

## Платонизм в русской философии

*Ирина Гравина*

Единое Лосева — многое Делеза:  
к вопросу онтологического различия\*

---

IRINA GRAVINA  
LOSEV'S ONE — DELEUZE'S MANY:  
ON THE QUESTION OF ONTOLOGICAL DIFFERENCE

**ABSTRACT.** The article compares the philosophical systems of the two xx-century philosophers, Alexey Losev and Gilles Deleuze, proceeding from their respective attitudes toward the concept of the one in Plato and beyond. Losev's study of the one is aimed at returning back to the concepts of ancient Platonism (along with Christian Neoplatonism). He focuses on the Neoplatonic interpretation of Plato's dialogues and notes the importance of apophatic henology, which is not studied in European philosophy. Deleuze, criticizing the one, attempts to re-think the relationship between the one and the many in favor not of identity (and, ultimately, unity) but of difference (the many), and sets himself a strictly philosophical task of deconstructing metaphysics (and the transcendent). But Deleuze was not interested in the apophatic conception emphasized by Losev. However, despite the difference in purpose, there is an essential similarity between the two thinkers. Both reinterpret the concepts of classical metaphysics in an actual philosophical context, noting its irrelevance. The original treatment of this ancient fundamental theme once again, in the xx century and simultaneously in Russian and European thought, shows both the crisis of classical philosophy and the presence of new languages and ways of philosophizing.

**KEYWORDS:** Alexey Losev, henology, the one and the many, Russian religious philosophy, postmodernism, Gilles Deleuze, deconstruction, difference.

---

© И.Г. Гравина (Москва). ei-rene@ya.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022)

DOI: 10.25985/PI.17.2.08

\* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

У верных путей нет фундамента.

Ж. Делез, *Логика смысла*<sup>1</sup>

Вопрос о едином — древнейшая философская проблема, а генология (в широком смысле) — наиболее авторитетная метафизическая форма репрезентации теории действительности, обосновывающая (допускающая) наличие любого абсолютного начала. Если представить, что единое — это икс, некое мета-пра-архе любой системы, точка, в которой сходятся ее понятия, то невольно вспоминаются не только досократики, которые первыми и поставили вопрос о начале, но и Гегель с его абсолютным духом или даже Спиноза с его абсолютной субстанцией. Проблема единого очевидно интересна теологам и именно ими освоена и наиболее последовательно представлена<sup>2</sup>, тогда как светские философы далеко не всегда к ней обращаются, не всегда даже ее видят (например, в философии модерна ушли от теологического понятия «Бог», но от постулирования абсолюта — нет). Поэтому в чистом виде она артикулируется еще у ренессансных мыслителей (Николая Кузанского и Джордано Бруно), в дальнейшем же происходит ее забвение. Однако интерес к ней возникает вновь в XX веке. К примеру, факт того, что наше сознание по природе своей взыскует перво-трансценденталию, отметил в «Логике чистого познания» неокантианец Герман Коген, назвав это «принципом происхождения»<sup>3</sup>; норвежский антиковед Эгиль Виллер и отечественный мыслитель Алексей Лосев решают вернуться к неоплатоническому прочтению единого и реконструировать тему в рамках своих

---

<sup>1</sup> Делез 2011: 21.

<sup>2</sup> Догмат о Троице выростал из переосмысленной неоплатонической системы эманации единого.

<sup>3</sup> «Коген знает чистый „принцип происхождения“, который не есть ни реальность, ни единство, ни число. Что это такое? Можно его, конечно, понимать как метод осмысления, как внутренний двигатель мысли и т.д. и т.д. Но, переводя на язык Плотина и Прокла, его и нельзя было бы назвать иначе как *единым, взятым в его потенции* (единым, конечно, второго вида)» (Лосев 2012: 164).

религиозных исканий<sup>4</sup>; постмодернисты же к проблеме единого и многого подходят как к обоснованию метафизической логики, которую нужно переосмыслить в пользу многого или радикального различия (или различания у Жака Деррида).

