

ФИЛОСОФИЯ

Научная статья
УДК 811.161.1
doi: 10.17223/15617793/513/7

Религиозная философия А.Ф. Лосева в контексте ряда идей теории постсекулярного

Ирина Викторовна Гравина¹

¹ *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, ei-rene@ya.ru*

Аннотация. Рассмотрен ряд понятий философской системы А.Ф. Лосева в контексте постсекулярной мысли. Отмечено, что ввиду того, что религиозное измерение текстов Лосева не всегда считывается, сами тексты Лосева оказываются полем взаимодействия секулярной методологии и религиозных смыслов. Показано, что ряд указанных понятий лосевской системы (Единое, символ, миф) внешним образом максимально соотносится с идеями философов и теологов постсекулярной мысли (Ж.-Л. Марйон, Ж. Деррида, Ч. Тейлор, Дж. Милбанк), в то же время обнаруживая и существенную разность.

Ключевые слова: секулярное, постсекулярное, русская религиозная философия, А.Ф. Лосев, постметафизическое мышление, проблема символа, единое, генология

Источник финансирования: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

Для цитирования: Гравина И.В. Религиозная философия А.Ф. Лосева в контексте ряда идей теории постсекулярного // Вестник Томского государственного университета. 2025. № 513. С. 62–68. doi: 10.17223/15617793/513/7

Original article
doi: 10.17223/15617793/513/7

Aleksei Losev's religious philosophy in the light of postsecular theory

Irina V. Gravina¹

¹ *HSE University, Moscow, Russian Federation, ei-rene@ya.ru*

Abstract. This article deals with a number of concepts of Losev's philosophical system in the context of postsecular thought. It is noted that the problem of whether Russian religious philosophy can be considered as a variant of postsecular thought is debatable. It is shown that a number of concepts of Losev's system (the One, myth, symbol) outwardly correlate as much as possible with the ideas of philosophers and theologians of post-secular thought (J.-L. Marion, J. Derrida, Ch. Taylor, J. Milbank). Special attention is paid to the thesis that the theoretical basis for the development of postsecular ideas deals with the development of postmodern and postmetaphysical philosophy, so the research is focused specifically on the philosopher's metaphysical concepts. In particular, the concepts of the One (Henology), the concept of myth and the concept of the symbol in Losev are considered. It is noted that the One, which is the central concept of his philosophical system, assuming an apologetic meaning (creation of a system of absolute dialectics and mythology – dialectics and mythology of Divine Being) is subject to criticism in European postmodernism as the main metaphysical concept, while in postmetaphysics it is rehabilitated again. It is found that the postmodern critique of the One is based on Platonism understood quite differently from Losev's. For Losev, Platonism is dialectical, the One is apophatic, extra-attributive and indescribable. Losev's concept of myth presupposes a view of the history of thought according to which any social discourse develops according to the principles of absolute dialectics, but with methodological distortions, forming a huge number of relative myths in which humanity lives. As for all post-secular theorists, the question of the reasons for the development of secularism is important for Losev. It is noted that, according to the Russian thinker, it is the falling away from the dialectical method (absolute dialectics developed in Christian Neoplatonism) and, as the first consequence, the rejection of the apophatic One that gradually lead the world to the crisis of secularisation. A comparative analysis reveals that Losev's symbolism and aesthetics, coming from his gенология, converge with a new current in European theology – theoesthetics, with the difference that for Losev the most important aspects of aesthetics are the criticism of dualistic ideas about reality (leading, among other things, to the alienation of God and the world, the transcendent from the immanent, which is in line with other post-secular theorists, for example, J. Milbank) in favour of the Whole, and the theoesthetic – the existential experience of beauty as proof of divine existence. The article concludes that Losev's philosophy, which responds to the challenges of Soviet atheism, although significantly different from European postsecular thought, nevertheless has a great number of similarities, which is why it may well be called one of the variations of the postsecular project.

Keywords: secular, postsecular, Russian religious philosophy, A.F. Losev, postmetaphysical thinking, problem of symbol, unity, genology

Financial support: The research was supported by the Russian Science Foundation, Project No. 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

For citation: Gravina, I.V. (2025) Aleksei Losev's religious philosophy in the light of postsecular theory. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 513. pp. 62–68. (In Russian). doi: 10.17223/15617793/513/7

Введение

К концу XX в. уже несколько вековой идейный вектор, направленный на максимальное развитие научного знания и снижение знания (и влияния) религиозного, обнаружил себя как несостоятельный – от религии по-прежнему не отказались ни на Востоке, ни в России, пережившей советское атеистическое время, ни в Европе, где с Возрождения она методично критиковалась как пережиток. Религиозное сохранилось и как элемент мировоззрения, и как социальный институт. В этой связи на рубеже XX и XXI в. в секулярной европейской философии возникают попытки осмыслить этот феномен. Кто-то из авторов по-прежнему пытается сохранить нейтральный тон (Ю. Хабермас, Т. Асад, К. Мейясу, Дж. Агамбен и др.), хотя уже не очень верится, что нейтральный, сциентистский тон вообще можно взять, а кто-то уходит в так называемый теологический поворот в философии (Дж. Мануссакис, Дж. Капуто, Ж.-Л. Марион, Дж. Милбанк, Д. Харт и др.).

