

ДИАЛЕКТИКА МИФА А. Ф. ЛОСЕВА: АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Игумен Ермоген (Панасюк)
(Минск, Минская духовная академия)

Свидетельство о Христианской Истине в наше время стоит перед лицом труднейших вызовов. Такие процессы как секуляризация, глобализация, расцвет нетрадиционной религиозности, постмодернистские настроения чрезвычайно усложняют задачу современного апологета Христианства. В этой ситуации еще больше повышается роль философских методов в теоретическом обосновании основ нашей веры, которые позволили бы если не доказать ее абсолютность, то по крайней мере обосновать ее рациональную оправданность перед лицом агрессии нового атеизма. Эту задачу вполне успешно решает западная философия религии, которая получила интенсивное развитие во второй половине 20-го века [7]. Особо нужно отметить роль аналитической философии религии, которая на базе идеала логической строгости, разрабатывает основные положения философского теизма. Ей противостоит континентальная традиция, которая, пренебрегая строгостью методов исследования, пытается сохранить живое целое религиозного феномена, не поддающееся формально-логическому анализу и дать его социально-историческое обоснование.

Этот дуализм является скрытой причиной главной проблемы западной философии религии, а именно того, что она не получила статуса метатеории [6], которая бы позволила выработать общую методологическую базу для всего корпуса наук о религии и приступить к решению основных проблем в этой области, а именно – проблем определения, происхождения и сравнительного анализа религий.

Необходимой синтетичностью для разрешения указанных проблем обладает русская религиозно-философская традиция, основоположник которой В. С. Соловьев провозгласил органическое единство веры, разума и опыта. Особый интерес в этом отношении представляет творчество одного из последних представителей этой традиции А. Ф. Лосева.

Единственно подлинно философским методом Лосев считает диалектику как систему саморазвертывающегося разума. Диалектика в отличие от формальной логики способна отражать живую действительность,

так как она есть ритм имманентный самой действительности: «Что вы хотите мыслить – не важно, но как мыслить – об этом диалектика дает точнейшие правила, и преступать их невозможно без нарушения самого принципа мысли» [2, с. 74-75]. Фактически диалектика по непреложности своих законов приравнивается к «царице наук» математике. На основе этого Лосев делает вывод, что любая философская система, в которой нарушаются законы диалектики содержит в себе абстрактные моменты искажающие бытие. Также в его трудах неоднократно подчеркивается, что без понимания диалектического метода все его построения получают превратное представление.

С другой стороны, Лосев всегда стремился быть философом жизни, а не отвлеченно рассудочных форм. Этим объясняется его особый интерес к категории «миф», которую он считал максимально приближенной и напряженной по отношению к непосредственно воспринимаемой действительности. Смысловое содержание этой категории - это второе неперемное условие для правильного понимания его методологии, так как в настоящее время этот термин понимается по-разному. Правда, сам Лосев часто использует также термин «мировоззрение» и может показаться, что это понятие имеет для него более широкое значение. Дело в том, что термин «миф» или «мифология» употребляются Лосевым двояко. В узком смысле под мифом понимается всё, так сказать, чудесно-необычное, то есть то, к чему новоевропейская культура стала относиться презрительно-скептически или научно-объяснительно. В широком смысле миф понимается как интегральная модель определяющая взаимоотношение личности или социума к действительности и в этом случае мировоззрение отождествляется с мифологией. Лосев показывает, что всякое мировоззрение мифологично по своей сути, ибо базируется на непосредственно принимаемых предпосылках, которые действуют в людях порой бессознательно и являются определяющим фактором их поведения: «Как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии. Миф есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, без всяких вычетов и оговорок, – когда оно предстает как живая действительность» [2, с. 771].

Далее, согласно Лосеву, если философия хочет быть осмыслением жизни во всей ее конкретности, с необходимостью встает проблема соотношения диалектики и мифологии [4, с. 556]. Ключом к разрешению этой проблемы является еще одна важнейшая категория в его системе – понятие символа. Символ как синтез логического и алогического, сущности и явления, есть переход от чисто диалектической категории к мифологическому образу и наоборот – от конкретного опыта к его категориальному осмыслению. Подлинным основанием этого символического тождества диалектики

и мифологии, как по содержанию, так и по методу построения является категория «Единое», как Прасимвол, в котором совпадают всякое бытие и инобытие. В развернутом виде это единство проявляет себя как требование рассматривать каждую категорию в свете всех остальных категорий. Таким образом, Лосев констатирует существование единого символического ряда диалектико-мифологических категорий характеризующих тот или иной опыт. Мифология взятая как целое, после диалектической осмысления предстает как в разуме данный символ, а диалектика обогащаясь конкретно-жизненным содержанием мифологии, указывает на бытийные отношения в мифе. Это и есть бытийно-методологическое соответствие между диалектикой и мифологией. Мышление и бытие не слитно отождествляются. Можно таким образом сказать, что Лосевым сформулированы общеметодологические принципы метатеории «диалектика мифа», частным случаем которой является философия религии. А это позволяет приступить к разрешению основных проблем философии религии.