Указанное внимание к теме, конечно, далеко не означает созвучия авторов в ее репрезентации. Подходы к пониманию единого оказываются очень разными. Русская религиозная философия XX века (в частности, софиология Алексея Лосева) и европейский постмодернизм (в частности, мысль Делеза) — два крупных проекта, существовавших в одно время, но очень разных. Русская софиология буквально формируется как попытка актуализировать платонизм, тогда как постмодернизм настороженно переосмысляет его классические понятия. Таким образом, обе традиции, обращенные к тематике единого, существуют как бы в вакуумах относительно друг друга. А поскольку между ними нет диалога, складывается впечатление, будто они описывают разные реальности. Но так ли это? «*На самом деле есть единое, единственное Бытие, окружающий нас мистически-символически-мифический мир, и нет никакого иного Бытия или иного мира. Но методы их рассмотрения — разные*»<sup>5</sup>, — отмечает Лосев.

На первый взгляд, тема сопоставления Лосева и Делеза<sup>6</sup> может показаться несколько натянутой — слишком разные философские традиции, слишком мало пересечений. Русская религиозная философия считается классическим метафизическим проектом, постмодернизм, наоборот, оппонирует классике и уводит культуру к пост-классике. Лосев базируется на платонизме, утвер-

---

<sup>4</sup> Речь идет об апофатической концепции понимания единого, которую на основе текстов Платона, в частности «Парменида», развивали неоплатоники Плотин и Прокл. Для Виллера и Лосева это в конечном итоге вопрос апологетический, потому что за единым они видят христианского Бога.

<sup>5</sup> Лосев 1993: 113

<sup>6</sup> Обращение к Делезу обусловлено тем, что он воспринимается как наиболее яркий представитель постмодернизма, который концентрировался на проблеме единого и многого; к Лосеву — поскольку проблема единого являлась лейтмотивом его работ. Несколько неожиданное схождение в общей точке и является поводом к такого рода сопоставлению.

ждая, что Платон «строит единственно самобытную форму философствования»<sup>7</sup>, Делез же ставит своей целью деструкцию платонизма: «задача современной философии была определена: низвержение платонизма», — пишет он в «Различии и повторении»<sup>8</sup>. Именно эта разность в подходах и контекстах при интерпретации единого русским и европейским философами обнаруживает потенциал для сравнения.

Вообще, сравнение того или иного большого мыслителя, какими, бесспорно, являются обе рассматриваемые фигуры, — задача очень сложная. Поскольку самостоятельно философствующий ум, как правило, не удовлетворяется наличным тезаурусом и вводит свой собственный понятийный аппарат, то неизбежно, прежде чем кого-то с кем-то сравнивать, необходимо уточнять его семантику и контекст. Если начинать с простого, можно отметить, что Лосев и Делез имели дело с разными социальными реальностями. Лосев как мог — по крайней мере, в ранний период<sup>9</sup> — развивал антисоветские идеи, Делез — антифашистские, анти тоталитарные. Лосев показывал вульгарность советской интерпретации марксизма через определенным образом понятый платонизм<sup>10</sup>. И Делез, в свою очередь, критиковал тоталитаризм через определенным образом понятый платонизм. Это косвенно важный для данной темы контекст, потому что оба мыслителя «встретились» на политической арене и оба пришли к Платону как сооснователю (наряду с Аристотелем) европейского философского языка. Однако конечной задачей (раннего) Лосева было вернуть советское общество к идеям христианства, Делеза — увести от авторитарной формы мышления и осмыслить новые пути философствования. В каком-то смысле у мысли Делеза принци-

---

<sup>7</sup> Лосев 1993: 237.

<sup>8</sup> Делез 1998: 82.

<sup>9</sup> Речь идет в первую очередь о «Диалектике мифа» (1930), где он открыто критиковал идеи нарождающейся в стране идеологии, за что и был арестован.

