

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«КРЫМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ В.И. ВЕРНАДСКОГО»

*На правах рукописи*

Фёдоров Сергей Владимирович

**ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ РАЗВЕРТЫВАНИЕ ФЕНОМЕНА ИСТИНЫ  
В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ  
(НА ОСНОВЕ ДИАЛЕКТИКИ А.Ф. ЛОСЕВА)**

Специальность: 5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук  
Карабыков Антон Владимирович

Симферополь  
2023

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....  | 3   |
| <b>ГЛАВА 1. Диалектико-символический подход в познании истины как феномена культуры</b> .....  | 22  |
| 1.1. Феномен истины в культуре.....  | 22  |
| 1.2. Альтернативные подходы к проблеме истины в философской традиции (в свете диалектики А.Ф. Лосева).....                               | 45  |
| 1.3. Осмысление феномена истины в абстрактно-онтическом, абстрактно-меоническом, дуалистическом и диалектико-символическом подходах..... | 53  |
| 1.4. Диалектико-символическая модель развертывания феномена истины (на основе диалектики А.Ф. Лосева).....                               | 82  |
| <b>ГЛАВА 2. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в европейской культуре</b> .....                                      | 108 |
| 2.1. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в Античности.....  | 108 |
| 2.2. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в Средние века.....  | 145 |
| 2.3. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в эпоху Возрождения.....   | 171 |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....  | 197 |
| <b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....   | 202 |

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Проблема истины в культуре современности становится особенно острой. Дезориентация человека в условиях господства информационных технологий, в ситуации информационных войн лишь возрастает. Пытаясь справиться с ориентированием в море информации, человек обращается к философии. Однако при столкновении с некоторыми направлениями современной философии человек часто вообще теряет всякую надежду обрести истину. Из них явствует, что истина связана с диктатом и насилием над личностью<sup>1</sup>, а в конечном счете истина – это вообще «род заблуждения»<sup>2</sup>. При попытке найти строго научное решение этой проблемы, человек узнает, что «нет особой проблемы истины, но есть просто лингвистическая путаница»<sup>3</sup>, и вообще «мы должны оставить привычную нам идею, что понятия истины и лжи играют существенную роль в любом истолковании смысла утверждений в целом или же смысла конкретного утверждения»<sup>4</sup>. Само слово «истина» оказывается избыточным, лишним. «Высшая Истина» становится ничего не значащей метафорой, попыткой закрыться от бездны ничто. Человек еще надеется на спасение, но его начинают уверять в том, что надежда – это «самый большой враг человека»<sup>5</sup>: нужно отбросить разные “костыли” вроде надежды, истины и спасать себя самому. Складывается ситуация, в которой человек лишается всяких опор и все, что ему остается сделать, – это уподобиться барону Мюнхгаузену, который за волосы вытащил себя вместе с лошадью из болота. Беспочвенность, согласно популярным заверениям, должна обязательно помочь этому предприятию.

<sup>1</sup> Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 54.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 11: Черновики и наброски 1884-1885 гг. М., 2012. С. 457.

<sup>3</sup> Рамсей Ф.П. Философские работы. Пер. В.А. Суровцева. Томск, 2003. С. 104.

<sup>4</sup> Даммит М. Истина // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). Пер. О.А. Назаровой. М., 1998. С. 198.

<sup>5</sup> Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 21.

Однако обычно подобное “авто-спасение” не происходит. В “просвещенном” мире мы наблюдаем рост числа самоубийств, психических расстройств, разводов и других социальных бедствий. Европейская цивилизация находится в глубоком ценностном кризисе. По мысли Пико делла Мирандолы, человек, подобно Богу, должен сам сотворить себя<sup>1</sup>. Но оказалось, что это творение часто оборачивается затяжным безвыходным кризисом. Изолированный от мира и Бога, человек пытается породить собственную истину, но часто лишь теряет самого себя.

В связи с этим крайне актуальной делается фундаментальная ревизия представлений об истине в новоевропейской философии, начиная с подъема бэконизма и картезианства, разделившего сущее на *res cogitans* и *res extensa*. На наш взгляд, переоценке должен быть подвергнут принцип субъектоцентризма, определивший многие положения новоевропейской гносеологии и онтологии субъекта. Для подобного предприятия необходима разработка альтернативных онтологий, свойственных Античности, Средневековью и эпохе Возрождения. В этих культурах доминировала интуиция истины как абсолютного ориентира, высшей духовной ценности. Истина пребывала в единстве с благом и красотой. Понятие истины в них не редуцировалось до корреспонденции пропозиций фактам или до когеренции в рамках системы пропозиций. Важным было единство онтологического, религиозного (сотериологического), мифологического, личностного, художественного и других аспектов истины. Многие в плане этой ревизии уже было сделано в русской религиозной философии конца XIX – начала XX в.

