

*Н. А. Чупахина*

### **Философия языка А. Ф. Лосева**

Как известно, в ранний период своего творчества А. Ф. Лосев находился под сильным влиянием метафизики всеединства Вл. Соловьева. Так же, как и Соловьев, он боролся против позитивизма, и «Философию имени» можно рассматривать в антипозитивистском ключе – как чисто метафизическое произведение. Здесь сплошная апелляция к *сущностям* и *объяснение* одной категории через другую – чистая спекуляция. Сам Лосев не скрывает своей приверженности к старым философским системам, хотя и предпочитает не называть свою философию метафизикой: «Разрабатывая науку об имени самостоятельно... от влияния, быть может, большинства течений XIX века и испытывая влияние тех старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, не приходят никому на ум, я главным своим методом считал метод чисто диалектический...»<sup>1</sup>. Принципиальным в его системе слова, имени является *объяснение* одной категории через другую, и Лосев подчеркивает, что его объяснение – не натуралистическое: «Я не могу быть гуссерлианцем в такой мере, чтобы относиться ко всякому “объяснению” как к чисто натуралистическому»<sup>2</sup>. Такое ненатуралистическое объяснение русский философ находит, как ему представляется, в диалектике: «Я привык думать, что “объяснение” не обязательно есть натурализм, что есть “объяснение” – не психологическое, не метафизическое, но чисто смысловое же. *И вот это смысловое объяснение я и вижу в диалектике*»<sup>3</sup>.

В то же время, внимательно вчитываясь в лосевскую «Философию имени», мы можем увидеть, что есть за что критиковать и метафизику. Сущностное объяснение, проведенное последовательно до конца, на деле ведет к тому, что либо вместо Единой неделимой сущности появляется множество самостоя-

---

<sup>1</sup> Лосев. А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос. – М., 1993. С. 615.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 616.

тельных и никак не связанных – ни между собой, ни с Единой – сущностей, либо Единая сущность (у Лосева – Единая Божественная сущность) становится первоосновой (причиной) для всего множества человеческих слов и таким образом оказывается раздробленной на бесчисленное множество подсущностей: «тогда каждое слово – ни с чем не соизмеримая величина, и не соизмеримая прежде всего с другими словами, ибо нет того обобщающего предмета, к которому все эти слова относились бы. Каждое слово – само по себе; для них нет общей меры»<sup>1</sup>. Вторая ситуация, несомненно, не менее абсурдна, чем первая, не только в силу явного уклона в пантеизм, но и ввиду противоречия принципу человеческой свободы в языковом творчестве. При переходе от Единого ко многому старая метафизика, основанная на сущностном подходе к действительности, запутывается в неизбежных противоречиях.

Лосев создал чрезвычайно сложную, состоящую из 67 моментов (или структурных элементов) систему слова, или имени. Она имеет свою опору в предметной *сущности* слова. Как пишет Лосев, каждое слово имеет свой предмет, или, как он еще иначе называет его, свою предметную *сущность*. Это не денотат высказывания, как у Фреге (Фреге предложил различение смысла и значения для каждого языкового знака, изобразив все эти три элемента в виде т. н. семантического треугольника: знак, значение, смысл<sup>2</sup>). Лосевская предметная сущность, или предмет, – это *идеальный* предмет, *идеальная* вещь, к которой и относится слово. Фактически у него слово о предмете и сам предмет совпадают, или тождественны. Точнее, слово (имя) есть некое истечение сущности, или ее энергия (еще одно название – «выражение сущности»).

Известная лосевская формула «имя вещи есть сама вещь», какой бы она ни казалась примитивной, основана, по словам самого Лосева, на богословской формуле XIV в., принятой в восточном христианстве и говорящей о взаимоотношениях между Высшей и Низшей Божественностью (термины, как и сама формула, принадлежат фессалоникийскому святителю Гр. Палламе). Низшая Божественность – это Божественная энергия, точнее, энергии, которые истекают из Божественной сущности и благодаря которым Бог становится имманентен миру, будучи трансцендентным ему по Своей Сущности (Божественности

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 643.

<sup>2</sup> Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. – С. 45.