<sup>10</sup> Он регулярно производит имплицитные сравнения социальной утопии платонизма с советской утопией. В частности, эти мысли им воспроизводились устами героев его прозы, увидевшей свет уже после смерти Лосева («Встреча», «Разговор на Беломорстрое»).

ально нет конечной точки (как, по его утверждению, не должно быть и основания, чего не скажешь об убежденном христианском неоплатонике Лосеве), и сам он понимает философию как *искусство творения концептов*<sup>11</sup>, отказ от какой-либо «идейности», а не арену борьбы за истину. У Лосева с последним дело обстоит иначе: для него концептуальная абсолютизация какого-либо понятия или явления в истории философии, но не Бога, есть форма сатанизма (особенно сильно критикуется идея ренессансного антропоцентризма<sup>12</sup> как, с его точки зрения, подмена Богочеловека человеком).

И Делез, и Лосев хорошо чувствуют относительность и изменчивость ткани истории философии, оба хорошо осознают, что *интерпретируют* платонизм. Например, Лосев во введении к «Очеркам античного символизма и мифологии» прямо утверждает, что свое понимание платонизма считает наиболее актуальным на текущий момент<sup>13</sup>, а Делез в книге «Переговоры» аккуратно отмечает, что «никогда не создавал драматических ситуаций», не планировал уничтожить единое как таковое<sup>14</sup> и, следовательно, работал с платонизмом как со значимым интеллектуальным явлением — тем не менее, фиксируя нежизнеспособность старой европейской метафизики<sup>15</sup>, корни которой он усматривал в платонизме, и видя потребность в переосмыслении отношения к фенологии в современной философии.

Поскольку ответ на вопрос о том, что есть начало, к чему сходятся понятия системы, является своего рода философской аксиомой для той или иной эпохи, то есть закладывает базис для формирования дискурса, то пересмотр этой категории определенным образом знаменует смену парадигм. Об этом писал Лосев,

---

<sup>11</sup> Об этом он писал в работе «Что такое философия» (1991).

<sup>12</sup> Лосевская критика ренессансной философии — ярчайший иллюстративный пример данного тезиса. В основе логики антропоцентризма лежит возвышение субъекта и, следовательно, отказ от Бога.

<sup>13</sup> Лосев 1993: 5.

<sup>14</sup> Делез 2004: 119.

<sup>15</sup> Об этом, конечно, в работах Юргена Хабермаса говорится больше, чем у Делеза, но в целом интенция оказывается общей.

отмечая что социальная структура абсолюта сильно зависит от того, что абсолютизируется «в инобытии»<sup>16</sup>. В еще более лаконичном виде, созвучно Лосеву, это сформулировал Райнер Шюрманн в своей работе «Сломанные гегемонии», отмечая три типа абсолютов в истории философии — единое в античности, природу в средние века и сознание в модерне<sup>17</sup>. Для деконструктивиста Шюрманна любая абсолютизация смысловой доминанты такого рода — результат языковой игры, авторитарная опция самого языка, творящая своеобразных идейных идолов. Подобная мысль лежит в основе и делезовского анализа, поскольку постмодернистская критика метафизики базируется на деконструкции мета-основы и самой логики, ее формирующей. Европейские интеллектуалы с опасением начинают относиться к любой системе, предполагающей элитаризм, тотальность, иерархию. Эта позиция отсутствует в рассматриваемом софиологическом дискурсе русской философии (не только у Лосева, но и у Флоренского, Булгакова — всех, кто касался этой проблемы). Последняя, напротив, выстраивается вокруг системы, предполагающей единое — христианского Бога. И лосевский тезис ровно противоположен: если нет единого, то нет ничего.

Но мысль Лосева в утверждении единого не так проста, как может показаться на первый взгляд. На самом деле исследовательская интенция постмодернистов смысловым образом повторяет идеи лосевской «Диалектики мифа», написанной в первой половине XX века<sup>18</sup>. В ней Лосев разрабатывает программную для своей системы концепцию абсолютной мифологии на основе воспроизведения диалектического метода, базирующегося на неоплатонической генологии. А поскольку именно данная система носит у него аксиоматичный характер, иные (в частности, феноменологию, трансцендентализм, гегелевскую диалектику и т.д.) он рас-

---

<sup>16</sup> Лосев 2016: 333.

