

К. В. Муравьев

ДВА МОДУСА ТРИАДОЛОГИИ А. Ф. ЛОСЕВА

Философия Лосева представляет интерес с точки зрения христианского богословия, поскольку, используя неоплатоническую диалектику, достижения Гегеля и Гуссерля, Алексей Федорович создает философскую интерпретацию и образ христианских догматов, начиная от триадологии и заканчивая догматом о нетварных энергиях Бога и спасении. В трудах конца 20-х годов Алексей Федорович выступает как апологет православия, поэтому его философские рассуждения нередко сплетаются с богословскими, носящими ярко выраженный полемический характер.

Справедливо замечает протоиерей Валентин Асмус, что Лосев занимает особенное место в плеяде русских религиозных мыслителей XX века, его философия, при обусловленности и содержательной наполненности христианским вероучением, хочет быть именно философией, не смешивая последнюю с богословием, и не подменяя ее им, что мы видим во многих других системах¹.

Мировоззрение Лосева характеризуется трансцендентным синтезом философии, богословия, этики и эстетики, который был неиссякаемым источником вдохновения для мыслителя. Именно этим синтезом обусловлена целостность мировоззрения Алексея Федоровича, его уникальность, систематичность и феноменальная глубина мышления.

В современной философской науке популярностью пользуются разработки Лосева в области философии мифа и имени². Богословских исследований, к сожалению, весьма мало, и в целом в поле зрения богословского интереса оказываются также тема мифа и имени³.

¹ Асмус Валентин, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Вып. 1 (№ 1): Религиозно-философский журнал. Институт философии РАН, культурно-просветительское общество «Лосевские беседы». — М.: Изд. фонд «Рось», 1994. — С. 95.

² См.: Биbihин В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева // Начала. — № 2–4 (12–14): Абсолютный миф Алексея Лосева. — М.: Рось, 1994. — С. 87–112. Постовалова В. И. Религия, наука и философия в концепции цельного знания А. Ф. Лосева (монаха Андроника) // Христианство и наука. 10-е Рождественские чтения. — М., 2003. — С. 114–166.

³ Шкуро С., иерей. Концепция мифа А. Ф. Лосева: Кандидатское сочинение. — СПб.: Изд. СПбДА, 2007. — 193 с. Лескин Дмитрий, священник. Богословская и философская проблематика афонских имяславских споров 1920-х годов. Кандидатская диссертация. — СПб.: Изд. СПбДА, 2004. — 376 с.

Методология философии Лосева базируется на античных принципах диалектики. «Под диалектикой я понимаю, — пишет Алексей Федорович, — логическое конструирование (то есть конструирование в логосе) бытия...»⁴. Диалектика, согласно Лосеву, есть метод философствования, который базируется на последовательном синтезе противоположностей, полярностей, элементов бытия, имеющий своей целью осмысление высшего онтологического единства.

Однако принятая Лосевым на вооружение античная диалектическая методология обусловила и два плана философии мыслителя. С одной стороны, Алексей Федорович следует онтологическим интуициям Платона и неоплатоников, с другой, используя диалектические принципы мышления, выстраивает онтологическую парадигму христианского вероучения.

Триадология Лосева, соответственно общей особенности интеллектуального творчества мыслителя, имеет два модуса: антично-неоплатонический и христианский.

В контексте философской системы мыслителя триадология занимает важнейшее место. Достаточно сказать, что миф и имя, пристально изучаемые Лосевым, имеют свое основание в сущности, соединяющей три ипостаси, миф и имя есть явление триипостасной сущности, что Алексей Федорович наглядно изложил в «Античном космосе и современной науке» и более позднем труде «Диалектика мифа» с «Дополнением»⁵.

Именно триадология стоит у Лосева на стыке философского и богословского плана. Конечно, и имяславская проблематика философа так же представляет собой диалектическое единство философии и богословия, но именно в триадологических воззрениях закладываются основы этого синтеза.