Несмотря на то, что сама по себе тематика постсекулярного сформировалась (и сформулировалась) Юргеном Хабермасом в европейской преимущественно социальной философии, сейчас это проблемное поле крайне разнородно, включает в себя множество вариантов¹, развивается как в русле политической философии, так и истории метафизики и теологии, имеет весьма плавающие границы определения, ряд исследователей усматривает ее своеобразное присутствие и в отечественной мысли². В то же время есть и критики этого подхода, например Г.Б. Гутнер полагает, что русская религиозная философия совсем не похожа ни на один из постсекулярных проектов и похожа на классический секулярный ввиду своей веры в тотальность и устойчивые понятия [4. С. 77]. К.М. Антонов считает, что русская религиозная философия – это «дитя секуляризации» [5. С. 316]. А.В. Матецкая со ссылкой на Д. Узланера отмечает, что идея постсекулярного в России обрела очень своеобразные черты, далекие от изначального хабермасовского понимания, как десекуляризация, отмена секуляризации [6], тем не менее, безусловно, имеет место быть. Мы склонны согласиться с последней точкой зрения, для чего рассмотрим ряд понятий и траекторий движения мысли А.Ф. Лосева в контексте некоторых идей постсекулярной философии, их общие попытки понять генезис развития секулярных идей и предложить их теоретическую альтернативу.

В этой связи мы не подходим к герменевтике лосевского творчества с точки зрения значения его деятельности в рамках своего времени и советской эпохи – нам интересно рассмотреть, как работают его идеи в более широком и современном контексте. В большей мере

мы сосредоточимся на метафизических и теологических смыслах лосевского творчества. В рамках новейших теорий постсекулярного, в частности слабой теологии или постметафизической философии, лосевская система, основанная на христианском неоплатонизме, может изначально быть воспринята как архаика и неактуальный консерватизм (хотя «архаика» и сейчас представлена в современной мысли движением «радикальной ортодоксии»), в то же время, учитывая, что постсекулярный дискурс включает в себя крайне разнородные подходы, в том числе возникновение симпатий к традиционализму, лосевские идеи, имея некий национальный колорит, перестают казаться таковыми. Но, когда речь заходит о рассмотрении проблематики сопоставления русской религиозной философии в контексте постсекулярной, мысль Лосева редко представлена, чаще авторы ограничиваются Соловьевым, Булгаковым и в большей степени Бердяевым, тогда как у Лосева, на наш взгляд, имеется немало идей достойных внимания.

В своем исследовании мы опираемся на тезис уже упоминаемого Юргена Хабермаса, теоретика постсекулярного, который связывал постсекулярный дискурс с развитием постметафизического мышления. Сперва эта тема действительно носила характер отказа от поисков абсолютного: «разговоры о постсекулярности – по крайней мере в контексте хабермасовской проблематики – стали возможны в совершенно особом интеллектуальном климате: в ситуации постмодерна, распада классической рациональности и распространения так называемой постметафизической философии, то есть философии, которая четко осознает свои пределы и отказывается от решения метафизических проблем и поиска абсолютных решений», – отмечает Д. Узланер [7. С. 4]. Но позднее ситуация несколько изменилась, поэтому в еще большей степени нас интересует тезис К. Мейясу о том, что «конец метафизики в поисках основания своих притязаний на абсолют принял форму возвращения к крайней религиозности» [8. С. 62]] и новых исканий абсолютного.

Единое

Одной из неизменно центральных и имплицитно присутствующих тем лосевского творчества является проблематика апофатического Первоначала, которая у него репрезентируется как развернутая система построения христианской Триадологии в свете современных ему задач религиозной философии³. Исследовательница творчества философа Е.А. Тахо-Годи отмечает: «Лосев задался невозможной по советским временам целью – написать философско-богословский

трактат об абсолютной мифологии – о Божественной Троице» [9. С. 29]. Под этой задачей, как указывает другая исследовательница лосевской мысли В.И. Постовалова, подразумевается – широко – представление философской схемы христианского праксиса в актуальных понятиях, при этом: «апологетическую установку Лосев сохранял на протяжении всей своей жизни, выражая ее часто на нерелигиозном философском языке своего времени» [10. С. 212]. Последнее наиболее ценно для нас, поскольку язык описания, которым пользуется Лосев, настолько светский (не без угрозы цензуры, конечно), что неизменно религиозное измерение не всегда считывается, отчего сами тексты Лосева оказываются полем взаимодействия секулярной методологии и религиозных смыслов.

