика, язык.



On the Way to the Truth: Aleksei Losev and Martin Heidegger

V.A. Friauf

In this article the author compares philosophical ideas and concepts of Aleksei Losev and Martin Heidegger. It is claimed that the analyses of apophatic and cataphatic traditions of Christian thought led both philosophers to introduce the opposite paradigms of thinking.

Key words: apophaticism, cataphaticism, symbolism, absolute mythology, absolute dialectics, the last Cod, event, the coming-about, hermeneutics, language.



Лосев и Хайдеггер? Странное сопоставление. Один – русский мыслитель Алексей Лосев – является представителем последней волны Серебряного века русской культуры. Другой – немецкий мыслитель Мартин Хайдеггер – получил старокатолическое воспитание и образование. Лосев систематически вел свои исследования на основе переработанного им диалектического метода. Строгая дедукция понятий и склонность к систематике – его индивидуальный стиль. Теоретическая система, которую можно свернуть в одно предложение и вновь развернуть до полноты своих элементов. У Хайдеггера – при строжайшей дисциплине мысли и терминологичности изложения – своеобразная поэтика философского дискурса. Одного привлекает музыка как *предмет логики*. Другого – существо поэтического, трактуемое как *мелос бытия*.

Оба мыслителя при жизни никогда не испытывали интереса друг к другу. Лосев знал о Хайдеггере, возможно, пытался читать его тексты. Мы ведь то и дело находим у него ссылки на немецких авторов, особенно на тех, кто занимался вопросами платонизма и неоплатонизма. Хайдеггера в списке цитируемых нет. Действительно, читая Лосева, трудно избежать впечатления, что перед нами тексты, которые даже Откровение, закреплённое в христианском символе веры, выражают предельно сухим, рациональным способом. Сам Лосев предпочитает именовать его *диалектическим методом*.

Но почему мы должны полагать, что подлинный нерв мысли Алексея Лосева есть *синтез христианской мистики и её теоретического выражения*? Или утверждать, что перед нами – новая, разработанная именно Лосевым *форма соотношения апофатики и катафатики*? Прочитаем заново, под новым углом зрения, некоторые репрезентативные тексты Лосева. Откроем, к примеру, страницы одного из них, который самим Лосевым мыслился как приложение к его «Диалектике мифа», а ныне известен под названием «Миф – развёрнутое магическое имя». «Диалектика мифа, – отмечает Лосев, – может быть в целях простоты и однозначности сведена к диалектическому взаимоотношению Имени и

Сущности»¹. Заметим, что в данном контексте под «Сущностью» Лосев понимает «Первосущность», или – «Триипостасную первосущность», т.е. на языке христианского богословия – Пресвятую Троицу.

В этом же тексте предлагается диалектическая схема теоретических изысканий русского мыслителя. «Триипостасное бытие, – пишет Лосев, – должно иметь при себе своё инобытие, от которого оно отличалось бы как от такового, но необходимо, чтобы это было таким инобытием, которое бы утверждало и полагало саму триипостасность, а не что-нибудь иное, чтобы быть именно её, а не чьим-нибудь ещё утверждением и определением, т.е. быть *тождественным* с нею. Отсюда следует, что кроме триипостасного бытия необходимы ещё два момента – *софийный* и *ономатический*»².

Софиологические мотивы у других представителей русской мысли хорошо известны. Не менее известна и жёсткая критика этих мотивов и сюжетов в русской религиозной философии со стороны представителей ортодоксии. Поэтому Алексей Лосев проявляет мужество духа, предпринимая очередную попытку развития *софийного* момента в своём христианском мировоззрении. Что касается *ономатического* момента, то хорошо известно, какое существенное место он занимает среди других сюжетов лосевской мысли. «*Софийное* начало, – поясняет Лосев, – утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает её *субстанцией*, как бы природой и фактом, как бы телом <...> *Ономатическое* начало выявляет и изображает софийно субстанциально утверждённую триипостасность»³. Итак, софийный момент у Лосева не предполагает дополнительную ипостась в Первосущности, зато он предполагает диалектическое соотношение с инобытием первосущности, с её проекцией в тварном космосе.

