

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-82-94

ЭНЕРГИЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ВЕЩИ И ИМЕНИ В ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

Т.О. Крючков

*Философский факультет Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова,
119991, Москва, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», ауд. Г-317*

Аннотация. Статья посвящена раскрытию отношений категорий «имя» и «энергия» в философии А.Ф. Лосева. Проблема тождественности имени и обозначаемой им вещи была затронута в богословских спорах начала XX в. о соответствии православной традиции учения «имяславия», которого придерживалась значительная часть монахов-исихастов в русских афонских монастырях, исповедовавших, что в молитвенно произнесенном божием Имени присутствует сам Бог. А.Ф. Лосев, будучи представителем младшего поколения имяславцев, рассматривал философские аспекты имяславия. Суть философской стороны имяславия – раскрытие в философских категориях неизбежной для человеческого мышления неотделимости вещи от ее имени. Такая смысловая конструкция возможна, если имя рассматривается как энергия именуемой вещи, то есть эманация вещи, в которой она воспринимается окружающими. Энергия – способ присутствия вещи вне своих очертаний, формируемых образующими вещь формой и материей. Имя вещи и сама вещь образуют собой единый факт вещи. Говорить о возможности присутствия вещи вне себя самой позволяет отождествление самой вещи и образов, в которых вещь доступна для восприятия ее окружающим миром (зрительных, слуховых, тактильных, обонятельных). Имя как энергия являет собой вещь вовне как личность, раскрывая не ее аспект сущности, а ипостась. Имя, будучи тождественно с вещью по смыслу, выражает этот смысл вовне в иной по отношению к вещи материи.

Ключевые слова: имя, энергия, личность, имяславие, философия языка, слово, образ, Лосев

«Я сослан в XX век», – говорил о себе А.Ф. Лосев. Но даже при таком самоустранении от своего времени его философия дает ответ на те же вопросы, что были предметом европейской мысли XX в. Лосев мог появиться только в XX в, когда умы будоражили учения, разводящие по разным углам языковую и обозначаемую ею реальности. Европейская философия амбициозно ставила перед собой несогласуемые задачи: создать адекватный реальности логический язык науки, устраняющий несуществующее из произносимого, – и одновременно настаивала на отсутствии как таковой онтологии, делающей две реальности (говоря языком Григория Сковороды, «макрокосм» и «мир символов») соответствующими друг другу. Из своего «средневековья» Лосев подспудно и где-то невольно полемизирует с позитивистскими,

неопозитивистскими, постмодернистскими и иными теориями, лишаящими язык его метафизического статуса. При этом его философия имени предлагает восточно-христианский вариант решения тех же проблем, давая шанс человеческой мысли вернуться в среду философских идей, в которой некогда формировалось православное богословие.

«Молитва – Бог, действующий в нас...»

Философия Алексея Федоровича Лосева, так или иначе, вытекает из выявления связи трех понятий: *вещи, имени и энергии*. Философия имени Лосева отождествляет вещь и ее имя через понимание того, что имя есть энергия вещи, а стало быть – и сама вещь: «Имя есть какой-то заместитель вещи, эманурующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем» [1. С. 878]. Все здесь предполагает возражения: и почему энергия вещи есть сама вещь, и почему имя вещи – есть энергия, и почему имя вещи есть сама вещь. Да и что такое вообще – «энергия»!?

Казалось бы, философ уделит место обоснованию самой возможности так ставить вопрос. Ведь любому здравомыслящему человеку ясно, что вещь – это вещь, а имя – это знак, которым мы эту вещь исторически договорились обозначать. Отказ от такой очевидности требует, чтобы мыслитель объяснился. Но для Лосева это данность, не требующая пояснений. Он не желает оскорблять ее дополнительными разъяснениями. Лосев пишет не для оппонентов, а для единомышленника, с которым они соединены какими-то струнками души. Да и верно, многие подтвердят, что, однажды столкнувшись с этими странными мыслями философа, они не впали в раздражение от противоречия очевидности, но ощутили в себе сомнение: «А ведь что-то в этом есть!» Единственное выразимое доказательство, которое позволяет себе Лосев, звучит примерно так: «Этого требуют законы нашего мышления».