Высшей). В спорах с Варлаамом и Акиндином (монахами-аристотелевиками, последователями Фомы Аквинского) святитель Гр. Палама отстаивал ту точку зрения, что Фаворский свет, видимый апостолами при Преображении Господа, и свет, созерцаемый монахами-исихастами во время произнесения Иисусовой молитвы, является Божественной энергией и поэтому не тварный, а божественный. Иными словами, энергия Божия не есть тварь, утверждал Палама, но божественна (Божество), или, иными словами, есть сам Бог. И поскольку, согласно Фоме Аквинскому, сущность и существование в Боге совпадают, противники Паламы не могли признать, что в Боге есть нечто отличное от его сущности, а т. к. сущность Божия несообщима для твари, то и Фаворский свет они не могли признать за нетварный.

Лосев принял тезис Паламы за основание своих рассуждений об имени, однако интерпретировал его крайне рационалистически. Он обозначил всю совокупную Божественную энергию *Именем* и автоматически перенес все сказанное Паламой о Божественной энергии на имя. Таким образом, у него получилось, что имя Божие есть Сам Бог (хотя Бог не есть имя) – известный имяславческий тезис. Или, в общем случае, имя (слово) тождественно вещи. Заметим, что *тождественный* по-русски означает «то же самое». Но энергия не есть то же самое, что и сущность: они различны. В утверждении этого различия как раз и была заслуга Паламы. Далее, как это ни удивительно, но в представлении Лосева Божественная сущность уравнивается с любой идеальной вещью (сущностью), поскольку всякая сущность, согласно Лосеву, устроена так же, как Божественная. «Под сущностью... можно понимать... любую сущность, ибо всякая сущность имеет ту диалектическую структуру, которая тут развивается. Но главным образом и по преимуществу здесь будет иметься в виду Первосущность, т. е. та, которая изначала и сама по себе имеет такую диалектическую структуру»<sup>1</sup>. Это, конечно, находится в явном противоречии с богословской традицией. Во-первых, Божественная сущность вообще недоступна для какого бы то ни было философского анализа, она непостижима, несообщима для твари (трансцендентна ей). Лосев же говорит о структуре Первосущности. Во-вторых, образ существования, если так можно выразиться,

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Лосев А.Ф. Самое само. – М., 1999. С. 407.

Божественной Сущности иной, чем образ существования сотворенного бытия. Поэтому, строго говоря, даже само слово «сущность» к Богу неприложимо. Об этом говорит Дионисий Ареопагит. Лосев же, как истинный метафизик, очень активно пользуется термином «сущность» (употребляя его зачастую вместо богословского термина «природа», который охватывает собой и «сущность» и «энергии»). И сущностей у него столько, сколько вещей, или, по крайней мере, столько, сколько существует разных слов. Вместе с тем сущность (или природа) одна. По-факту, говорит Лосев, есть две природы (Божественная и тварная), но по сути (по энергии, по имени) они – одно. С одной стороны, Лосев говорит о переходе от Сверхпервосущности к Первозданной сущности (т. е. ангельскому миру), причем, как мы видели, Первозданная сущность у него во всем повторяет Сверхпервосущность, кроме инаковости факта. С другой стороны, переход от самой Сверхпервосущности к ее энергии – это тоже тождественный переход. Сущность оказывается тождественной ее энергии, а энергия, в свою очередь, тождественной тварному миру. Чисто рационалистическая метода обращения с «сущностями» приводит, как мы видим, к полному абсурду. Тварь оказывается во всем тождественной своему Творцу («кроме инаковости факта»).

Надо сказать, что *сущностный* онтологический подход выражает все же крайнюю метафизическую позицию, которая хотя и представляется Лосевым как единственно возможная и правильная, но страдает некоторой односторонностью. В чем выражается эта метафизическая односторонность? *Сущностный* онтологизм, отстаиваемый Лосевым в его ранних произведениях о языке, в своей последней логической завершенности неизбежно оказывается *пантеистическим* онтологизмом (сущность переходит в свое иное, все из сущности). Все есть слово, пишет Лосев в «Философии имени», вся вселенная есть та или иная степень проявленности или, наоборот, затемненности слова. Причем, в отличие от богословской традиции, у Лосева говорится не о воплощении слова, а о слове просто (и философия имени у Лосева есть философия просто). Дистанция между миром и Божественным Словом у него не соблюдается. И поскольку вся материя, согласно Лосеву, есть отражение, или повторение, Самой Божественной Сущности, то оказывается неважно, с чем иметь дело – с одной или другой, они тождественны. Материя имеет одно с Нею Имя (или одну Энергию). Так же, как и Плотин, Лосев низводит Саму Божественную