<sup>17</sup> См. Schürmann 2003.

<sup>18</sup> Правда, статус мифотворческой практики у Лосева онтологичен и интенционален, это не игра, любой относительный миф — бытие, сформированное вокруг какого-то «относительного» единого.

сматривает в свете расхождения с ней, называя относительными мифологиями. Иными словами, лейтмотив его творчества заключается в том, чтобы показать, что иные относительно неоплатонической генологии системы неполны или методологически ошибочны, являясь, по сути, неверными интерпретациями платонизма. Так что хронологически на проблеме *интерпретаций* Лосев сконцентрировался даже раньше, чем западные деконструктивисты XX века. Заметим, его часто воспринимают просто как антиковеда, но если учесть характер антиковедческого замысла Лосева — дать именно актуальную, как ему казалось, на текущий момент трактовку платонизма, — то из статуса историка философии он вполне перемещается в статус философа, через историю философии производящего определенную концептуальную работу. Более того, Платоном Лосев вооружается не только для дискуссий на социально-политические и религиозные темы: он дискутирует со своими основными философскими оппонентами — неокантианцами или Гуссерлем — уже на категориальном уровне, показывая, что платонизм куда богаче, чем любое из современных философских течений.

Итак, и Лосеву и Делезу было ясно, что *Платон вообще* ненаходим — он всегда дан только в интерпретациях. Но каких? Хотя Лосев пишет о том, что у Платона не было зрелой системы («философии Платона еще очень и очень далеко до законченной системы платонизма. Да исторически это так и было: Платон *зачинатель* платонизма»<sup>19</sup>), тем не менее сам же он репрезентирует его через понятийно строгие штудии немецкой классики и неокантианства. На какие источники он опирается, исчерпывающе описано в его «Очерках античного символизма и мифологии»:

Итак, наше понимание античности: 1) должно видеть в ней в качестве основания интуицию *человеческого тела* как существенную характеристику бытия вообще (Шпенглер), 2) где фиксируется, прежде всего, пластическая и оптическая законченность благородного и прекрасного тела (Винкельман), 3) резко противостоящая всякому романтическому исканию беспредельного и таин-

---

<sup>19</sup> Лосев 1993: 282.

ственного (Шиллер), 4) со своей собственной беспредельностью и тайной и со своим собственным уходом в становление и экстаз (Ницше), 5) причем вся эта мистическая и одновременно земная телесность, освобождая от чисто-духовных устремлений и аскетического преодоления плоти (Возрождение) и 6) давая ясно закругленную и осознанную, четкую и резкую структуру и форму бытия (Просвещение), 7) оказывается не чем иным, как синтезом бесконечного и конечного, или идеального и реального, данного, однако, средствами конечного и реального, и по смыслу своему — в сфере конечного и реального (Шеллинг и Гегель)<sup>20</sup>.

Делезу системные комментарии на платонизм мало интересны: исходно отстаивая антигегельянские воззрения, не концентрируется он и на диалектическом методе, принципиальном для Лосева. Проблема различия, которую фиксирует и «снимает» Гегель, у Делеза, отказавшегося от диалектики, напротив, программно нивелируется. Когда Делез комментирует платонизм, он минуя классическую традицию антиковедения (а существенное влияние на него оказывает позиция Ницше). Для него проблема единого и многого формируется вокруг *отношения* различия между данными понятиями, которые при этом принципиально равны, а не иерархичны. Это, впрочем, свойственно постмодернистской критике платонизма в целом. Делез хочет перенести акцент с единого не просто на многое, но именно на *динамику* непрерывного становления, избавиться от тревоги обязательно снятия противоположностей, отказаться от устойчивой метаидеи, сделать симулякры равными — как он выражается, *поднявшись на поверхность*, — увидеть, что в мире нет никакого доминирующего «гипостазированного» протоначала, снять саму логику его поиска. Это, по сути, и есть основа пересмотра классического метафизического мышления.

