

УДК 1.147

А.В. Александрова, д-р филос. наук, проф.

ЛОСЕВСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ПОИСКЕ СМЫСЛОВОЙ СИЛЫ ФИЛОСОФСКОГО ПОНЯТИЯ

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

В статье исследуется методологический потенциал лосевской философии имени с целью обеспечения смысловой силы философских понятий.

Вступление

Бытует мнение, что в случае отсутствия сведений по тому или иному вопросу, достаточно только открыть «умную книгу», а в ней найдешь необходимую и исчерпывающую информацию. Действительно, словари, энциклопедии незаменимы, поскольку позволяют быстро установить область существования того или иного термина и сформировать первое представление о его значении. Однако переоценивать значение получаемой информации не следует. Особенно это касается философских понятий, которые вне конкретного усилия мысли теряют свою значимость и жизненную силу, превращаясь в «метафизические чеканки бытия» (М.Хайдеггер), что-то вроде ответов на предложенные задачи в конце школьного учебника, или в итоговые результаты исследований без углубления в существо искомых идей. Из последних будто бы «исчезла тяжесть их рождения, мучительного ворочания мысли и речи, но зато в наличии централизация и автономизация проблем, взятых ... в отрыве друг от друга и в сущностной разорванности, что не позволяет обнаружить живую идею, то есть идею, которую с успехом можно применить на практике» [1, с.180]. В самом деле, философские энциклопедии могут сыграть злую шутку над исследователем, поместив его в музей мертвых мыслей, требуя взамен много усилий, чтобы обнаружить среди них нечто, хотя бы еле теплящееся, способное «одушевиться» (само) и «воодушевить» (философа) к духовному восхождению. Однако в состоянии «до востребования» термины, понятия находятся не только в толковых словарях и энциклопедиях. В таком состоянии они пребывают в любом философском и историко-философском тексте, ожидая своего возрождения в очередной интерпретации и именовании. Поскольку смысловая сила понятия открывается личностному востребованию, постольку она энергично конкретна, а понятия всякого феномена не только многогранны, но и бесконечны. Возможно ли качественно оценить варианты понятийных интерпретаций? Какой метод является адекватным в поиске смысловой силы понятия?

Постановка задачи и теоретико-методологическая база

Цель статьи – двуединая. Во-первых, поиск ответов на сформулированные вопросы и осмысление в этой связи методологического аспекта теоретического наследия А.Ф.Лосева с последующей его интерпретацией; это уяснение оснований лосевской философии языка с целью самостоятельного обнаружения смысловой силы понятия. Во-вторых, попытка применить лосевскую методологию как для концептуального понимания (и именованья) культуры, так и сопутствующих ей дефиниций. Поскольку

определение – это непрерывный процесс именованья сущности с позиции инобытия, результат бесконечных проникновений усилий мысли в сущностные глубины.

Для выявления методологического подхода исследованы фундаментальные работы А.Ф.Лосева: «Диалектика мифа», «Философия имени», «Вещь и имя», «Античный космос и современная наука», «Очерки античного симфоллизма и мифология» и другие. Отслежены примеры влияния на лосевскую методологическую позицию историко-философского наследия Античности и Средневековья, христианского опыта исихазма и религиозно-философских перспектив имяславия, а также некоторых исследований в области философии языка. С этой целью привлечены творения Платона и неоплатоников, некоторых христианских средневековых мыслителей, произведения как непосредственных учителей выдающегося философа, так и близких А.Ф.Лосеву по духу и теоретическим подходам Э.Гуссерля, В.Гумбольта, Л.П.Карсавина, А.А.Потебни, С.Булгакова, П.А.Флоренского, Вяч.Иванова и пр., а также учеников и последователей лосевской методологической позиции, среди которых А.А.Тахо-Годи, В.П.Троицкий, Л.А.Гогтишвили, Е.Н.Гурко и др. Выяснение понятия культуры в ее в его энергично-смысловом выражении происходило в русле диалектической традиции. Использованы работы Э.Кассирера, А.А.Андрюшкова, М.Н.Бахтина, В.В.Бибихина, Ю.В.Громыко, Г.Марселя, С.С.Неретиной, М.И.Цветаевой, М.Хайдеггера, П.Хега, С.С.Хоружего, и др.

Основания для лосевской философии языка

Можно согласиться с мыслью, что философия как «рефлексия над...» по своей природе совпадает с проникновением в сущность и предполагает поиск для нее понятия в качестве имени. Поэтому Лосев философию имени отождествляет с философией как таковой. «Действительно, философия имени есть просто философия, та единственно возможная и нужная теоретическая философия, которая только и заслуживает название философии. Другими словами, философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще... Я же скажу больше. Имя – как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще – есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии... Имя – стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия... Имя победило мир» [2, с.746]. Из этого следует, что без анализа имени (слова), его природы, не будут возможны ни логика, ни онтология, ни феноменология. Лосев настаивает, что проанализировать слово до

конца – значит вскрыть всю систему категорий, в которой работает человеческий ум. И если само имя есть познанная природа, жизнь, данная в разуме, то философский анализ имени есть вместе с тем и диалектическая классификация всех возможных форм жизни, а философия имени становится центральным моментом философии в целом.