Сущность в Абсолютный меон (т. е. в сотворенную материю), так что вся материя представляется некоей эманацией Божества. Сущность в лосевской «Философии имени» по сути одна – так же, как и одна Энергия, одно Имя.

Как же избежать этого крайнего метафизического подхода в трактовке слова, имени, при котором Божественная Сверхпервосущность заслоняет собой всякое человеческое участие в слове? Избегать его можно, если вместо сущностного принять за основу *энергетический* онтологизм. Энергетический онтологизм предполагает наличие одной Божественной сущности и множества божественных энергий. Множественные энергии, в сфере которых содержатся слова-логосы-смыслы, пронизывают сотворенный Богом мир и поддерживают таким образом его существование. Согласно Максиму Исповеднику, в нашем физическом мире мы встречаемся с типосами (или типами), т. е. отдельными экземплярами, которые могут быть возведены каждый к своему логосу. Именно поэтому множественность может быть сведена к единству (к общим понятиям), что и находит свое отражение в языке. В основе всего лежит Логос, все отдельные логосы в конечном счете восходят к нему (как виды к родам и т. д.). Все в конечном итоге объединяется в Нем (вспомним Платоновскую высшую идею Блага). Сама логосная сфера (сфера множественности, но еще не разделенной) в святоотеческом богословии неизменно связывается с областью божественных энергий.

Энергетический онтологизм дает свое разрешение одной из сложнейших проблем, поставленных в платонизме, – проблеме единого-многого. В лосевской «Философии имени» при внимательном ее рассмотрении нельзя не заметить два ряда философски развернутого текста: один из них представляет собой развитие от идеальной вещи (сущности) к реальному человеческому слову через идеальное слово как энергию сущности вещи (где слово как энергия тождественна вещи как сущности). Второй текст касается Имени – единственного и нераздельного Имени Сверх-Первосущности. Во втором тексте Имя уже не есть слово просто и, соответственно, Сущность уже не есть вещь (пусть даже идеальная). У Лосева подразумевается, стало быть, во-первых, существование Единой Сущности и Единого Имени этой Сущности (до которого, по Лосеву, должна диалектически дорости Сущность) и, во-вторых, существование идеальных вещей (сущностей) и соответствующих им слов. На во-

прос о том, как осуществляется переход от Имени к словам и от Сущности к вещам, «Философия имени» не отвечает.

Но этот вопрос неизбежно встает перед нами, коль скоро укорененность слова в бытии у Лосева доказывается именно через существование *связи* между словом и Сверх-Первосущностью. Идеальные вещи не могут мыслиться как всего лишь тварные первозданные сущности, т. к. это противоречит самой «Философии имени», которая явно указывает на нетварную природу идеальных вещей-сущностей (иначе не было бы *онтологической* связи между Богом и миром). В таком случае следует признать тот факт, что, согласно Лосеву, идеальные сущности вещей (сущности-вещи) *нетварные*, и мы получаем, таким образом, множественность нетварных сущностей, которые, конечно же, не могут быть Самой Единой неделимой Божественной Сущностью, но включены в Нее (при этом происходит недопустимое, с богословской точки зрения, «укоренение идеального мира в Боге»). Ввиду явной противоречивости изложенной выше концепции вещей-сущностей (или идеальных сущностей) следует признать, что *сущности* вещей, о которых говорит Лосев в «Философии имени», никак не могут быть признаны «сущностями» в том же смысле, в котором мы говорим о Божественной Сущности. Они не могут быть «устроены» так же, как и она. Хотя Лосев в ранних философских произведениях настаивает как раз на этом последнем. Чтобы сохранить онтологическую укорененность мира в сфере Божественной (иными словами, чтобы не допустить разрыва между Богом и сотворенным им миром), можно предположить только одно: «предметные сущности» (а также сами «сущности» вещей) принадлежат не сфере Божественной сущности, а сфере Божественных энергий, в которой Единая Божественная Сущность обнаруживает Себя во множестве проявлений-действий. Иными словами, нетварные (Божественные) идеи о мире (лосевские *сущности* вещей) есть сами по себе не что иное, как Божественные энергии, или силы, т. е. логосы. В самом значении слова «логос» на первый план проступает разумность (*логосность*) сотворенного. Логосы – слова Бога о мире, но не просто слова, а слова, соединенные с действием и силой, с волей Создателя. Это «волевые мысли», или «мысли-воления», в терминологии Максима Исповедника. Так разрешается вопрос о Единстве Сверх-Первосущности и множестве идеальных вещей (и идеальных слов). *Сущность*, по Лосеву, есть нечто од-