Одной из таких проблем является проблема определения религии, которая до сих пор не получила в современной науке удовлетворительного разрешения. Чрезвычайное разнообразие религиозных феноменов либо побуждает исследователей давать обезличивающие социологические определения, либо ограничиваться перечислением функциональных признаков. Лосев же дает сущностное определение религии: Религия есть такое устройство жизни (предполагается весь спектр форм такого устройства от субъективно-психологических до объективно-институциональных) личности (здесь также предполагается целый ряд пониманий: от полного христианского признания до мнимо-полного буддийского отрицания), которое нацелено на субстанциональное утверждение личности в абсолютном бытии, то есть на спасение (и здесь целый диапазон его пониманий: от полноценного в христианстве до пустоты буддизма) [3, с. 118]. Важно подчеркнуть, что Лосев с одной стороны подчеркивает отличие религии от мифа, так как формально миф есть лишь энергийное, а не субстанциональное проявление личности, а с другой, категория миф служит тем фоном на котором определяется специфика религиозного мифа. Религиозный миф всегда содержит решение проблем смерти и спасения и решает их не энергийным, а субстанциональным образом. Одного факта обобщения с нуминозным для определения религии явно недостаточно.

Важнейшей задачей для философии религии как метатеории является сравнительный анализ религий. Камнем преткновения при этом является проблема критерия сравнения. Современное религиоведение в качестве такого критерия, как правило, предлагает набор признаков, который варьируется от исследователя к исследователю и поэтому носит случайно-

эмпирический характер. Современная философия религии предлагает целый спектр решений между крайностями эксклюзивизма и плюрализма. Так реформатская эпистеминология базируясь на априорной истинности теизма показывает его логическую непротиворечивость, тем самым лишь косвенно критикуя другие мировоззрения [1, с. 494]. С другой стороны, британский ученый Джон Хик и его последователи отстаивают относительную истинность всех без исключения религий. Центральной концепцией этого подхода является Реальное (the Real), которое есть Абсолют как кантианская вещь-в-себе. Все религии по мнению Хика – это разные интерпретации одной и той же реальности (the Real), поэтому ни одна из них не может претендовать на полную истинность [5, с. 508].

Итак, в одном случае рациональным путем демонстрируется непротиворечивость своей религии, которая априорно считается истинной. В другом - предполагая внутреннюю непротиворечивость всех религий, декларируется их относительность по отношению к абсолютной реальности, которая не получает рационального обоснования, так как представляет из себя непознаваемую вещь-в-себе. Невольно встает вопрос: можно ли найти такой рациональный критерий, который, с одной стороны, применим абсолютно к любому мировоззрению, а с другой, уже содержит в себе потенциал для их сравнения? Уникальность творческого наследия А. Ф. Лосева прежде всего в том, что оно содержит в себе решение этой задачи.

В качестве универсального критерия сравнения не только религий, а любых мировоззрений (мифологий) предлагается модель Абсолютной мифологии. Данная модель является своего рода рациональным императивом, так как строится чисто диалектическим путем, т. е. на основе законов мышления общих для всех людей. Лосев утверждает, что если законы формальной логики и математики являются непреложными в своих областях, то тем более этим свойством должны обладать законы диалектики, частным случаем которой является и математика и формальная логика. То есть, определив миф, как универсальную категорию бытия, Лосев дает его абсолютную структуру, причем не как средне-феноменологическое конкретных мифов, а как систему самопорождающихся смыслов, т.е. дается структура абсолютного бытия, которая может быть сопоставлена с конкретными мифологическими структурами и не только теистическими.

Итак, Абсолютная мифология – это «мифология, которая ни с какой стороны и ни в каком отношении не встречает препятствий для своего существования и развития. Такая мифология существует как единственно возможная картина мира, и ни один принцип ее не подвергается никакому ущербу» [3, с. 216]. Таким образом, Абсолютная мифология это предельная структура, которая содержит все свои элементы в гармоничном

равновесии, тогда как относительная мифология абсолютизирует один или несколько из этих элементов. Лосев пишет: «развернуть абсолютную мифологию – значит не что иное, как развернуть диалектику вообще, но только не такую диалектику, которая имеет под собою один из возможных принципов, но – все возможные принципы» [3, с. 218].

Истоком развертывания абсолютной диалектики является по Лосеву категория Первоединого, в которой символически объединены мифология и диалектика. А так как каждая последующая категория есть результат органического развертывания Первоединого, то они в этом смысле тождественны как с Первоединым, так и друг с другом. И это тождество означает отсутствие субординации в статусе различных категорий: все они равноправно необходимы и уникальны с точки зрения цельного диалектического построения, так как коренятся в Первоедином.