Вопрос о природе имени как энергии имеет продолжение в вопросе, что такое богослужение, каков характер совершаемого религиозного действия (богослужения или вообще – молитвы) в отношении к видимому осязаемому миру, из которого он обращается к горнему миру, лишенному для него телесной доступности. Этот контекст философии имени был понят еще на «дофилософской» стадии обсуждения еще богословского аспекта имяславия. К примеру, этот конфликт понимания природы слова в богослужении описывал Ф.Д. Самарин:

«У нас склонны смотреть на молитву как на дело чисто человеческое, и притом – как некоего рода заслугу человека перед Богом. В распространенных у нас взглядах на молитву часто сквозит мысль, что посредством этого акта человек может, так сказать, подействовать на волю Божию, изменить ее соответственно своему желанию. Между тем, по справедливому замечанию, кажется, Киреевского, повторенному у Федорова, смысл молитвы как раз обратный – в том, чтобы нам усвоить себе волю Божию, войти в нее и добровольно подчиниться. Следовательно, сущность молитвы не во внешних ее формах, а во внутреннем акте общения

с Богом. Конечно, это акт двусторонний, но все-таки преобладающее значение имеет в нем Божественное действие. Человек дает только больше или меньше простора этому действию... <...> Молитва это Бог, действующий в нас» [2. С. 107].

Оппозицией этому подходу стала так называемая «нравственная теория спасения» митр. Антония (Храповицкого), в которой и само догматическое учение о спасении понималось не в изменении через сопричастность Боже-ству поврежденной грехом человеческой природы, а в эмоциональном устрой-ении – первоначально самого Христа (в момент нравственных страданий в Гефсиманском саду). Поэтому – и суть христианской жизни виделась лишь в эмоциональном катарсисе. Соответственно, богослужение и молитва каза-лись действием из области психики, призванным «нагнетать» благочестивое эмоциональное состояние, а не имеющим реальную двустороннюю связь с Богом. Комментарий о. П. Флоренского к письму Самарина: «В том-то и дело, что сущность молитвы ни в “подчинении” себе воли Божией, ни в “подчинении” своей воли – воле Божией, ибо и то указывало бы лишь на нрав-ственное, а не онтологическое значение молитвы» [3. С. 110]. Из богослуже-ния уходила всякая «онтологичность». Богоприсутствие становилось какой-то иллюзорностью, условностью, театральностью. Характерно, что одним из самых яростных противников имяславия был именно митр. Антоний (Храпо-вицкий). Митрополит Вениамин (Федченков), очень жестко оценивая пози-цию митр. Антония в вопросе имяславия, надо полагать, подспудно связывал ее с влиянием на ее выработку его «нравственной теорией спасения»:

«Митрополит Антоний (Храповицкий) как главный противник этого учения (имяславия. – Т.К.) известен был не только резкостью и легкомыслием (его доклад в Синоде был недопустимым, невозможным, бранчливым), но и – склонностью допускать в своих воззрениях человеческую мысль, так называ-емую «нравственно-психологическую концепцию» [3. С. 710].

Для философии имени из теории митр. Антония (Храповицкого) выте-кает, что связь слова с именуемым предметом не онтологична, а психологи-ческая и состоит лишь в физиологическом возбуждении услышанным словом соответствующей вещи области сознания. Это будет названо «знаковой тео-рией» имени. Такой взгляд может быть сопоставлен с философскими концеп-циями (в частности с более поздним неопозитивизмом), отрицающими во-обще разговоры о метафизике (онтологии), то есть о вещах, находящихся за пределами опыта: неправомерно говорить о невидимом, и, как следствие, о разделении вещи на сущность и энергию. Священник Павел Флоренский в комментариях к статье архиеп. Никона (Рождественского) «Великое искуше-ние около святейшего Имени Божиего» квалифицировал философскую подоснову позиции архиепископа:

«И после таких слов этот с позволения сказать православный епископ требует внимания к своим словам. Во имя чего? – Во имя Бэна и Кон-дильяка? – Но позвольте уж пользоваться ими тогда в оригинале, а не из двадцатых, и притом умственно весьма нечистых рук. *Позитивизм* –

так, позитивизм! (курсив наш. – Т.К.) И уж тогда прочь с дороги архиерейское чванство. Тогда будет с “товарищами” “с-д”, но никак не под ферулой иезуитского Антония и хамского Никона» [4. С. 321].