Принципиальное отличие христианской триадологии от неоплатонической Алексей Федорович обнаруживает в следующем: три античные ипостаси имманентны космосу, а в христианской триадологии Бог Троица абсолютно трансцендентен миру и в контексте Богочеловечества обладает им. Парадоксально, но при этом у Лосева не отчетливо фиксируется интуиция сотворенности мира. Вслед за неоплатониками, в философской системе Лосева мир образуется как меонизация, охлаждение, затемнение первотриады, что остается актуальным даже в его зрелом с христианской точки зрения труде «Дополнения» к «Диалектике мифа».

Диалектическое полотно триады Лосев начинает образовывать с понятия о сверхбытийном начале, которое выходит в своем апофатическом содержании за рамки всякой диалектики вообще и одновременно имеет свойство быть началом и основанием диалектического ряда⁶. Таким образом, философский образ Первой Ипостаси Лосев рассматривает как Сверх Одно и как Одно — начало Триады. Лосев, вероятно, заимствует это разделение у неоплатоника Ямвлиха⁷, который предложил различать два Единых, одно — как чистое «Не», как абсолютно непознаваемое и выше бытийное «Сверх», другое же — как начало диалектического ряда и, в частности, принцип бытия чисел⁸.

⁴ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 776.

⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — 558 с.

⁶ Там же. С. 275

⁷ Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. — СПб.: Алетейя, 2000. — 320 с.

⁸ Лосев А. Ф. Самое Само: Сочинения. — М.: Изд. ЭКСМО-Пресс, 1999. — С. 482.

Безусловно, с христианской точки зрения не может быть приемлемо в Первой Ипостаси Святой Троицы различие какой-либо двойственности. Бог Отец как источник Божественности Троицы, как апофатическая бездна божественного Сверх-Бытия одновременно есть именно живой Бог, именно Ипостась, обладающая творческими потенциями, божественной волей, любовью и славой. Однако принятая Лосевым вслед за неоплатониками двойственность может символически соответствовать и христианскому богословию о Боге Отце. Одно как Сверх-Триады, согласно Лосеву, соотносится с понятием о единой Сущности Бога в силу единства Источника Божества, а Одно как начало диалектического ряда у Лосева характеризует ипостасные свойства Отца — рождение Сына, изведение Духа, нерожденность и неисхождение. Подтверждают вышесказанное соответствие философского образа богословскому и слова самого Алексея Федоровича об Одном, все же объединяющем в себе и «сверх» и «начало»: «Легко соблазниться на этом пути и диалектическое “сверх” понять в смысле натуралистического отсутствия и несуществования... Одно не просто отсутствует. Мы уже не раз говорили, что оно есть реальная сила, держащая на себе всю тетрактиду⁹. Быть выше чего-нибудь — не значит не быть вовсе... Оно не только есть, оно в величайшей степени есть, и, стало быть, с точки зрения отдельных вещей оно уже не есть»¹⁰.

В диалектической картине Второй Ипостаси еще труднее становится размежевать две магистрали триадологии Лосева. Философский образ Ипостаси Сына Лосев описывает как диалектику Сущего. С точки зрения Алексея Федоровича, Сущее есть бытие Одного, что, согласно диалектике, отождествляет Сущее с понятием не-Одного, разнообразием Бытия, и второе начало Триады есть «множественность и раздельность»¹¹ Одного. В духе философии неоплатоников первое и второе начало мыслятся Лосевым как противоположные друг другу¹². Но, как справедливо говорит В. Н. Лосский, в Троице нет «отношения противопоставленности»¹³. Двойственность актуальна лишь в бинитарном (то есть субординационном) мышлении, а не тринитарном.