но, неявленное и неопределенное<sup>1</sup>, а *предметная сущность* есть уже нечто явленное и, следовательно, определенное. Она есть эйдос (т. е. вид, форма) вещи-сущности. Если сохранить множественность вещей-сущностей, то останется непонятным, как же все-таки все они отличаются одна от другой без этой явленности (хотя бы самим себе). Поэтому Лосев останавливается не на рассмотрении мира идеальных вещей-сущностей (которые предствляют собой уже абсолютный икс), а на исследовании предметных сущностей-эйдосов, т. к. только они и оказываются доступны для исследования. Апофатический икс сущности-вещи-в-себе остается за пределами любого разумного рассмотрения. Не лучше ли поэтому сразу предположить, что Источник «все новых и новых определений предметной сущности», или «предметных сущностей», один, а именно Единая Божественная энергия как творческая основа для многообразных Ее проявлений-действий. То, что у Лосева называется «предметной сущностью» – эйдосом-видом, станет тогда тем или иным видом Божественной энергии-действия. А то, что Лосев называет *энергией-выраженностью для иного* ничем, по сути, не отличается от *эйдоса-выраженности для себя*: такое различие, если оно и необходимо с точки зрения диалектики, не оправдано с богословской точки зрения.

Подобная трансформация лосевской философии имени может показаться излишней, если исходить из внутренней (имманентной самой философии имени) позиции. «Философия имени» представляет собой достаточно цельное философское произведение (за исключением, быть может, указанной выше нестыковки текстов о Сущности и Имени и о предметной сущности и слове). Однако, если исходить из той опытной основы «Философии имени», на которую опирается Лосев и с которой старается согласовывать свое философское изыскание (сама диалектика также опирается на некий опыт, согласно Лосеву), то эта трансформация понятий оказывается необходимой.

Лосев, несомненно, прав в том, что для того, чтобы был *смысл*, т. е. конкретная *мысль*, она должна отличаться от всего, что не есть эта именно мысль<sup>2</sup>. Момент различия привносится тогда, когда существует конкретная мысль сама по себе, и как только начинает существовать смысл, начинает существовать множественность (и раздельность) вместо единства.

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 753.

<sup>2</sup> Там же. С. 678.

Смысл – это всегда то или иное осмысление, понимание, рационализация и, следовательно, дискретность, отдельность, отделенность (или возможность ее). Поэтому область смысла – это обязательно область множественности в противоположность абсолютному единству. Смысл в собственном значении этого слова может принадлежать только к сфере множественности (и раздельности) (т. е. к сфере Ума, по Плотину). Божественный смысл не нуждается в моменте иррациональности, чтобы быть, т. к. он выше самого этого разделения на рациональное и иррациональное, на смысл и бессмыслицу. Божественный смысл принадлежит к сфере Божественных энергий, и в этой сфере образ «существования» смысла значительно отличается от образа его существования в тварном бытии, а именно отсутствием меона-материи. Здесь смысл есть некий логос, отличный от любого иного логоса-смысла. Но это еще не есть дискретность в прямом значении этого слова (разделенность, разъединенность). Это переход от Единства ко множественности, охватываемой все еще все тем же Единством. Это множественность, но не вещественная, не материальная. «Каждая [вещь] живет подобающим [ей] образом и по-своему... если все – из единого и единственного Бога, то по справедливости и называется и единым – по причине связанности и гармонии, и множеством – из-за многообразия каждого по отдельности»<sup>1</sup>. Мир «идей-логосов», охватываемый единством Божественной Сущности, но находящийся «вне» Ее, в то же время «ближе» всего «иного» к Сущности и связан с Ней непосредственной связью.