По-видимому, следует напомнить, что проблема имени в России своим истоком имела имяславческие дискуссии российского православия начала XX века, в которых участвовали С.Булгаков, П.Флоренский, А.Лосев и др. Для Алексея Федоровича ее решение имело не только философский, но и подчеркнуто религиозно-мировоззренческий характер. И хотя в “Философии имени” – первой книге этого цикла, написанной в 1923 г., автор “не употребляет нигде слово Бог” (В. Зеньковский), однако аллюзии (намеки), содержащиеся в таких понятиях, как “Субъект сверхумного мышления”, который “все содеожит в себе”, “Абсолютный Субъект”, “Перво-сущность”, “Фаворский свет” и т.п., указывают основную устремленность мысли на Имя и сущность Бога. Вместе с тем, Лосев не был бы Лосевым, если бы его модель (теория) имени, сложившаяся в православных дискуссиях, не несла в себе единую методологию божественного имени и вообще любого имени, то есть одинаково не подходила бы и Богу, и миру, и вещи. Поэтому лосевское имяславие превратилось в его теоретических трудах в “философию имени” или “просто в философию”, занимающуюся просто именовани-ем. А последнее, в свою очередь, предполагает выяснение природы становления имени и вещи, связи и соотношения имени и бытия, поскольку сущность спора об именах касается не самих имен или их объективности, но – способ обнаружения бытия через имя, “способа употребления разума в имени” (Лосев).

Осмысление имени и бытия как диалектического тождества приводит мыслителя к самостоятельному обнаружению основания органичной и мистичной философии, дабы избежать, с одной стороны, вульгарного материализма, так называемого “объективизма”, а с другой – разросшегося субъективизма. Работая над аргументацией имяславия в тезисах доклада от 1 ноября 1922 года “Философия имени у Платона” Лосев задается вопросом, где же искать философские обоснования имяславия? И сам же отвечает: “Такое философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме”. Поскольку для Платона естественна объективно-субъективная природа имени. Для Платона имя сродни свету (и Лосев находит бесчисленные места о свете и у Платона, и у Плотина). Имя тут – свет, явление. Но свет – это свет Бога. Оторвите свет Бога от Бога, и это уже не Платон, а кантианство. “...отрицание за именем объективно-мистической значимости ведет к ... субъективизму и сенсуализму, т.е. к скептицизму, в крайнем и в лучшем случае – к кантианству и протестантизму” [3, с.34].

В платонизме имя не есть ни чистая объективность, ни субъективность. Конспектируя “Кратила”, Лосев выписывает, что имя не просто субъективная картина вещи (432ab), а есть ЗЯВЛЕНИЕ ВЕЩИ (433d), явление ИДЕАЛЬНОЙ сущности вещи. Кро-

ме того, платонизм – это диалектика, а имя – идеальный диалектический момент в Боге и потому Сам Бог. Отсюда становится понятным детальное исследование русским философом платоновской и неоплатоничной “триады”, соотнесение и сравнение ее с опытом православного (исихастского) понимания Троицы. В этой связи учены и острые дискуссии IV века об именах в самом христианстве между представителем ариан Евномием и лидерами каппадокийского кружка. И на основании тончайшего анализа теоретических и методологических позиций Лосев признается, что имяславцы в XX веке и у Евномия тоже находят и “берут” аргументы православия, зато у каппадокийцев особенно ценным для себя считают платоновское осознание имени. Кстати, неправославен в учении Евномия об именах лишь его аристотелизм, т.е. аналитика и аподейктика вместо диалектики, рационализм вместо диалектического символизма. Согласно каппадокийцам – “Троица и все прочее видны только в энергиях”. Если основное воззрение Василия состоит в том, что имя **ОБОЗНАЧАЕТ ЭНЕРГИИ СУЩНОСТИ**, а имена суть живые образы Божественных действий, то аргументы его брата Григория Нисского еще более точные. Лосев их итожит как два вывода в противовес Евномии: “1. Имя не обозначает самой сущности; она выше познания и, следовательно, именованная. Само имя требует именованности. 2. Имя возможно только при участии свободного человеческого разума, т.е. при условии ПРИМЫШЛЕНИЯ. Это, я бы сказал, учение об имени как арене встречи двух энергий: человек именуется, а действует Бог в Своей энергии”, ибо “имена... – живые идеи вещей, а по отношению к Богу – живые образы божественных действий” [3, с.50, 49].

Именно такой опыт приводит Лосева к принципиальному неприятию разделения философии на гносеологию и онтологию. В связи с чем отличительной чертой позиции философа станет переименование проблемы языка из гносеологии в онтологию. “Другими словами – из горизонтального (дуалистического) аспекта в вертикальный (мистический). Тем самым изначально отвергается то противостояние “вещи” и именуемого ее “слова”, которое мыслится в горизонтальных координатах, где именуемый субъект и именуемая “вещь” есть абсолютно разведенные и разобщенные понятия” [4, с.910-911]. В лосевском контексте “вещь” перестает мыслиться только как чувственный объект внешнего мира, а предстает как “предметная сущность”, то есть в качестве одного из моментов вертикальной ценностной шкалы. С другой стороны, “вещь” (как сущность вещи) не противостоит субъекту, а сближается с ним, получая от него свое именование. Поэтому “имя” и “вещь” не только укоренены, но и “равно значимы; между ними протянута здесь связующая и дающая основу для их частичного отождествления смысловая (идеальная) нить” [4, с.911].