Сразу нужно оговориться, какое огромное значение имеет Единое для религиозной философии и, что менее очевидно, для философии новейшей, для постмодернизма и постсекуляризма. В первом случае все очевидно – Единое, особенно это акцентировано в восточнохристианской традиции, – это Бог и отказ от этого понятия, или его умаление (например, придание Единому предикативного характера) влечет за собой катастрофические последствия для религии в сторону развития теоретической базы для секуляризации⁴. Иными словами, началом секуляризации по Лосеву служит все большее умаление апофатизма Единого в пользу абсолютизации тех или иных секулярных понятий. Например, что Лосев пишет об этом: «вполне естественным этапом в этой истории развенчания апофатического абсолюта является так называемая немецкая мистика XIII–XIV в<в>». (Мейстер Экхарт, Сузо, Таулер и прочие), где на первый план была выдвинута уже не церковь, а человеческая личность, но не обычная светская человеческая личность (всё ведь делается не сразу), а церковная, духовная личность. Церковная человеческая личность уже не есть просто сама церковь. Но что же получилось в результате того, что церковная личность захотела быть абсолютом, быть диалектическим перво-принципом, т.е. быть абсолютно-свободным самосознанием и апофатической глубиной? Результатом этого явилось то, что абсолют оказался соизмеримым с человеческой личностью» [11. С. 325]. Для Лосева это было только началом возвеличивания человеческого субъекта над субъектом трансцендентным вплоть до отказа от него.

Что же касается новейшей философии, постмодернистские штудии в области основополагающего для развития проблемы Единого платонизма носят критический характер, как бы идейно становясь на противоположную Лосеву позицию. Критикуемая в европейской континентальной философии идея метанарративов прямым образом связывается с отрицанием и классической философской традиции генологии. В общем виде манифест данной традиции звучит как *низвержение платонизма* (Жиль Делез) как основы классического мышления. С.М. Малкина отмечает, что «онтологическая система Делёза опирается на понятия единого и многого, но неклассически трактует их соотношение» [12. С. 29] в сторону имманенции, отвергая не сами концепты, но устанавливая между ними новые

постметафизические связи. При этом, ни о каком божественном речи не идет – для Делеза это *логика смысла*, вопрос сугубо концептуальный, работа с устойчивыми историко-философскими понятиями, тогда как для Лосева это логика взаимоотношения Бога и тварного мира. Как можно догадаться, классическое Единое для Делеза – авторитарный метаконцепт, довлеющий над миром множества. Для Лосева же генология не может быть авторитарной, так как «бессмысленно говорить об авторитете, если перед нами абсолютная действительность <...> абсолютную мифологию поэтому лучше не называть авторитарной. <...> В царстве же Небесном нет выбора и нет становления; там нет и авторитета» [13. С. 571].

Поэтому только на первых порах кажется, что мысль отечественного философа выходит за рамки новейших философских идей критиков метафизики, выглядит как то, что его теоретики видят уже преодоленным. Она не вписывается в бинарную модель – традиционалисты с классическим представлением о божественной иерархии выступают против постмодернистов, которые эту иерархию предпочитают разрушить во имя всеобщего плюрализма как нового блага, да и далеко не все мыслители данного направления критически настроены против генологии. Вопрос тут только в том, что Лосев и Делез совершенно по-разному понимают Единое. Более того, развивающаяся на почве постмодернизма постметафизическая философия в лице ряда авторов полагает, что в целом не значимая для новой европейской мысли теория апофатизма может стать основой для постметафизической философии⁵.

Таким образом, светская европейская мысль в итоге пришла к забытым религиозным концепциям. К. Мейясу указывает, что «скептицизм по отношению к метафизическому абсолюту, таким образом, легитимирует *de jure* любую, от самой худшей до самой лучшей, форму веры в абсолют. Разрушение метафизической рационализации христианской теологии привело к становлению религиозным мышления в целом» [7. С. 64]. Дело в том, что апофатическое не совсем вписывается в критикуемую современную теорию абсолюта как некоего статичного понятия-идола. Говоря об *идоле*, нельзя не упомянуть посметафизика Ж.-Л. Мариона или деконструктивиста Жака Деррида с их штудиями в области богословия любимейшего мыслителя Лосева Дионисия Ареопагита. Критикуя онто-теологию (как философию создавшую из Бога некую сущность-идола), Марион обнаруживает апофатическую концепцию Ареопагита переперспективной для новейшей философии как незамеченное старое, не тронутое еще секуляризационными процессами [15]. По Лосеву так оно и есть – европейская мысль никогда всерьез не увлекалась идеей апофатического Единого, сохранившегося в восточнохристианской мысли. Отчего русская религиозная философия исходно углубленно оказывается вне европейского поэтапно развивающегося дискурса секуляризации, который для Лосева – лишь пример ложного развития генологии, пример ложной интерпретации.