И только воплощаясь в материи (в «ином» себе), Божественный смысл-логос приобретает объемность, выпуклость, рельефность, т. е. телесность. Воплощение смысла в «ином», в материи, действительно вносит раздробление, дискретность, прерываемость в самый воплощенный смысл (в том числе и в сфере ума). Теперь, чтобы добиться единства, надо взойти к нему: от множества различных материальных вещей к единому смыслу каждой из них (к логосу-смыслу) и затем только к Единому Логосу-Слову.

В Ареопагитиках Бог назван Прообразом мира. Это означает, что «в Боге все содержится в своих “сущетворных основаниях” и “прообразах”». «В Боге нераздельно предсуществуют творческие и определительные основания всего, согласно кото-

---

<sup>1</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. – С. 117.



рым Сверхсущий все предопределяет и производит»<sup>1</sup>. В Едином Логосе нераздельно содержатся логосы сущего. Это «предопределения», прообразы, парадигмы всего сущего. «По толкованию схолиаста, это “самосовершенные и вечные мысли вечного Бога”. По объяснению Иоанна Дамаскина, это “предвечный совет Божий”. Это – образ мира в Боге; и вместе с тем – воля Бога о мире. Это некий мир идей, но не самосущий и самодовлеющий, а существующий в Боге и открывающий Его миру. Это как бы лик Бога, обращенный к миру. И он лучится благостью и красотой, и эти “лучи” или “силы” входят в самый мир, пронизывают его, творят его и сохраняют, животворят. Эти “прообразы” есть живое и животворящее промышление Божие, – “сущетворные исходы” Божии... Не где-то в недоступной дали мечтательно созерцаемый умный мир, но мир сил, – живая вседержительная сила. В этом существенное отличие Дионисия от Платона»<sup>2</sup>.

И далее Флоровский пишет: «С другой стороны, эти “прообразы” не суть самые вещи, но именно прообразы вещей или парадигмы». Иными словами, богословие не говорит о существовании идеальных вещей в том смысле, как о них толкует Платон, неоплатоники и вслед за ними Лосев, потому что, во-первых, нет материи в Боге (она домысливается по аналогии с тварным миром, поскольку наш ум не может освободиться от врожденных ему понятий времени, пространства и материи) и, во-вторых, нет также и идеальных образов этих Божественных «прообразов» как «тождественного» повторения в твари Божественных идей, поскольку тварная вещь может лишь стремиться к осуществлению своего логоса. Согласно Флоровскому, в каком-то смысле вещи причастны и подобны прообразам, но как чему-то высшему и иному, т. е. вещи ни в каком смысле не тождественны своим прообразам-именам, и именно в этом отличие Дионисия от неоплатонического эманатизма. Итак, если лосевская идеальная вещь тождественна своему имени, то логос вещи, согласно святоотеческому богословию, никак не может быть тождествен самой вещи, поскольку это разные пласты бытия, ибо мысль Бога о творении отделена от творения. Флоровский указывает еще одну причину, по которой вещи не могут быть простой копией, «отражением» первообраза: «Божественные “определения” вещей суть задания, – не только

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы церкви. М 2003. – С. 447.

<sup>2</sup> Там же.

“прообразы”, но и “цели”, – поэтому и возможно и необходимо движение в мире, влечение, устремление»<sup>1</sup>.

