

МЕТАФИЗИКА В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

DOI: 10.22363/2224-7580-2024-3-60-84
EDN: NYTIAB

«ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ТАЙНЫ» ЯЗЫКА. ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ А.Ф. ЛОСЕВА В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

В.И. Постовалова

Институт языкознания РАН

Российская Федерация, 125009, Москва, Большой Кисловский пер., д. 1, стр. 1

Аннотация. В работе, посвященной 130-летию со дня рождения выдающегося ученого, философа и богослова А.Ф. Лосева (1893-1988), предпринимается попытка аналитического описания его лингвофилософских воззрений, их концептуального генезиса, основных направлений и эпистемологического статуса в современном гуманитарном познании. Особое внимание в работе уделяется рассмотрению в символической диалектике Лосева вопроса о специфике рационализации при постижении лингвистической реальности и раскрытию феномена «диалектических тайн» языка.

Ключевые слова: гуманитарное познание, оноματοдоксия (имяславие), символический реализм, рационализация, теoантропокосмическая парадигма, общение, понимание, имя, слово

...Религиозное чувство тайны и глубинности бытия есть первое и необходимое условие развития философии.

С.Л. Франк. Философия и религия [48. С. 328]

1. Философия языка в сфере гуманитарного познания

Одно из центральных направлений творческой деятельности А.Ф. Лосева составляет философия языка, которую он относил к сфере философской филологии – дисциплине гуманитарного познания, где философия и филология оказываются неразрывно связанными друг с другом. Философия языка в ее широком истолковании включает в себя в современной культуре область

исследований, направленных на изучение взаимоотношений между языком, бытием (реальностью, действительностью, миром) и мышлением (сознанием) в аспектах, релевантных для науки о языке и гуманитарного познания в целом, а также сами теоретико-методологические знания, выражающие и интерпретирующие эти взаимосвязи.

В гуманитарной мысли нашего времени не существует общепринятого понимания философии языка. «То, что „философия языка“ de facto существует, никто не будет оспаривать, – пишет М.Е. Соболева. – Проблема заключается в том, что до сих пор отсутствует единое мнение относительно того, что следует под ней понимать» [39. С. 7]. Как отмечал в своей работе, посвященной истории философии языка от Античности до современности, Э. Косериу: «Философия языка как дисциплина почти не определена и только приблизительно отграничена от других дисциплин... Пока не существует никакой систематизации или систематического представления о философии языка... ни со стороны философов, ни со стороны лингвистов» (цит. по: [39. С. 8]).

Один из вариантов решения данного вопроса принадлежит Дж. Серлу, который предложил разграничивать две дисциплины – *лингвистическую философию* (linguistic philosophy) и *философию языка* (philosophy of language). Лингвистическую философию он трактовал как метод решения философских проблем путем анализа значения слов и логических отношений между словами естественного языка. А философию языка рассматривал как самостоятельную философскую дисциплину, занимающуюся исследованием явлений, связанных с языком как таковым.

Обобщая данное понимание, Ю.С. Степанов и В.З Демьянков дают следующее функциональное определение сферы философии языка. Философия языка определяется ими как такой подход к языку, при котором «философские положения используются для объяснения наиболее общих законов языка, а данные языка, в свою очередь, – для решения некоторых философских проблем, выдвигаемых конкретным временем» [43. С. 345].

В европейской традиции философия языка ведет свое начало от классической Античности и является тем источником, от которого впоследствии обособилась и сама наука о языке. На протяжении целого ряда веков язык оставался предметом почти исключительно философского умозрения. В последующем философия языка стала активно развиваться в европейской культуре в русле не только философии, но и теологии (богословия), логики, а также лингвистики, достигнув своего особенного подъема в лингвофилософской мысли XX–XXI веков, где язык становится предметом напряженной и углубленной рефлексии.

Историки культуры, философы и лингвисты говорят о нескольких важнейших поворотах в развитии европейской мысли последнего времени. Во-первых, о так называемом *антропологическом повороте*, заключающемся в перемещении внимания философской мысли с познания мира на постижение феномена человека. Во-вторых, говорят об особом *лингвистическом повороте*, состоящем в переходе от рассмотрения мышления, «мыслящего

самого себя», к постижению феномена языковой активности¹. Для философов двадцатого века язык «оказался реальностью, скрывающей тайны бытия», каким для философов прошлых веков было мышление [14. С. 9]. И наконец, в-третьих, говорят о так называемом *религиозном (теологическом) повороте* с его тенденцией интегрирования теологического знания в мировоззрение и культуру.

Этот теологический поворот возвращает гуманитарное познание к своим религиозным истокам с его целостным видением реальности и прагматическим характером первоначального знания. Как замечает Д.Л. Шукуров в Предисловии к своей книге «Герменевтика богооткровенного имени», «современный филолог должен обладать не только лингвокультурологической, философской, но и богословской (и еще шире – религиоведческой) подготовкой, поскольку литературные формы генетически связаны с комплексом сакральных текстовых практик» [54. С. 1].

Центральной задачей философии языка является определение природы языка. В истории гуманитарной мысли существует два полярных подхода, в русле которых происходит осмысление природы языка в плане его отношения к действительности. Это – Реализм и Номинализм. Для всех истолкований данной оппозиции, независимо от того, избирается ли в качестве предмета рассмотрения общее понятие, имя или же языковое выражение, исходным является отношение к идее «трансубъективной реальности бытия»². А именно – признание существования такой реальности и ее релевантности для понимания языка у реалистов и отрицание такового представления у номиналистов.

Специфику подхода в реалистических лингвофилософских концепциях составляет стремление разрабатывать философию языка в рамках онтологии как учения о бытии, откуда и происходит квалификация этого учения как онтологического. Онтология (от греч. *on*, род. пад. *ontos* – ‘сущее’ и *logos* – ‘слово’, ‘понятие’, ‘учение’) означает буквально учение о бытии или сущем. Онтологическая природа языка понимается в этом направлении как причастность к бытию, проявление бытия и даже «сращенность» с ним. Само же бытие истолковывается здесь по-разному: от самого общего его понимания как всего, о чем можно сказать, что оно «есть» или что оно «не есть ничто», до метафизического истолкования его как особой сверхчувственной реальности.

Реалистическая концепция исходит из представления о том, что между языком и реальностью наличествует сущностная связь, выражаемая с помощью категории символа. В основе такого лингвофилософского представления

¹ По выражению Х.Г. Гадамера, проблема языка занимает в современной философии «такое же центральное положение, какое примерно полтора столетия назад имела проблема мышления, а в немецкой философии – мышления, «мыслящего самого себя» [55. С. 222].

² Выражение П.А. Флоренского [53. С. 723]. Принимая концепцию реалистической природы языка, священник Павел Флоренский утверждает: «... слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний» [47. С. 281].

лежит принцип символического (мистического) реализма, опирающийся на онтологическую трактовку символа. Согласно такой трактовке символ есть не столько «знак отсутствующей реальности», сколько «сама реальность, присутствующая в символе» [45. С. 112]. По выражению В.Н. Топорова, символ есть такой «знак высшей энергии, который не просто сигнализирует о явлении, но сам обнаруживает себя как это явление, как своего рода эпифания, прорыв феноменального слоя силою иной природы» [44. С. 381]. В лингвофилософских концепциях, базирующихся на позициях символического реализма, имена и слова выступают как «символы бытия» [1. С. 433]. Это означает, что слово при таком представлении начинает рассматриваться не только как слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого этого «чего-то» [5. С. 36].

В реалистических концепциях язык начинает восприниматься как голос бытия и даже как само бытие в его открытости человеку. Само же бытие предстает как общение. Ведь только «когда действительность подлинно *заговорит*, – утверждает Лосев, – только тогда открывается принципиальная возможность и для ее собственного объективного оформления, и для ее понимания и усвоения кем бы и чем бы то ни было» [23. С. 808–809]. Коммуникативно-диалогическое понимание бытия, по которому бытие есть в своей основе общение, и общение диалогическое, восходит к общехристианскому представлению о тождестве бытия и общения, или единстве Бытия и Слова. В книге «Бытие как общение» современный православный греческий богослов митрополит Иоанн (Зизиулас) так раскрывает суть данного представления в христианстве: «Истинное бытие вне общения невозможно», и «личность не способна существовать вне общения» [17. С. 12]. Бытие и общение, в видении христианства, неразделимы. И в своем пределе они тождественны: «бытие означает жизнь, а жизнь означает общение» [Там же. С. 10]. Уникальное тождество бытия и общения, по христианскому вероучению, являет в Себе Самой Святая Троица – «Триединый Бог», Который есть общение и откровение подлинной личности [Там же. С. 11].