В «Античном космосе» Алексей Федорович, следуя онтологическим интуициям неоплатонизма, второе начало осмысливает как охлаждение первого, его меонизацию и уплотнение, осуществляемое в контексте субординацизма начал. Парадоксально, но в более поздних трудах Лосев указывает на этот существенный недостаток античной триадологии, но все же не ставит ударения в православной триадологии на ипостасное единосущие и, следовательно, оставляет его без последовательного философского диалектического анализа. Хотя возможно, им и был проделан соответствующий труд, находившийся в изъятых и уничтоженных при аресте в Страстную Пятницу 1930 г. рукописях.

⁹ Тетрактида в философской системе Алексея Федоровича есть Триада и софийно-телесное, идейно выразительное четвертое начало, не единосущное первым трем, а именно осуществляющее, выражающее в себе первые три.

¹⁰ Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 286.

¹¹ Гоготишвили Л. А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 930.

¹² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В двух книгах. Книга 1. — М.: Искусство, 1992. — С. 56.

¹³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — С. 216.

Если в философской Триаде Прокла¹⁴ первое и второе начало относятся друг ко другу как противоположности, то во Святой Троице иначе: «Нет и не будет такого учения в Церкви Божией, по которому бы утверждалось, что простой и несложный не только многовиден и разнообразен, но даже составлен из противоположностей»¹⁵, — увещевает святитель Григорий Нисский.

Образ христианского единосущия Ипостасей более отчетливо проступает в «Дополнении» в понятии «интеллигенция». Первотриада «Одно — Сущее (Бытие) — Становление» понимается Лосевым как интеллигенция: «Одно есть интеллигенция»¹⁶. Интеллигенцию Алексей Федорович определяет как самосоотнесенность, целостность всей Триады, ее самосозерцание и одновременно отождествляет интеллигенцию саму по себе со Вторым началом Триады. Он вновь в некотором смысле от философского созерцания сущности Троицы (интеллигенции) переходит к созерцанию Ипостасных свойств Сына.

Единосущие Ипостасей присутствует в диалектической системе Лосева так же и как эйдос, но все же каждая категория философии Лосева не перестает давать новые три. Так происходит и в Первотриаде. Даже «самая непререкаемая диалектическая триада Одно — Сущее (Бытие) — Становление»¹⁷ в контексте «абсолютного Сверх», апофатической Бездны и Мрака для разума, вновь получает утробление: «Чистое Сверх» полагается уже вне Триады, которая представлена теперь как *область Смысла*.

Это своеобразное и характерное для каждой стадии диалектического анализа перетекание от триады к единице, которое свойственно Лосеву, вторит словам святителя Григория Богослова: «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех; почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора»¹⁸.

Позволим высказать предположение, что Алексей Федорович все же не зафиксировал своей главной онтологической интуиции единосущного триединства. Его философская система строится на основании единения трех начал и на этом принципе конструируется Лосевым и фундамент, и кровля его онтологической парадигмы. Каждая философская категория дает новые три именно потому, что категории не знают «единосущия», они конструируются и осмысливаются в субординационном ключе, корни которого полагаются в античном, а не христианском мировоззрении. Этим обуславливается и рационалистический пантеизм онтологической парадигмы Лосева. Однако неоспоримым достоинством этой парадигмы является общая онтологическая целостность, феноменально диалектически осмысленное Всеединство Божественного и сотворенного. Следовательно, парадоксальным образом онтологическая парадигма Лосева сочетает в себе недостатки античного пантеизма и субординацизма с христианской онтологией Всеединства.

¹⁴ Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона. — М.: Миръ, 2006. — 896 с.

¹⁵ Григорий Нисский, святитель. Опровержение Евномия в 4 книгах // Творения святого Григория Нисского. — М.: Тип. В. Готье: 1863. — Ч. 5. — С. 256.

¹⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 280.

¹⁷ Там же. С. 274.

¹⁸ Григорий Богослов, святитель. Слово 40. О Крещении // Собрание творений. — Минск, 2000. — Т. I. — С. 692.