Но дело в том, что критика новоевропейской метафизики занимает видное место и в творчестве Лосева (хотя она во многом гегелевская), принципиально отличной от (нео)платонизма. Поэтому, условно скажем, метафизик у Лосева две — *правильная и непра-*

---

<sup>20</sup> Лосев 1993: 67.

*вильная*. Неправильная метафизика — это всё, что вышло из-под пера мыслителей Нового времени, базирующееся, как он сам выражается, на картезианском дуализме и кантианском трансцендентализме — иными словами, Лосев критикует учение о двойной и (или) неverifiedируемой реальности. Понимание платонизма у Лосева очень *телесное*<sup>21</sup> и, более того, идет в обход европейской схоластической традиции<sup>22</sup>. Лосев предлагает прочтение платонизма через неоплатонизм, предполагающий апофатическое единое в качестве основания системы.

Лосевская метафизика (как метафизика символистской традиции Серебряного века) базируется на отвергаемой Делезом максиме о наличии скрытого, раскрывающегося в явном (заметим, что на этом выстраивается всё здание восточнохристианской метафизики — апофатическое и катафатическое богословие). Важной здесь является концепция апофатического символа, которая у Лосева, правда, не несет явного иерархического пафоса — стоит отметить один тот факт, что о полисемичности самого символа и имени как символа лингвистического он писал постоянно — например, в «Философии имени» (1927) или «Проблеме символа и реалистическом искусстве» (1976). И именно момент апофатический поддерживает эту полемичность — единое как метареальность неисчерпаемо и невыразимо и, тем не менее, проявляет себя. А поскольку доступность тайны апофатического — дар мо-

---

<sup>21</sup> Лосевские штудии, озаглавленные как «античная эстетика», как раз и предполагают, что идея и материя суть онтологический символ. Эстетика у него символическая. Имманентной ей мешает стать тот факт, что существо *любого* символа неисчерпаемо (апофатично). Это же отличает его от гносеологического оптимизма Гегеля, грезящего завершением философии.

<sup>22</sup> Здесь важно было бы сослаться на отличие, которое весьма успешно провёл С.С. Хоружий (см., например, Хоружий 2000), разведя паламитскую (энергийную) и томистско-схоластическую (сущностную) онтологии. По большому счету, русская философия, хотя и строится на основе европейской терминологии, глубинно основывается на иных аксиомах. Потому в русской философии и нет метафизики в классическом европейском смысле. Ее единое — паламитское, апофатическое, выраженное энергиями (именами). В этом принципиальном отличии философ усматривал перспективу для построения нового типа онтологии.

наху, в умной молитве поэтапно отрицающему предикативные характеристики Имени, то ему-то как раз и открывается знание (или, по Лосеву, *вѣдение*). Для мистически настроенного мыслителя генология Платона естественным образом накладывается на молитвенную практику, недаром любимый христианский автор Лосева — неоплатоник Дионисий Ареопагит.

Цензурные соображения отчасти помешали Лосеву сформулировать свои генологические идеи в полной мере и со всей прямо-той. В более лаконичной форме их выразил другой *убежденный неоплатоник* — норвежец Эгиль Виллер, который попытался ре-актуализировать метафизический дискурс через введение нового направления, так и названного «генологией»<sup>23</sup>. В своих исследованиях платоновской генологии он провел параллель между диалогами «Государство», «Пир» и «Парменид», утверждая, что идеи Блага, Красоты и Одного — это имена одного и того же апо-фатического единого первой гипотезы. Всё, что делает Платон, по сути, так или иначе показывает пути восхождения к нему. В вир-туальном диалоге с Хайдеггером с его онтологическим различием он вводит понятие *генологического различия*<sup>24</sup>, подчеркивая тот факт, что немецким философом не была учтена важность различия единого и бытия. Здесь же подчеркивается важная для Вил-лера разность аристотелизма и платонизма, на которой акцен-тировался и Лосев, противопоставляя платоническую традицию (как генологию) аристотелевской (как онтологии) в качестве важ-нейшего методологического и онтологического различия в исто-рии философии.