Каково же соотношение Сущности и Имени? «Диалектическое место имени, – пишет философ, – сразу неясно в учении о пресв. Троице потому, что не было соответствующего догматического закрепления этого места, подобно тому, как нет до сих пор закрепления софийного начала, как не было



до соборов XIV века догматического закрепления Световой Энергии, как не было в своё время, наконец, догматического закрепления места и смысла самого триединства, а был просто Христос, Сын Божий, и очень неясные намёки на долженствующие тут быть диалектические уточнения»⁴.

Но где же и как именно Лосев приходит к осмыслению новой формы соотношения апофатики и катафатики в христиански ориентированной мысли? Ответ не заставляет себя ждать: перед нами вариант знаменитой лосевской *тетрактиды*; вариант, в котором первым, исходным пунктом стоит «Абсолютно-апофатическая стихия», вторым – «Первое и основное триадическое определение», третьим идёт «Софийное определение» и, наконец, четвёртым пунктом – «Ономатическое определение»⁵. В трактате «Философия имени» мы находим и прямую, и обратную последовательность, в которой первым пунктом стоит *меоническое инобытие*, а последним – апофатическая бездна. Медиатором этого вертикального восхождения и нисхождения является не что иное, как *апофатическое имя Первосущности*, которое, в целях диалектического опосредования во взаимоотношении с инобытием, или меоном, выстраивается в своеобразную *лестницу именитства*, или в иерархию *первичных имён*. Именно в трактате «Философия имени» Лосев предлагает название для осуществляемого им нового понимания и толкования соотношения апофатики и катафатики в христианском символе веры. Это – *синтез апофатизма и символизма*.

Алексей Лосев наряду с Павлом Флоренским и Сергеем Булгаковым участвовал в работе по философской расшифровке так называемого *имяславского* движения, пришедшего в Россию с Афона и вызвавшего отрицательную реакцию Священного Синода РПЦ. Итогом этой работы у Лосева является его знаменитая книга «Философия имени», а также менее известная, но важная для понимания лосевского наследия работа «Вещь и имя». В трактате «Самое Само» Алексей Лосев весьма настойчиво, целеустремлённо и теоретически весьма продуктивно вновь рассматривает существо вопроса о соотношении апофатизма и символизма в христиански

ориентированной мысли. *Самое Само* у Лосева есть абсолютное и апофатическое начало всякой вещи и всякого бытия, включая меоническое инобытие.

Выразительность – вот, пожалуй, термин, которым Лосев пытается обосновать диалектику соотношения явного и тайного в бытии. А что может быть выразительнее *символа*? Отсюда и следует синтез апофатизма и символизма. В свою очередь, символы, связующие *тетрактиду А* и *тетрактиду В*, т.е. бытие Первосущности и меоническое инобытие тварного космоса, имеют у Лосева деление на целых четыре порядка. Несущими элементами этой символической лестницы, по которой можно совершать и восхождение, и нисхождение, являются, согласно его точке зрения, *Имя* и *Число*. Имя, число и миф, по собственному признанию русского мыслителя, – центральные мотивы и основные сюжеты всего его творческого пути. Однако подлинным лейтмотивом их смысловой интерпретации является не что иное, как отмеченное мною стремление Лосева дать *новое, теоретически углублённое развитие христианского учения о святой Троице и её соотношении с тварным инобытием*.

Л.А. Гоготишвили, талантливый интерпретатор лосевского творческого наследия, в одной из своих работ предлагает именовать систему Лосева «коммуникативной версией исихазма»⁶. При всей привлекательности этого именованья я должен всё же указать на то обстоятельство, что сам Лосев избегает подобного определения. И хотя его позиция близка позиции Григория Паламы и его последователей, мы обязаны констатировать: Алексей Лосев развивает *вполне самобытное, вполне оригинальное собственное толкование соотношения мистического и концептуально-теоретического начал в христианском символе веры*. Конечно, предложенная философом формулировка своего мировоззрения – «*православно понимаемый неоплатонизм*» – это пример того самого диалектического процесса свёртывания в одну краткую формулу смыслового богатства, которое развито им в своих работах и представляет собою законченное теоретическое целое.



