

КУЛЬТУРА ПОЛИСА
УДК 111:125LOSEV:HEGEL
ОНР

ТАЩИАН АНДРЕЙ АРТЕМОВИЧ
Кубанский государственный университет

**ТРИАДА, ТЕТРАКТИДА И ПЕНТАДА В
МЕТОДОЛОГИИ ЛОСЕВА
SUB SPECIE ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ
(ОПЫТ ЛОГИЧЕСКОГО, ТЕОЛОГИЧЕСКОГО
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО АНАЛИЗА)**

Уважаемые господа!

Философская логика, или то, что здесь мы будем называть диалектикой, может представляться как абстрактное мышление, лишенное конкретности жизненного мира и далекое от его интересов. Но абстрактна эта логика лишь тогда, когда берется только в одном из своих моментов – в моменте всеобщности, и когда опускаются другие моменты: особенное и единичное. Тогда она, и вправду, есть только отрицательное чувственной единичности, каковая, впрочем, сама есть абстракция, отчего имеет своим отрицательным и, значит, своим определением момент абстрактной всеобщности. Но поскольку всеобщее мышления в себе уже есть, таким образом, отрицательное, оно само развивает свою определенность и через отрицание отрицания становится конкретным.

Пафос этой конкретной всеобщности философского мышления, пафос *диалектики* как раз и владеет Лосевым в его творчестве, и в нем он *вообще* единокрушен с Гегелем. Однако

ТАЩИАН АНДРЕЙ АРТЕМОВИЧ

единокрушие пафоса не должно ввергать нас в *благодрушие*, для которого все прекрасно в своем роде. Это *благодрушие* есть скорее философское *равнокрушие*, каковое признает формальное право на существование всякой формы диалектики, но, не обременяя себя понятием, оставляет сущностное противоречие неснятым. Если бы мы не двигались дальше упомянутого единства диалектики, мы бы не вышли за рамки все той же абстрактной всеобщности, в которой как непосредственности еще не развито различие. Но это различие налицо, а потому оно должно быть познано как противоречие, снятие которого и есть развитие конкретности философского мышления.

Здесь, однако, перед мыслящим сознанием возникает проблема *критерия*, который должен послужить основанием рассмотрения гегелевской и лосевской форм диалектики. *Естественным* было бы предположить, что таковым должна быть *история* диалектики, ведь именно в ней мы обнаруживаем эти формы. В связи с этим встает вопрос: не слишком ли мы претенциозны, сразу заявив рассмотрение лосевской методологии с точки зрения гегелевской? Сомнение в правильности такой постановки проблемы может усилиться, ибо лосевская диалектика хронологически более поздняя. Присовокупив к тому в качестве большей посылки расхожее естественное представление о том, что позднейшее есть новейшее и, стало быть, конкретнейшее, можно получить нехитрый силлогизм, заключением которого будет положение о более развитом характере лосевской методологии. В довершение, наконец, можно вспомнить „деффамирующий” приговор В. Соловьева, сообразно которому гегелевская мысль при всех ее достоинствах не выдержала проверки историей „и была осуждена тем беспощаднее, чем выше были ее притязания”. И в самом деле, история не была скупа на „ниспровергателей” гегелевской философии, будь то на Западе или в России (включая сюда и Лосева).

Все же, как бы ни были сильны по видимости доводы в пользу развитого сомнения, таковыми они являются именно по видимости. У нас, правда, нет возможности касаться здесь всего многообразия этих особенных историко-философских явлений, но в принципе мы можем и должны сказать следующее. Начнем с того, что говорил об опровержении в философии сам Гегель, предупреждая превратное представление, мнящее в философском

опровержении лишь абстрактно отрицательный смысл, а именно то, что опровергнутая философия не имеет больше никакого значения и что с нею покончено: „Если справедливо, что все философские системы были опровергнуты, то одновременно справедливо и утверждение, что ни одно философское учение не было и не может быть опровергнуто”. Так как для Гегеля каждая философская система есть изображение особенного момента в процессе развития идеи, то опровержение философского учения означает „лишь то, что ее предел перейден и ее определенный принцип низведен до идеального момента”. В этой связи позвольте полюбопытствовать: *идеальным моментом* какой философии является *абсолютный идеализм*? Вопрос, разумеется, риторический. Если же опровержение принципа абсолютного идеализма абстрактно отрицательно, то оно отнюдь не есть развитие конкретности мышления.