К осмыслению вопроса *онтологического различия* Хайдеггера обращается и Делез, но иначе — снова отмечая, что между бы-тием и сущим именно вопрос об их *различии* является ключе-вой точкой данной философской диспозиции. Событие разли-чия и динамического становления и есть то новое, что важно в философии Делеза и что, с его точки зрения, в платонизме *омрачено* наличием иерархии — различия симулякра и под-

---

<sup>23</sup> См. Wyller 1998.

<sup>24</sup> Wyller 1998: 10.

линной идеи. Так у Делеза формируется иная общая трактовка классической философии единого. Для него классически понимаемое единое платонизма — это апология авторитаризма, когда есть *скрытое и явное*, поддерживающее дискурс элитарности: «Опровергнуть платонизм означает следующее: отвергнуть примат оригинала над копией, образца — над образом. Восславить царство симулякров и отражений»<sup>25</sup>, — об этом Делез писал неоднократно. «Платон указал высшую цель диалектики: проводить различие. Но не между вещью и симулякрами, образцом и копиями. Вещь — это сам симулякр, симулякр — это высшая форма; трудность для каждой вещи состоит в достижении своего собственного симулякра, его состояния знака, согласованного с вечным возвращением»<sup>26</sup>, — отмечает он. Иными словами, для Делеза (вспомним ранее обозначенный социальный контекст) сама по себе *логика*, предполагающая наличие чего-то более полного и иерархически важного, всегда будет поддерживать логику авторитаризма в принципе<sup>27</sup>. В этой связи загадочным остается его реверанс в сторону неоплатонизма: «неоплатоники, излагая свою священную триаду, дают нам такое глубокое понимание платонизма: Непричастное, Причастное, Участники»<sup>28</sup>, при том что неоплатонизм и есть по сути своей подчеркнутая в разы сильнее, чем у самого Платона, буквально сакральная иерархия между высшим единым и его эманациями. Можно предположить, что Делеза очаровала динамика эманации, ведь древние греки действительно внимательно наблюдали за идеей становления. Стоики довели ее практически до натуралистического процесса. Но Делез отчего-то решил вычестить тот факт, что эманация — это эманация *чего-то*, смысловое восхождение от симулякра к подлин-

---

<sup>25</sup> Делез 1998: 90.

<sup>26</sup> Делез 1998: 91.

<sup>27</sup> О том, что делезовская философия довольно сильно детерминирована социальным, писал Марко Альтамирано, говоря о том, что еще Ницше и вслед за ним Делез обнаружили «реакционную политику идеи платонизма» (Altamirano 2015: 512).

<sup>28</sup> Делез 1998: 86.

ной идее и обратно. Делезовская логика смысла же направлена на то, чтобы сыграть в логическую игру, где размыты иерархические границы между реальностью и сном (в частности, на примере кэрролловской Алисы, которая запросто перемещается между мирами), а философская методология равным образом осмысляет пространство мира реального и мира художественного. Делезовский проект ставит своей задачей разрушение любого тайного — поднятие на *поверхность* (ключевой для его философии термин) всего скрытого, — обнаружение, что смысл, во-первых, принципиально полисемичен и, во-вторых, выражается и пребывает на поверхности, на границе пересечения вещей друг с другом, где нельзя отличить сам смысл от его симулякра.