В гуманитарном познании идею о тождестве Бытия и Слова развивал в своих лингвотеологических размышлениях И.Г. Гаман, полагавший, что «все мироздание имеет божественно-словесную природу» [10. С. 256]. Разделяя представление о том, что «природа и история суть два великих комментария божественного Слова», он писал Ф.Г. Якоби: «То, что в твоём языке – Бытие, я хотел бы лучше назвать Словом» (цит. по: [10. С. 267]).

В отличие от позиции реализма номиналистическое видение языка исходит из признания условной, конвенциональной связи между языком и реальностью. Подобное представление развивается в позитивистских семиотических концепциях, где язык рассматривается как автономная система знаков³. Такое видение языка характерно в целом и для теоретического мира современной лингвистической науки. В этой дисциплине язык предстает, по

³ О номиналистической тенденции в философии языка см. в статье М.В. Мачавариани [34. С. 40–42].

утверждению С.К. Шаумяна, как «система понятий, содержание которых основано на конвенциональной концептуализации мира» [51. С. 151].

В книге «Язык и метод» Ю.С. Степанов предлагает проект разработки и рефлексивного осмысления особого неореалистического течения в современной философии языка, называемого им «Новым реализмом». В видении Степанова Новый реализм есть третья философия языка в истории мировой лингвофилософской мысли. Первой философией языка в типологии Ю.С. Степанова является Реализм, восходящий к идеям Аристотеля, разработавшего, по Степанову, исторически первую систему реализма. Второй философией языка в данной типологии является Номинализм, восходящий, по Степанову, к идеям Оккама, именуемого им «последним великим номиналистом Средневековья» и «первым номиналистом Нового времени» [42. С. 721].

По наблюдению исследователей, принцип реалистического символизма в философии имени отечественной школы Всеединства (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев), разрабатываемой в рамках программы цельного знания В.С. Соловьева, наиболее последовательно и систематически был воплощен в диалектике А.Ф. Лосева. П.А. Флоренский, рассматривая идеи как «самостоятельные ипостасные существа духовного мира», выходит в своей философии имени за пределы символа в область мифотворчества [4. С. 395, 391]. С.Н. Булгаков же, рассматривая слова как «вспыхивающие в сознании монограммы бытия», склоняется к пониманию символа как иероглифа [5. С. 44]. Основанием его философии имени выступает скорее не символизм, а философия образа, которая, в истолковании С.С. Хоружего, является фактически «*крипто-софиологией*» [50. С. 12–13].

Современное гуманитарное познание развивается под знаком плюрализма с его установкой на возможность рассмотрения изучаемой реальности с различных точек зрения. Такие точки зрения, или гносеологические установки субъекта познания, именуются в современной эпистемологии научными парадигмами. А само рассмотрение познаваемой реальности через призмы различных исследовательских парадигм называют полипарадигмальностью познания. В современной философии науки существует множество толкований парадигмы, начиная от понимания ее как «преобладания некоторого («парадигмального») взгляда на вещи, выходящего за рамки одной научной дисциплины», до определения парадигмы как «образца, которому следуют в своих научных построениях ученые» [13. С. 34, 27].

В отличие от множественности определений парадигмы, в истолковании феномена полипарадигмальности как в самой эпистемологии, так и в самосознании творческих деятелей науки, наблюдается относительное единство. Полипарадигмальность (или мультипарадигмальность) признается конститутивной чертой научного познания, отличающей ее от таких сфер познания и познавательной деятельности, как философия и религия с их установкой на *вне-парадигмальность* и *над-парадигмальность* представления воспринимаемой реальности.

Установка на надпарадигмальность («надмирность») мировосприятия характерна для духовной мистико-аскетической практики «умного делания»

в традиции исихазма (от греч. ἡσυχία – ‘покой’, ‘безмолвие’). В святоотеческом предании умным (или мысленным) деланием (πράξις νοερά) именуется внутреннее делание подвижника, направленное на достижение созерцания и соединение с Богом. Такое делание включает два тесно связанных момента – внимание, или трезвение (хранение ума), и непрестанную, обычно Иисусову, молитву, мистическим центром которой является Имя Иисуса Христа. Текст Иисусовой молитвы, представляющий собой по своему содержанию догматическое исповедание Троицы и выражение покаяния перед Богом с просьбой о помиловании, составляет краткое молитвословие «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя (грешного)».

Глубинную суть умного делания так передает архимандрит Софроний (Сахаров): «Ум безвидный безмолвно внимает сердцу... Вся тайна в этих немногих словах» [41. С. 252]. В умном делании исихастских подвижников священнобезмолвие означает собственно не молчание как отказ от какой-либо речи, а «без-мыслие», то есть простоту ума. По преп. Максиму Исповеднику, ум, «полностью оставивший мышление, стяжавший безмыслие – безмолвие и простоту... может войти в общение с Богом» [8. С. 166]. И обратно – «без прекращения мысли невозможно войти в простоту Богообщения» [Там же].

Как метафорически выражает гносеологическую суть умного делания святитель Феофан Затворник: «Около сознания в сердце должно собираться всеми силами – и умом, и волею, и чувством... Собранный зрит всё в себе. Кто в центре, зрит по всем радиусам, всё видит в круге ровно и как бы в один раз, а выступивший из центра видит по направлению одного только радиуса» [46. С. 206, 208]. По комментарию прот. А. Геронимуса, такой радиус и есть парадигма в современном понимании. Или, с другой акцентуацией, «парадигма и есть такой ракурс», а «каждая парадигма – целый мир, и таких миров великое множество» [7. С. 75].

По утверждению В.Г. Гака, плюрализм в лингвистике, или полилог воззрений на одну и ту же реальность, «не только возможен, но и неизбежен» в силу многоплановости языкотворческой деятельности человека и специфики путей ее познания [6. С. 16]. Как пишет о такой неизбежной многовариантности видения лингвистической реальности Е.С. Кубрякова: «В разные эпохи, в разные исторические периоды существования человека язык изучался по-разному, и в поле зрения ученых оказывались разные функции языка, разные его ипостаси и особенности. В разных направлениях и школах язык как бы поворачивался к нам разными гранями. Все зависело от точки зрения на язык, а значит, в зависимости от этого фактора, мы могли увидеть в языке не только разное, но больше или меньше» [19. С. 3].

Так, Ю. С. Степанов с позиции семиотики различает три основные парадигмы представления языка в истории лингвофилософской мысли, делающие акцент на семантическом, синтаксическом или же прагматическом планах языка [42; см. также 43. С. 345]. Это, во-первых, «философия имени» (*семантическая парадигма*), исходящая из имени и его отношения к миру. Во-вторых, – «философия предиката» (*синтаксическая парадигма*), опирающаяся на

предикат как на ядро суждения и изучающая синтаксические связи между языковым выражением и взглядом на мир усредненного носителя языка, лишённого личностных свойств. И наконец, – «философия эгоцентрических свойств» (*прагматическая парадигма*), исходящая из момента связи между языком и говорящим субъектом.

Семантическая парадигма разрабатывалась в философии языка со времен античности вплоть до начала XX века. В наше время в русле данного подхода осуществлялась и творческая деятельность А.Ф. Лосева. По выражению Ю.С. Степанова, Лосев – «великая фигура» философии XX века, или *семантической парадигмы*, в основе которой лежит имя и его отношение к миру и в которой «всё» рассматривается сквозь призму данного вопроса [42. С. 716, 181]. Ономотологическое учение Лосева, по Степанову, охватывает все «главные семантические назначения имени – от именованной вещи, через сигнификацию „эйдоса“, „идеи“ и „логоса“ (понятия) вплоть до слова как формы символа и мифа» [Там же. С. 225]. Синтаксическая парадигма представления языка разрабатывалась в философии языка неопозитивизма. Прагматическая парадигма – в философии языка позднего логического неопозитивизма (Б. Рассел) и в формальной прагматике (Р. Монтегю, К.И. Льюис, Я. Хинтиikka и др.).