Не исключено, что понимание Алексеем Федоровичем основания философского монизма начерпнуто из соотношения опыта эманатизма в античности и энергийности в византийском христианстве. Учитывая принципиальную противоположность мировоззренческих подходов, когда в антич-

ном (платоническом) варианте мы встречаемся с эманацией (истечением) самого божества, а в православии – с эманацией божественных энергий, Лосев тем не менее обнаруживает взаимный историко-философский эффект корректного понимания обозначенных философских систем. Этот эффект, не допуская полного отождествления платонизма и христианства, ведущего к язычеству, между тем полагает “христианский неоплатонизм” не только возможным, но и необходимым, поскольку платонизм – это стержневая ось европейской культуры и иначе, чем “диалектикой Платона мыслить нельзя” (Лосев). Эффект же диалектического отождествления античного опыта и христианства состоял, во-первых, в том, что глубоко проработанный А.Ф.Лосевым исихазм позволил оценить платонизм и все его античные проявления как философский монизм. Во-вторых, был установлен факт теоретической преемственности платонизма и исихазма.

Последнее, хотя и было неоднозначно оценено (дискуссии не прекратились и по сей день) в кругах российских христианских философов, однако имело неоспоримый методологический результат. В самом деле, решая сугубо религиозный вопрос православного энергетизма и обосновывая тем самым идею имяславия, Лосев в символическом энергетизме находит (или, точнее, сам конструирует) единый ключ для разрешения как конфессиональных, так и философских проблем своего времени. В данном случае – это философия языка, философия имени. В его работе “Философия имени” системно и концептуально изложены исходные постулаты, конечные выводы, внутренняя структура и внешние границы лосевской теории языка. Взаимопроникновение христианского сознания и диалектического мышления позволили Лосеву обнаружить природу языка в двух сферах: собственно-онтологической и субъектно-онтологической, самостоятельных только в абстракции, но в реальности тесно переплетенных между собой.

Собственно-онтологическая сфера – это виртуальная конструкция основания, назовем его перво-сущностью, которая бы в себе содержала исток творения и своеобразную гарантию возвращения в божественное лоно. Но в то же время она (перво-сущность) была бы обозначением истока языка. В собственно-онтологической сфере язык берется пока вне человеческого субъекта. Тут он (язык) предстает одной из форм энергичной эманации самой перво-сущности, и такое безотнотительное эманирование перво-сущности в форме языка (имени), согласно лосевской мысли, выступает как ее само-понимание. Хотя последнее и предполагает именование, но в соответствии с исихастской традицией, оно мыслится безмолвным и непроизносимым. (Как отмечалось выше, каппадокийцы считали, что само имя требует исходной НЕИМЕНУЕМОСТИ). Такое имя еще всецелое и не тронутно инобытием. Последнее присутствует здесь лишь как потенциальный принцип, лишь способ перво-сущности “взглянуть” на себя со стороны, и тем самым определить себя как нечто целое.

Если вновь обратиться к христианскому историко-философскому опыту рефлексии над Словом, то

у патриста II века Климента Александрийского в размышлениях над Сыном как Словом (Логосом), мы обнаружим строки, которые проясняют известную мысль: “Бог знает, что Он ЕСТЬ, но не знает, ЧТО Он есть. И только рождение Сына обозначает “границы” Отца, позволяя состояться взгляду “со стороны”, а потому становится понятными не только хрестоматинное – никто не знает Отца, кроме Сына, но и природа человеческого познания вообще. Климент объясняет так: “Бог, будучи необнаружимым, непостижим. Сын есть Мудрость, Знание, Истина и все иное сорожденное этому. В Нем же доказательство и объяснение всего. Все силы духа, сотворенные как единое, сходятся к одному и тому же средоточию – к Сыну. Бесконечен Он в каждой силе Своей. И не рождается Сын просто единым как Единое, ни многим, как части, но – как все и единое, из коего все. Он – средоточие всех сил, собирающихся в единое и объединяющихся. Посему именуется Альфой и Омегой, ибо в Нем одном конец делается началом и снова кончается в начале высшем, не приемля никакого перерыва” [Цит. по 5, с. 61]. Здесь Сын-Слово – это “Целостный Ум”, “Идея-Мысль Бога”, “Умный Мир”. Хотя, по мнению Л.П.Карсавина, колебания у великого патриста относительно божественности Сына имелись, а философско-христианский опыт II века не давал Клименту однозначного ответа на вопрос о сущностном единстве Отца и Сына, он четко проводит грань между Богом и творением. Роль Сына же прослеживается как “Мощь”, но и как “Воление Его” (Бога) развернуть себя в инобытии для последующего открытия себя в мире человеческим словом, обеспечивая последнему объективно-бытийственную основу.

В смысловом постижении мира человек непосредственно не выходит на перво-сущее. Он встречается с его вариантом, с так называемой “первозданной сущностью”. “Первозданная сущность” выводится из перво-сущности как ее адекватное повторение в материальном мире, или инобытии. Она “целиком воспроизводит перво-сущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов, в полной ее нетронутости и незамутненности. Только одним отличается первозданная сущность от перво-сущности:... она сущность не сама по себе, но лишь по причастию к перво-сущности” [2, с.676]. Кстати, отцы-апологеты II века Иустин, Татиан различали в Слове – Слово, “задуманное” Богом (Слово в потенции), Слово, “высказанное” в момент творения (по-сеянное), Слово, “услышанное” человеком, и Слово в полном телесном воплощении – Иисус Христос. В самом деле, Слово, которое высказано Богом, и Слово, услышанное человеком, не совпадают, поскольку первое несравненно превышает возможность тварного существа услышать. Вместе с тем, само Лицо Иисуса Христа, воплотившееся Слово, выговорившее, как говорили Отцы Церкви, тайну безмолвия Отца, явленный «образ Бога невидимого» (2 Кор 4; 4), преодолело онтологическую «некоммуникабельность» Бога, позволяя Ему обращаться к человеку и выслушивать его. Но «обращение» Бога и «слышание» его человеком это только в конце концов слова физические в звуковой оболочке. Но главное – это взаимодействие их энергий, синергичность

основы связи. В очередной раз продумывая аргументы в пользу имяславия и анализируя религиозное сознание, Лосев уточняет: "1. сущность непознаваема. Энергия постижима = ИДЕЯ. 2. Сущность неохватываема, энергия охватываема и есть СИМВОЛ. 3. Энергия а) бесконечна и конечна, б) взаимно определяется с сущностью, с) неотделима от сущности, хотя и отличается от нее"[3, с.54].