Кроме того, все более насущным становится обращение к феномену истины в культуре, который предшествует всякой гносеологии и эпистемологии. Необходимо прояснение первоначальных культурных интуиций, на основе которых возникает ключевая проблематика, связанная с истиной. Многие на этом пути уже было сделано С.Ф. Денисовым. Согласно Денисову, философская

<sup>1</sup> История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в пяти томах. Т. 1 М., 1962. С. 507.

антропология и философия культуры изучают прежде всего представленность истины в человеческом существовании и в культуре<sup>1</sup>. Истина рассматривается как феномен, благодаря которому возникают специфические переживания и состояния человека, в связи с которым человек совершает те или иные поступки, формируется определенная личность. Истина здесь предстает не как абстрактная категория, а как живой феномен, преобразующий жизнь человека.

Феномен истины в аспектах его универсальной значимости, цельности, всеобщности, необходимости и вместе с тем личностной, экзистенциально-смысловой насыщенности был предметом изучения в отечественной философии всеединства. В.С. Соловьев определял истину как «сущее всеединое». С.Н. Трубецкой и славянофилы разрабатывали проблему «соборности» истины. П.А. Флоренский исследовал религиозные, сотериологические аспекты феномена истины. На подобный универсальный феномен истины ориентировался и А.Ф. Лосев, когда писал о «высшем синтезе» религии, философии, науки, искусства и нравственности<sup>2</sup>. Мы считаем, что именно А.Ф. Лосеву удалось выстроить систематический подход, на основе которого можно изучать феномен истины в единстве всех его основных аспектов, избегая тупиков субъектоцентризма. По этой причине мы обращаемся к философии культуры А.Ф. Лосева и к его теоретическим построениям, в основе которых лежит неоплатоническое понимание феномена истины. По нашему мнению, именно этот подход позволяет преодолеть те крайности, к которым склоняются как ницшеанствующие мыслители постмодерна, так и сторонники дефляционных теорий истины.

Творческое наследие А.Ф. Лосева весьма обширно, и сегодня мы не можем говорить о его полной изученности. В большей степени осмыслены работы 1920-х годов, а объемные труды послевоенного времени исследованы значительно меньше. Восьмитомная «История античной эстетики», на наш взгляд, является

<sup>1</sup> Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. Омск, 2001. С. 24.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Высший синтез как счастье и ведение // На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов. М., 2015. С. 66.

развитием и углублением не только историко-философской методологии А.Ф. Лосева, но и общих моментов его диалектической онтологии. Все ключевые категории лосевского неоплатонизма получают в ней системное развитие. Наша работа является попыткой проанализировать феномен истины в культуре на основе диалектической методологии А.Ф. Лосева.

**Степень научной разработанности проблемы.** Предлагаемое исследование расположено на перекрестке проблем философской антропологии и философии культуры, гносеологии и онтологии. В связи с этим мы обращаемся к широкому кругу философских теорий. Отсюда некоторая разнородность основных источников, образовавших теоретический фундамент исследования.

Проблема истины в ее гносеологическом и онтологическом аспектах рассматривается главным образом на основе работ Платона, Аристотеля, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Э.М. Чудинова, Б.А. Алиевой, А.Л. Никифорова, С.Н. Труфанова, А.А. Горелова, Г.Д. Левина, А.Н. Муравьева, Л. Джонсона, П. Вейнгартнера<sup>1</sup>. Э.М. Чудинов в применении к научной истине отмечает: «...Недостаточно сказать, что она есть знание, соответствующее действительности. Это – знание, соответствующее фундаментальным аспектам действительности...»<sup>2</sup>. В согласии с этой идеей, наша работа является попыткой выделить (с опорой на работы А.Ф. Лосева) фундаментальные аспекты действительности и их выражение в феномене истины. Как и Г.Д. Левин, мы исходим из того, что феномен истины не является чем-то только субъективным. «Знание... выступает как высшая разновидность формы – определенности, присущей всей материи, но к материи не сводимой»<sup>3</sup>. Феномен истины является единством субъективного и объективного, сознания и бытия, рационального и иррационального. В онтолого-гносеологическом разделении

<sup>1</sup> Алиева Б.А. Теория двойственной истины. М., 1972. 128 с.; Никифоров А.Л. Понятие истины в теории познания // Понятие истины в социогуманитарном познании. М., 2008. С. 5-29.; Труфанов С.Н. Грамматика разума. Самара, 2003. 624 с.; Горелов А.А. Истина и смысл. М., 2010. 147 с.; Муравьев А.Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб., 2015. 325 с.; Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины. М., 2005. 352 с.; Johnson L. Focusing on truth. New York, 1992, 279 p.

<sup>2</sup> Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 3.

<sup>3</sup> Левин Г.Д. Истинность и рациональность. М., 2011. С. 43.