Яркий пример философских дедукций Алексея Федоровича из «Дополнения» о втором начале триады: «Одно активно осмысляет самого себя, ибо, кроме Одного, вообще ничего осмыслять. Начиная осмыслять и намереваясь уйти в этом своем процессе в бесконечность, Одно наталкивается на самого себя, на свою собственную границу. Ему приходится направлять беспредельность и бесконечность своей осмысляющей активности на свой же собственный предел и таким образом создавать беспредельную мощь смысла в своих собственных пределах и предел в качестве самого же себя при своем беспредельном устремлении к самому себе. Одно мыслит, или созерцает себя. Интеллигенция... есть смысловая активность Одного, направляющегося на самого себя, или... смысловая активность самосоотнесенности, смысловая активность для-себя-бытия... понятие активности предполагает выход Одного за пределы самого себя... *интеллигенция есть смысловая активность самосоотнесенности Одного... сама триада-тетрактида в аспекте ее явления самой себе в результате смыслового самосоотнесения*»¹⁹.

«Смысловая активность самосозерцания» как диалектический образ Ипостаси Сына встречается, например, и у святителя Афанасия Великого: «Поскольку была Ипостась Отца, то без сомнения тотчас же надлежало быть и ее Образу и начертанию, потому что не вовеки пишется Образ Божий, но сам Бог есть Родитель сего Образа, и видя Себя в Нем, радуется о Нем»... «Когда же Отец не видел Себя самого в Образе Своем?..» В этих рассуждениях святого Афанасия «творчески претворяются неоплатонические мотивы...», — говорит протоиерей Георгий Флоровский, — он раскрывает учение о Святой Троице, как учение о замкнутой или завершенной полноте Бытия и Жизни, вне всякого отношения к Откровению Бога в мире, как безусловный и онтологический *prîus* всякого Откровения»²⁰.

Стоит отметить, что Лосев не склонен, как было свойственно христианским философам, переплавляющим платонизм, разрабатывать концепцию Логоса²¹. Логос в его философской системе есть диалектический принцип, определенного рода логический пульс осмысления эйдоса — смыслового, умного лика предмета и бытия.

Концепция *mê on*²² в философии Лосева является самым существенным отклонением от магистральной православной триадологии. На страницах «Античного космоса» она обуславливает субординализм и неединосущие ипостасей, она вписана в систему именно языческого пантеистического космоса. И даже на страницах православного «Дополнения» концепция меона, хотя и ослабевает, но все же оставляет существенный след.

Лосев пишет: «*Иное есть не-сущее*, — в этом его первое и последнее определение... Иное не есть ни субстанция, ни вещь, ни масса, ни вообще что-нибудь так или иначе самостоятельно определенное, ибо все это есть нечто одно, одно и одно. Иное же есть как раз не-одно, не-сущее. Все свое смысловое содержание оно получает от одного,

¹⁹ Лосев А. Ф. Дополнение к Диалектике мифа // Диалектика мифа/ сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 282.

²⁰ Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные отцы IV века. — Париж: Изд. YMCA-PRESS, 1990. — С. 40.

²¹ Выдающиеся достижения в этой области были сделаны Иустином Философом и преподобным Максимом Исповедником.

²² В древнегреческом языке существуют два термина для обозначения небытия: *ouk on*, т. е. категорически не сущее, безусловное ничто, в отличие от *mê on*, т. е. не существующее как отсутствующее.

и есть только отрицание этого одного.... *иное* есть принцип раздельности и различия... Оно — только как бы эйдетический фон пустоты, на которой разворачивается жизнь эйдосов. Эйдосы имеют свою — эйдетическую же — пустоту и пространство, в котором они существуют один подле другого и при помощи которого отличаются друг от друга. Это эйдетическое “пространство” и есть иное, или меон»²³.

«Меонально-сущностный момент действует в сфере *самой же сущности* и потому разделяет все признаки сущности. Здесь она — тот же свет, что и сам смысл, он — только начало раздельности в недрах самой сущности. Он не уменьшает сущности и не переводит ее в “иное”, в другое тело»²⁴.