Так вот, первозаданная сущность служит для человека энергийной основой образования слова, пробуждая к этому энергию личностного восприятия сущности. В таком взаимном движении энергий открывается так называемая субъектно-онтологическая сфера философии языка, рождается человеческое слово. Следует помнить, что слово рождается наверху лестницы сущств, входящих в живое бытие, и что человеком проделывается огромная эволюция, прежде чем он сумеет произнести осмысленное слово. В ходе философско-религиозной дискуссии по поводу имяславия Лосевым была сформулирована мысль: энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог... Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам – не имя. Подобный подход Лосева стал ключевым в понимании соотношения энергии, сущности и имени. "Энергия сущности неотделима от сущности, хотя и отличима от нее; потому она и есть сама сущность. Воплощаясь в инобытии, она ложится в основу реальной вещи, напр. человека, который тоже ведь существует по "образу" и "подобию" сущности. И вот поскольку энергия сущности есть имя, постольку воплощение имени в инобытии есть наибольшее воплощение сущности в инобытии. Инобытийное имя, напр. произнесенное человеком, не есть именуемая сущность, ибо тут – два разных факта. Но смысл инобытийного факта и именуемой сущности – один и тот же, и этот смысл есть имя, которое есть сама сущность. В инобытийных же фактах это имя только присутствует. Но все это "присутствие" возможно только потому, что человеческое имя и слово есть результат энергемы сущности..."[2, с.738-739]. К примеру, пусть "домность" как энергия сущности, символизирующая один из упорядочивающих способов человеческого бытия есть имя, которое мы прилагаем к единичному реальному факту, который по отношению к сущности выступит предметом инобытия. Смысл "вот этого дома" и его сущности будет один – домность. И имя одно – дом. Однако в единичном проявлении указанное человеком имя только присутствует. Вместе с тем, даже такое присутствие обусловлено единым онтологическим основанием имени вообще.

Если в суто онтологической сфере языка процесс именования выступает процессом воплощения сущности (например, "домность") в инобытии (физические дома), то в субъектно-онтологической сфере языка происходит как бы обратный процесс личностного распрямления сущности, сокрытой инобытием (физически единичные дома), и тоже путем именования ("дом"), в том числе и звуковым. Как сказали бы в Средние века, смысл процесса личностного распрямления – "вернуть Богу богово". Из этого следует, что каждой сущности, сокрытой в единичной вещи, должно соответствовать

(и соответствует!) как ее изначально сакральный прототип (идея), так и принципиально адекватное ей сознание (эйдос). В противном случае о вещи нельзя было бы что-либо помыслить и сказать, чем вообще ставился бы под вопрос факт ее существования.

Разумеется, осуществление сущности в инобытии не может быть идеальным, поскольку смертное и конечное тело не в состоянии вместить в себя весь сущностный потенциал (онтологический замысел). Значит, признавая неизбежность степеней совершенства воплощения, мы не можем не признать с абсолютной необходимостью факт абсолютной и предельной ее осуществленности, иными словами, перво-сущность или Бога. Приведенную цепочку рассуждений Лосев рассматривает как доказательство Божественного бытия. Он пишет: "Следовательно, особый идеальный мир есть диалектическая необходимость; и если дать свободу диалектике и не втыкать ей палки в колеса, то она потребует именно этого. Стало быть, уже по одному этому Бог, с точки зрения диалектики, по крайней мере, МОЖЕТ быть"[6, с.183]. Далее, если для единичной вещи есть адекватное сознание, то, по видимому, для всего бытия, взятого в целом, также должно быть адекватное ему сознание. В контексте христианской мысли такое вселенское сознание не может не быть и некоей субстанцией, в том числе и субъектом. В таком случае ответ на вопрос, что же дает признание само-понимания перво-сущности в качестве исходной ступени языка и имени, может быть следующим: во-первых, устанавливает принцип единой субстанции бытия и иного; во-вторых, определяет механизм имяполагания через апофатику и катафатику; в-третьих, обуславливает именование как бесконечный процесс раскрытия энергии сущности умному вопрошающему взору; в-четвертых, предстает имя как энергийно-личностный символ, то есть как результат синергичного взаимодействия субъекта и вещи; в-пятых, в процессе именования обеспечивает в личности фактическую субстанциально осуществленность интеллигенции [см.6, с.165].