В самосознании самой науки наличие разнообразия суждений о языке расценивается при этом не как знак субъективизма, но как объективная данность и важнейшее условие постижения истины в человеческом познании. По афористическому выражению В.З. Демьянкова, «гуманитарные науки обречены на политеоретичность, а, следовательно, на отсутствие единого парадигматического стандарта» [13. С. 32]. Другими словами, гуманитарное познание в современном мире с неизбежностью полипарадигмально. Но абсолютная полипарадигматичность знания не является окончательной целью гуманитарного познания. Тенденции к росту полипарадигмальности в этой сфере противостоит установка на переход от позиций плюрализма и релятивизма к поиску универсальных интегральных парадигм и метапарадигм знания, целью которых является наиболее полное постижение изучаемой реальности в ее целостности.

В истории гуманитарного познания сформировались три программных направления лингвофилософской мысли к изучению языка и пониманию его природы, различающиеся широтой контекста рассмотрения лингвистической реальности и истолкованием категории «лингвистического».

При первом – *имманентно-семиологическом* – подходе, наиболее рельефно представленном в структурализме, язык рассматривается «в самом себе и для себя» как автономное семиотическое образование и самодостаточная реальность. Язык понимается здесь как система отношений различительных единиц в рамках внутренней (реляционной) лингвистики. Все же моменты языковой активности, связанные с жизнедеятельностью человека и его духовным миром, оцениваются при этом подходе как экстралингвистические и выносятся за пределы научно-лингвистического понимания языка в область

«внешней лингвистики». Выражая суть такого понимания, А.А. Реформатский писал: «Весь язык строится на знаках, и эта семиотическая реальность должна быть индикатором для постижения через язык и жизни, и быта и истории, и прочего... Но все это уже „языком“» [38. С. 15].

При втором, более широком, – *имманентно-антропологическом* – подходе язык понимается как конститутивное свойство человека и необходимый момент его жизнедеятельности. Сам же человек рассматривается здесь автономно, в его самодостаточном бытии, вне непосредственной связи с другими планами реальности. В зависимости от толкования природы человека в плане его религиозности в имманентно-антропологическом подходе различаются две позиции. Во-первых, – *внерелигиозная* (атеистическая) *позиция*, эксплицитно провозглашающая принципиальный отказ от религиозного воззрения на человека и его язык как неадекватного для раскрытия их природы. И, во-вторых, – *позиция методологического секуляризма*, согласно которой исследователи, даже принимающие религиозное мировоззрение, признают невозможным или просто излишним вводить религиозный аспект в научно-теоретическое представление лингвистической реальности по причине непрозрачности или недоступности такого ее плана для научного познания.

Эту вторую позицию теоретико-методологического секуляризма разделял В. фон Гумбольдт при создании своего антропологического учения о языке. Будучи по своему вероисповеданию протестантом, Гумбольдт, хотя и допускал возможность вмешательства сверхчувственного в чувственное, но как философ отказывался усматривать последние основания бытия в трансцендентном. Первооснову бытия для него, а также объемлющую категорию в его лингвофилософской концепции составляет «Человечество» [12. С. 311]. В гумбольдтовском учении о языке как духовной энергии и миропонимании народа субъектом духовной активности выступает человек – индивид, языковое сообщество, народ, а духовная активность понимается как сугубо человеческая деятельность.

Наконец, при третьем – *трансцендентно-религиозном* – подходе определение природы языка происходит путем выхода за пределы имманентного человеческого существования в высшую реальность, необходимым моментом которой, по такому воззрению, язык и выступает. Так, в философии языка школы Всеединства язык рассматривается как момент Богочеловекокосмической реальности и получает при этом предельно возможное «онтологическое возвышение»⁴. Язык предстает при таком подходе как живой мистико-семиотический феномен и духовная сила, а человек выступает как *homo religiosus* – «микрокосм» и «микротеос», или «малый бог». Но «бог» не по сущности, а по благодати. Антропология, понимаемая в широком смысле как наука о человеке, его сущности и бытии в мире, начинает обретать здесь черты теoантропологии.

Трансцендентно-религиозный подход, развиваемый в богословии имени и религиозной философии языка, опирается на максимально широкий круг

⁴ Термин Л.А. Гоготишвили [11. С. 582].

лингвистического опыта. Помимо речевых практик, традиционно изучаемых в науке о языке, сюда входят такие сокровенные моменты лингвистического опыта, как библейское сотворение мира словом, «райский» язык, мистико-аскетическая практика «умного делания» («священнобезмолвие») и литургическая практика Церкви. Образцами теoантропокосмической интерпретации языка являются истолкования в соответствующих концепциях ситуаций молитвенного Богоименования и Богообщения – этих древнейших видов речевой практики человечества, по образу которых в данных учениях рассматривается и наше («горизонтальное») именование и общение. Примером такого подхода выступает синергичное описание молитвенного Богообщения в православном богословии. Как выражает такое понимание архимандрит Софроний (Сахаров): «Истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас... Он возводит дух наш в состояние созерцания вечности. Как сходящая Свыше благодать, молитвенный акт превышает наше земное естество...» [40. С. 10–11].

Описанные три направления познания лингвистической реальности могут быть рассмотрены как основные этапы (ступени) на пути к достижению наиболее полного осмысления языка. В зависимости от степени и уровня трансцендирования (выхода за пределы рассматриваемой реальности) при представлении лингвистической реальности дается и более глубокая семиологическая и онтологическая характеристика языка. Так, в отличие от чисто номиналистической интерпретации языка как конвенциональной системы знаков, характерной для структурализма, в антропологической программе язык стал пониматься не только как система знаков, но и как «система символов, за которыми стоит духовная жизнь людей» [2. С. 657–658]. В реалистической религиозной философии языка школы Всеединства специфика языка как живой стихии человеческого (то есть осмысленно-жизненного) общения передается, по мысли А.Ф. Лосева, уже с помощью трех категорий. А именно – *знака* вообще, *символа* и *мифа*, выражающих три степени смысловой насыщенности языка и специфику трех уровней существования лингвистической реальности [20. С. 4].

2. Лингвофилософские воззрения А.Ф. Лосева: истоки и направления

Творчество А.Ф. Лосева в области философской филологии знаменует собой два важнейших момента в становлении современного гуманитарного познания. Во-первых, встречу и взаимодействие лингвистики с новой для нее *теoантропокосмической парадигмой* постижения языка, посредством которой язык рассматривается в максимально широком экзистенциальном и понятийном контексте – Бог, человек, мир – как необходимый элемент Богочеловекокосмической реальности. А знание о языке трактуется как часть более широкого, объемлющего его универсального, «цельного» (целокупного) знания – момента «цельной» жизни. И, во-вторых, обращение лингвофилософской мысли на новом этапе ее развития после оформления лингвистики в самостоятельную область знания к традиции антично-средневекового

символического реализма, ономатизма и энергетизма, а также к гумбольдтовской программе изучения языка как энергии духа и миропонимания народа.

По утверждению А.Л. Доброхотова, в философии имени Лосева было «дано теоретическое осмысление той духовной действительности, которая родилась в ходе... попыток найти новую опору для рациональности и новое обоснование ценности личности» [14. С. 9]. Найденная Лосевым «ключевая категория – имя – предстоит... как новый горизонт философии, а не как заключительное слово» [Там же].

Содержательное ядро, основание и лейтмотив лосевской лингвофилософской системы составляет философия имени, ставшая для него синонимом философии и фактически самого цельного знания. Выбор имени в качестве центральной единицы теoантропокосмической парадигмы у Лосева объясняется тем, что именно эта категория-мифологема позволяет представить бытие в наибольшей полноте и глубине, в единстве всех его планов и горизонтов. Имя, по Лосеву, – центральный момент действительности, основание и сокровенный конститутивный элемент всего сущего. В нем «сгущена и нагнетена квинтэссенция как человечески-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни» [32. С. 53].