Таким образом, у Делеза абсолютизируется само свойство реальности быть разной и по-разному выражаться. Делез отказывается даже от терминов существования, применительно к сущности говоря о том, что смысл не существует, но *упорствует или обитает*<sup>29</sup>. Поэтому вопрос «что это?», с точки зрения Делеза, не является хорошим вопросом для обнаружения Идеи, более того — может принимать и иные формы у самого же Платона, то есть формируется в свете вопросов о *ситуации*. То есть Делез отказывается от возможности соответствия слов и вещей, разрывает связь с первоначалом, поэтому смысл обитает только в ситуации, включающей комплекс других смыслов. Социально-политическое условие постулированной однажды «истины» забывается, и поэтому просто абсолютизированные метафоры принимаются за обозначение реальности (об этом же писал упомянутый выше Райнер Шюрманн). Такой норматив-абсолют остается в философском тексте как гипостазированная категория вне контекста, и по сути это игра языка. А статичная идея, которая по Делезу не описывает реальность, — это просто норматив внутри конкретного контекста. Но если обращаться к классической генологии, единое как раз и не есть «что», поэтому критика Делеза очень правильная. «Иными словами, термин „единое“ предназна-

---

<sup>29</sup> Делез 2011: 149–150.

чен только для обозначения его единства, но он не есть то, что оно есть (это естественно вытекает из идеи, что единое не есть сущее)»<sup>30</sup>, — пишет исследователь неоплатонизма Джошуа Пэквуд.

В этом и заключается самое коренное различие классической метафизики и новой (событийной) онтологии. Смысл — это либо событие (Делез), либо со-бытие, но в любом случае он характеризует не устойчивую константу, а, напротив, динамику и действие в качестве универсалии. «Смысл — это то, что может быть выражено, или выражаемое предложения, и атрибут состояния вещей»<sup>31</sup>, — пишет Делез. В еще более прозрачной форме он оправдывает свой тезис следующими словами: «Современный мир — это мир симулякров. Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический „эффект“ более глубокой игры — игры различия и повторения»<sup>32</sup>.

Попробуем теперь сделать выводы. Если попытаться вписать Лосева в терминологию Делеза, то у него *сам первопринцип, само единое* формирует искаженные нормативы, потому что потенциально содержит их в себе. Но различий между лосевским пониманием единого и пониманием единого бытия у Делеза не так много, как казалось на первый взгляд. За одним существенным исключением: у Делеза истина в принципе не дана, реальность принципиально представляет собой хаотический поток случайных *складок*. Отечественный мыслитель согласился бы с этим, сказав, что эти складки есть относительные прото-единого мифы, подчеркнув важность единого как базового принципа движения этого становления. Сам факт того, что мышление всегда ищет какого-то начала и какого-то гипостазирования, говорит о том, что первопринцип даже как трансценденталия неуничтожим. И, что принципиально важно, мышление первопринципа (по Плотину, самое Единое обладает Умом — Нусом) имманентно

---

<sup>30</sup> Packwood 2013: 48.

<sup>31</sup> Делез 2011: 36.

<sup>32</sup> Делез 1998: 9.

сознанию — в этом смысле имманентный дискурс Лосева выглядит даже более последовательным. У Делеза происходит универсализация события: «разве *дерево деревенеет* — не его глобальный смысл?»<sup>33</sup> — спрашивает он. В противовес этому пониманию, Лосев в беседах с Бибихиным замечает, что «вода замерзает, а идея воды не замерзает»<sup>34</sup> — наличие трансцендентального принципа *точки, единства* неизбежно даже в «складке». В то же время Лосев близок Делезу в критике «гипостазированного понятия», его критике вопроса «что это?»: «непонятны все эти платоновские эротические исступления по отношению к такой пустой и скучной вещи, как „гипостазированное понятие“. На самом же деле, платонизм, как ослепительное явление греческого *язычества* вообще, есть неумолчное славословие плоти, божественной материи, вселенского тела»<sup>35</sup>.