К понятийному определению культуры

Таким образом, поиск смысловой силы понятия помимо обнаружения онтологической основы языка (а следовательно и понимания) приводит к констатации того, что сокровенная сущность понятия добывается в субъектно-онтологической сфере постоянно возобновляемыми индивидуальными усилиями. Но такая самостоятельность человека (в данном контексте) – не своеволие, поскольку определена направлением существенного поиска, а также стремлением соединения индивидуальной энергии сознания с энергийным явлением первозаданной сущности или идеи. Средневековые мыслители в такой ситуации говорили о двух типах бытия, причем каждое из них имело свою энергию, поскольку только небытие энергии не имеет. А проявление жизни есть энергия существа. И даже если два бытия остаются неслиянными и не растворимыми друг в друге, они "подлинно объединены между собой своими энергиями: тогда это объединение...не... механический толчок одним бытием дру-

гого, а в виде взаимопроникновения энергий, содействия их, синергия, в которой нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто НОВОЕ" [10, с.285]. П.Флоренский предпринимает еще большее уточнение: "Взаимоотношения бытий мыслится тогда не механически, органически, или, еще глубже, онтологически: это познавательный брак, от которого рождается третье, ребенок... и есть... большее, нежели сколько имели бытийственной энергии самораскрытия оба родителя в сумме" [там же, с.285-286]. Чем же есть этот ребенок? Он есть познание, связь двух "бытий", плод общения познающего духа и познаваемого мира, их синергия, как содеятельность. Возникшее НОВОЕ есть "откровение в бытии - другого бытия". Однако восприятие откровения обеспечивает энергия воспринимающего. "...сорастворяясь с энергией моего восприятия, это явление сущности полагает основу для дальнейшего процесса познания" [там же, с.288]. Таким органом, свидетельствующим об установлении связи между познающим и познаваемым, служит СЛОВО, и в частности – ИМЯ.

Василий Великий подчеркивал, что имя обозначает только ЭНЕРГИЮ сущности, заданную Богом, и не тождественно сущности. А Григорий Нисский в споре с Евномием "онтологизм" человеческого именованья видит в следующем: "Самим Богом вложена в человека "сила измышления", что указывает на божественную природу нашего ума, причём человеку предоставлена свобода в изобретении имен, поиске тех истинных названий, которые "соглашаются" с предметом или природой вещи" [7, с.345].

Наградой действительности индивидуального постижения станет философское распремечивание инобытия идеи в триединой связке ее "числа"(закон) – "эйдоса"(сущность) – "имени", которым завершается переход в понятное слово, где последнее, то есть "смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность"[2, с.742], смысл, данный в ином. "Данность смысла в "ином" есть его энергия, неотделимая от самой сущности, но отличная от его апофатической глубины...". Отсюда "имя есть смысловая, выражающая (или понимаемая) энергия сущности, данная в модусе (или на степени) самосознания, или самосоотнесенности (интеллигенции); ... имя есть энергично выраженная умно-символическая стихия мифа"[2, с.743].

Как видим, Лосев рассматривает имя как высшую точку, до которой дорастает первая сущность, - с тем чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия. Оно (имя) – высшая и единственная, предельная цель как для сущности, так и для инобытийной сущности. Имя как смысловая стихия – цель для всех моментов сущности. Оно есть та сила, которая ведет Интеллигенцию к Сверх-Интеллигенции, к умному Экстазу.

... Героиня одного из рассказов знаменитого датского писателя Питера Хега – в прошлом известная пианистка Леонора говорит своему племяннику: "Для жизни каждого человека Господь сочинил целый ряд аккордов и цифрованный бас. Нет предела тому, насколько тоскливую и бессмысленную музыку может играть человек, если он не прислушивается к Господу Богу... Я уже много лет...

слушаю небесную музыку, сопровождающую мою жизнь и жизнь других людей, и теперь, когда я постепенно становлюсь туга на ухо, я слышу ее яснее, чем когда-либо прежде. ... суммируя все, чему я научилась: если ты не умеешь слушать, можно доиграться до самой преисподни"[8, с.354, 355]. Повидимому, только удерживая в сознании единство противоположных процессов онтологического и гносеологического в качестве основания постижения и именованья, можно обратиться к исследованию индивидуального восхождения к сущности с целью определения конкретного понятия.

"... всякое знание и всякая наука есть не что иное как знание и наука не только в словах, но и о словах. Выше слова нет на земле вещи более осмысленной. Дойти до слова и значит дойти до смысла" [2, с.742]. Путь понимания культуры – это поиск определения, в котором слово – смысл, данный в "ином". Однако "иное" – всегда исторично, субъективно воспринимаемо и прочитываемо. Говоря словами Гумбольта, "никто не думает при известном слове именно того, что другой", а понимание в мыслях есть вместе с тем непонимание. Так и со словом "культура". Каждый вариант понятия культуры концептуален, ибо ведет за собой цепочку новых смыслов-значений уже известных понятий. Надежда на единый философский вариант определения – пустое, поскольку язык в речи мыслителя каждый раз провоцирует и возрождает философию. Поэтому, для поиска своего слова, коим, возможно, заговорит бытие (ибо только "мыслящий дает слово бытию" [Хайдеггер]), нужно, не боясь, воспользоваться богатством философских наработок. Там всегда найдется такой вариант, хранимый историей культуры, который выступит толчком для пробуждения и движения содержательно новой мысли.

Представ в образе "противника", такой вариант стимулирует в другом мыслителе комплекс необходимых состояний для философского поиска: удивление, отстранение, дистанцирование, опустошение, то есть расчищение места в сознании для появления новой мысли и нового имени. Тем более, что мы понимаем друг друга не только благодаря словесной стороне разговора, а благодаря силе внутреннего общения, возникающей вследствие него. Слова лишь способствуют обострению мысли, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами производят этот обмен. А.А.Потебня акцентирует, что слово создает предпосылку для раскрытия мысли, но лишь внутренняя форма, содержащая энергетику слова, способна настроить восприятие образа. В результате духовного обмена может как искра возникнуть неожиданное оригинальное решение. А оригинальность означает "видеть нечто такое, что не носит еще никакого имени и не может быть названо, хотя и лежит на виду у всех. Как это водится у людей, только название вещи делает ее вообще зримою"(Ф.Ницше).