Теперь вернемся к тому доводу, что хронологически позднейшее есть новейшее и конкретнейшее. Сразу скажем, что хотя логическое (идея) в своей исторической форме и выступает так же непосредственно, само это историческое не есть что-либо существующее для себя и значимо только как то, что оно есть в себе – как логическое. Стало быть, нелепо говорить о конкретности той или иной исторической формы философии, ища основание в ее непосредственности – времени возникновения.

Так разрешается для нас проблема критерия. Если мы и признаём необходимость исторического в качестве естественной *предпосылки*, то из этого следует лишь то, что само историческое снимается в том, предпосылкой чего оно выступает. Иными словами, критерием может служить только такая историческая форма, которая вполне определила себя в качестве логической, т.е. она есть логическое не только в себе (и, стало быть, для нас, но не для себя), но также и для себя самой. А это и есть абсолютный идеализм Гегеля.

Стало быть, необходимо понять, что выявляемая отрицательность в отношении двух форм диалектики есть только непосредственность самого отношения особенного и всеобщего, каковая снимается, так как первое в качестве момента сохраняется в последнем как в конкретном. Это означает, что мы

должны *уяснить* определенность этого особенного в развитии всеобщего. Эта определенность и есть его *историческое* значение, каковое, будучи рассмотренным *sub specie aeternitatis*, само становится благодаря такому причастию вечным или божественным образом.

Итак, в какой же необходимой форме или, точнее, форме необходимости выступает диалектическое? У Гегеля она – *триада*, т.е. включает в себе три момента. По видимости лосевская диалектика может представляться более развитой, ибо она не ограничивается триадической формой, но распространяется до *тетрактиды* и *пентады*, т.е. определяется четырьмя и даже пятью элементами. В этой связи встает вопрос обоснования такого разделения.

Как известно, диалектика обычно представляется как логика противоречия, что позволяет отличать ее от логики формальной, которая, напротив, исключает противоречие, из-за чего оказывается ограниченной. Это правильное представление о природе диалектического все же слишком абстрактно, так как в нем опускается принципиальная определенность диалектического, а именно то, что оно есть *логическое* собственно, и, следовательно, развитие моментов *понятия*. Так это для Гегеля, так это, в сущности, и для Лосева, который определяет диалектику как логику эйдоса.

У немецкого классика понятие движется в упомянутых трех моментах: всеобщности, особенности и единичности. Если углубить это формальное определение, то таковыми являются моменты понятия вообще, суждения и умозаключения. Ясное как солнце свидетельство этому мы находим в его „Лекциях по философии религии”. Во введении к ним он утверждает, что в науке может существовать только один метод, который есть объясняющее себя понятие. Поэтому в соответствии с моментами понятия изложение делится на три части. Сначала понятие рассматривается в его всеобщности, затем, как различающееся и разделяющееся, – в его особенности, каковая есть сфера суждения, а также ограничения и конечности, и, наконец, в замыкающей его в себе единичности, каковая есть заключение или „возвращение понятия из его определенности, в которой оно не равно себе, к самому себе, когда понятие достигает тождества со своей формой и снимает

свою ограниченность”. Это развитие понятия повторяется, по Гегелю, в каждом из трех моментов, так как каждый из них есть в себе тотальность, стремящаяся положить себя в качестве таковой.