При этом Лосев входит в пространство своей генологии⁶ через критику новоевропейского рационализма,

через критику метафизики, созвучную многим теоретикам постсекулярного. Лосев *противопоставляет* антично-средневековую генологию классической европейской мысли в целом и новоевропейской метафизике в частности. Здесь снова следует сделать реверанс в сторону новейшей европейской теологии, в частности так называемой *радикальной ортодоксии*, представителем которой Джон Милбанк утверждает, что «было время, когда никакого “светского” (секулярного) не существовало» [16. С. 68], предпочитая термину секуляризация – десакрализацию, на чем, по сути, зиждется и лосевская исследовательская программа реабилитации платонизма, очистки его от новейших интерпретаций, попытка показать его как некий совершенно иной тип культуры и мышления. При этом лосевская критика метафизики могла бы сойти за реверанс в сторону аналогичной критики у Гегеля, диалектику которого Лосев очень ценил⁷, если бы не тот факт (на который и сам Лосев указывал) – в немецкой классической философии нет того, что есть в неоплатонизме – развитого учения об апофатическом Едином⁸. Таким образом, критикуя модерн, Лосев не солидаризуется с постмодернизмом, не увидевшим одну тонкую деталь, посчитав, что метафизический дискурс модерна происходит из платонической философии, в то время как для Лосева – из отказа от платонизма в пользу аристотелизма⁹: «христианский аристотелизм всегда будет мистичен и для объяснения этой мистики вовсе не обязательно привлекать чуждые Западу языческие и ареопагитские неоплатонизмы; что 2) более практический Запад, воспитанный сначала на абсолютизации Римской империи, а потом на обожествлении земной Церкви и на непогрешимости папы, естественно, исходит не из абсолюта апофатической бездны Перво-единого, но из абсолютизации церковного Разума, т.е. интеллигенции; и что 3) диалектически необходимая решительно во всякой зрелой системе стихия Перво-единого (и уже по одному этому не могущая отсутствовать в католичестве) получает интеллигентное, а не абсолютно-апофатическое содержание» [17].

Мифы

Любопытной для нашей темы будет и лосевская интерпретация истории идей, представленная через призму теории мифа¹⁰. У Лосева она наиболее полно представлена в соответствующей работе «Диалектика мифа» (с дополнениями), в которой путем отсеечения трактовок, методов и предрассудков вокруг понятия мифа (относительные мифы) формулируется чистое его определение (абсолютный миф). Любопытна она, поскольку содержательно оказывается созвучна критике метафизики нового времени представителями современной постсекулярной философии, так как «миф не есть метафизическое построение, но – реально, вещественно и чувственно творимая действительность» [13. С. 84]. Но свой анализ мы остановим не только на этой работе.

Начнем издалека и обратим внимание на то, что фундаментальный лосевский анализ античности (осо-

бенно это заострено в ранний период – в «Очерках античного символизма и мифологии») с социальной точки зрения сходен по своим интенциям с мейнстримными тенденциями европейских интеллектуалов (например, Карла Поппера с работой «Открытое общество и его враги», а затем и постмодернистской философии, особенно у Ж. Делеза), обвиняющих платонизм в том, что именно он стал теоретической основой для нацистских режимов. Только Лосев занимается изобличением платонизма не с точки зрения его имплицитного присутствия в нацистской идеологии, а в идеологии советского режима. В отличие от первых Лосев изобличает античный языческий миф, построенный на платонизме, но не сам платонизм, который для него был и остается основой платонизма христианского, который, в свою очередь, представлен у него как идеальная структура *абсолютной мифологии*. То есть Лосев четко разграничивает миф (культурно выраженное) платонизма и методологию (чистые принципы) платонизма, отчего не отвергает ее нейтральную основу, но использует для построения собственной системы. Более того, он показывает, что структура носит онтологический характер (у него это названо *абсолютной диалектикой*) и реализуется в социуме с теми или иными искажениями (по неоплатонической логике – идеальная структура искажена меональным становлением) как социальные мифы, *относительные мифы*. Идеальная же структура сама по себе – есть объект христианской практики, есть божественный логос, абсолютный миф. В этом, если вернуться к предыдущему пункту, суть его генологии. Абсолютная диалектика – есть структура Единого, генология; абсолютная мифология – Царство небесное.