Для определения культуры следует четко обозначить сферу ее исследования. В данном случае – это философия, философия культуры. Если культурология исследует культуру на уровне "символических форм", то философия культуры занимается, по мысли Э.Кассирера, "осознанием их фундаменталь-

ного формообразующего принципа". "Если вся культура выражается в творении определенных символических форм, определенных идеальных образных миров, то цель философии заключается не в том, чтобы отвернуться от них, а в том, чтобы понять и осознать их в их фундаментальном формообразующем принципе". "...извлечь определенные общие и типичные характеристики самого процесса формообразования" и "... во множестве выражений духа найти единство его сущности" [9, с.209-210].

Очевидно, культурология – это материал для философской рефлексии. А рефлексия зависит от метода, который философия применяет. Если философия рассматривается как "умная медитация жизни, претворяемой в текущее слово" (П.Флоренский), то методом такой философии должна быть диалектика. Интересно, Плотин в "Энеадах", в главе "О диалектике" говорит и о диалектике, и о философии, иногда как бы не различая их. П.Флоренский в статье "Диалектика" тоже, порой, употребляет и диалектику, и философию как синонимы. Так же и Августин... Разумеется эти мыслители перкрасно осознают соотношение теории и метода, но они также осознают, что философия – не теория в научном смысле слова. Философия есть язык и драма, где последняя есть "зрительно явленная диалектика"[10, с.131]. Потому она избегает окончательных схем и не укладывается в однозначные схемы. Наверное, поэтому Флоренский воздерживается от четких определений по отношению к философии. Пример: "Философия есть увядаемый цвет удивленности, - сама организация удивленности" [там же, с.133], но и "диалектика есть организованное удивление" [там же]. Естественно вспомнить об основателях метода, открывших или созвавших смысл удивления и характер этого строя души в философии. В Античности - это, конечно, Сократ, Платон ... "философия зачинается удивлением" ("Теэтет"). Именно они сформулировали девиз философии – "Вечно юное Удивление", который был подхвачен некоторыми мыслителями последующих эпох. Особенность этого удивления в том, что это не зряшное, не пустое, а УМНОЕ удивление. Вот и в христианской традиции изумляющийся апостол Фома – символическая фигура философии. "...в основе его духовного склада лежит не маловерие, а УДИВЛЕНИЕ, пораженный которым, всякое дело он доводит до его наиболее глубоких корней. Фома вопрошает не ради ослабления или отвержения, но ради вящего укрепления" [10, с.140]. Иначе не было бы понятным такое уважительное отношение к нему служителей церкви (св. Григорий Великий, св.Димитрий Ростовский и др.), считавших, что из удивления апостола родилось уверение, которым было "навек закреплено величайшее духовное достояние человечества" [там же, с.141]. Флоренский не только связывает с Фомой начала христианской философии, но и филологически изящно предлагает связующую нить между именем "Фома" и созвучием греческого слова "удивление", арамейского: "бездна", "неохватимая, непознанная глубина" и т.п. Однако, что бы ни значило это имя, основанием испытания апостола была "вера, предвещающая опыт, но все же требующая, потом уже,

проверки себя". В то же время, как само испытание – "было образом трудного пути философствующей мысли"[там же, с.142].

Удостоверившись в диалектическом методе, каким стоит искать философский смысл любого понятия, в том числе культуры, можно вновь вернуться к "символическим формам", чтобы затем двинуться к символу символов, ко всеобщему, к идее. Важнейшей пробой способности философа считал Платон пробу диалектическую, которая состоит в ощущении множества в единстве, а единства во множестве, в созерцании множества как единства. Единичное следует возвысить до всеобщего, увидеть в единичном символ, все собой охватывающий. Так, лепесток розы – символ розы, а крест – символ христианства. Поскольку диалектик опирает свой ум на смысл постигаемой реальности, то ритм мысли, который он переносит в метод, адекватен ритму действительности. Но христианская мысль в явлениях постигаемой реальности обнаруживает "слово" (логос) реальности. Значит узнать реальность – значит узнать (понять) слово, а узнав, назвать, то есть дать имя, или открыть понятие. Тут реальность предстает как явление, феномен, то есть являющаяся ноуменальность, иными словами, воплощенная духовность, или созерцаемая умопостигаемость. Отсюда – понять сущность означает, назвать ноумен, умопостигаемую духовность, вычленив ее из феномена. В свою очередь, угаданный диалектиком "ритм" разворачивания действительности, в философском методе превращается в осмысленный принцип познания явления, например, символических форм.