«Мужицкая философия»

В начале XX в. в русском церковном обществе возникла острая богословская дискуссия по поводу исповедовавшейся значительной частью русских афонских монахов («имяславцев») формулы: «Имя Божие есть Бог». Имяславцы говорили об особом, не в смысле метафоры, а реальном присутствии в Имени «Иисус» самого Бога. Противники называли афонских имяславцев «неграмотными мужиками», видя причины такого нетривиального взгляда в отсутствии абстрактного мышления и философской адекватности – неспособности отличить имя вещи и саму вещь. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии С.В. Троицкий прокомментировал философскую «ошибку» имяславцев: приняли «бумажные деньги за чистое золото»; слова и имена суть не удвоение предмета, а лишь знаки и символы». Между тем именно противники имяславия не понимали тонкости философского подхода своих, казалось бы, малообразованных оппонентов. Казалось бы, аргументы противников имяславия опирались на самые исходные представления о философском мышлении как таковом, идущие еще от античного мышления:

«В “Кратиле” имя соотносится с сущностью вещи, то есть представляет нечто отличное от нее (Кратил, 432d). Это не случайно особенно подчеркивается Платоном, поскольку именно у него окончательно преодолевается архаическое учение о языке, свойственное мифологическому мышлению, согласно которому имя рассматривается как неразрывно связанное с самой вещью, как неотъемлемая часть реальности» [5. С. 266].

Упомянутый С. Троицкий назвал такое отождествление имени и вещи «атавизмом» [6. С. 550], что грубо и несет негативную коннотацию, но в целом отражает положение философии имени – возвращение от современной философии к «мифу», к истокам, к начальной точке, с которой началось развитие. Тождество имени и вещи как атрибут «мифологического мышления» в противовес философскому примечательно. Философия имени впоследствии у Лосева будет обращена к тому, что изначально было противно самой философии. В подходе Лосева философия завершила свой цикл, вернувшись к тому, что философией отрицалось априори – к мифу.

Этот же философский «паламитский» энергийный дискурс имяславия был воспринят частью церковной интеллигенции (о. Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн), видевшей в нападках на имяславие покушение на опыт христианской мистики. Постепенно выработалась формула, связывающая имя с понятием энергии: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть Его Имя» – Имя есть энергия Бога, то есть сам Бог, но Сущность Божия не есть Имя. Именно в таком виде – «имя есть энергия» – и разрабатывалась тема А.Ф. Лосевым.

Аристотель Григория Паламы или Фомы Аквинского

Понятие об энергии как особом модусе пребывания вещи вне нее самой церковной мыслью выражено в связи со связанными с именем святителя Григория Паламы, епископа Фессалонитского спорами середины XIV в. о природе Благодати, в результате которых православное учение о Божественной Энергии, то есть онтологическом, не метафорическом, присутствии Бога вне Его непреступной для познания Сущности.

Свое видение образа присутствия вещи западной философией было предложено несколько ранее Паламы в споре номиналистов и реалистов, потом – картезианстве, кантианстве, закончившись полным скепсисом на предмет метафизики, придя к тому, что нет сущности вообще. Соответственно, нет и энергии. Есть вещь, которую мы держим в руках и которая не подлежит осмыслению более, чем просто набор ее свойств. Паламитская же идея о различении в мире сущности и энергии так и оставалась бесплодна для богословской и философской мысли, пока не встал очень похожий вопрос имяславия.

Философия «догнала» богословие, и богословам пришлось решать традиционный вопрос философии – объективность существования мира и реальность присутствия окружающего мира во мне самом. Образы, в которых мы окружающий нас мир осязаем, видим, обоняем, слышим, суть только образы или все же они претендуют быть самим являемым ими миром? Ответ восточного богословия (Палама): в Боге отличимы сущность и энергии; в энергиях Бог нами познаваем; и То, Что мы познаем, То, Что нам является в энергии, есть Сам Бог. Бог непознаваем в своей Сущности, но Его явление (действие) есть Он Сам.

Для богословия Запада вопрос о присутствии вне себя самого в своей энергии невозможен вообще – в силу томистского понимания Аристотеля: вещь есть лишь ее сущность, а Сущность Божия тождественна Его бытию, поскольку Бог есть совершенство, а следовательно, – чистая актуальность. Это же породило два рода возражений св. Григорию Паламе. Первый тяготел к восточному апофатизму (Варлаам Калабриец): Бог непознаваем, а потому энергия не имеет по определению связи с самим являемым ею Предметом, а потому – тварна. Второй подход (Никифор Григора, Григорий Акиндин) близок к католическому, западному стилю мышления: Благодать – это сама сущность Божия, поскольку энергия понимается не как явление вовне, а как вещь в своей наивысшей актуальности. Парадокс в том, что то, что в католическом миросозерцании называется «благодать», наоборот, – сотворенная субстанция. Для католицизма энергия – это энтелехия, акт, то есть полнота развития сущности, а потому сам термин «энергия», то есть актуальность, предполагает, что мы имеем дело с сущностью в ее максимальной точке развертывания.