Перенесенное Лосевым из неоплатонизма в Троицу «эйдическое пространство», «пустота» встречает решительный отпор в традиции святоотеческого богословия.

«И в каких понятиях, — пишет святитель Василий Великий, — возможен кто представить себе величие одного (из Ипостасей), исповедуемых во Святой Троице, с теми да приступает безразлично к созерцанию славы во Отце, Сыне и Духе Святом, не блуждая мыслию ни по какому промежутку между Отцом, Сыном и Святым Духом, потому что нет ничего между Ними вставного, ни чего-либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так, чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя вставкою постороннего, ни пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, которая бы производила перерывы в единении Божией Сущности с Самой Собою, разделяя непрерывное пустыми промежутками»²⁵.

Безусловно, что в этих словах великий богослов дает ответ на неоплатонические рассуждения о внутритроичном меоне. Каппадокийскому богословию свойственно было видеть принцип различия как саму ипостасность Ипостасей при условии объединяющей Их Сущности, что подтверждает одна из точных богословских формулировок святителя Василия Великого:

хотя ипостасные свойства, подобно некоему цвету из видимых в радуге, сияют в каждом из исповедуемых во Святой Троице, однако же в рассуждении естественного свойства не возможно помыслить никакой разности у одного с другим, но при общей сущности в каждом сияют отличительные свойства.

Безусловно, философский парадокс предложенной святителем концепции, который находит свое разрешение в его богословии, состоит в том, что «отличительные свойства» не создают «разности». Святоотеческое богословие уникально именно одухотворенной сверхлогичностью мышления. Именно в христианской онтологической богословской парадигме диалектические элементы бытия воспринимаются не только как логические конструкторы и категории, а как элементы органического живого онтологического Единства, жизненность и целостность которого обусловлены именно не логикой, а пневматологией. Античная философия есть принцип рационализма, и меон есть естественное основание и следствие рационализма.

²³ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 115–116.

²⁴ Лосев А. Ф. Философия Имени // Самое Само: Сочинения. — М.: Изд. ЭКСМО-Пресс, 1999. — С. 93.

²⁵ Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. — М.: Тип. Готье, 1849. — Ч. 6: Письма. — С. 98.

Святоотеческое богословие выходит из оков рационализма в силу обращения к духовным основам бытия. Там, где логика заслоняет живую онтологию, как абстрактные метафизические конструкты воспринимаются такие понятия, как Бог, душа, мир²⁶, а там, где имеет место быть обращение к духовным сверх логическим основам всеединства, органической целостности бытия, любовь к Богу и ближнему становится принципом существования.

Своеобразным философским видением Второй Ипостаси Троицы Лосевым можно считать диалектику числа, воспроизводимую им по Проклу и Плотину. Хотя сам Алексей Федорович не анализирует параллели между Богом Сыном и числом, однако в его умозрительной системе они отчетливо сближаются.

Если Ипостась Сына в философском аспекте есть принцип множества, разнообразия (образ Отца, разрисовка Первообраза), то именно число, содержащее в себе единицу как начало многообразия, символизирует Божественный Логос.

Но число может быть не более, чем символом Логоса. «Укоряющим нас за трибожие, — писал святой Василий, — да будет сказано, что исповедуем мы Бога единого не числом, но естеством... Ибо все именуемое по числу единым в действительности не едино, и по естеству не просто; о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен... Всякое число означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной... Поэтому мы совершенно исключаем из понятия о Божестве всякое вещественное и ограниченное число...»²⁷

Следовательно, христианская доктрина о неисчислимости Троицы есть трансценденция античного математического космоса. В целом, символически-философское описание Второй Ипостаси в работах Лосева характеризуется наличием двух основных аспектов: 1) описание единства с первой Ипостасью и 2) описание смысловой множественности в единой эйдической структуре.