Как же в этом отношении обстоят дела у Лосева? Для него основным методом диалектики является метод противоречия. Но так как уже говорилось, что такое определение было бы слишком формальным, то мы должны перейти к рассмотрению его осуществления в движении своих моментов. Для этого еще раз вспомним, что лосевская диалектика излагается по тетрактидам и пентадам. Откуда же возникают эти формы? По Лосеву, всякая вещь есть, во-первых, *одно* (или единое, самое само). Это одно есть неразличимая и нераздельная единичность, индивидуальность, превосходящая бытие и мысль. *Мысль требует*, говорит русский философ, чтобы все множество сущего сливалось в это сверхсущее первоединое. Во-вторых, чтобы не впасть в агностицизм и дуализм учения о вещах-в-себе, *мысль* опять-таки *требует* „полагания этого одного, бытия этого одного”, а это означает, что одно теперь есть уже *сущее одно*, каковое для своего полагания предполагает *иное*, и, следовательно, есть *многое*. В-третьих, *подлинным поприщем диалектики* для Лосева является синтезирование тезиса и антитезиса – одного и многого или одного и иного. Этот синтез Лосев называет *алогическим становлением*, и он есть новое отсутствие смысловой расчлененности, правда, с тем уточнением, что если первый момент был отсутствием раздельности в смысле „неподвижной единичности”, то третий – в смысле „подвижного становления”, отчего его полная дефиниция есть „алогическое становление логически раздельного единства”. В-четвертых, это становление, будучи соотношенным со своим иным, есть *ставшее* (или факт, наличность), каковое „несет на себе и весь триадный смысл целиком”. На представленной тетрактиде, по Лосеву, „кончается необходимое диалектическое определение мыслимого вообще”.

Но прежде, чем входить в особенную логику сопоставления тетрактиды Лосева и триады Гегеля, мы вынуждены отметить противоречивость в категориальном развитии русского мыслителя. Для этого обратим внимание на то, как Лосев преподносит свою начальную категорию – категорию одного: мысль требует немыслимости. Если немыслимость есть требование мышления,

то это означает, что немыслимость есть в себе мышление. То, что мышление *является* себе как отрицательное себя, служит подтверждением лишь того, что оно есть истина только в результате, а не в начале, т.е. как конкретное, а не абстрактное. Более того, разве это одно не есть у Лосева категория? Он ведь сам признается, что одно есть „потенция всех вещей и категорий”, т.е. вещь и категория в себе, или по своей сущности. Иначе, критикуемый Лосевым агностицизм и дуализм не преодолевается. Далее, в лосевской дедукции остается логически неопределенным откуда ни возмись возникшее „иное”, которое необходимо для того, чтобы неподвижное одно оказалось диалектическим. Если бы Лосев уже в своем начале признал *диалектичность* одного, увидел бы, что оно есть сущее противоречие, тогда бы его полагание было необходимым. Но одно у Лосева есть односторонне исключающее определение, а это значит, что русский мыслитель в самом начале не может справиться с той диалектикой вещи, каковая развернута изложена в посвященном форме восприятия разделе „Сознания” гегелевской „Феноменологии духа”.

Теперь перейдем к тому, почему тетрактида Лосева имеет только видимость большей конкретности по сравнению с якобы „наивным и неполным” гегелевским изложением по триадам. Так как одно у Лосева выше всякого различия, то его определение одного как индивидуальности и единичности не состоятельно, ибо индивидуальность и единичность уже предполагают иное в качестве момента своей абсолютности. Поэтому лосевское одно соответствует в гегелевской логике моменту абстрактной *всеобщности*, которая еще только требует полагания определенности, каковая она есть в себе. Поскольку далее одно полагается как иное, т.е. как раздвоенное, различное и вообще определенное, постольку второе начало у Лосева соответствует моменту *особенности* у Гегеля. Особенность понятия как раз и состоит в том, что оно определяется в качестве всеобщего и особенного. Точно так же у Лосева мы имеем определенности одного и многого. Что же касается третьего начала лосевской тетрактиды, то здесь налицо логическая несуразица. Спрашивается: на каком основании это становление оказывается алогическим, да и в чем собственно заключается алогичность логического развития? В том, что это становление объявляется очередной „сплошностью”, „нераз-