Лингвофилософская концепция Лосева вобрала в единую смысловую структуру множество идей и подходов отечественной и европейской лингвофилософской мысли. Среди источников лосевской концепции имени – платоновский «Кратил» в его истолковании Проклом, «Ареопагитики», идеи Григория Богослова, Григория Паламы, Гегеля, Шеллинга, В. фон Гумбольдта, К. Аксакова, А. Марти и особенно А. Потебни [27. С. 190–191]. Исследователи отмечают специфически русскую часть лосевской мысли, связанную с развитием представлений о «магии» слова в русском символизме и с тем пониманием языка, которое лежит в основе поэзии А. Белого, О. Мандельштама и Вяч. Иванова [49. С. 159]. По свидетельству самого А.Ф. Лосева, на построение его системы наибольшее влияние оказали диалектика неоплатонизма в ее понимании Проклом и христианскими неоплатониками, гегелевская диалектика, феноменология Э. Гуссерля, неокантианский трансцендентализм, а также символическая мифология П.А. Флоренского. Сам Лосев характеризовал суть своей философской позиции как православно понимаемый неоплатонизм.

Философия языка А.Ф. Лосева представляет собой оригинальный синтез двух классических направлений лингвофилософской мысли – *статуарно-пассивно-объективного* подхода античного мироощущения с его видением языка как откровения бытия и *породительно-активно-субъективного* подхода западной философии с его пониманием языка как энергии духовной деятельности народа и личности.

Непосредственным импульсом для развития онтологической философии языка Лосева стал Афонский спор начала XX века об Имени Божиим,

предметом которого стало обсуждение статуса Имени Божия в молитвенной практике творения умно-сердечной молитвы в духовной традиции исихазма⁵.

Сторонники бытийственной (реалистической) интерпретации Имени Божия и молитвы – «имяславцы» – веровали, что в Имени Божиим, призываемом в молитве, присутствует Сам Бог Своими энергиями⁶. Они считали, что Имя Божие имеет объективно-мистический смысл, будучи энергией сущности Божией, а молитва – онтологична как один из высших моментов общения с Богом.

Сторонники же номиналистически-субъективного толкования имени и молитвы – «имяборцы» – полагали, что Имя Божие есть лишь инструментальное средство для выражения человеческих мыслей и устремленности к Богу. Они считали, что Имя Божие, как всякое имя и слово, есть только простой знак, а молитва в своей основе антропологична и тем самым не выходит за пределы человеческого сознания.

Уже с первых моментов осмысления Афонского спора стало ясно, что спор этот является продолжением векового спора на тему о том, что представляют собой слова «*realia*» или же «*signa*». И становилось очевидным, что за противоборством имяславия и имяборчества в решении этого вопроса стоит вековое противостояние *объективизма* и связанных с ним проблем онтологизма, реализма и мистицизма, с одной стороны, и *субъективизма* и связанных с ним проблем психологизма, номинализма и позитивизма – с другой.

Рассматривая имяславие как подлинный фундамент бытия, а также основание богословия, философии, науки и религиозной жизни, Лосев отводил лингвофилософским исследованиям реалистического направления особо значимую роль в будущей культуре. И если свои «Исследования по философии и психологии мышления» 1919 года А.Ф. Лосев начинал с цитирования слов своего учителя Г.И. Челпанова «XIX век был веком естествознания, XX век будет веком психологии» [29. С. 17], то спустя лишь десятилетие Лосев такой прогноз делает относительно философии языка. При этом – философии языка реалистической направленности, основанной на идеях имяславия.

Лосев так пишет об этом в работе «Вещь и имя»: «...история новой философии... отличается активным имяборчеством, как и вся новая европейская философия. Эта философия... старается уничтожить и теорию языка, основанную на понимании его как специфической сферы, ибо язык есть именно противоположность всякой глухонемой психологии. С большим трудом наметилась, в конце концов, ономотологическая магистраль в современной философии; и это есть, несомненно, знамение и новой наступающей культуры, и новой еще не бывшей философии... дух времени действительно

⁵ Об Афонском споре см. в фундаментальном исследовании митрополита Илариона (Алфеева) [16].

⁶ По Лосеву, точная мистическая формула имяславия звучит: «Имя Божье есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть Сам Бог <...> Однако Бог отличен от Своих энергий и Своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще» [30. С. 16].

изменился. Можно сказать, что еще никогда философия языка не занимала столь принципиального места, как сейчас» [28. С. 178–180].

Разработкой такой новой философии языка – оноματοдоксии – на путях обоснования имяславия А.Ф. Лосев и занимался в 20–30 годах XX века, используя термин «оноματοдоксия» и для именования имяславия в смысле учения об Имени Божием, и для наименования собственной философии имени, эксплицирующей основные имяславские установки. А.Ф. Лосев полагал, что осознание имяславия на фоне патристики и церковной философии можно было бы осуществлять двумя путями. Во-первых, путем выведения православного понимания имени из исходных принципов православия. И, во-вторых, путем продумывания исторического имяславия до его основных принципов. Лосев избирает второй путь: «от имяславия взойти к основным принципам правосл<авной> мистич<еской> философии» [30. С. 108] и затем на ее основе разработать универсальную диалектико-мифологическую систему осмысления лингвистической реальности.

В универсальной философской системе Лосева вся реальность и сверхреальность – Бог, мир и человек – предстают в своей элементарной структуре как момент и результат самооткровения Сущности и ее диалектического продвижения от апофатического истока к предельной энергийной явленности в Имени. В своем глубинном динамическом основании реальность предстает в лингвофилософской системе Лосева как двойной путь к Имени. А именно: а) как путь самооткровения Бога в Своем Имени и б) как встречный путь восхождения всего творения и человека к Имени в опыте церковно-литургической и мистико-аскетической жизни.

Основу теоретического осмысления лингвистической реальности в теoантропокосмической парадигме Лосева составляет многоуровневая трактовка реальности с ее рассмотрением высших уровней реальности как прообразов низших⁷. В свете такой парадигмы земная реальность воспринимается как подражание другой, высшей реальности. Разделяя идею рассмотрения высших уровней реальности как прообразов низших, А.Ф. Лосев полагал, что имя, как и само человеческое именование, имеет свой трансцендентальный аналог, подобием которого оно и выступает. Таким аналогом для имени, по Лосеву, было Имя Божие, по образу которого он рассматривал всякое имя и слово. В «Философии имени» А.Ф. Лосев развертывает представление, в соответствии с которым по образу Имени Божия рассматривается не только человеческое имя и слово, но и весь мир (космос), понимаемый как имя (слово). Реальность для Лосева есть мир как имя, подражающее Имени Божию.

А.Ф. Лосев разрабатывает в своей философии имени оноματοлогическую модель бытия, опираясь на неоплатоническое иерархичное видение

⁷ См. в этой связи размышления О.Е. Нестеровой о так называемой «типологической эзегезе» – особой герменевтической «технике приискания в Ветхом Завете (или в ветхозаветной истории) специфических „образов“, соотносимых с „образами“ новозаветной истории» [35. 65–66]. И – «расцениваемых как „типы“ (или прознаменательные символы) последних» [Там же. С. 66].

реальности. По данной модели реальность предстает в своей элементарной структуре как лестница разной степени словесности, ономатизма, именитства, сущего, бытия. Первую ступень на этой ономатической лестнице образует неживая физическая вещь, вторую – органическое семя, а последнюю и завершающую ступень – умное и сверхумное имя. Срединное место на этой ономатической лестнице занимает обычное, «нормальное» человеческое слово. Сохраняя основной признак слова и имени – выраженность смысла, – такое слово, по Лосеву, принципиально отличается тем, что оно содержит в себе все моменты слова как такового, но в модифицированном виде, и его адекватное описание невозможно без раскрытия всего спектра бытия слова (имени) как такового.

В лингвофилософской концепции Лосева имя и слово одноприродны и определяются в наиболее общем виде как смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность. Различие же их состоит в двух моментах. Во-первых, в степени смысловой напряженности. Имя есть наиболее сгущенное и напряженное в смысловом отношении слово. И, во-вторых, в их соотношенности с личностью. Если, по Лосеву, о слове можно говорить в отношении любого предмета, то об имени – лишь в отношении личности или вообще личностного предмета. Хотя, как подчеркивает Лосев, «интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности» [26. С. 218; 23. С. 820]. Имя, по Лосеву, есть энергийно-личностный символ.