Диалектические рассуждения Лосева об Ипостаси Духа не столь многочисленны, как об Ипостасях Отца и Сына. С одной стороны, это обусловлено самой сверхлогичностью Духа, с другой — о Духе невозможно говорить, оставаясь в рамках философии, а Лосев в первую очередь именно философ. Поэтому, например, рассуждения Алексея Федоровича о *Filioque*, как справедливо говорит протоиерей Валентин Асмус, занимают срединное положение, будучи вполне богословскими по теме и задаче и вполне философскими по методу²⁸.

Абсолютное, с точки зрения Лосева, полагает себя как Целое, Единое. Единство Триады актуализируется в Ее Третьем начале. Первое начало, как апофатическая глубина Сверх-Сущего, рождает свой Образ, Бытие, смысловую множественность в единстве и единство во множественности, третье же начало уже не мыслится как

²⁶ Вершина диалектического рационализма Гегель пишет: «Объективная логика есть критика субстратов метафизики, таких как мир, душа, бог, заимствованных ею первоначально из области представления» Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики. — М.: Мысль, 1998. — С. 861.

²⁷ См. исследование на тему неоплатонической диалектики числа сочинение прот. Георгия Флоровского: Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные отцы IV века. — Париж: YMCA-PRESS, 1990. — С. 81.

²⁸ См.: Валентин Асмус, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Вып. 1 (№ 1): Религиозно-философский журнал. Институт философии РАН, культурно-просветительское общество «Лосевские беседы». — М.: Изд. фонд «Рось», 1994. — С. 99.

Логос. Более того, третья Ипостась нелогична, Ею актуализируется интегральное начало Триады, и в этом смысле Она есть Ее становление.

Становление есть процесс исхождения Одного, которое направлено на Бытие, через Бытие и в Бытие, обеспечивающий тем самым жизненность Триады. Нетрудно обнаружить в диалектических рассуждениях Лосева неопределенность положения третьей Ипостаси, ее алогичность и сверхбытийность. Третье начало обращается к Сущему, значит, оно не есть Сущее, подчеркивая этим собственное свойство объединять, животворить. Но также третья Ипостась отлична от Ипостаси Отца, ибо ее онтологический статус, как интегрирующего начала, отличен от апофатической бездны Одного. Объединяющее, которое «единит» Бытие Одного и Одно, и есть Ипостась Духа.

Лосев подчеркивает, что «Исхождение» наилучшим образом символизирует неопределенность положения третьей Ипостаси, ее объединяющий и динамический характер, в отличие от статического характера Сущего.

Два модуса триадологии обнаруживают себя и в превматологии мыслителя. В Античном космосе Алексей Федорович диалектически выводит третье из первого и второго начала (таким образом обнаруживает себя скрытая филиоквистская позиция неолатонической триады) как следующую стадию меонизации и умаления. «Какое отличие третьего начала от второго, одного сущего **в ином** от одного сущего **просто**? — пишет Лосев. — Разница — в привхождении меонального принципа, или принципа беспредельности и сплошности становления»²⁹.

В более позднем труде, в «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев занимает диаметрально противоположную позицию в контексте критики Filioque по вопросу о «привхождении меонального принципа». «В платонизме (напр., в учении Плотина о трех ипостасях, из которых каждая “хуже” следующей) не может не быть своего Filioque, ввиду необходимости для пантеизма выводить зло из недр самого Божества. Но там это не колет в глаза, потому что пантеизму естественно быть иерархической системой»³⁰.

Два модуса триадологии Лосева тесно сплетаются именно в его пневматологии из-за того, что богословскую критику филиоквизма мыслитель осуществляет на основании диалектической античной методологии. С одной стороны, Алексей Федорович создает новую, соответствующую христианской догматике диалектическую парадигму, с другой, не может окончательно освободиться от притяжения античного образа мысли.