Наиболее близким этим идеям Лосева, согласно Алексею Каменских, оказываются идеи теолога Пауля Тиллиха [18. Р. 154], утверждавшего, что религия как таковая всегда является имплицитной основой для формирования того или иного дискурса, что даже внешне секулярные идеи – квазирелигиозны. Мы бы заметили, что еще более близкими Лосеву оказываются идеи Райнера Шюрманна о «фантазмах», бесконечных заблуждениях, вечных дискурсивных отклонениях от апофатической истины Единого, когда единое в истории постоянно приобретает тотальный характер, характер гегемона, метафизического понятия [19].

Помимо собственно онтологических аргументов, можно рассмотреть и сугубо историко-философские штудии философа. Краткий экскурс в этапы развития теории секулярного у разных авторов выглядит по-разному – дискуссионным является вопрос о том, какова акцентная ключевая точка в начале формирования секуляризации в рамках европейской цивилизации. Как пример Капуто возлагает наибольшую ответственность на Канта – именно у него Разум максимально вытеснил трансцендентное, превратив его в просто «объект исследования»; Тейлор на развитие *эксклюзивного гуманизма* Возрождения, выросшего из возвышения разума субъекта, от отделения имманентного и трансцендентного. Согласно Лосеву, все начинается еще в античности и совершенно неочевидным образом бла-

годаря методу – Аристотель отказывается от диалектики в пользу формальной логики, которая, заразившая европейскую мысль, впоследствии приведет к отказу от полновесного понятия Единого, к логике *filioque*, разрушающей гармоничное *единство* Троицы, и, в конечном итоге, номинализму¹¹. В отличие от Шмитта или Вебера, Лосев исследует в первую очередь методологию как ключевой фактор влияния на развитие идей. В своих историко-философских работах Лосев тщательно «отслеживает», как тот или иной метод формировал *миф* эпохи, ее лик, и уже в последующем методично приходит к сходным контрапунктам – субъективизм Возрождения, дуализм Модерна, антиперсонализм немецкой классики, словом, многоуровневый отказ от трансцендентного.

Но в этой полемике очень интересен еще один аспект – его равная борьба как с метафизикой или идеализмом, так и материализмом, потому что ни та ни другая концепция с реальностью не очень связана. А что же связано?

Символ

Так мы подошли к глобальному значению лосевских штудий *античной эстетики* (вершиной которой Лосев считал неоплатонизм). Рассмотрим снова, какое звучание эта работа обретает в контексте критики метафизики и, в частности, платонизма в европейской континентальной философии XX в. Мы уже указывали, что лосевские разыскания направлены, как бы предупреждая эту критику, на реабилитацию платонизма и платонической эстетики как всецелого базового философского феномена вне современных интерпретаций, вне классической метафизики. В отличие от западных деконструктивистов Лосев пытается работать не в современном контексте (а для него) – он воссоздает образ античной эпохи в целом, чтобы выявить его своеобразие и показать ее актуальность. Нервом этого, повторимся, оказывается критика современных интерпретаций платонизма, наиболее лаконично представленная во вводных главах «Очерков античного символизма и мифологии», исказивших и рационализировавших (в плохом смысле¹²) Платона, если выражаться языком ряда авторов постсекулярной традиции, создавших идолов из идей мыслителя¹³, пресловутое деление на идеализм и материализм, на дух и материю. Критика последнего принципиальнейшим образом развита в лосевской идее софийного символа как неразрывного тождества идеи и материи.

На примере истории философии Лосев показывает, как регулярно *нарушается* целостная структура символа и какие эпохи погружаются то в материалистические, то в спиритуалистические трактовки реальности (мифы). Напомним, что для Лосева абсолютное – основа всех мифологий в принципе, это означает, что для него, как и для многих теоретиков постсекулярного, любая форма секулярного на самом деле таковой не является, оказываясь просто квазирелигиозной. Подобная точка зрения идейно очень близка более лаконичному и бескомпромиссному утверждению С. Булгакова, что вся история философии представляется как история ересиологии [20. С. 328], кроющаяся в фундаментальном дуализме –

отрыве субъекта от Бога (кстати, так же понимает секуляризацию и *радикальный ортодокс* Дж. Милбанк). История античной эстетики, по сути, и есть развернутая история символизма, где символ является онтологическим понятием – объектом здесь выступает сама реальность, которая выражается и воспринимается: «окончательная сущность символика – историческая, т.е. такая, которая дана только в ту или иную историческую эпоху. Особенно важен здесь анализ социально-исторический» [21. С. 13]. Пожалуй, в этом заключается самая суть лосевского символизма, тогда как семиотика о знаках культуры, Лосев – об именах, символах и знаках Абсолюта. Данная мысль, в свою очередь, представлена в современной европейской посметафизической философии как теозстетика, в частности у православного богослова Дж. Мануссакиса или Д. Харта, правда, в несколько ином ключе – экзистенциальном, как мысль о том, что восприятие манифестаций Абсолюта и есть акт познания Бога через красоту.