личимостью” „логически раздельного”? Но этот момент единства сам есть не что иное, как момент особенного, наряду с которым мы имеем другой его момент – момент раздельности. Значит, то, что Лосев формулирует в качестве самостоятельного третьего начала, на деле, т.е. логически, есть все та же сфера особенности в области гегелевской диалектики понятия. Нет спору, моменты особенности едины, однако в самом особенном это единство как конкретное еще не положено. В качестве такового оно достигается лишь в четвертом начале у Лосева – в ставшем, которое соответствует моменту единичности понятия у Гегеля. Лосевское ставшее как отрицательное той отрицательности, которую претерпело одно во втором начале, есть теперь „определенное определенное”, что и составляет определенность самой единичности у Гегеля, по которому всеобщее и особенное являются моментами становления единичного. Так что если рассматривать особенность единичного по отношению к всеобщему и особенному, то, говорит Гегель, она „есть тотальность, объемлющая собой все эти определения”. Именно поэтому он имеет полное право заметить, что единичность понятия есть „принцип индивидуальности и личности”. Значит, утверждать абстрактность гегелевской триадичности по сравнению с лосевской тетрактидой логически несостоятельно. Более того, необходимо указать, что собственно конкретной является именно триада Гегеля, так как у него момент особенности как момент разделения и различения оказывается подлинным образом „сращенным” (*concretum*), тогда как у Лосева он распадается, из-за чего и возникает четверичность. Почему это так в контексте развития логики, мы рассмотрим позже. Сейчас же обратим внимание на то, что второе начало лосевской диалектики, которое соответствует моменту особенности, еще не обладает наличностью, достигаемой только в четвертом начале. Но это – недомыслие. Отличие первого начала от второго как раз и состоит в том, что первое как неопределенное есть чистое „в-себе”. Поскольку же во втором определенность бытия достигается, постольку становится наличным то, что было еще только в себе, т.е. неналичным в качестве первого. То же самое следует сказать о том, что Лосев называет становлением и что является у него третьим началом. Ведь „понятие, поскольку оно определяет и различает себя, обращено отрицательно на свое единство и со-

бщает себе форму одного из своих идеальных моментов – бытия; как определенное понятие оно обладает наличным бытием вообще”. Таким образом, очевидно, что то, что у Лосева называется триадным смыслом, оказывается лишенным наличного бытия. Этот недостаток в интерпретации триады проявится в его теологической концепции в особенности. Пока же мы должны заняться тем, чем у Лосева оказывается его *пентада*.

Пятеричность лосевской диалектики имеет двойственный образ. В первом случае лосевская „дедукция” имеет следующую форму. Тетрактида, по Лосеву, является завершенным определением, т.е. тем, что называется *для-себя-бытием*. Однако вопреки этой завершенности четвертое начало также следует мыслить в его соотнесенности с иным, что означает, рассматривать достигнутую диалектическую категорию как потенцию и принцип ее воплощений в дальнейшем ином. А это, как он мыслит, есть переход от факта, несущего на себе триадный смысл, к *выражению* (или *эманации*). При этом сначала Лосев утверждает, что выражение не есть смысл, ибо смысл как второе начало предполагает иное только *внутри* себя, а затем тут же добавляет, что выражение есть смысл, предполагающий иное *вне* себя. Заклучая выводение этой категории в работе „Самое само”, Лосев даже замечает, что она отсутствует у Гегеля. По поводу этого логического „изобретения” Лосева требуется сказать, что, во-первых, лосевское „выражение” по своему смыслу есть не что иное, как *бытие-для-иного*. Но было бы нелепо утверждать, что у Гегеля нет такой категории. Во-вторых, момент бытия-для-иного содержится во всяком бытии-для-себя как определенном вообще, ведь последнее как истинная бесконечность предполагает конечное. В-третьих, лосевская диалектика и вовсе перестает быть собственно диалектической, когда допускает такое *внутри*, которое якобы не есть *вовне*, в связи с чем нельзя не вспомнить хрестоматийное гегелевское положение: „Внешнее есть ...то же самое содержание, что и внутреннее. То, что внутренне, налично также внешне, и наоборот”. Таким образом, лосевская попытка представить в диалектике самостоятельную сферу выразительного есть логическая превратность.