«Магия слова»

Такова была в общем плане проблематика энергии в том виде, как ее застал А.Ф. Лосев. Вопрос об энергии и богопознании в философском смысле –

частный случай вопроса познаваемости вещи вообще. Вправе ли мы говорить о познании или же нужно вести речь об общении с вещью? Познание – это составление понятия о предмете. Общение же – «осязание» – есть доступность для органов чувств чего-то конкретного. Лосев видел такое «осязание» как философскую, а не бытовую проблему. В чем и как происходит общение с вещью, что я осязую: «Магия. Магия слова. Слово магично. Магия встречи живого человека с живым веществом, в отличие от науки – там встреча понятия с понятием» [6. С. 249]. «Магия» в таком понимании – реальность контакта, в противоположность, как Лосев напишет после, «дедуцированию».

В привычном смысле познание – сбор сведений о свойствах вещи, которые для нас и есть наши ощущения от воздействия вещи, с последующей классификацией на основе похожего набора свойств в уже познанных вещах. Но, с другой стороны, познание вещи – это контакт с ней и наша активная реакция на вещь, форма ее «алогического» познания. Вещь дает о себе знать, будучи видима, осязаема, источая запахи, излучая тепло, – вещь присутствует вне себя, позволяя иному так общаться с ней. Можно сравнить с лосевской богословской мыслью:

«Наш Бог доступен для общения. Все молитвы – это не абстракция, а живое общение. У нас общение с Богом может быть и через прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние (ладан), слух, зрение, все чувства.<...> Наука – тоже общение. Общение с природой, но в понятиях, ибо в науке нет имен, а есть лишь понятия. Общение не живое, не жизненное. Поэтому наука есть встреча человека с понятием, реальности с понятием, понятия с понятием» [6. С. 250–251].

Вещь, не переставая быть самой собой, не становясь тем, кто ее познает, не изменяясь в контакте с ним, в то же время отражается в познающем, изменяя его самого, передавая ему «часть» себя. Что это за «часть себя»? Может быть – сведения о вещи? Непосредственный носитель сведений о вещи (хороший термин – «ин-форма-ция», то есть передача формы), а именно того, что поступает к познающему – это действия вещи или, по-другому, энергия. Но если это не сама вещь, а ее действия, то насколько наши представления о ней будут адекватны самой вещи? То, что мы воспринимаем, – сама ли эта вещь? Не правы ли позитивисты, бичуемые Флоренским, что есть нечто непроходимое между вещью и «протокольным предложением» о ней?

Мы видим человека. *Кого* видим или все же нам доступно в таком контакте *Что*? Мы здороваемся с человеком за руку. Я пожимаю руку. *Что* я держу в своей руке? Руку, то есть – *что*. Но при этом я держу за руку *кого-то*, то есть со мной в общении пребывает *кто*. Непосредственно нам поступает *что* – свет, отраженный от его тела (энергия), преломленный и несущий теперь сведения об очертаниях отразившего его предмета, то есть самого человека, перешедшего в иной модус в виде отражения его на сетчатке нашего глаза. Справедливо ли, что то, с чем мы контактируем теперь внутри себя как с образом, это сам человек и есть? Но сам человек как тело (а точнее – как сущность) не перемещался в нас телесно. Он в неизменности пребывает

вне нас – на том самом месте, где мы его и «увидели». А то, что непосредственно нами воспринято, это энергия («ин-форма-ция» о нем). Но наш разум не дает нам уйти в абсурд. И тот, кого мы видим, – это сам человек, как и энергия Божия есть Сам Бог у св. Григория. Мы в общении именно с Ним самим, хотя Он – там, а мы – здесь. У атомистов, например, видимый образ, отделяющийся от предмета и воспринимаемый глазом, обозначался термином *eidolon*, то есть идол (см. [7. С. 121; 14]).

Но о присутствии вещи под видом запаха, на вопрос о том, *что это?*, язык может уклониться от ответа так, как если бы это был самостоятельный предмет (ипостась): «Это – запах. Чувствую твой запах». То есть – «что». Но кто это пахнет? И ответ таков: «Это ты». И это уже отождествление энергии и вещи. Точно так же будет и с иными способами присутствия вещи вне себя. Но с примером визуальности вопрос о тождестве образа (*что*) с тем, кого мы видим (*кто*) наиболее показателен. Св. Феофан Начертанный (VIII в.) показал императору иконоборцу Льву Армянину, что его изображение и он сам (император) – вовсе не разные вещи. Указав на динарий с изображением императора, повторил вопрос Христа: «Чей еси образ?» Получив ответ: «Кесарев», преп. Феофан стал попирать ее ногами. Император воспринял оскорбление, причиненное его образу, как нанесенное ему самому. По-лосевски это звучало бы: этого требует наш разум – отождествить и не разделять онтологически вещь на саму по себе для себя и на вещь как энергию вне себя в ином.