Каждый фрагмент этого целого содержится в себе потенциально все элементы своей системы и, более того, отсылает к ним и требует их диалектической проработки. Попытаемся внимательно вчитаться в «Диалектику числа у Плотина», равно как и в его большую работу по диалектическим основам математики, и мы поймём, почему русский мыслитель столько времени и столько труда положил на смысловую проработку философского понимания природы *Числа*.

Что же удалось и не удалось в реализации своего замысла Алексею Лосеву? Не удалось убедить церковное сообщество в необходимости догматического закрепления в христианском символе веры теоретически проработанные Лосевым *софийный* и *ономатический* моменты в учении о Пресвятой Троице. Удалось обосновать точку зрения, согласно которой для подлинного Богообщения необходимо вернуться от господствующего ныне дискурса сигнификации к языку-символу. Ведь что такое абсолютная мифология Лосева, как не найденная им *форма Богообщения*? Ибо верно отмечено, что символы абсолютной мифологии есть вертикальная ось Богообщения, языковой особенностью которого является семантика и прагматика *первичных Имён*. И что же такое лосевская абсолютная диалектика, как не логика символов абсолютной мифологии? Ибо верно отмечено, что *категории абсолютной диалектики суть символы абсолютной мифологии. Аритмология и диалектика*, т.е. смысловая проработка природы Числа и природы Имени – вот теоретически развитая методология по предложенному Лосевым *синтезу апофатизма и катафатизма*.

Что мы можем узнать о возможности нового понимания соотношения *апофатики* и *катафатики*, читая тексты Мартина Хайдеггера? В отличие от Алексея Лосева немецкий мыслитель почти ничего не пишет о диалектике, а если и упоминает о ней, то всегда в критическом смысле – как о совершенно неадекватном инструментарии философского мышления. Свой собственный метод он предпочитает именовать *герменевтикой*, при этом радикально меняя, по сравнению с принятыми определениями, толкование существа герменевтического. И этот своеобраз-

ный контрапункт тем более показателен, что в средний и поздний периоды своего творческого пути Хайдеггер создаёт философскую мифологию «последнего Бога», для чего ему и потребовались поиски *собственного в языке*. Он начинает свой путь как христианский теолог, а заканчивает его в качестве пророка «*Бога последней глубины*», убеждая своих читателей и почитателей в том, что подготовку к *Ereignis* призваны осуществлять *Грядущие*, к коим он относит прежде всего поэтов и мыслителей – *хранителей языка как дома Бытия*.

Как отмечает один из самых верных и последовательных учеников немецкого мыслителя *Ганс Георг Гадамер*, вопрос о религиозном измерении в мышлении Хайдеггера сродни вызову. По меньшей мере, предупреждает он нас, этот вопрос парадоксален и опасен. И это несмотря на то, что Хайдеггер происходил из католической семьи и получил католическое образование и воспитание. Более того, знаменитый трактат «*Бытие и время*», принесший Хайдеггеру славу великого философа современности, был в своём первоначальном изводе предложен к обсуждению не где-нибудь, а на заседании сообщества марбургских теологов в 1924 г. – за три года до его публикации.

В своей статье «Марбургская теология» (1964) Гадамер вспоминает о том ярком впечатлении, которое он получил, когда впервые познакомился с Хайдеггером и с особенностями его мышления. Это было в начале 20-х гг. XX в., на заседании сообщества марбургских теологов. Тогда Эдвард Турнейсен, вспоминает Гадамер, делал доклад перед сообществом марбургских теологов, который для нас, молодых людей, стал первой вестью о диалектической теологии в Марбурге. Затем прозвучали более или менее робкие «благословения» марбургских теологов. В тех дискуссиях взял слово и молодой Хайдеггер. Он только что приехал в Марбург в качестве экстраординарного профессора, пишет Гадамер, и я до сих пор не могу забыть, как он подытожил доклад Турнейсена своими полемическими соображениями. После упоминания о христианском скептицизме Франца Овербека Хайдеггер сказал, что подлинной задачей теологии, которую она дол-



жна обрести, является поиск слова, способного призвать к вере и сохранить в вере⁷.