Второй образ пентады у Лосева более диалектичен. Так как подлинный философский метод есть развитие понятия, то для Ло-

сева было принципиальным рассматривать свою диалектику как логическое продвижение в моментах *эйдоса*. Как же приходит Лосев к пятеричности оного? Прежде всего, он полагает необходимым сделать определенным второе начало своей тетрактиды, потому что оно есть у него смысловая сфера по преимуществу. Первым моментом в этой области для Лосева является категория различия, так как без нее невозможна определенность много в противоположность неразличенному единству одного. Однако различия нет без тождества, ведь различные тождественны в отношении того, в чем они различны, а потому последнее составляет второй момент смысловой сферы. Тем не менее, этих двух категорий не достаточно для полной определенности эйдоса, ибо тождество и различие предполагают, как говорит Лосев, акты полагания того, что тождественно и различно, т.е. нечто и иного, и таким образом у него получают категории покоя и движения. Наконец, заключает Лосев, „когда мы имеем акты мысленного полагания и связанные с ними различие и тождество, мы получаем в завершенной форме то, что положено и что тождественно-различно”. Эту новую категорию Лосев называет *единичностью* (или *сущим*), и она обнимает в одно целое все остальные четыре категории. Дальнейшая „дедукция” производится посредством этой пентады, но почему-то возникающие категории могут получать и тройственное деление. Спрашивается: почему? А потому, что раздельно взятые моменты лосевской пентады (за исключением последнего) вовсе не являются истинными тотальностями, т.е. абстрактны, а не конкретны. Как следствие, пентада сама превращает себя в триаду, т.е. в единичность (1) подвижного покоя (2) самотождественного различия (3). В этой связи возникает вопрос интерпретации этой лосевской пентады триадически и объяснения того, почему лосевская пентада предполагает упомянутые моменты логического движения. Для этого напомним, что оно в гегелевской логике происходит в формах 1) перехода (сфера бытия), 2) отношения или рефлексии как видимости в другом (сфера сущности) и 3) развития (сфера понятия собственно). Очевидно, что „подвижной покой” соответствует первому как абстрактно всеобщему, „самотождественное различие” – второму как особенному, а „единичность” – третьему как единичному же. Примечательно также и то, что единичность

понятия (в которой, кстати, восстанавливается непосредственность бытия, отчего Лосев, пожалуй, не сознавая, называет этот момент также и *сущим*), будучи конкретной тотальностью, не распадается у Лосева в отличие от первых двух сфер на противоположности.

Теперь, наконец, мы можем ответить на вопрос о том, по какой же *разумной*, т.е. логической, причине имеет место быть такое *историческое* различие диалектик двух мыслителей, при котором одна развивается в форме триады, а другая требует тетрактиды и пентады.

Как мы знаем, логическое есть идея, и философия есть ее собственное самопостижение. Знаем мы и то, что идея существует в аспектах природы и духа, причем природа как предпосылка духа есть *вне-себя-бытие* идеи, в котором моменты идеи распадаются на абстрактные существования, а дух – ее *у-себя-бытие* как возвращение из этого распада и „собрание” или „сращивание” их в абсолютную конкретность. Но философия как мыслящее самосознание идеи начинает не с результата, т.е. с духа как знающей себя идеи, а с того, что ему предшествует, т.е. со знающей идеи вообще. Поэтому логическое в начале содержит в себе неснятую определенность первого аспекта – природы. Это проявляется в том, что хотя *древняя* философия в своем результате у неоплатоников и доходит до отрицания природного, а тем самым и до познания духа, и, как говорит Гегель, „чувственный мир для них исчез, все целое было возведено в дух”, что означает постижение всего особенного как всеобщего, все же само это всеобщее не было постигнуто как единичное, отчего он и отмечает, говоря о принципе неоплатоников: „Этот принцип представляет собою вообще идеальность во всякой реальности, но не знающую себя идею, – он представлял собою такую идеальность до тех пор, пока в нее не ворвался принцип субъективности и индивидуальности, пока дух не стал действительным как самосознание”. „Чтобы перейти от знающей идеи к знанию идеи себя, – читаем мы у него далее, – требуется наличие бесконечной противоположности, требуется, чтобы идея пришла к сознанию своей абсолютной раздвоенности. Таким образом, тем, что дух мыслит предметную сущность, философия довела до завершения интеллектуальный характер мира и породила этот духовный мир, как