Итак, разум говорит о существовании в его «каркасах» связи между энергией и тем, что ею являемо. Явление воспринимается не столько как сущность (или «что»), сколько как некий «клик» вещи (то есть «кто»). Эта модель станет ближе для понимания, если речь пойдет о чем-то живом, чей способ бытия – личность.

Каждая из энергий вещи являет ее вовне в одном из ее модусов: визуальность – как физическое тело; запах и тепло – как вещество или химическую систему и т.д. Но имя... Если имя – это энергия, то какую сторону вещи оно собой являет?

Энергийное общение

Энергия возможна при наличии двух вещей, пребывающих в таком энергийном общении. Первая вещь – это то, что познается, другая же (познающий) – сторона, воспринимающая энергию. Но познающий – это одновременно и то, в чем вещь отражается или воплощается.

«Понимаю» – значит поймаю, беру на себя, вбираю в себя. Уже было сказано, что понимание вещи предполагает невещественный смысл вещи. Но что это значит? Вбирать в себя вещь, например, пить или есть, было бы очень понятно. Но кушать вещи не значит, их понимать. Надо вбирать в себя не вещи как вещи, но вещи как смыслы. Однако, как же это я мог бы вбирать в себя смысл вещей? Съесть что-нибудь – это значит, отождествить съеденное с самим собою, то есть в данном случае со

своим телом. Что значит, что мы едим и пьем? Это значит, что мы отождествляем наши кушания со своим телом, превращая их в наше тело, которое не из чего иного не состоит, как из того, что мы вбираем в себя из окружающего мира. Вобрать в себя смысл вещи тоже ничего иного не может значить, как то, чтобы отождествить этот смысл вещи с нами самими, а не с ним самим. Понять вещь – значит взять ее смысл, перенести на то или иное инобытие, например на меня (я и мое сознание в отношении данной вещи тоже ведь есть некое инобытие)...» [1. С. 824].

Он – «плоскость», на которой проявляется вещь, и сам становится этой вещью, разумеется, не в ее сущности, а в энергии – он становится энергией другой вещи, поскольку предоставляет себя в качестве меона – инобытия, в котором вещь отобразится. Некоторые разъяснения о термине «Меон» у Лосева. Буквально – «не сущее», иное по отношению к рассматриваемой вещи. Лосев называл свой метод диалектическим. Его можно свести к вполне понятной конструкции, восходящей к Античности – противопоставлением: для того, чтобы быть, нечто должно быть ограничено чем-то иным, не сущим, меоном. Всякое бытие, чтобы быть, нуждается в небытии (ином). Быть – значит иметь свой предел (о-предел-ение), границы. Граница полагается иным, небытием, и граница имеет тогда диалектический двойственный характер: она одновременно – и то, что определяемо (сущее), и то, что определяет, то есть полагает предел (не-сущее) (см. [9. С. 276–277]).

Можно говорить сразу о двух образах понимания энергии. Привычный нам, паламитский, то есть «присутствия вне себя». И аристотелевский – томистский – наиболее полного разворачивания вещи (энтелехия). Причем вещь тут «разворачивается» в другой вещи, используемой ею как меон, в лосевских терминах «полагания».

Лосев говорит о двух видах общения с вещью – физическом и умном (мысленном). Физическое общение – это соединение субстанций.

«Общаться с вещью можно вещественно, и общаться с вещью можно умно... Общение в вещественном отношении есть не что иное, как субстанциональное слияние обеих вещей, не что иное, как уничтожение обеих вещей как самостоятельных и появление из них одной и единой вещи и субстанции... Общение (умное. – Т.К.) в том, что тут сливается воедино смысл, понятие, имя обеих вещей... Но когда речь идет о смысловом общении, необходимо тут общение будет не в понятии, а в личности. Что же не хватает для полноты общения в этом случае? Общаются тут две личности, а не мертвые вещи, и общаются до последней глубины; и все же это не общение в собственном смысле... Необходимо, чтобы вторая вещь узнала первую как тождественную себе. Необходимо, чтобы и вторая вещь поняла и сознательно приуготовила себя как тождественную с первой вещью. Необходимо также, чтобы и первая вещь отвечала на усилия второй полным пониманием и сочувствием... Словом, нужно, чтобы первая вещь обладала именем, а вторая знала это имя...» [1. С. 246].