Исследование последних позволило выделить по крайней мере два условия, которые следует учитывать при определении культуры. Первый вытекает из наблюдения М.Мамардашвили, что культура не есть нечто возникающее из хаоса; хаос и бескультурие не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку... каждую культурную точку существования внутри самой культуры [см. 11, с.144,145]. То есть культура – это не прогрессистское движение. Ценность этого наблюдения состоит в том, что оно ставит вопрос о соотношении культуры и хаоса. Но в отличие от позиции автора приведенной мысли, представляется, что между культурой и хаосом как альтернативой порядку (культурному космосу) можно выявить более глубокую связь. Культура (космос) и бескультурие (хаос) противоположные отношения индивида к миру, но они не статичны. Они взаимопереходят друг в друга при условии рассмотрения их со стороны качества их деятельной компоненты, то есть извлечения смысла. "Культура" здесь деятельностное состояние мысли, направленное на освоение, присвоение, сущностное распредмечивание некоего артефакта, читайте – на извлечение смысла. В этом контексте "хаос" – это не бескультурие вообще, а состояние неосмысления; состояние индивидуального неприсвоения, сущностного нераспредмечивания артефакта. "Хаос" – относителен. В случае осмысления он превращается в индивидуально организованный "космос". А смысл не может быть извлечен раз и навсегда и для всех (в против-

ном случае он превращается в банальность). [Напомним, сущность – апофатична, окончательно непознаваема, но энергично возможны ее бесконечные постижения]. Поэтому “хаос” есть вечная творческая компонента культуры.

Второе наблюдение принадлежит М. Бахтину. Оно утверждает пограничность культуры. “Культура располагается “на границах”, а пограничность есть внутреннее определение культуры, не имеющей никакой замкнутой территории... Каждый культурный атом существенно живет на границах, отвлеченный от границ он теряет почву, становится пустым, заносчивым и умирает” [12, с.266]. Здесь интересна мысль, о том, что формально культура существует в двух модусах. Первый как музей и канон. Второй как инструмент личностного развития человека. В первом модусе таится “опасность”. Причем опасность не в том, что культуру соотнесли с музеем, а в том, что всю культуру часто сводят к музею, канону, произведенному когда-то экспонату, которыми положено только восхищаться, а в лучшем случае – изучать. Чем у человека атрофируется соответственно потребность и способность быть, способность к самостоятельному распределению и именованию.

Поэтому, если – исходя из сказанного выше – определить культуру в качестве эмоционально-интеллектуального инструмента соразвития форм духовного опыта (наука, философия, искусство, религия, нравственность) и человека, можно констатировать, что для философии диалектика и есть искомый инструмент движения=развития. Таким образом, диалектика – это культура философствования, культура “усилия мысли”, культура “создания ситуации мысли”. В свою очередь, философия, обращенная на культуру, есть то, что позволяет последней осмыслить свою сущность. Тогда философия культуры – это самосознание культуры.

В прояснении понятийного определения культуры возникает ассоциация обозначения чуда в христианстве. Нерелигиозный человек всегда увяжет чудо с волшебством, дивом и т. п. А вот С.Булгаков в работе “О чудесах евангельских” пишет обратное, что чудо – это явление божественной целесообразности в мире, или чудеса суть дела Божии, которые даны человеку. Иначе, самая обычная жизнь есть сплошная демонстрация чуда. Лосев в “Диалектике мифа” тоже говорит о чуде, как о совпадении или по крайней мере взаимодействию двух планов действительности: внутренне-замысленного и внешне-исторического. Эти два плана связаны между собой генетически и взаимодействуют энергично. Понятно, что здесь чудо – одна из категорий, в которых развивается миф. Но если на мгновение диалектику категорий “личность”, “история”, “слово”, “миф” и “чудо” переключить на последнюю, чтобы уточнить ее содержание, то нам могут открыться конкретизирующие характеристики. В самом деле, чудо, если приглушить “состояние изначального блаженно-личностного самоутверждения”, в свете которого “решительно все ...может быть интерпретировано как самое настоящее чудо” [6, с.159], “есть понятие относительное” [там же, с.157]. А это свидетельствует о том, что воплощение задания в исторических

формах инобытия не всегда одинаково, но может быть более или менее полным. (М.Цветаева на вопрос, почему у нее такие разные стихи, отвечала: “Потому что годы разные” [13, с.31]).

В этой связи, если говорить о личности в ее фактической осуществленности, то следует иметь в виду, что личность – это комплекс личностных характеристик, которые описывают, скорее, не то чем человек обладает, но чем стремится стать. Поскольку личность есть осуществленная интеллигентия как смысл, как лик самой личности, и в это связи “совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо” [6, с.150]. Именно в этот момент личность хотя бы на очень короткий срок выполняет и выражает свой первоначальный образ целиком, чем достигается полное совпадение обоих планов, становясь тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом. Это и есть настоящее место для чуда. “Чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического задания первообраза” [там же, с.147]. Здесь мы свидетели воплощения идеи как идеального архетипа и парадигмы в реальном историческом событии: становлении человека в личность. Каковы же характеристики, говоря языком Лосева, присущи фактической, то есть максимальной инобытийной осуществленности интеллигентии, то есть личности? Это осуществление комплекса характеристик, его основных моментов: познание, воля и чувство, “соединенных между собою нерушимой диалектической связью” [там же, с.164]. На познании строится наука, на воле – мораль, а на чувстве – искусство. Однако, не становимся ли мы свидетелями того, что осуществление их в диалектическом единстве в ходе личностной реализации индивида, превращают науку, мораль, искусство в тот самый эмоционально-интеллектуальный инструмент сущностного взаиморазвития и мира, и человека, то есть культуру? Повидимому, это есть корректное сущностное именование культуры, согласно которому она инструментально соединяет посясторонний и трансцендентный мир в единое целое, обеспечивая тем самым воплощение перво-зданных энергичных смыслов, их синергичное понимание и воссоздание. М.Цветаева на вопрос, чего просить поэту у Бога, отвечала: “Я никогда не просила у Бога рифмы (это – мое дело), я просила у Бога – силы найти ее... силы на эту муку. И это мне Бог – давал, подавал” [цит. по 13, с.671] .