В свете предположения о конститутивной роли имяславия в философской системе А.Ф. Лосева генезис данной системы можно представлять как процесс экстенсивизации основных установок и идей имяславского учения. По лосевской интерпретации имяславия, наиболее важными чертами понимания Имени в этом учении являются: а) энергийно-символическое начало, б) онтологизм и реализм, в) акцентированность коммуникативного ракурса (общение, понимание) и г) преобразующая сила воздействия Имени. Нахождение этих черт Имени Божия в имени вещи и восприятие Имени Божия и имени в аспекте их тождественности составляет сокровенную логику лосевской ономатодексии.

Подобно тому как в имяславии Имя Божие понимается как энергия сущности Божией, недоступной для познания и открывающейся миру в своих энергиях, так и имя, лежащее в основании бытия, рассматривается в ономатодексии Лосева по образу своего божественного первообраза как смысловая энергия сущности вещи. И подобно тому как в имяславии утверждается, что «Имя Божие есть Сам Бог», хотя «Бог не есть ни Свое Имя, ни имя вообще», так и в лосевской ономатодексии имя вещи трактуется как сама вещь. Оно, по Лосеву, «в умном смысле есть сама вещь», хотя «вещь сама по себе – не имя» [27. С. 192].

Аналогично далее тому, как после конкретизации энергии сущности в виде силы, света, славы и др. Имя Божие понимается как сила, свет, слава и т.д., так и имя вещи определяется в ономатодексии Лосева как сила, свет, слава вещи как таковой. По выражению Лосева, «Имя Божие есть сила и энергия Божия» [24. С. 900]. А имя вещи соответственно есть ее «смысловая

сила», «свет вещи, испускаемые ею лучи, посылаемая ею весть о себе» [24. С. 900; 21. С. 814].

Наконец, подобно тому как абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология в концепции Лосева, в своей «окончательной формулировке» есть «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св[ятой], Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в Своем Имени» [26. С. 295], так и бытие в целом открывается в имени, которое есть «расцветшее» и «созревшее» сущее. Бытие в оноματοдоксии Лосева увенчивается именем как высшим моментом энергийного откровения сущности и само есть имя («магическое имя»).

Во втором периоде своего творческого пути А.Ф. Лосев предпринимает попытку адаптировать разработанную им символическую диалектику к проектированию лингвистической науки, исходя из идеи о том, что «современное научное представление о мире не механистично, но жизненно-органично, и не дискретно-неподвижно, но жизненно-динамично и творчески-напряжено» [21. С. 15].

В этот период у Лосева наблюдается относительная редукция его исследовательской парадигмы. Теоантропокосмическая парадигма изучения языка, где язык рассматривался в максимально широком контексте, – Бог, человек, мир, – предстает в его исследованиях в свернутом виде как антропологическая парадигма, в рамках которой язык изучается в контексте человека и его мира. В философии языка Лосева этого периода речь идет исключительно о человеческом языке, рассматриваемом им как орудие разумно-жизненного общения людей и как максимально-смысловая сгущенность человеческого общения.

Язык предстает в символической диалектике Лосева этого времени как живое органическое целое, пребывающее в сложном динамическом единстве своих антиномических начал – системности и стихийности, стабильности и творческой текучести, прерывности и непрерывности и др. Причем ни одним из таких начал невозможно будет пренебрегать при осмыслении природы лингвистической реальности. Так, игнорирование момента слияния прерывности и непрерывности может привести, по Лосеву, к полному исключению всякого иррационализма, в то время как язык и есть «слияние рационального и иррационального» [20. С. 455]. Ошибочным было бы также и чрезмерное акцентирование внимания на каком-либо одном из моментов антиномических начал языка. Так, занимаясь построением теории стихийности языкового знака, по Лосеву, не следует доводить данную теорию «до такой степени напряжения, чтобы языковая стихийность существовала уже в чистом и абсолютно внемыслительном состоянии и была бы чем-то насквозь иррациональным» [Там же. С. 78]. Ведь и в такой языковой стихийности существует своя определенная «семантическая целенаправленность» [Там же].

3. Границы умозрения и рационализации в гуманитарном познании

В гуманитарном познании при попытках создания целостного образа реальности с неизбежностью возникает вопрос, с которым сталкивается любое человеческое познание. Это – вопрос о возможных пределах разумной рационализации глубинной сути вещей при постижении реальности. В истории культуры существует два различных ответа на данный вопрос, символически обозначаемые как противостояние «Афины – Иерусалим»⁸. Первый ответ на вопрос, касающийся возможности постижения сокровенного на пути к созданию целостного образа реальности, дается в философии с позиции разума. Он гласит: «Только претензия на абсолютную ясность способна открыть существенную сокровенность» [3. С. 507]. Второй ответ с позиции веры в религии провозглашает недостижимость разумного постижения сокровенного, открывающегося лишь вере в простоте сердца.

Л. Шестов в своей работе «Афины и Иерусалим» так передает суть дилеммы «сокровенного – откровенного»: «Философы стремятся „объяснить“ мир, чтобы все стало видимым, прозрачным, чтоб в жизни ничего не было или было бы как меньше проблематического и таинственного. Не следовало бы, наоборот, стремиться показывать, что даже там, где все людям представляется ясным и понятным, все необычайно загадочно и таинственно... Ведь истоки, начала, корни бытия – не в том, что обнаружено, а в том, что скрыто: Deus est Deus absconditus (Бог есть скрытый Бог)» [52. С. 656]. В этих словах Шестова слышатся отзвуки библейского: «Истинно Ты Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель» (Ис 45. 15).

Вопрос о разумных пределах рационализации глубинной сути вещей при постижении реальности с особенной актуальностью звучит в гуманитарных науках при выборе новых парадигм познания. В свое время Х. Штейнталь усматривал гениальность В. фон Гумбольдта в том, что он заставил свою теорию «настолько сохранять молчание, чтобы она не искажала рассмотрение отдельных фактов» (цит. по: [36. С. 90]). Современная наука о языке, задаваясь вопросом о пределах своей способности к рациональному познанию лингвистической реальности, очевидно, уже приближается к границам своей компетенции.

Сам Гумбольдт считал непостижимой тайной, недоступной для аналитического мышления, то, каким образом сливаются в единое целое язык и народный дух и как действуют в языке творческие первосилы человека и проявляются его глубинные возможности, «существование и природу которых невозможно постичь, но нельзя и отрицать» [12. С. 365]. В решении этих вопросов современная лингвистика, как и наука о языке В. фон Гумбольдта, остается на пороге непостижимого, не дерзая выходить за пределы собственно научного познания. Здесь пролегают границы и многих новых парадигм в гуманитарном познании.

⁸ Выражение «Афины и Иерусалим» в его различных смыслах и толкованиях восходит к словам Тертуллиана «Quid ergo Athenis et Hierosolimis?» (в русском переводе – «Что общего у Афин и Иерусалима?») из его работы «О праве давности против еретиков» (гл. 7).

Известно, что Л. Ельмслев, с именем которого связана идея наиболее радикальной версии структурно-функциональной парадигмы представления языка, считал имманентно-семиологический подход лишь *первым шагом* на пути изучения языка. По его словам, «временное ограничение кругозора было ценой, заплаченной за отторжение у языка его тайны» [15. С. 381]. На заключительном этапе своего формирования «лингвистическая теория, руководимая внутренней необходимостью, приходит к признанию не только языковой системы в ее схеме и узусе, в ее всеобщности и ее индивидуальности, но также к признанию человека и человеческого общества, стоящих за языком, и всего мирового человеческого знания, добытого посредством языка» [Там же]. На данном этапе, резюмирует Ельмслев, «лингвистическая теория достигнет той цели, к которой она стремилась: *humanitas et universitas*» [Там же]. То есть – «человечности и всеобщности».

О тайнах, связанных с именем, упоминал в наши дни В.Н. Топоров, поясняя этот вопрос на примере характеристики сокровенной многоплановой природы имени в своей статье «Имя как фактор культуры», где говорится: «Во всех сферах духовной жизни человека – религиозной, провиденциально-профетической, спекулятивно-философской, художественно-эстетической, социально-общественной – роль имени не только велика, но по-особому отмечена. И то, что поддается учету и пересказу, образует лишь поверхностный слой той тайны, которая связана с именем. Но даже прикосновение к этому слою намекает и на глубину этой тайны, и на ту силу, которая от нее неотделима» [44. С. 380].