Идея критики метафизики заключается у Лосева в том, что метафизику отечественный мыслитель понимает как дуализм идеи и материи, полагая, что именно модерн создал эту странную антисимволическую онтологию, которая спиритуализирует абсолютное и уделяет отдельное значение материи и ее законам. Поэтому в «Диалектике мифа» Лосев критиковал не просто материализм, но и идеализм¹⁴, поскольку обе эти системы (а не как может казаться) являются механистичными. В первом случае бытие определяется как аксиоматический набор природно-физических функций и механизмов, которые детерминируют все жизненные процессы. Во втором – как идеалистические принципы опять же аксиоматического характера, которые являются абстрактными пояснениями реальности исходя из устойчивых универсалий. И в том и в другом случае система теряет свою гибкость и служит абстракциям, философским понятиям, а не реальности. Лосев же через понятия вел к реальному (абсолютному), как теозстетике через демонстрацию красоты пытаются вести к нуминозному.

Заключение

Говоря и о символе, и о мифе у Лосева мы вновь и вновь возвращаемся к генологии, потому что именно апофатическое Единое есть мета-означающее. Но оно же и не может быть им, именно *означающим*, предметом исследования, ввиду своего апофатического характера. Согласно этой логике, вся история философии, по сути, есть попытка как-то уловить словами неназываемое, выразить наиболее адекватно, которая каждый раз терпит фиаско – образуется лишь новый относительный миф. Для континентальной европейской философии как эти попытки, так и давно ставшее объектом метафизики понятие Единого обрели негативный оттенок и оттого отвергаются. В русской философии к понятию реферируются, но обнаруживают тот же самый неименуемый сверх-смысл, который даже не может быть смыслом – им становятся только его символы в процессе диалектического становления. Отсюда обращенность Мариона или Деррида к наследию Ареопагитского корпуса – в апофатическом

новизна. Так и русская философия, отстаивая свои религиозные постулаты на фоне радикального секуляризма, оказывается в пространстве постсекулярных смыслов.

В то же время только в сравнении русских религиозных философов и представителей новой теологии, обращающихся к восточнохристианской традиции, становится заметна разница в интерпретациях, разница даже в сходных понятиях. Западная постметафизическая мысль, исходящая из концепции ницшевской «смерти бога»¹⁵, хайдеггеровских идей об онто-теологии, критики метафизики, оказывается сколь прозрачно близка русской философии, столь же реально далека. Осмыслить западный мир, переживший поэтапное истощение теологического, его теоретическую гибель, чтобы попытаться помыслить его заново, не

равно тому, как русская религиозная философия отвечала внешнему, фактически преимущественно политическому обусловленному воздействию секулярных идей.

Тем не менее имманентная диалогическая риторика русской религиозной философии с секулярной европейской мыслью позволяет производить подобные сопоставления.

Кроме того, задачей данного исследования не являлась попытка показать равенство отечественных концепций религиозной философии похожим европейским – скорее проследить, каким образом русская философия вписывается в контекст современных штудий и что может продемонстрировать в перспективе ее понимания как некой вариации постсекулярного проекта.

Примечания

¹ См. подробный анализ постсекулярной философии в разных вариациях [1].

² См., например, два коллективных труда, полностью посвященные анализу русской философии в контексте постсекуляризма [2, 3].

³ Для него в первую очередь это защита имяславия путем создания обосновывающей данное течение методологии.

⁴ Пресловутое противостояние платонизма и аристотелизма, заостренное в русской религиозной философии, на которое обратили внимание и в европейской мысли (например, совершенно созвучное Лосеву Единое отстаивает норвежец антиковед Эгиль Виллер).

⁵ См., например, статью об этом [14], где автор, анализируя платоническую генологию, находит, что платоновское Единое внемегафизично в отличие от его трактовки.

⁶ Отметим, что и его символизм, и имяславие, которыми он известен, основаны на генологии, именно Единое первым (само)именуется и символически выражается.

⁷ Вот еще одно вторичное различие Лосева и постметафизической традиции – ее герои Ницше, Кьеркегор и Хайдеггер, но никак не Гегель.