В ту пору, продолжает вспоминать Гадамер, когда Хайдеггер сформулировал это положение, оно звучало как постановка задачи перед теологией. Ибо эта эпоха ознаменовалась бурными философско-теологическими дискуссиями, в которых приняли участие такие выдающиеся умы, как Рудольф Отто, Рудольф Бультман, Николай Гартман и молодой Хайдеггер. Но что же означал на самом деле тезис Хайдеггера о необходимости для теологии вести поиск слова, способного «призвать к вере и сохранить в вере»? В ту пору он означал не что иное, как маршруты путей мысли самого Хайдеггера, ибо немецкий мыслитель позиционировал себя в начале 20-х гг. прошлого века отнюдь не философом. Приведу в этой связи только один документ эпистолярного жанра, который можно найти в воспоминаниях Гадамера. О том, пишет Гадамер в статье «Религиозное измерение» (1981), что речь здесь шла не только о философском вызове, свидетельствует частное письмо, которое Хайдеггер написал тогда (1921) Карлу Лёвиту, одному из своих учеников и друзей. Там говорилось, что «главная ошибка заключается в том, что Вы и Бекер меряете меня <...> по масштабу таких мыслителей, как Ницше, Кьеркегор <...> и ещё каких-нибудь креативных философов. Это не запрещено – но тогда нужно сказать, что я не философ и не льщу себя мыслью о том, чтобы сделать хоть что-то им подобное. Ибо я – христианский теолог!»⁸.

Христианский теолог Гадамер в своих воспоминаниях тщательно избегает комментировать тексты Хайдеггера тридцатых и сороковых годов, те рукописи, написанные им «в стол», которые радикально меняют привычные представления и толкования творческого наследия немецкого мыслителя. Об этом неопубликованном при жизни философа рукописном наследии знали ближайшие ученики и его друзья, и они учитывали его в своих комментариях и воспоминаниях об учителе⁹.

Мотивы умолчания Гадамера и других комментаторов, знакомых с этим периодом творчества Хайдеггера не понаслышке, вполне понятны. Ибо эти тексты означают не что

иное, как радикальный разрыв Хайдеггера со своим теологическим – и даже христианским – прошлым. Можно констатировать, что Хайдеггер предстаёт здесь по-прежнему как мыслитель *священного*, вот только позиционирует он себя уже отнюдь не «христианским теологом». Теперь он – пророк и мыслитель *«последнего Бога»*. Поступь и прохождение «последнего Бога» – это онтология *Ereignis*, т.е. события или мгновения, которое не вмещается в тщательно размеренное время метафизического мышления. Это мгновение есть вертикальный срез пространства-времени (*Zein-Raum*), *отзвук* и *подачу* которого способны воспринять лишь *Грядущие* (*Zu-kunftige*).

Алексей Лосев всю свою большую творческую жизнь теоретически углублял христианский символ веры с опорой на «православно понимаемый неоплатонизм». Мартин Хайдеггер также всегда обращался к античной мысли, особенно к Аристотелю и к досократикам. При этом, хотя он и не идёт вслед за Ницше к противопоставлению христианства и *дионисийского* начала, всё же создаёт собственную *неоязыческую мифологию последнего Бога*. Последнего не во времени, а в глубину, как замечает в своём комментарии Биbihин. Того самого Бога, которого в одном из эпиграфов к главам «Beitrage», он характеризует следующим образом: *«Совершенно Иной против уже бывших, особенно христианского»*¹⁰.

Если следовать в трактовке наследия мыслителя творениям его собственной мысли, то они, эти творения, убеждают нас в том, что даже знаменитый *«поворот к языку»*, осуществлённый им во второй половине сороковых годов, реализуется Хайдеггером именно с целью дальнейшего углубления мифологии «последнего Бога». Ибо чем, по сути, является поиск *собственного* в языке, как не способом ухода от языка метафизики, или языка По-става, к «пойэсису» как *мелосу Бытия*? И чем иным является сей *мелос Бытия*, как не той же поступью *последнего Бога*?

А ведь всё начиналось у немецкого философа с того же пункта, что и у Алексея Лосева, а именно: оба мыслителя констатировали неудовлетворительное соотношение *ано-*



фатического и катафатического начал в официальном языке христианской теологии. И для русского, и для немецкого философа было ясно, что сам язык теологии-богословия утратил способность «внушать и держать веру». В итоге оба совершают своеобразный поворот к языку – с целью переосмысления его подлинного существа. И действительно, чем же, по самой сути, являются и апофатика, и катафатика, как не *вопросом о подлинном существе языка?* Однако исихастское «Умное деланье» с его опорой не на рациональную теологию, но на опытное богословие *энергий*, могло стать отправным пунктом размышления для православного мыслителя Алексея Лосева, но никак не могло вдохновлять получившего католическое образование Мартина Хайдеггера. В этом решающем пункте и расходятся их пути.