некий, имеющийся по ту сторону настоящего времени и действительности предмет, породила его как представляющего собою некую природу; это — первое создание духа. Работа духа состояла теперь в том, чтобы снова привести это потустороннее к действительности и в самосознание; это дело совершено тем, что самосознание мыслит само себя и познает абсолютную сущность как мыслящее само себя самосознание”. И делом нашего времени, говорит Гегель, как раз и было такое понимание идеи как духа.

Итак, поскольку древняя философия не постигла идею как дух в его конкретности, постольку в ее результате идеально или отрицательно наличествует неснятость природной определенности идеи. Эта неснятость (и, следовательно, противоречие) проявляла себя в том, что субъективно или по форме диалектическое изложение могло быть и было триадическим, а объективно или по содержанию осуществлялось как тетрактида (единое, ум, душа, космос) или пентада (если включать сюда эманацию). Ведь принцип природы, как мы уже отмечали, составляет внеположность, а потому тогда как в духе форма необходимости — троичность, в природе как инобытия она выражается через четверичность или пятеричность. Гегель объясняет, что „в природе тотальность разделения понятия существует как четверичность именно потому, что первым членом является всеобщность как таковая, а второй член, или различие, сам выступает в природе как двоичность, так как в природе иное должно существовать для себя как иное. Таким образом, субъективное единство всеобщности и особенности является четвертым членом, который и имеет особое от трех других существование; а затем так как единица и двойка сами составляют всю особенность, то сама тотальность понятия может сделать шаг дальше и дойти до пятеричности”.

Лосев же, как мы знаем, считал себя неоплатоником, хотя бы и „православным”. Но именно по причине „неоплатонизма” его мышления, в котором четверичность и пятеричность были объявлены *формами* метода, его диалектика содержит неснятой „природность”, а потому является более абстрактной, нежели гегелевская триадическая диалектика, венчающая развитие философской логики. Так что даже несмотря на то, что, как отмечает немецкий мыслитель, неоплатоническая концепция „носит характер глубокой и истинной спекулятивности, неоплатоники все же

не доказали своего учения о том, что триединство есть истина...”. Их диалектика не методична и спорадична, и „так как у них не достает субъективности, то их идее духа не хватает одного момента — действительности, вершины, стягивающей все моменты в одно и тем самым становящейся непосредственным единством, всеобщностью и бытием. Дух, следовательно, у них не индивидуальный дух...”. Этот недостаток восполняется христианством, но поскольку христианский неоплатонизм, включая Лосева, не может подвергнуть принцип неоплатоников необходимому отрицанию, постольку он остается непреодоленным.

Примечательно, что у Гегеля во введении к „Лекциям по истории философии” имеется пассаж касательно того, что хотя принципы древней философии живут и поныне, они все же не существуют в той форме, в которую были облечены в качестве систем. Поэтому для Гегеля, возвращение к неоплатонизму было бы нелепицей, ведь это означало бы возвращение более образованного духа к ранней стадии. Возможно, по этой причине Лосев, не отдавая себе в этом отчета, пытался „модернизировать” свою диалектику в работе „Самое само” и даже объявил ее сформулированной по „платоно-гегелевскому типу”. Но тому, кто знаком со способом ее изложения, ясно, что она есть смешение принципов и, как следствие, неразрешенное противоречие.