⁸ Об этом см. главы «Истории античной эстетики», посвященные компаративному анализу диалектики Платона и представителей немецкой классической философии. Для Лосева и немецкая классика во всем ее методологическом великолепии лишь следствие развития Модерна.

⁹ На эту тему есть работа Д. Брэдиша «Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика разделения христианского мира», который произвел анализ различия между восточнохристианским и западнохристианским богословием согласно разному пониманию аристотелевского понятия энергии, существенно преобразованного потом в неоплатонизме (основополагающего в паламизме) и практически не использовавшегося в таком виде на западе [17].

¹⁰ В европейской мысли к подобной теме обращался Карл Барт, исследуя социальные мифы («Мифологии»), их генезис и структуру, но никакого отношения к онтологическому пониманию мифа это не имеет.

¹¹ Тема для Лосева, пожалуй, сквозная, но наиболее подробно об этом можно прочесть в его «Очерках античного символизма и мифологии», «Критике платонизма у Аристотеля» и краткой незавершенной ранее упоминаемой работе «Николай Кузанский и диалектический первопринцип в истории философии».

¹² Для Лосева рациональность хороша как инструмент, но не как конкретное оформившееся течение европейской философии.

¹³ Стоит отметить, что тот же Делез по большому счету не вышел за пределы этой интерпретации, оставшись при фигуре Платона-идеалиста, в то время как Лосев подчеркивал, что в платонизме (как в системе символической) столь же много материализма, как и идеализма – смотря как посмотреть.

¹⁴ Из-за этого может сложиться впечатление, что у Лосева даже есть какая-то путаница, потому что он Платона называет то идеалистом, то отмечает, что сущность платонизма – живое тело, телесность.

¹⁵ Интересным здесь будет уточнение А. Кырлежева, что это не просто смерть Бога, а смерть секулярного Бога [22. С. 106].

Список источников

1. Щипков В.А. Философско-культурологические основания генологии секулярного дискурса в постсекулярном контексте : дис. ... д-ра филос. наук. М., 2023. 867 с.
2. Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. by Obolevitch T., Mrowczynski-Van Allen A., Rojek P. Eugene, Oregon : Pickwick publications, 2016. 284 p.
3. Overcoming the Secular Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. by T. Obolevitch, P. Rojek. Krakow : The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press, 2015. 192 p.
4. Гутнер Г.Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Вестник Свято-Филаретовского института, 2015. № 16. С. 63–82.
5. Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : в 2 ч. Ч. 2. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. 368 с.
6. Матецкая А.В. Интерпретации концепции постсекулярного общества в России // Гуманитарий Юга России. 2020. № 5 (9). С. 93–107.
7. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос : философско-литературный журнал. 2011. № 3 (82). С. 3–32.
8. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; Москва : Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
9. Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М. : Модест Колеров, 2014. 344 с.
10. Постовалова В.И. Религиозно-философские воззрения А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев. М. : РОССПЭН, 2009. С. 176–221.
11. Лосев А.Ф. Николай Кузанский и диалектический первопринцип в антично-средневековой философии // Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях : в 2 т. Т. 1. М. : Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 317–360.
12. Малкина С.М. Единое и многое: постметафизический аспект // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2012. № 12 (3). С. 28–33.
13. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М. : Издательский Дом ЯСК; Гнозис, 2022. 696 с.
14. Schürmann R. Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics // Research in Phenomenology. 1983. Vol. 13. P. 25–41.
15. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. М. : Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.

16. Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М. : Теоэстетика, 2022. 736 с.
17. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М. : Языки славянских культур, 2012. 384 с.
18. Kamenskikh A. Aleksey Losev on Religious Essence and the Generative Power of Platonism // *Overcoming the Secular Russian Religious Philosophy and Post-Secularism* / ed. by Obolovitch T., Rojek P. Krakow : The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press, 2015. P. 149–155.
19. Schürmann R. *Broken Hegemonies*. Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press, 2003. 692 p.
20. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М. : Наука, 1993. С. 311–515.
21. Лосев А.Ф. Символ и художественное творчество // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XXX, вып. 1. М., 1971. С. 3–13.
22. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 101–106.