Такая таинственность природы имени, утверждает Топоров, дает возможность действовать по отношению к нему в двух противоположных направлениях. Имя может быть низведено «до роли конвенционального и ничем кроме этой конвенции не мотивированного знака», но оно может быть и возведено «на тот уровень, где оно выступает как носитель высшего смысла и в этом отношении (как в религиозных откровениях или поэзии) тяготеет к абсолютной мотивированности» [Там же. С. 381–382]. Естественный язык, совмещая в себе обе эти особенности, при разных ситуациях своего бытия то начинает движение «в сторону „произвольности“», то «направляется внутрь, в глубинные смысловые пласты» [Там же. С. 382]. Это находит свое отображение и в соответствующих исследовательских парадигмах изучения языка – номиналистического или же реалистического характера.

Но наиболее часто с проблемой предела в познании и установления границ рационализации при постижении реальности сталкиваются в богословском мышлении, для которого наиболее глубокое предстает сокрытым под покровом иносказания и в котором разум оказывается тесно переплетенным с верой. Такова для богословствующего ума эсхатология творчества. Вот как пишет в своих размышлениях на эту тему архимандрит Киприан (Керн): «Творчество есть тайна... Мы – образ Творца, наш ум пронизывается искрами-брызгами Вечного Логоса... Мы ждем в ночной тишине этих звуков, осколков из иного мира. Они сверкают, приходят, пронзают наш логос. Мы им внимаем, но *что́* суть они, и *что́* есть самое творчество, мы не знаем и не

узнаем никогда. <...> Как мысли, звуки, слова, линии, таинственно появились в творческом уме человека откуда-то из какого-то умопостигаемого мира, так они, верим мы, опять-таки таинственно преобразившись, уйдут в вечность для бесконечного бытия. <...> Как это преобразование произойдет, мы не ведаем и не хотим допытываться этого. Надо уметь в своих богословствованиях останавливаться у известного предела. Предел же это то, что, по слову „Отца Православия“ (свт. Афанасия Великого. – *В.П.*), ангелы закрывают своими крыльями» [18. С. 374, 379].

Предел рационально-теоретического познания как полный отказ от всех мыслительных парадигм знаменует собой вступление на апофатический путь постижения реальности. О такой предельной возможности говорится в Первом Послании к Коринфянам апостола Павла, где в символической форме представлен общий ход человеческого познания. Как утверждает здесь апостол Павел: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви; то я ничто... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13. 2, 8–10, 12). Вступление на апофатический путь постижения лингвистической реальности открывает практический путь к духовному созерцанию – видению «лицом к лицу» (πρόσωπον πρός πρόσωπον) и приобщению к новому образу познания как любви, который имел в виду апостол Павел, когда говорил: «...а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13. 12).

Разъяснение этих слов апостола Павла можно найти в православном учении о Богопознании, где познание Бога, как и религиозное познание мира по образу Богопознания, предстает как любовь и бытийственный (онтологичный) момент самой реальности. Поясняя суть такого понимания Богопознания, прот. А. Геронимус пишет: «Богопознание есть любовь. Оно есть результат синергии – свободного содействия Бога и другого. Оно есть встреча нисходящего откровения Бога и восходящего к Нему в познании другого... В процессе Богопознания Бог открывает Себя и осуществляет восхождение к Себе другого. В Самооткровении он открывает путь восхождения к Себе... <...> Поэтому в акте Богопознания Бог является не столько Познаваемым, сколько Познающим». „...Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан“ (1 Кор 13. 12)» [9. С. 198].

Проблема предела разумной рационализации глубинной сути вещей при постижении реальности была хорошо знакома А.Ф. Лосеву, творческая мысль которого движется, по словам В.М. Лосевой, между двумя пределами: «Интуиция, иррациональное, внутренний символ и миф и, с другой стороны, рационализация, систематика, диалектика» [33. С. 15]. В своих диалектико-философских исканиях Лосев постоянно сталкивался с невозможностью постижения и ясного выражения последней сущности вещей, именуемой им «сáмое самó». Как писал об этом Лосев в своем одноименном этюде: «Мысль

стоит перед вечной дилеммой, которую она сама же себе вечно ставит: если стремиться к самому существу вещи, то оно невыразимо и недостижимо; а если стремиться к выразимому и достижимому, то это не есть существо вещи, не есть ее самое самое» [26. С. 321–322]. Пафос «Философии имени» А.Ф. Лосева, по утверждению А.Л. Доброхотова, заключается «в преодолении в рациональном недостаточно рационального, в прорыве к диалектически-сверхрациональному» [14. С. 10].

Выход из отмеченной дилеммы «Афины – Иерусалим», или «сокровенного – откровенного», А.Ф. Лосев видел на пути принятия символической диалектики. Диалектика, душа творческого метода Лосева, является выражением двух исходных интуиций его мирочувствия и творчества. Во-первых, *апофатизма*, или непостижимости и невыразимости в категориях человеческого мышления глубинного опыта Богопознания и по его образу познания мира. И, во-вторых, *всеединства* – всеобщей взаимосвязанности всего со всем. Эти два начала лежат в основании интерпретации Лосевым реальности в целом и любого ее фрагмента.

Символическая диалектика имени Лосева, включающая апофатический момент в диалектическую структуру имени (слова), осуществляет синтез обеих позиций – апофатизма и катафатизма⁹. Символический момент в символической диалектике заключается в том, что здесь происходит указание на некую сокровенную Тайну, пронизывающую собой все явное. А диалектический момент заключается в том, что данный метод основывается на созерцании понятий, являющих «некое онтологическое устройство самого Первобытия» [24. С. 109].

Реалистический символизм диалектики усматривает «углубленный онтологический корень» также и во всякой вещи, основываясь на том, что, если вещи будут воплощать свою собственную идею «целиком и без изъяна», тогда они «обнаружат свой тайный лик» [Там же. С. 631–632]. Эту последнюю Тайну реальности в символической диалектике, Лосев называет «неразгаданным иксом». И так поясняет: «Наша диалектика... есть символическая диалектика. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях... но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник для все новых и новых обнаружений» [32. С. 123]¹⁰.

Ссылаясь на существование такого таинственного, «апофатического» (по выражению А.М. Камчатнова) икса, Лосев формулирует основной закон диалектики символизма: «Чем сильнее проявлена... тайна, тем символичнее рождающийся образ» [Там же]. И затем так раскрывает данный закон: «Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более

⁹ Согласно А.Ф. Лосеву, «абсолютный апофатизм сущности есть условие всякого учения об имени» [23. С. 875]. Но, как полагает он, «апофатическая сущность имени может быть признаваема только наряду со своим инобытием, то есть различием, другими словами – как одновременно и катафатическая сущность» [Там же].

¹⁰ По одной из дефиниций энергии, разделяемой Лосевым, энергия есть «внутреннее содержание смысла бытия, которое, оставаясь чистым смыслом, изливается вовне, являя внешне таинственную жизнь внутренних недр бытия» [31. С. 70].

проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось» [Там же].

Что же касается понимания самого феномена тайны, то А.Ф. Лосев придерживается символического истолкования ее природы. Тайна для него есть то, что по существу своему никогда не может быть раскрыто, но может являться как тайна же. Как поясняет свое толкование тайны Лосев в работе «Сáмое самó»: «Сáмое самó есть *тайна*. Но кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как ее понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же – существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдется что говорить и целую вечность. Тайна не есть просто отсутствие, небытие. Она также не есть и то, что может быть раскрыто или разрешено. Тайна, которая может быть раскрыта, вовсе не тайна, а только наше временное недомыслие, более или менее случайная загадка и незнание ввиду тех или иных обстоятельств. Тайна есть *то, что по самому существу своему никогда не может быть раскрыто*. Но она может являться» [26. С. 337]. И далее: «Явление тайны не есть уничтожение и разрешение тайны, но есть только такое ее состояние, когда она ясно ощутима, представима, мыслима и сообщима – притом сообщима именно *как тайна же*. Символы сáмого самого суть именно такие явления тайны, очень понятные и ясные, вполне представимые и мыслимые явления тайны как тайны» [Там же].