Речь у Лосева не столько о смешении материй, поскольку сущность вещи он видит не в веществе, а в том, что можно было бы назвать «формой». У Лосева свой термин – «самое само», внутреннее, еще не явленное содержание вещи, без которой вещь не может быть самой собой. Проиллюстрировать это можно таким образом. Так, древесина – не сущность стола, поскольку на улице есть дерево, которое – тоже древесина, но оно не стол. Но есть нечто внутреннее для стола, которое должно быть явлено, а материя-вещество есть лишь один из моментов такого явления вовне. Можно добавить, что форма вещи зависит даже не от самой вещи, а от смотрящего на нее. Тот же стол утратит «самое само» в виде внутреннего содержания, делающего его именно столом, а его сущностью станет древесина, если в общении с ним мы (а мы – его меон) будем видеть в нем – просто дрова.

Итак, самое само вещи требует определяющего иного. Возможно, суть вещи пребывает вне ее самой, вернее – *в том числе* и вне ее самой – оно больше вещи в ее конкретных контурах и выражении. Но речь в общении идет не об обмене веществом. Вещь нельзя свести и к совокупности свойств. Перечислив все свойства, мы все равно не назовем вещь, а будем иметь дело с чем-то, что можно сказать о вещи.

Физическое общение вещей, по Лосеву, приводит к их субстанциальному прекращению и появлению новой вещи. Это субстанциальное общение. Но общение умное – это общение смыслов. Оно не прекращает бытие вещи, но транслирует ее за пределы ее тела, ее сущности. Иначе его можно назвать энергийным, поскольку в таком общении имеет место не обмен сущностей, но общение бывает в каком-то ином смысле, и передаваемое иному можно идентифицировать как энергию. Итак, в умном общении познающий не имеет дело с вещью в ее сущности, она остается вне его познания-«осязания». И тем не менее – она ему доступна. Он видит вещь, чувствует ее тепло, запах, осязает и т.д. Что же это, если не сама вещь! Безусловно – это сама вещь, и общение с вещью в энергии есть общение с самой вещью. Но что непосредственно «осязает» познающий? Не саму вещь, но все же и ее саму, ставшую чем-то.

В.В. Бибихин, излагая идеи Лосева, пробует опираться на понятие «факта» – «вещь, ставшую фактом», то есть присутствующую. И если у Бибихина, который видел в энергии по-аристотелевски энтелехию вещи – ее «ставшее», особо оговаривая, что Лосев мыслит по той же схеме энергию от Аристотеля до Григория Паламы [10. С. 605], то мы будем видеть в факте данность вещи нам в энергии, вне ее границ, то есть в ином. И иными именами факта-энергии Бибихин у Лосева видит «выражение, образ символ, имя» [10. С. 606], то есть вещь, ушедшую в меон.

И тогда схема выглядит так. Вопрос: что дано в общении? Ответ: энергия вещи. Вопрос: но кто познаваем через энергии? Ответ: сама вещь. Итак, в энергии познается не сущность (о ней мы делаем абстрактные дедуктивные заключения по свойствам), а сама вещь в своей единственности, то есть «кто». Но по семантике «кто» – это всегда некто личность или нечто в статусе личности. Энергия и личность есть как бы парные понятия, обоюдно

предполагаемые. Где есть энергия – есть личность, где есть личность, там энергия модифицирована как имя:

Имя предполагает живую, в той или иной мере одаренную сознанием индивидуальность. Конечно же (и это у людей часто бывает так), именовать, то есть давать собственное имя вещам неодушевленным или одушевленным, но неразумным. Однако это ни о чем не говорит. Интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности. И тут все дело заключается не в том, правильно или неправильно дано имя, а в том, что имя, раз оно дается, несет за собой интерпретацию предмета в смысле одушевления, или, как я выражался в своих прежних работах, интеллигентную интерпретацию. Имя всегда есть имя одушевленной вещи. Имя всегда есть имя личности (или ее степени и модификации) [1. С. 820].

Личность и энергия

В мысленном, умном общении в энергии вещь является в ипостаси, а не в сущности. Вещь, явленная в энергии, – ипостась. Лосев как бы переносит в область тварного мира богословскую идею об апофатичности сущности Божией: сущность всякой вещи непознаваема, не дана в общении: «Сущность никогда, ни при каких условиях не может быть ни познана, ни почувствована, ни поименована» [1. С. 874]. При этом речь идет о понимании сущности («самое само»), а не отнесение вещи к родам и видам. Именно ипостась (то есть «кого») мы «осязаем» в вещи, данной нам как энергия. И если мы имеем дело в энергии не с вещью вообще, а с конкретной, неповторимой, обладающей «самое само», то эта индивидуальность, отделенная и самоосознанная как отделенность от остального мира, предполагает имя.