References

1. Shchipkov, V.A. (2023) *Filosofsko-kul'turologicheskie osnovaniya genalogii sekulyarnogo diskursa v postsekulyarnom kontekste* [Philosophical and Cultural Foundations of the Genealogy of Secular Discourse in a Post-Secular Context]. Philosophy Dr. Diss. Moscow.
2. Obolovitch, T., Mrowczynski-Van Allen, A. & Rojek, P. (eds) (2016) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
3. Obolovitch, T. & Rojek, P. (eds) (2015) *Overcoming the Secular Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
4. Gutner, G.B. (2015) Sekulyarnost', postsekulyarnost' i russkaya religioznaya filosofiya [Secularity, Post-Secularity and Russian Religious Philosophy]. *Vestnik Syvato-Filaretovskogo instituta*. 16. pp. 63–82.
5. Antonov, K.M. (2020) "Kak vozmozhna religiya?": *Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoy religioznoy mysli XIX–XX vekov* ["How is Religion Possible?": Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th–20th Centuries]. In 2 parts. Part 2. Moscow: PSTSU.
6. Matsetskaya, A.V. (2020) Interpretatsii kontseptsii postsekulyarnogo obshchestva v Rossii [Interpretations of the Concept of Post-Secular Society in Russia]. *Gumanitarniy Yuga Rossii*. 9 (5). pp. 93–107.
7. Uzlaner, D. (2011) Vvedenie v postsekulyarnuyu filosofiyu [Introduction to Post-Secular Philosophy]. *Logos: filosofsko-literaturnyy zhurnal*. 82 (3). pp. 3–32.
8. Meillassoux, Q. (2015) *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Yekaterinburg; Moscow: Kabinetnyy uchenyy.
9. Takho-Godi, E.A. (2014) *Aleksey Losev v epokhu russkoy revolyutsii: 1917–1919* [Aleksei Losev in the Era of the Russian Revolution: 1917–1919]. Moscow: Modest Kolerov.
10. Postovalova, V.I. (2009) Religiozno-filosofskie vozzreniya A.F. Loseva [Religious and Philosophical Views of A.F. Losev]. In: *Aleksey Fedorovich Losev* [Aleksei Fedorovich Losev]. Moscow: ROSSPEN. pp. 176–221.
11. Losev, A.F. (2016) Nikolay Kuzanskiy i dialekticheskiy pervo-printsep v antichno-srednevekovoy filosofii [Nicholas of Cusa and the Dialectical First Principle in Ancient and Medieval Philosophy]. In: Losev, A.F. *Nikolay Kuzanskiy v perevodakh i kommentariyakh* [Nicholas of Cusa in Translations and Comments]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Izdatel'skiy Dom YaSK. pp. 317–360.
12. Malkina, S.M. (2012) Edinoe i mnogoe: postmetafizicheskiy aspekt [The One and the Many: A Post-Metaphysical Aspect]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika*. 12 (3). pp. 28–33.
13. Losev, A.F. (2022) *Dialektika mifa. Dopolnenie k "Dialektike mifa"* [Dialectics of Myth. Supplement to "Dialectics of Myth"]. Moscow: Izdatel'skiy Dom YaSK; Gnozis.
14. Schürmann, R. (1983) Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics. *Research in Phenomenology*. 13. pp. 25–41.
15. Marion, Zh.-L. (2009) *Idol i distantsiya* [The Idol and Distance]. Moscow: Izdanie Instituta filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
16. Milbank, Dzh. (2022) *Teologiya i sotsial'naya teoriya: po tu storonu sekulyarnogo razuma* [Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason]. Moscow: Teoestetika.
17. Bredshou, D. (2012) *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
18. Kamenskikh, A. (2015) Aleksey Losev on Religious Essence and the Generative Power of Platonism. In: Obolovitch, T. & Rojek, P. (eds) *Overcoming the Secular Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press. pp. 149–155.
19. Schürmann, R. (2003) *Broken Hegemonies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
20. Bulgakov, S.N. (1993) *Tragediya filosofii* [The Tragedy of Philosophy]. In: Bulgakov, S.N. *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in Two Volumes]. Vol. 1. Moscow: Nauka. pp. 311–515.
21. Losev, A.F. (1971) Simvol i khudozhestvennoe tvorchestvo [Symbol and Artistic Creativity]. *Izvestiya USSR AS Otdelenie literatury i yazyka*. XXX (1). pp. 3–13.
22. Kyrlezhev, A. (2011) Postsekulyarnoe: kratkaya interpretatsiya [The Post-Secular: A Brief Interpretation]. *Logos*. 82 (3). pp. 101–106.

Информация об авторе:

Гравина И.В. – канд. филос. наук, научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). E-mail: ei-rene@ya.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

I.V. Gravina, Cand. Sci. (Philosophy), research fellow, HSE University (Moscow, Russian Federation). E-mail: ei-rene@ya.ru

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 07.10.2024;
одобрена после рецензирования 08.01.2025; принята к публикации 30.04.2025.

The article was submitted 07.10.2024;
approved after reviewing 08.01.2025; accepted for publication 30.04.2025.