Но не есть ли то, почему в творчестве Лосева мы все-таки сталкиваемся с подобным анахронизмом, всего лишь историко-философский казус, не имеющий под собой объективного духовного основания? Пожалуй, нет, и мы попытаемся дать этому объяснение. Основание тому, что лосевская мысль в контексте развития классической философии на Западе, оказывается, по существу, (если использовать гегелевскую метафору) „мумией, поставленной среди живых” и, таким образом, „выпадает” из логики самой истории философии, нужно искать в определенности самого народного духа, ведь хорошо известно, что, во-первых, „каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность”, а, во-вторых, „индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме”. Лосев поэтому и „проявлял субстанциальность” русского духа, в определенности

которой нам предстоит разобраться. Для этого мы, прежде всего, должны вспомнить, что субстанциальность народного духа вообще составляет его *религия*. Таковой как у русских, так и на Западе, является христианство. Однако, хорошо известно, что формы русского и западного христианства различны. И, как считает сам Лосев, принципиальным здесь является догматический пункт тринитарной проблематики об исхождении Святого Духа. Православно-византийская и, следовательно, русская точка зрения зиждется на утверждении исхождения Духа через Сына, но не от Сына также; католико-протестантская полагает, что Дух исходит также и от Сына.

Интерпретируя представление о Святой Троице логически, мы получим следующие соответствия: Бог-Отец есть всеобщее, Бог-Сын – особенное, Бог-Святой Дух – единичное. Если представлять, что Дух исходит только от Отца, но не от Сына, хотя и его посредством, то это означает рассматривать всеобщее как только противоположное моменту особенности. Между тем в этой противоположности и первое, и второе есть как раз только особенное. Следовательно, в качестве особенных определений Троицы как конкретной тотальности они тождественны, из чего с необходимостью выводится положение о том, что Дух исходит также и от Сына. Приведенная диалектика проста, какой бы лукавой софистикой она ни представлялась рассудку, тщетно пытающемуся удержать фиксированные абстракции в изоляции. Если мы полагаем в одном и том же отношении (в данном случае – в отношении Духа) два определения как только различные, то они, разделяя различие как определенность друг друга, суть тождественные. Стало быть, когда Отец мыслится в отношении единства Духа как „существенное”, а Сын – как „несущественное”, или точнее, как „несущественное необходимое” (выражаясь языком гегелевской „Феноменологии”), то очевидно неснятое противоречие. Момент бесконечности и бытия-в-себе оказывается не вполне примиренным с моментом конечности и определенного бытия. Этот разрыв приводит к тому, что всеобщее становится подавляющей особенное абстракцией, для высоты которой последнее есть слишком низменное. Из-за этого момент субъективности, единичности духа не получает своего полного осуществления. Таковую неразвитость мы обнаружили у неоплато-

ников; она же является определяющим моментом византийского религиозного мышления и его наследника – русского.

Но с преобладанием такой особенности как всеобщее, представление становится абстрактным и неопределенным. Поэтому, не уяснив и не осуществив должным образом диалектику внутри самой Троицы, русская мысль для конкретизации была вынуждена искать помимо триады внешние догматические определения, т.е. „четверть” и „пятерть” Троицу, предлагая введение пресловутых догматов о Софии и об Имени Божиим. Правда, в сочинении „Абсолютная диалектика – Абсолютная мифология” Лосев говорит, что „*три первые начала резко противостоят четвертому началу*”. Четвертое начало не есть сфера чистого смысла, каковой являются первые три начала. Четвертое начало есть начало *осуществления, реализации, овеществления смысла*”. Тем самым он пытается удержать себя в рамках христианской ортодоксальности. Между тем, однако, получается, что без „софийного” начала сама триада оказывается чем-то абстрактным, буквально „несуществующим”. Ведь он сам далее признается, что „...реально существуют эти три начала не сами по себе, но лишь вместе со своей осуществленностью, вместе со своей реализацией”. Но если четвертый момент является для него субстанциальным, как он сам его называет, то это означает только то, что он вовсе не есть только „ничто”, но как раз сущность и основание трех. Та же самая превратность диалектики характеризует также и его оноματοдоксию.