Но происходит общение мысленное, то есть передается вещь как мысль. Для Лосева весь мир – это слово, поскольку все в мире мыслимо: «Весь физический мир есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое» [11. С. 657]. Вещь может существовать в энергии как образ, как вещество, но, чтобы речь шла именно о вещи, необходимо, чтобы это была мысль. Лосев говорит о стадии познания «алогичности», не в смысле отсутствия смысла, а про момент, когда вещь уже познана, но мысль о ней еще не стала словами. Вспомним свое состояние, при случайной встрече старого забытого знакомого: узнали его, но никак не можем вспомнить имя. Здесь возможно употребление термина «эйдос» для обозначения этого момента в полагании смысла. Греческое «эйдос» – это буквально «вид», привычная логическая категория: совокупность предметов («род», «вид», «класс»). В нашем случае нужно вспомнить, что буквально «вид» – от видеть, видимость, то есть реальность познанная, но еще не названная. Это греческий эквивалент категории «форма». Кроме того, на его содержание «эйдоса» у Лосева повлиял Э. Гуссерль: эйдос – это идея, но не в платоновском смысле, а идея конкретной единичной вещи. Когда вещь уже постигнута, но этот процесс на мгновение опережает вербализацию понимания. По Лосеву, эйдос – антитеза логоса вещи. Эйдос – интуитивное схватывание смысла целиком, логос –

вербальное, попунктное познание вещи по частям. А.Л. Доброхотов так излагает, что такое лосевский эйдос:

... что вообще такое эйдос. Это некий умопостигаемый образ, умопостигаемый смысл, который мы получаем, когда индуктивно анализируем разные феномены (вещи или процессы) и видим, что там есть момент устойчивости, момент качественной определенности и момент структурности. Мы все это собираем воедино, и на первом этапе перед нами некоторый идеальный образ вещи самой по себе, с однозначно выраженным смыслом. Это те эйдосы, о которых говорил Платон» [12. С. 596].

Вещь как мысль существует для иного, для познающего. Причем у Лосева это «иное» необязательно вне вещи – это может быть и она сама, как самопознающая, отделяющая себя от мира, то есть как личность. По Лосеву, общение с вещью как со смыслом требует наличия личности. Вторая, воспринимающая личность должна воспринимать вещь тождественной себе. Личность в общении, принимая энергию другого лица, становится как бы меоном иного лица.

Более того, категория «личность» связана именно с категорией «энергия». Во-первых, сама энергия – присутствие в ином, вне себя. Но и личность есть понимание себя как отделенности себя от иного, то есть присутствие вне себя, осознание в себе иного. Если вдуматься, то и само осознание себя в ином есть одновременно и атрибут личностного бытия, и энергия, поскольку это есть присутствие в ином.

Имя в лосевской традиции следует рассматривать в двух аспектах, как бы перенимая то, как в восточной и западной традиции понимается и сама энергия. С одной стороны, имя – эманация сущности, истечение вещи вне себя. Но с другой – имя есть сама вещь, воплотившаяся в другом. И оба этих аспекта вещи-имени соединены через категорию личности, которая и может обладать именем. При этом и само имя есть форма пребывания личностного аспекта вне себя. То есть это – энергия. Личность – модус существования вещи, осознающей себя «положенной» в ином, самоосознающей себя. Но и сама личность в таком случае повторяет схему энергии – присутствие себя в ином, как часть иного и отличное от него одновременно. Категории личности и энергии связаны. Личность, по сути, есть некое понимание энергии. А энергия есть противопоставление сущности вещи, ее ипостась, что в принципе повторяет ту же схему понимания энергии как максимальной явленности, то есть ипостаси, которую предлагал еще Аристотель (энергия – энтелехия, явленная в ипостаси максимально развернутая вещь).

Лосевское понимание имени – развернутая формула имяславия: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя», но переложенная для философских целей: имя вещи есть сама вещь, но вещь не есть ее имя. Если добавить к этому еще и аспект личности, который становится обязательным, когда речь заходит об энергии, то мы увидим даже и прямые аллюзии с формулой имяславия:

«Считать имя вещи просто личностью мы не можем потому, что имя вещи не есть сама вещь в субстанциальном смысле... В своих прежних

работах я, следуя одной замечательной историко-философской традиции, употреблял для этих целей понятие мифа (захватывает стихию личности, но не утверждает ее как субстанцию, а переводит в сферу символа)» [1. С. 877].