Выводы

Философское произведение, как правило, многогранно и может представлять для его исследователей разноплановый интерес. Работы А.Ф.Лосева 20-х годов XX столетия не исключение. Чтобы оценить их разноплановость, достаточно перечислить темы: Слово, имяславие, миф, диалектика, имя, вещь, Античный космос, интеллигентия, личность, философия и т.д. Изучая их, становится очевидным, что выбор автором тем, их последовательность и система раскрытия не случайны. Такой выбор позволяет рассмотреть каждый феномен глубоко

ко и полифонично, а все работы первого “Восьми-книжья”, в свою очередь, органично складываются в единый цикл. Понятия, в диалектике которых открываются их существенные отношения, а в каждом конкретном случае проясняются глубинные смыслы понятия заглавного. Метафизическое вопрошание постепенно перемещается с рассмотрения сущего на сущее в его бытии, что, по словам Платона, все же труднее, чем “перевернуть черепок”. Но для того же Платона, сущее в его бытии есть идея. А потому словосочетание “глубинные смыслы” понятия использованы не случайно, ибо гносеологические связи и смыслы Лосевым онтологически обосновываются, поскольку дополнены погружением в основное существо дела. Так, философия слова предполагает, прежде всего, раскрытие его недр и подлинной природы. Поэтому русский мыслитель восходит к основаниям бытия, обнаруживая истоки речи в молчании Первосущности, а ее (речи и слова) идейные (от платоновского – “идея”) глубины – в энергии сущности первоизданной. Далее прослеживается необходимое погружение слова в пространство инобытия, посясторонность, вещьность, где его новое существо становится предметом распределения, осмысления и энергичного именованья человеком. Но в каждом случае именованье как обнаружение и оттачивание смысла предполагает возвращение к апофатическому истоку мысли, к полноте молчания, чтобы затем получить синергичный (двуединный) толчок к собственно человеческому делу – делу именованья.

Думается, своеобразным подтверждением лосевским идеям предстает видение М.Хайдеггером истоков мышления и философии. Философ, убежденный в синонимичности последних, объясняет ее тем, что только философия мыслит, поскольку только она способна отвечать на “зов бытия”, который несет с собой язык речи мыслителей. Мыслящий дает слово бытию, а поэт именуется святое. Ж.Бюфре, комментируя мысль своего учителя и друга, пишет, что “святое” – тут - означает: в речи поэта мир становится миром, который возвращается к своему началу, миром, где любая названная вещь оборачивается при ее именовании, как говорит Бодлер, “неопровержимым свидетельством своей врожденной гармонии” [см. 15, с.160]. На самом деле у речи две вершины. Если одна из них мышление, то другая поэзия в качестве строгого и самого внимательного мышления. “... в одном и том

же ряду философия и ее мысль находятся только с поэзией”[16, с.109], чьи обычные слова есть лишь падение оттуда, откуда “до нас еще едва доходит призыв”(Гельдерлин).

В заключение приведем лосевский афоризм: “Что такое точка? – Это есть бесконечность, данная как неделимый факт”. В самом деле, именованье – бесконечно, как бесконечен процесс извлечения смыслов. (Возможно, имя – это к тому же есть время бытия?). Однако в каждом конкретном случае этот процесс должен быть завершен сущностно. Убеждена, что диалектика философии имени А.Ф.Лосева в качестве грани дела все его жизни - философии символа – это мощная методология, поскольку направлена на постижение онтологических оснований философских понятий.

Список литературы

1. *Неретина С.С.* Философские одиночества [Текст]. – М.: ИФРАН, 2008. – 269с.
2. *Лосев А.Ф.* Философия имени //Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – 958с.
3. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. – 224с.
4. *Гоготшивили Л.П.* Религиозно-философский статус языка //ЛосевА.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – 958с.
5. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176с.
6. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525с.
7. *Лескин Д.Ю.* Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Историко-философский альманах: Выпуск 2. – М.: “Современные тетради”, 2007. – 464с.
8. *Хег П.Итер.* Меры предосторожности против старости // Ночные рассказы. – СПб.: “Симпозиум”, 2005. – 416с.
9. *Кассирер Э.* Философия символических форм: Введение и постановка проблемы //Культурология. XX век: Антология – М.: “Юрист”, 1995. - 703с.
10. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Сочинения в 2-х томах. – М.: Правда, 1990. Т.2. – 467с.
11. *Мамардашвили М.* Мысль в культуре //Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. - 368с.
12. *Бахтин М.М.* К эстетике слова. Контекст. – М.: Наука, 1974. - 354с.
13. *Цветаева М.* Поэт о критике //Об искусстве. – М.: Искусство, 1991. - 479с.
14. *Гарин И.И.* Серебряный век: В 3 т. Т.3 – М.: ТЕРРА, 1999. – 816с.
15. *Бюфре Ж.* Путь Хайдеггера //Диалог с Хайдеггером. – СПб.: «Владимир Даль», 2009. – 220с.
16. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. – СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302с.

О.В. Александрова

ЛОСЕВСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ В ПОШУКАХ СМИСЛОВОЇ СИЛИ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОНЯТТЯ

В статті досліджується методологічний потенціал лосевської філософії імені з метою забезпечення смислової сили філософських понять.

A. Aleksandrova

LOSEV'S METHODOLOGY IN THE SEARCH FOR SEMANTIC FORCE OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS

In the article the methodological potential Losev's philosophy behalf to ensure that the semantic force of philosophical concepts.