Повторим, что указанная проблематичность лосевского богословия была обусловлена тем, что русское религиозное сознание не вполне развило для себя тотальность догмата о Троице. Поэтому сама Троица оказывается осуществленной большей частью лишь в моменте всеобщности, тогда как не менее существенный момент ее конечности оказывается подавленным. Но, как мы говорили, религия является субстанциальностью нравственности народного духа, каковая осуществляется в *государстве*, отчего особенность религиозного мышления народа определяет его „культурно-исторический” тип. Правда, русская конституция есть „западная” конституция. Но конституция есть только внутренний момент, принцип, каковой еще только подлежит своему осуществлению и развертыванию. И как раз в этой

сфере реализации и обнаруживается упомянутый выше разрыв между всеобщим и особенным. Как бы парадоксально ни прозвучало следующее, мы должны констатировать, что русская конституция еще не есть вполне русская. Для пояснения приведем следующее рассуждение Гегеля: „Если бы – каким бы образом это ни произошло – возникло, так сказать а priori, такое законодательство, которое, имея своей основой основоположения разума, оказалось бы в противоречии с религией данной страны, опирающейся на принцип духовной несвободы, то проявление деятельности законодательства сосредоточивалось бы в *индивидуумах*, входящих в состав правительства как такового, а также по всем классам разветвляемой администрации, и было бы совершенно абстрактным, пустым представлением воображать себе возможность того, чтобы эти индивидуумы стали действовать только по смыслу или букве законодательства, а не по духу своей религии, в которой коренится самая сокровенная сторона их совести и их высшее обязательство. В этой противоположности тому, что религией признается за святое, законы представляются чем-то созданным самим человеком ... Так законы эти, даже при самом истинном их содержании, терпят крушение при столкновении с совестью, дух которой отличен от духа этих законов и их не санкционирует”. Сказанное Гегелем в общем сказано, пожалуй, и о русском мире в особенности. Чтобы убедиться в этом лишний раз, достаточно вспомнить, с каким сочувствием идеолог „Единой России” Владислав Сурков в своем выступлении „Русская политическая культура” в Академии наук России цитирует мысль „официального” русского философа Ивана Ильина о том, что „русская культура есть созерцание целого”; т.е. целое как всеобщее является в русской культуре преобладающим над отдельным как особенным. Но именно это и есть недостаток, ибо всеобщее само в таком отношении есть только особенное. *Несвобода* русского духа как раз и состоит в том, что в нем принцип христианства еще не получил своего развития как конкретной тотальности в полной мере, но только как абстрактной, как тотальности всеобщего.

Но что из этого следует? Следует ли, что русский дух придет к осуществлению его общего с Западом принципа? Следует ли, что русская религия претерпит реформацию? Эти *действи-*

тельные проблемы уже не имеют для нас философского значения, ибо хотя действительность и преисполнена проблемами (по случаю, например, проблемой европеизации), но, как замечает наш исследователь Ирина Зотова в работе „Актуальность гегелевской философии”, „на самом деле она уже имеет свою истину в абсолютной идее и только в ней не может иметь таких противоречий, которые для нее составляют проблему. Следовательно, все дело в усвоении абсолютной идеи, которое не решает случайные проблемы конечным способом, как этого требовало бы случайное содержание данных проблем. Усвоение подразумевает осознание всеобщего основания случайности, то есть ее истину, которая в себе-и-для-себя составляет абсолютное живое единство”.

Вот этим-то усвоением и было наше рассмотрение лосевской диалектики, каковая, будучи философской логикой вообще, есть – хотя бы и в превращенной форме – сама истина.