Действительно, если вещи ниже имен-прообразов-идей, то тогда только и возможно стремление от низшего к высшему. В лосевской же диалектике вещи – простое отражение идей. Это очевидное упрощение реальности, и несмотря на то, что в некотором смысле оно может быть полезным, его нельзя абсолютизировать. По аналогии можно было бы представить и Божественные энергии, действующие на оформляемую ими материю по принципу «печати и отпечатка», это – тоже явное упрощение, хотя и помогающее получить некоторое наглядное представление о процессе творения. Итак, утверждает Флоровский, «мир не только отражает или отображает Божественный “прообраз”, он *должен* его отразить... Прообраз не только “парадигма”, но и “телость”, – *ос теликонайтион*. И осуществление или “исполнение” (*телейосис*) предполагает со-участие, “подражание”, – *Тхеу синергон генестхай*»<sup>2</sup>. Итак, все творение Божие оказывается призванным к синергии (диалогу), и именно через человека (и в нем) творение должно вернуться к Богу. Здесь видится некий *зазор* между началом и концом творения. Тварь призвана к сотворчеству, к соучастию, к подражанию, и через сотворчество двух свобод (Божественной и человеческой) Божие творение приходит к своему осуществлению, совершенству, концу, *телосу*. Согласно Божественному замыслу, тварь должна вернуться к Богу через человека. «Начало не вполне совпадает с концом, есть между ними динамическое расстояние... “Отражение” и “подражание” не совпадают...»<sup>3</sup>. Заметим, что если для «отражения» не требуется двух различных энергий, то для «подражания» наличие двух «не-тождественных» друг другу участников диалога необходимо. Поэтому не только Божественная энергия, как это представляется в лосевской «Философии имени», но и человеческая творческая энергия необходима для образования слова, имени.

В другом сочинении Флоровский, критикуя «идею всеединства» Соловьева, писал: «Есть два мира – “тамошний” и “здешний”, “интеллигибельный” и “феноменальный”. И тот и другой реальны, но они реальны разною реальностью. В том и заключается залог свободы, что есть эта основоположная двойствен-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 447–448.

<sup>3</sup> Там же. С. 448.

ность, что мир не всеедин, не есть органическое целое. Всякий монизм неизбежно сопряжен с пафосом необходимости»<sup>1</sup>. Лосев, как продолжатель творчества Соловьева, подхвативший и пытавшийся детально разработать основные его философские интуиции, был увлечен пафосом монизма и, следовательно, необходимости (в частности, необходимости для творения быть именно таким, а не иным). У Флоровского есть и непосредственное замечание об онтологизме ранних лосевских произведений: «“Абсолютный реализм”, все сводящий к онтологическим категориям, выше всего ставящий характеристику “быть”, убивает автономию оценочного знания»<sup>2</sup>. Небезынтересно будет заметить, что тему оценочного знания, аксиологии, Лосев развивает в своих более поздних произведениях о языке: в них оценка, «субъективное» отношение к высказываемому выступают (в резком отличии от ранних работ) как необходимый компонент человеческого познания.

Следует отметить также, что хотя мир, по Лосеву, есть некое подобие Божества и является воплощением Логоса, он не может быть *символом* Бога в лосевском понимании слова *символ*. Имя Логос он использует для описания отношения между тварью и Творцом (т. е. в чисто домостроительном плане). Надо представлять себе логосную сферу так, что в основе ее лежит иррациональное (или, правильнее сказать, сверхрациональное). По словам Вышеславцева, «иррациональные глубины бытия», или «иррациональный Абсолют», не отрицают разум, а, наоборот, утверждают его. Тварный мир не является тождественным Богу еще и по той причине, что, как это ни парадоксально, но именно в точке своего наибольшего богоподобия (или богообразности), а именно в моменте *свободы*, иными словами, в *человеке*, мир может в максимальной степени отходить от Бога. Человек в этом смысле обладает по сравнению со всей остальной природой почти безграничной самостоятельностью, автономностью. «В первозданной, как и во всякой другой сущности ничего не может быть такого, чего бы не было в мифической первосущности»<sup>3</sup>. Даже если оставить на время спорность употребления самого термина «сущность» по отношению к нетварному миру, это лосевское положение не может не быть амбивалентным. Бог творит нечто новое, а не просто отличное от

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. С. 199.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Имя. – СПб., 1997. С. 101.