Итак, Первоединое есть апофатический исток факта органического единства трех категорий: одного, бытия и становления, которые абсолютно-необходимо взаимосвязаны и равноправны. Таким образом, Абсолютная диалектика на основе принципа саморазвертывания Первоединого представила такую структуру бытия, которая поразительно напоминает христианский догмат Троичности. Лосев пишет: «Мы видим теперь воочию, что христианское учение о троичности Лиц Божества вовсе не есть что-то противоразумное и не-логичное и какой-то набор бессмысленных слов, каковым любят его изображать лица, невежественные в этом вопросе» [3, с. 330].

С точки зрения апологетики важно, что Лосев не ограничивается ясностью диалектического изложения учения о троичности, но и пытается изложить его для обывденного сознания, утверждая что «это учение есть комплекс самых простых, самых примитивных и очевидных жизненных установок» [3, с. 353]. Чтобы подойти к вопросу с точки зрения прямой очевидности, надо задать вопрос: «Что в жизни обладает максимальной конкретностью и полнотой бытия?» Лосев утверждает, что если к этому вопросу подходить непосредственно-жизненно, не сводя его на набор редуccionистских позитивистических объяснений, то максимальной конкретными мы должны признать такие категории как личность и общество: «Личность и общество, личное и социальное бытие вмещает в себя и логически-идеальное бытие, и физически-материальное, и животное-органическое, и индивидуально-психическое. И в то же время оно есть ни то, ни другое, ни третье, ни четвертое» [3, с. 354]. А отсюда следует вывод, что имея в качестве максимально конкретного опыта общение с живыми личностями, хотя бы и относительными, при построении абсолютной сферы бытия, Абсолютной мифологии, мы должны рассматривать полученные диалектические категории в свете

Абсолютной Личности. Бог есть Абсолютная Личность, ибо только с такой Личностью и возможна полнота бытия-общения. Лосев пишет: «Всякая иная религия несовершенна, ошибочна и болезненна. В религии должно сохраняться простое и естественное самочувствие человеческой личности» [3, с. 355]. С другой стороны немислима никакая личность вне общества, личность и общество предполагают друг друга. И Лосев утверждает, что Абсолют с точки зрения Абсолютной мифологии должен содержать в себе социальность. И содержать именно в себе, а не как факт человеческой истории, Всякий монотеизм не признающий социальности в своих абсолютных недрах является исповедованием несовершенного Абсолюта, а значит это и не Абсолют. Поэтому догмат троичности и есть как раз Абсолютный персонализм как «наличность нескольких личностей, обеспечивающих социальность и в то же время являющихся одной-единственной и единичной Личностью» [3, с. 357].

В качестве резюме размышлений от троичности Лосев дает следующее определение: «Итак, абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология, в своей окончательной формулировке есть Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в своем Имени» [3, с. 352].

Нужно особо подчеркнуть, что, по мнению Лосева, никакой диалектический анализ никогда не способен заменить собой опыта Откровения, да и вообще любого опыта. Но если мы хотим подходить к этому опыту осмысленно, не слепо-эмпирически, то нам нужно опираться на законы такого осмысления, которые дает нам диалектика. А эти законы взятые сами по себе в чистом виде задают единственно-правильную структуру этого осмысления. Там же, где происходит искажение хотя бы одного элемента в развитии этих законов мы имеем искаженный опыт, который и дает относительную мифологию.

Итак, в своей диалектике мифа, Лосев сочетает, а правильнее было бы сказать, выявляет глубинную взаимосвязь отвлеченно-формальных методов мышления с насыщенной полнотой конкретных мифологий во всем их многообразии. Такое сравнение структуры абсолютного ряда диалектических категорий со смысловыми структурами конкретных мифологий позволяет Лосеву сделать чрезвычайной важности вывод: Абсолютной мифологии построенной по законам абсолютной диалектики соответствует только Христианство, причем именно Православное Христианство. Поэтому диалектику Абсолютного мифа можно по праву назвать абсолютной апологией Православия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. М. : Языки славянской культуры, 2014. – 568 с.
2. Лосев, А. Ф. Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
3. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев; Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
4. Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980 – 766 с.
5. Талиаферро, Ч. Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней / Пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич; науч. ред. А. Р. Фокин / Ч. Талиаферро; Ин-т философии РАН. – М. : Языки славянской культуры: Знак, 2014. – 584 с.
6. Шохин, В.К. Введение в философию религии / В.К. Шохин. – М. : Альфа-М, 2010. – 288 с.
7. A Companion to Philosophy of Religion (Second Edition) by Charles Taliaferro (Editor), Paul Draper (Editor), Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn Hardcover, 760 Pages, Published Wiley-Blackwell; 2 edition (April 12, 2010)