Так, обобщая диалектический анализ третьего начала, Алексей Федорович Лосев, в соответствии с православным вероучением, делает акцент на символе Духа — «Жизнь». «Жизнь есть такое становление, в котором нельзя отличить становящегося от ставшего, нельзя отличить предыдущего от последующего, возникновение, где отсутствует всякое логическое и вообще смысловое оформление, где все отдельные моменты слиты и водвинуты один в другой... Жизнь есть это нерасчленимое множество взаимопроникнутых энергий смыслового становления, которое так же нерасчленимо и так же множественно-едино самоощущается и ощущает иное. Жизнь, как чистая в абсолютном смысле, то есть сама по себе взятая жизненность, есть самоощущение и ощущение того, что ей самой совершенно неизвестно в расчлененной форме; это

²⁹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 135.

³⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 874–875.

есть ощущение неизвестно чего. Жизнь ощущает себя, но не знает, что она — жизнь, что она — ощущает себя самое... *Жизнь есть нечто третье, причем второе — это ум, а первое сверх-умное единство всего и умного, и вне-умного.* Жизни нет без Ума и без Одного, и, только предполагая, что где-то и как-то существует Ум и Одно, можно говорить о чистой жизненности в себе»³¹.

Итак, подводя итог, можно сказать, что триадология Лосева является уникальным философским образом Троицы. В этом образе необходимо различать две философские магистрали: антично-диалектическую и православно-онтологическую. Алексей Федорович творил в условиях советской цензуры, поэтому не мог актуализировать свой богословский потенциал во всей полноте и ему приходилось использовать диалектическую терминологию на обоих магистралях, что затрудняет их размежевание. В философском образе Ипостаси Отца Лосев обнаруживает вслед за античной диалектикой двойственность, однако при взгляде под другим углом мы видим философское описание Сущности и ипостасных свойств Отца. В умозрении Ипостаси Сына Лосев справедливо описывает Его как Образ Отчий, Бытие как таковое, но отступает от святоотеческого богословия в концепции меона. Ипостась Святого Духа созерцает как Жизнь единую в контексте интеллигенции Триады Одному и Уму, с другой стороны не исключает участие меонального принципа в «образовании» третьего начала.

Именно в триадологии Алексея Федоровича закладывается фундамент и методология его мифологической и имяславской проблематики, и всей философской системы в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева // Начала. — № 2–4 (12–14).— М., 1994.— С. 87–112.
2. Валентин Асмус, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Вып. 1 (№ 1): Религиозно-философский журнал.— М., 1994.
3. Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской.— М., 1849.— Ч. 6: Письма.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— М., 1998.
5. Гогтишвили Л. А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.
6. Григорий Богослов. Слово 40. О Крещении // Собрание творений. Минск, 2000. Т. I.
7. Григорий Нисский. Опровержение Евномия в 4 книгах // Творения святого Григория Нисского. М., 1863. Ч. 5.
8. Дмитрий Лескин, священник. Богословская и философская проблематика афонских имяславских споров 1920-х годов. Кандидатская диссертация.— СПб., 2004.
9. Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М., 2001.
10. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос.— М., 1993.

³¹ Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 303–304.

11. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М., 2001
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В двух книгах. Книга 1.— М., 1992.
13. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.
14. Лосев А. Ф. Самое Само: Сочинения.— М., 1999.
15. Лосев А. Ф. Философия Имени // Самое Само: Сочинения.— М., 1999.
16. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие.— М., 1991.
17. Постовалова В. И. Религия, наука и философия в концепции цельного знания А. Ф. Лосева (монаха Андроника) // Христианство и наука. 10-е Рождественские чтения.— М., 2003.
18. Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона.— М., 2006.
19. Флоровский Г. Восточные отцы IV века.— Париж, 1990.
20. Шкуро С., иерей. Концепция мифа А. Ф. Лосева: Кандидатское сочинение.— СПб., 2007.
21. Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона.— СПб., 2000.