Но гораздо чаще слово «тайна» встречается у Лосева и в менее строгом смысле при именовании сокровенных внутренних смысловых связей вещей, именуемых им «диалектическими тайнами реальности» и доступных разгадке на путях диалектического разума. Ведь, если развернута диалектика, утверждает Лосев, то логически задано всё бытие и, более того, – установлена «смысловая связь всего со всем, а в том числе... смысловая связь нашей человеческой мысли с окружающим ее бесконечным бытием» [23. С. 67]. Задаваясь вопросом о том, что является синтезом положительного и отрицательного числа, Лосев утверждает в своей философии математики, что такой синтез необходимо понимать «как подлинно жизненную и мыслительную потребность, как логику внутренней основы самого бытия» [31. С. 462]. Только в таком случае и «соответствующая числовая структура забьется как живое существо диалектической мысли, и выявятся те ее тайны, которые не известны ни философу, подходящему к ней антидиалектически, ни математику, подходящему к ней технически-вычислительно» [Там же].

Познавательные усилия А.Ф. Лосева-диалектика были постоянно направлены на диалектические разгадки тайн самых разных феноменов реальности и на поиски точных формул, выражающих такие смысловые разгадки. В работе «Вещь и имя» Лосев говорит об открывшейся ему «последней тайне именованья», утверждая, что «наши повседневные судьбы именованья суть только подобие» этой тайны [4. С. 880]. Эту тайну Лосев усматривал в антиномической игре сущности и имени, о чем упоминал, завершая свое осмысление диалектической картины имени: «Так из неисповедимых глубин сáмого и самогó, из неведомых бездн сущности-в-себе, из выше-мысленной основы всего сущего рождается смысл, рождается слово, истекает имя, во

всем тождестве с этим самым самым и во всем своем неизбежном различии. В антиномической игре сущности и имени, когда обе эти сферы и раз навсегда различены и раз навсегда отождествлены, когда сущность исчезает в имени, чтобы тем самым себя утвердить, и когда имя тонет в сущности, чтобы тем самым себя проявить, в этой вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием и заключается последняя тайна именованья» [Там же]¹¹.

В своем учении об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии Лосев, по его собственным словам, дерзает подойти к «великой диалектической тайне христианского учения о троичности» – к диалектическому постижению «тайных внутритроичных процессов», пытаясь (насколько это возможно для философской мысли) сделать эксплицитной для разума «внутренне-разумную стихию» троичного догмата [26. С. 267, 268]. В одном из лагерных писем А.Ф. Лосев напоминал В.М. Лосевой, чтобы она еще в 1917 году «обратила свое духовное и сердечное внимание на внутренне-разумную стихию догмата о пресв[ятой] Троице» [25. С. 398]. В своем подходе к осмыслению этой великой диалектической тайны Лосев выступает, по словам А.И. Резниченко, «как философ, пытающийся рациональными средствами постичь внерациональное» [37. С. 84]. И полагающий, что он как философ может позволить себе «пренебречь рядом ограничений внутри философского дискурса, в частности недопустимости для богословия диалектики Лиц внутри Троицы» [Там же].

На языке символической диалектики А.Ф. Лосева центральным моментом постижения Бога в православной традиции служит толкование Его как «апофатической Сущности, которая равномерно проявлена в трех равночестных ипостасях» [24. С. 882]. Диалектически осмысленное понятие Первосущности позволяет религиозному мыслителю, по Лосеву, говорить не только о Боге в Его явлении миру и Его участии в жизни мира (осмыслении, оформлении, созидании действительности и ее спасении), но отчасти также и о Боге в Самом Себе, о внутритроичных процессах, приоткрывающихся человеческому разуму.

Раскрыть «великую диалектическую тайну» христианского учения о троичности означало для А.Ф. Лосева, православного философа, осуществить смысловой синтез (порождение) трех ипостасей в их взаимосвязях, задать диалектико-мифологическую конструкцию, раскрывающую в итоге на языке диалектики троичный догмат православного вероучения¹². Здесь Лосев следует соловьевскому пути. По словам Лосева, «троичность и другие божественные тайны охватываются Владимиром Соловьевым не на путях

¹¹ В христианском мирозерцании прообразом именованья выступает сотворение мира божественным творческим *словом-мыслью-действием* «да будет!», лежащим в основе всякого именованья. Поясняя такое толкование именованья, прот. С. Булгаков утверждает: «В тайне именованья, которая есть и тайна языка, содержится творческое *да будет*: „да будет свет“ и „бысть свет“. И это божественное *да будет* бесконечными отзвуками раздается в мире, повторяясь во всяком суждении» [5. С. 111].

¹² Выведение такой символической диалектики триады Лосев осуществил в своей «Философии имени» [24. С. 876].

формальной логики, но также и не на путях метафизического спиритуализма, а на диалектических путях антиномико-синтетического символизма» [22. С. 562].

В трактате «Философия имени» Лосев приоткрывает, по его собственным словам, «диалектическую тайну понимания» и тайну слова, заключающуюся в том, что оно есть «орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью» [32. С. 68]. Тайна слова, по Лосеву, заключается «именно в общении с предметами и в общении с другими людьми» [Там же. С. 67]. Ведь «живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин» [Там же]. А имя предмета есть «арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого» [Там же]. В нем «какое-то интимное единство разъятых сфер бытия... приводящее к совместной жизни их в одном цельном... сознании» [Там же. С. 67–68]. Имя и слово конститутивны для человека. Без них человек, в истолковании Лосева, – «вечный узник самого себя» [Там же]. Он «по существу и принципиально анти-социален, необщителен, несоборен» [Там же]. И он, следовательно, также «не индивидуален» и как человек вообще «не-сущий» [Там же]. Такой человек есть «чисто животный организм» [Там же].

Диалектическую тайну понимания Лосев раскрывал на основе синергично-персоналистического учения о познании и общении. В символической диалектике Лосева интерпретации Имени Божия в молитве как синергии Божественной и человеческой энергий соответствует толкование имени и слова как единства *выражения* (самооткровения) сущности и *понимания* (интерпретации). По одной из дефиниций Лосева имя есть «выраженное или, что то же <...> в принципе понятое понятие» [23. С. 831]. Оно, другими словами, есть «не просто понимание, но понимание понимания» [Там же. С. 834].

Толкование имени как тождества выражения и понимания не является для Лосевым противоречивым, поскольку в его концепции оба момента оно-матологической реальности – и выражение, и понимание – объективны и онтологичны. Выражение для Лосева есть «объективный аналог понимания вещи» [Там же. С. 831]. А понимание для него – не есть «какой-то случайный, несущественный, субъективно-капризный процесс» [Там же. С. 838]. Ему всегда «соответствует и отвечает вполне реальный (объективный) бытийственный аналог», каковым и является выражение [Там же].

Такую же природу имеет и сам язык. В символической диалектике Лосева язык есть «предметное обстояние бытия, и обстояние – смысловое, точнее – выразительное и еще точнее – символическое» [Там же. С. 686–687]. И вместе с тем язык есть «система понимания, то есть, в конце концов, миропонимания», и есть «само миропонимание» [Там же. С. 822].

Истолкование лингвистической реальности, основанное на идее становящегося тождества выражения и понимания, проистекает из разделяемой Лосевым философской позиции монизма. В Предисловии к своей ранней работе 1915–1919 годов «Исследования по философии и психологии мышления» Лосев так раскрывает истоки своего творческого метода, основанного на

данной позиции: «...понятия „сознание“ и „бытие“ предстали предо мной в виде абстракции из одного первобытно-единого, бытийственно-совмещающего то и другое, как премирно данную цельность и нераздельность» [29. С. 14]. И хотя понимание, в противоположность мышлению, по А.Ф. Лосеву, в известном смысле «всегда „субъективно“» [31. С. 49], этот субъективизм «вовсе не есть тут нечто противоположное объективистической оценке бытия» [Там же]. Он есть «только более сложная структура всё того же объективного мира», то есть структура как «объективный коррелят субъективного понимания, сам по себе не менее объективный, чем всё прочее» [Там же].

* * *

Диалектика Лосева – дивная икона реальности.