Существенная же разница между мыслителями — методологическая, скрытая в отказе Делеза принимать диалектику тождества и, в итоге, — конечное единство, под славословия хаосу симулякров. В виртуальном диалоге по этому вопросу Лосев в качестве критики теории симулякров мог бы ответить Делезу следующее:

с точки зрения мифической эйдологии *раз навсегда освящается и принимается весь чувственный мир, и только он один, этот чувственный, вечно пышущий жизнью и живой чувственный мир*. Однако это приятие мира мифологического не имеет ничего общего с только что отвергнутым приятием мира как конгломерата текущих вещей, слепых и изолированных, как мира неорганического хаоса, — в конечном счете также и всякого механизма и машины, представляющих лишь внешнее объединение расторгнутых монад бытия»<sup>36</sup>.

Так, на первый взгляд может казаться, что делезовская критика тождества, применяемая к диалектике Гегеля, применима также и к гегельянцу Лосеву, если бы не подчеркнутая категория

---

<sup>33</sup> Делез 2011: 35.

<sup>34</sup> Бибихин 2006: 237.

<sup>35</sup> Лосев 1993: 236.

<sup>36</sup> Лосев 1993: 236.

апофатического единого, не развитая ни у Гегеля, ни у Делеза. В этой связи лосевская философия, пусть и будучи во многом апологетичной, поскольку базируется на восточнохристианском дискурсе, оказывается созвучной генологии второй половины XX века<sup>37</sup>. Его толкование оказывается где-то в середине, поскольку оно преодолевает «дискурс гипостазированной сущности», но в него добавлен апофатический и процессуальный аспекты, в то же время отечественный мыслитель не разрывает связи с традицией. Пессимист Делез же, по сути, будто бы стоически обнаруживает себя посреди теней (симулякров) Платоновой пещеры, не предполагая, что можно выйти к подлинно единому. В универсуме якобы не действуют устойчивые метафизические константы (хотя фактически каждая *складчатая* остановка ризоматической ткани фиксируется как нечто устойчивое, и это уже имманентная универсуму логика). Делез предлагает смотреть на идею как на множественность, Лосев, по большому счету, тоже, но условием множественного для него является единое. Лосев оказывается несколько дальновиднее Делеза. В его понимании каждый раз рождается некий фантазм или относительный миф, но по определенному *генологическому* закону. В видении того, что ткань универсума динамична, данные философы в конечном итоге и сходятся, в глубине своей оба поняли тотальность *метафоры пещеры*, вот только в решающей роли статуса единого они расходятся — Лосев предлагает (философским языком, но религиозный) выход из нее через утверждение мистической генологии. В концепте тела по Делезу не должно быть начала, в концепте тела по Лосеву главное — это сердце, творящее умную молитву.

---

<sup>37</sup> К проблеме единого (в частности, апофатического) обращались Р. Шюрманн, Ж. Деррида, Э. Виллер, Э. Жильсон и др. А самые критические идеи по отношению к единому высказываются у А. Бадью.

### Литература

- Бибихин, В.В. (2006), *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Делез, Ж. (1998), *Различие и повторение*. Пер. с франц. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис.
- Делез, Ж. (2004), *Переговоры. 1972–1990*. Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука.
- Делез, Ж. (2011), *Логика смысла*. Пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Академический Проект.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (2012), “«Логика чистого познания» Г. Когена и неоплатонизм (продолжение)”, *Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева»* 15: 130–174.
- Лосев, А.Ф. (2016), “Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии”, in Е.А. Тахо-Годи (ред.), *Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях*, 1.317–362. М.: Издательский Дом ЯСК.
- Хоружий, С.С. (2000), *О старом и новом*. СПб.: Алетейя.
- Altamirano, Marco (2015), “Deleuze’s Reversal of Platonism, Revisited”, *Deleuze Studies*, 9.4: 503–528.
- Packwood, Joshua (2013), *Everything is Flat: The Transcendence of the One in Neoplatonic Ontology*. Diss. University of Arkansas.
- Schürmann, Reiner (2003), *Broken Hegemonies*. Indiana University Press.
- Wyller, Egil A. (1998), “The Discipline of Henology: A Synopsis”, in T. Frost (ed.), *Henologische Perspektiven II: Zu Ehren Egil A. Wyllers. Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo*, 5–12. Amsterdam; Atlanta: Rodopi.