Три категории, которые могут быть связаны с именем, – «имя – личность – энергия» – представлены в философии Лосева как стороны одного обстоятельства, взятые каждая в «своем моменте», или, если пользоваться другим лосевским словом, – пребывают в «стихии» этого главного обстоятельства. Мы можем перевести на лосевский язык энергию, в смысле «присутствия вне себя самого», как «стихию». Хотя стихия – более нейтральное, не требующее строгости употребления слово. Для философии Лосева все эти категории связаны также и с понятием «мифа» и «символа». Внимательный читатель увидит, что через сопоставление энергии и иного строится именно структура символа. При этом «миф» А.Ф. Лосева уводит читателя в странный мир слов, истинный смысл которых знает только посвященный в словарь лосевской философии. Неслучайно сам он в итоговой работе об имени, а таковой следует считать «Вещь и имя», постарался обойтись без этого поэтического образа. Но можно истолковать лосевский «миф» как присутствие в иной реальности, как это бывает со слушающим рассказ, который привычно именовать мифом. И одновременно, читая рассказ, реальность, о которой мы слышим в нем, присутствует и в нас. И именно такое усвоение иной реальности есть функция религиозного действия и молитвы, произнесенной и обращенной к кому-то конкретному по имени. Лосев настаивал, что произнести имя можно только молитвенно. И тогда становится понятным, почему миф – «развернутое магическое имя»: имя – иная реальность, в которую мы погружены, произнося его, и становимся сами этой реальностью. Принято считать, что философия по происхождению вытекает из мифа, сменяет собой мифологическое мышление и противопоставляется ему. Лосевское понимание энергии и мифа возвращает философию к исходной точке. В.М. Лосева писала об Алексее Федоровиче Лосеве, что «...это один из завершительных, резюмирующих умов. Такие философы всегда появляются в конце великих эпох для того, чтобы привести в систему вековую работу мысли и создать инвентарь умирающей культуры, чтобы передать его новой культуре, только что строящейся» [13. С. 7].

Литература

1. Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–880.
2. Архив священника Павла Флоренского. Вып. 2. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск: Водолей, 1998. 288 с.
3. Вениамин (Федченков), митрополит. Протоиерей Иоанн Кронштадтский. М.: Паломник, 2003. 752 с.
4. Флоренский П. А. Примечание священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Флоренский П. А., священник. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 299–344.

5. Чубукова Е. И. Проблемы языковой коммуникации в философии Платона и Л. Витгенштейна // АКАДНМЕІА: материалы и исследования по истории платонизма: сб. статей Вып. 6 / ред. А. В. Цыб. СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, 2005. С. 259–280.
6. Троицкий С. В. Учение афонских имябожников и его разбор // Русский иннок. 1914. № 9. С. 542–552; № 10. С. 612–623.
7. Лосев А. Ф. Термин «Магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П. А., священник. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль 1999. С. 249–251.
8. Брэдишоу Дэвид. Аристотель на востоке и на западе. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
9. Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с.
10. Бибихин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
11. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
12. Доброхотов А. Л. Мир как Имя // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М.: Русский мир, 2007. С. 593–601.
13. Лосева В. М. Предисловие к Диалектическим основам математики // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997. С. 6–17.
14. Брэдишоу Д. Аристотель на востоке и на западе. М., 2012.

ENERGY-RELATED INTERACTION OF THE THING AND THE NAME IN THE PHILOSOPHY OF A.F. LOSEV

T.O. Kryuchkov

*Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University
G-317 room, Educational and scientific building “Shuvalovskiy”,
Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation*

Abstract. The article is devoted to disclosing of relations of “name” and energy” categories in A.F. Losev’s philosophy. The problem of sameness of a name and the thing designated by it was touched upon in theological disputes of the beginning of the 20th century about the Orthodox tradition of “onomatodoxy” study which was adhered to by quite a large part of Hesyachast monks in Russian Athos monasteries who confessed that the God Himself is present in a prayfully pronounced God’s name. A.F. Losev, being a representative of the junior generation of onomatodoxes, considered philosophic aspects of onomatodoxy. The essence of the onomatodoxy philosophic sense is revelation, in philosophic categories, of indivisibility of a thing from its name which is inevitable for the human thought. Such a conceptual structure is possible when a name is regarded as energy of the named thing, i.e. emanation of the thing wherein it is perceived by the people around. Energy is a way of presence of a thing outside its contours which are shaped by the form and matter generating the thing. The thing’s name and the name itself create in itself a uniform fact of the thing. Speaking about possibility of the presence of the thing outside itself will be allowed by equation of the thing itself and images wherein the thing is accessible for perceiving thereof by the surrounding world (visual, audial, tactile, olfactory). A name as the energy delivers a thing in outside as a personality, disclosing not the essence of aspect but its hypostasis. The name, being identic to the thing in sense, expresses this sense outside in a matter other in relation to the thing.

Keywords: name, energy, personality, name glorification, philosophy of language, image, word, Losev