Протоиерей Александр Геронимус

А.Ф. Лосев пришел в науку о языке как диалектик. Диалектику он считал единственным методом, способным охватить и выразить живую действительность. В своей последней лингвистической работе «В поисках построения общего языкознания как диалектической системы» Лосев утверждал, что, «хотя в настоящее время диалектика и стоит на первом плане как научный метод... точная формулировка диалектических выводов в языкознании может претендовать только на предварительность» [21. С. 6]. Получение же окончательных выводов в данной области, полагает он, «есть дело будущего, и притом не ближайшего» [Там же]. Но первые шаги в этой области уже сделаны. И символическая диалектика Лосева, несомненно, может выступать в качестве пролегоменов (введения) к созданию такой будущей дисциплины.

Литература

1. Андроник Трубачев 2001 – *Андроник (Трубачев), игумен*. «Конкретная метафизика» П. А. Флоренского // История русской философии. М.: Республика, 2001. С. 427–435.
2. Арутюнова Н. Д. Язык // Русский язык: энциклопедия. М.: Большая рос. энцикл.: Дрофа, 1997. С. 652–658.
3. Ахутин А. В., Паткош Э. Примечания к кн.: *Шестов Л.* Сочинения: в 2 т. Т. 2: На весах Иова (Странствования по душам). М.: Наука, 1993.
4. Бонецкая Н. К. Комментарии // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: сочинения : в 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: ИНАПРЕСС; М.: Искусство, 1999. С. 387–389, 390–410.
5. Булгаков С. Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 446 с. (Слово о сущем).
6. Гак В. Г. Языковые преобразования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 768 с.
7. Геронимус А., прот. Пути сердечного мышления (Машинопись). 1987. 89 с.
8. Геронимус А., прот. Богословие священнобезмолвия // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М.: Ди-Дик, 1995. С. 151–176.
9. Геронимус А., прот. Математика в контексте православного богословия // Христианство и наука. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2008. С. 191–244.

10. *Гильманов В. Х.* Теология языка в творчестве И. Г. Гамана // *Языкознание: взгляд в будущее* / под ред. проф. Г. И. Берестнева. Калининград: ФГУИПП «Янтар. сказ», 2002. С. 256–274.
11. *Гоготшивили Л. А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия // *Лосев А.Ф. Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы.* СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–612.
12. *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. 452 с.
13. *Демьянков В. З.* Парадигма в лингвистике и теории языка // *Горизонты современной лингвистики: традиции и новаторство: сб. в честь Е. С. Кубряковой.* М.: Языки славянских культур, 2009. С. 27–37.
14. *Доброхотов А. Л.* «Философия имени» на историко-философской карте XX века // *Лосев А. Ф. Философия имени.* М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 5–10.
15. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // *Новое в лингвистике.* Вып. 1. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. С. 264–389.
16. *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: введение в проблематику имяславских споров. СПб.: Алетейя, 2002. Т. 1. 652 с.; Т. 2. 578 с.
17. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.
18. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 450 с.
19. *Кубрякова Е. С.* Семантика в когнитивной лингвистике (О концепте контейнера и формах его объективации в языке) // *Известия РАН. Сер. лит-ры и языка.* 1999. Т. 58, № 5–6. С. 3–12.
20. *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 479 с.
21. *Лосев А. Ф.* В поисках построения общего языкознания как диалектической системы // *Теория и методология языкознания: методы исследования языка.* М.: Наука, 1989. С. 5–92.
22. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
23. *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
24. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
25. *Лосев А. Ф.* Жизнь: Повести. Рассказы. Письма. СПб.: АО «Комплект», 1993. 535 с.
26. *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М.: Мысль. 1994. 919 с. (Библиотека «Философское наследие»).
27. *Лосев А. Ф.* Форма. Стил. Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с. (Библиотека «Философское наследие»).
28. *Лосев А. Ф.* Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. 616 с. (Памятники религиозно-философской мысли нового времени. Русская религиозная философия).
29. *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 719 с. (Библиотека «Философское наследие»).
30. *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславияю и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Университет книга СПб», 2009. 218 с. (Философско-богословские сочинения).
31. *Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики. М.: Academia, 2013. 800 с.
32. *Лосев А. Ф.* Философия имени. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 672 с.
33. *Лосева В. М.* Предисловие // *Лосев А. Ф. Диалектические основы математики.* М.: Academia, 2013. С. 5–16.

34. *Мачавариани М. В.* Две тенденции в философии языка и проблема знака в языкознании // Вопросы современного и общего языкознания. Т. 5. Тбилиси: Мецниереба, 1980.
35. *Нестерова О. Е.* Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 298 с.
36. *Радченко О. А.* Язык как мирозидание: лингвофилософская концепция неогумбольдтианства: в 2 т. Т. 1. М.: Метатекст, 1997. 308 с.
37. *Резниченко А. И.* Онтологический аспект имяславия и структуры мифа у о. С. Булгакова и А.Ф. Лосева // Образ мира структура и целое. Философский журнал «Логос». 1999. № 3. М.: Логос, 1999. С. 82–86.
38. *Реформатский А. А.* Фонологические этюды. М.: Наука, 1975. 135 с.
39. *Соболева М. Е.* Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. 412 с.
40. *Софроний [(Сахаров)], архим.* О молитве: сборник статей. Paris: Ymca Press, 1991. 207 с.
41. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания: письма с Афона (к Д. Бальфуру). Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Паломник, 2001. 368 с.
42. *Степанов Ю. С.* Язык и Метод: к современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 779 с. (Язык. Семиотика. Культура).
43. *Степанов Ю. С., Демьянков В. З.* Философия языка // Современная западная философия: Словарь. М.: Изд-во полит. литературы, 1991. С. 345–347.
44. *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. 816 с.
45. *Уайбру Х.* Православная литургия: развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2000. 212 с. (Современное богословие).
46. *Феофан (Затворник) свт.* Творения. Начертания христианского нравоучения: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря; Паломник, 1994. 348 с.
47. *Флоренский П. А.* [Сочинения]. Т. 2: У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 446 с. (Сер. «Из истории отеч. филос. мысли»).
48. *Франк С. Л.* Философия и религия // На переломе: философия и мировоззрение: философские дискуссии 20-х годов. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 319–335.
49. *Хагемейстер М.* Слово о Лосеве // Литературная учеба. 1988. № 1. С. 158–159.
50. *Хоружий С. С.* Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова // Булгаков С., прот. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Власть ключей. М.: Наука, 1996. 667 с.
51. *Шаумян С.[К].* О понятии языкового знака // Язык и культура: факты и ценности: к 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 149–165. (Studia Philologia / Рос. акад. наук. Отд-ние лит. и яз.).
52. *Шестов Л.* Сочинения: в 2 т. Т. 1: Власть ключей. М.: Наука, 1993. 667 с.
53. *Шишкин А. Б.* Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // Флоренский П. А. pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке рус. мыслителей и исследователей: антология: [учеб. пособие], 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2001. С. 714–727. (Серия «Русский путь» / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования, Рус. Христиан. гуманитар. ин-т (РХГА)).
54. *Шукуров Д. Л.* Герменевтика богооткровенного имени. СПб.: Нестор-История, 2021. 398 с.
55. *Gadamer H.-G.* Die Universalität des hermeneutischen Problems // Philosophisches Jahrbuch. 1966. Jg. 73. München.

**“DIALECTICAL SECRETS” OF LANGUAGE.
LINGUOPHILOSOPHICAL VIEWS OF A.F. LOSEV
IN MODERN HUMANITIES**

V.E. Postovalova

Institute of Linguistics RAS

Bldg 1, 1 Bolshoi Kislovsky per., Moscow, 125009, Russian Federation

Abstract. In a work dedicated to the 130th anniversary of the birth of the outstanding scientist, philosopher and theologian A.F. Losev (1893–1988), an attempt is made to analytically describe his linguo-philosophical views, their conceptual genesis, main directions and epistemological status in modern humanitarian knowledge. Particular attention is paid to the consideration in Losev’s symbolic dialectics of the question of the specifics of rationalization in comprehending linguistic reality and revealing the phenomenon of “dialectical secrets” of language.

Keywords: humanitarian knowledge, onomatodoxy (name-glorification), symbolic realism, rationalization, theo-anthropocosmic paradigm, communication, understanding, name, word