Себя. Можно говорить о некоем «новом сюжете» творения, который Бог «полагает» рядом с Собой: не вне Себя, но и не внутри Себя<sup>1</sup>. «Новой» является в том числе и творческая свобода самого творения – человека, который, помимо созерцания логосов творения, волен создавать свои собственные интеллектуальные символы, т. е. свою собственную рациональность. Лосев подчеркивает, что в диалектическом плане в творении не может быть ничего такого, чего не было бы в Творце. Здесь можно согласиться с ним в том смысле, что в «данности» тварного бытия не может быть ничего, что не было бы задумано Творцом, поскольку всякая вещь имеет свой *логос* (существует «идея» вещи – «мысль-воление» Бога об этой вещи). Но с тем, что нет и не может быть никакой тварной рациональности, а есть одна Божественная *логосность*, с этим согласиться нельзя, т. к. это противоречит принципу человеческой свободы. Сама возможность тварной рациональности заложена Богом в *логосе* человека, и без этого мир культуры, науки, философии был бы попросту невозможен. Философия, в частности, возможна только как свободное субъективно-личностное творчество, чему примером, причем достаточно ярким и убедительным, является и творчество самого Лосева, «нетождественное» с творчеством других русских философов, в том числе и в разработке терминологии. *Логос* человека подразумевает возможность беспредельного стремления к совершенству. *Свободная воля человека* – важная составляющая *логоса* человека – представляет собой некое задание (но не данность), она подразумевает стремление к цели.

Первосущность у Лосева диалектически «переходит» в свое инобытие, чтобы отразить в себе в той или иной мере Первосущность. В лосевской диалектике нет ничего подобного христианскому кеносису Божества (т. е. непосредственному нисхождению Бога в мир в предмирной Ипостаси Сына Божия). Согласно Паламе, Бог воплотился в человеке, а не в ангеле, неспроста. Сын Божий приобретает земную, или материальную, плоть. В этом полное умаление Бога, совершенное ради возможности *обожения* человека, а через него и всего мира. Этот Божественный план независим, согласно Максиму Исповеднику, от факта грехопадения человека. В акте творения человека произошло *потенциальное* воссоединение твари с

---

<sup>1</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. – М., 1991. С. 70.

Творцом, в акте Боговоплощения – *реальное* соединение двух природ (Божественной и человеческой) в одной Ипостаси (как залог будущего обожения), в грядущем *обожение* должно, по замыслу Творца, привести к тому, что на языке Апокалипсиса названо «Бог будет все во всем», т. е. к реальному воссоединению твари с Творцом.

В завершении можно сказать, что Лосев, поставив перед собой задачу доказать онтологическую укорененность слова в бытии и построить систематическую философию имени, с этим успешно справился. Другое дело, что, как и любая другая система, его построение не лишено крайностей и односторонностей. В основном эти крайности были вызваны необходимостью борьбы с позитивизмом (т. е. с другой крайностью). Нельзя не согласиться с Лосевым, что «без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием», что «невозможно все-таки, немислимо отрицать могущество и власть слова, в особенности в наше, пусть позитивистическое время». Слово – могучий деятель мысли и жизни. «В слове, и в особенности в имени, – все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков... В слове и имени – встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия... Без слова и имени человек – вечный узник самого себя...»<sup>1</sup>.

И последнее: человеческий язык неизбежно и субъективен, и объективен одновременно. Оставаясь деятельностью исключительно человеческой («человеческого рода и человеческого лица»), язык, тем не менее, несет на себе печать, *косвенное действие* энергии иного рода. Человеческий язык не может не выражать объективных и общезначимых ценностей. И в этом смысле он уже не только лишь субъективен, но и с необходимостью объективен. Бог как Личность тоже «принимает участие» в создании языка (и только в таком смысле язык – двуэнергиен; строго говоря, двуэнергийным мог бы быть только богочеловеческий язык, т. е. язык Богочеловечества). Говоря словами Гумбольдта, язык – это человеческая деятельность, могущая, однако, нести на себе отпечаток и Божественного воздействия-энергии. И без этого последнего язык лишается своей онтологической основы, своей *бытийственности*. Укорененность слова в бытии (а бытия в Боге) обеспечивается, во-первых, самим Божественным желанием-волей и, во-вторых, человеческой волей-желанием, а следовательно, и энергией-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 642.

действием, идущей навстречу Божественной воле. Встреча двух энергий (воль), *синэргия*, необходима для того, чтобы позволить нашему человеческому слову не просто быть *flatus vocis*, а выражать тайны бытия.