Немецкий философ тоже приходит к позиции священного молчания, однако тайна *Сверхсущей Пресвятой Троицы* у него становится тайной «последнего Бога», окликающего существо человека из безосновной глубины бытия. Маловероятно, что таким образом Хайдеггер истолковал «Сверхбожество» Дионисия Ареопагита: ведь Дионисий постоянно подчёркивает *христианский смысл* своего богословия. Протестантский теолог *Пауль Тиллих* в своей знаменитой работе «Мужество быть» говорит о необходимости перехода – с целью обретения абсолютной веры для современного человека – от традиционного Бога теизма к «*Богу-над-Богом-теизма*». У Хайдеггера сей *сверхБог* открывается в иной оптике: это не Бог предельной высоты, но Бог предельной глубины, бездны Бытия.

И тогда мы читаем у поэта-мыслителя такие, к примеру, строки из его «*Beitrag*»: «*Грядущие. Те ровные сердцем пришельцы, равно решительные к дарованному им даянию и отказу. Грядущие – это те будущие, которых обращено ожидающих в жертвенной сдержанности, достигает знак и натиск отдаления и приближения последнего Бога*»¹¹.

Я процитировал этот пассаж в переводе Натальи Бросовой. А вот в её же переводе и другой пассаж из параграфа 256 – под на-

именованием «*Последний Бог*». «*Своё бытийствование он имеет в знаке, натиске и терпеливом ожидании как пришествия, так и исхода сущих ранее богов и их скрытого превращения. Последний Бог не есть само Событие, но, пожалуй, востребующий его как то, чему принадлежит основатель Вот*»¹².

Я не могу согласиться здесь с предложенным переводом. Предлагаю перевод в собственном изводе: «*Последний Бог – не само Событие; он Тот, Кто требует готовности к нему от существа здешних*».

То обстоятельство, что немецкий мыслитель в своей мифологии «последнего Бога» решительно расходится с христианством, достаточно определённо вычитывается, к примеру, в следующем пассаже: «*Последний Бог – единственный и беспримерный – и находится вне того рассчитывающего обозначения, которое подразумевает названия “моно-теизм”, “пан-теизм” и “а-теизм”. Монотеизм и все виды «теизма» появляются лишь с иудейско-христианской апологетикой, которая предпосылкой своего мышления имеет “метафизику”. Со смертью этого бога рушатся все теизмы*»¹³.

Апостол Павел, на авторитет которого любил ссылаться молодой Хайдеггер, в своей знаменитой речи в Ареопаге назвал Христа «Неведомым Богом», которого ожидали благочестивые афиняне. Как могло случиться, что Хайдеггер решил, будто Христос перестал быть безосновной тайной Спасения?

Итак, что же удалось и что не удалось в итоге немецкому мыслителю Мартину Хайдеггеру? *Удалось* своей основательной критикой опыта забывания истины Бытия поколебать уверенность в надёжности доктринальной *онто-теологии*. *Не удалось* убедить нас в необходимости принять новый символ веры. Безличный последний Бог Хайдеггера бледнеет перед тайной Трёх Лиц единого Бога христианства и тайной миссии Спасителя – то есть личности *Иисуса Христа*.

Исследование выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.) (проект № 2.1.3./6499).



Примечания

- ¹ Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С.218.
- ² Там же. С.220.
- ³ Там же. С.220–221.
- ⁴ Там же. С.221.
- ⁵ Там же. С.222.
- ⁶ Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С.877.
- ⁷ Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2005. С.38.
- ⁸ Там же. С.195.
- ⁹ Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beitrag» // Вопр. филос. 2005. № 4. С.114–115.
- ¹⁰ Хайдеггер М. Очерки философии. О Событии. Часть 7. Последний Бог // Историко-философский ежегодник. М., 2002. С.437.
- ¹¹ Там же. С.432–433.
- ¹² Там же. С.440.
- ¹³ Там же. С.441.