философских подходов к истине на «абстрактно-меонический», «абстрактно-онтический», «дуалистический» и «диалектико-символический» мы опираемся на учение Г.В.Ф. Гегеля о способах достоверности сознания, самосознания и разума. Кроме того, здесь учитывается соотношение сущности и явления, рассмотренное А.Ф. Лосевым в работе «Вещь и имя».

Истину как феномен мы исследуем с опорой на работы Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Е. Финка, С. Кьеркегора, К.Г. Юнга, П.В. Рябова, А.Б. Демидова, С.С. Хоружего<sup>1</sup>, С.Ф. Денисова. Как и С.Ф. Денисов, мы рассматриваем истину не только как гносеологический феномен, но берем и «антропо-деонтический» аспект истины. С этой точки зрения истина, правда – это «источник витальных тенденций человеческого бытия»<sup>2</sup>. Денисов различает витальные ориентации (стремление выжить, присущее отдельному индивиду) и витальные тенденции (объективные закономерности развития и роста жизни). Феномен истины, правды представляет собой систему «партиципативных знаний и ценностей, обладающих способностью укореняться в психике человека и принимать форму сознания (совести), на основе которых формируется витальная тенденция человеческого бытия»<sup>3</sup>. Стремление к выживанию отдельного индивида может приходиться в противоречие с партиципативными ценностями, утверждающими родовую жизнь. Опираясь на них, человек может жертвовать собой ради утверждения всеобщей жизни и истины. Отсюда «феномен несовпадения витальных ориентаций с витальными тенденциями»<sup>4</sup>. Истина связывается с утверждением цельного всеединства как жизни и смысла (Денисов развивает положение В.С. Соловьева, согласно которому истина является «сущим всеединым»). Опираясь на это исследование, а также на «Диалектику мифа» А.Ф. Лосева, мы выделяем

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009. 489 с.; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. 451 с.; Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М., 2017. 432 с.; Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. 680 с.; Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М., 2006. 352 с.; Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. М., 2019. 463 с.; Демидов А.Б. Феномены человеческого бытия: Пособие для студентов вузов. Мн., 1997. 192 с.; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. 352 с.

<sup>2</sup> Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. Омск, 2001. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

<sup>4</sup> Там же. С. 20.

основные характеристики феномена истины в культуре (на материале выбранного образца).

Символическое понимание феномена истины позволяет нам синтезировать онтологические, гносеологические и «антропо-деонтические» аспекты истины. Здесь мы опираемся на работы В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн, С.Л. Франка<sup>1</sup>, А.Ф. Лосева. Философский символизм позволяет углубить «критику отвлеченных начал», выстроить систему «цельного знания», развернуть последовательное понимание истины как «сущего всеединого». Понимание символа мы выстраиваем на основе работ Ф.В.Й. Шеллинга, Э. Кассирера, Ц. Тодорова, А.Ф. Лосева и Э.М. Спировой<sup>2</sup>. Мы исходим из разграничения символа, схемы и аллегии, которое проводил Шеллинг. Также используем пять ключевых моментов романтического символизма, выделенных Тодоровым (процесс творчества, нетранзитивность, когерентность, синтетизм, выражение несказуемого). В качестве исходного момента символизма мы выделяем вслед за Лосевым диалектику «самого самого» и инобытия.

Диалектическое развертывание феномена истины мы понимаем, исходя из работ таких диалектиков, как Плотин, Прокл, Николай Кузанский, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, Э.В. Ильенков, В.А. Вазюлин, Е.С. Линьков<sup>3</sup>. Главным ориентиром здесь является неоплатоническая версия диалектики, разработанная Лосевым. Термин «развертывание» мы используем в контексте данной традиции. Лосев так переводит термин Николая Кузанского «explicatio», анализируя его учение о «свертывании» (complicatio) и «развертывании» (explicatio) абсолютного

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения в 2 т. Т. I. М., 1988. С. 581-756.; Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Сочинения. М., 1994. С. 594-717.; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003. 640 с.; Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. I Свет невечерний. СПб., 1999. 416 с.; Эрн В. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. Мн., 2000. 592 с.; Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 183-559.

<sup>2</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. 496 с.; Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М., 2002. 272 с.; Тодоров Ц. Теории символа. М., 1998. 408 с.; Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 299-526.; Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. 320 с.; Спирова Э.М. Философско-антропологическое содержание символа. М., 2012. 336 с.

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. 464 с.; Вазюлин В.А. Логика «Капитала» Карла Маркса. М., 2002. 390 с.; Линьков Е.С. Лекции разных лет. Т. 1. СПб., 2012. 494 с.

единства<sup>1</sup>. Б.Г. Столпнер переводит так термин Гегеля «Auslegung», обозначающий систематическое самораскрытие абсолютного, понятия, идеи и т.д.<sup>2</sup>. Аналогично он переводит гегелевские термины «Entfaltung» и иногда даже «Entwicklung», обозначающие развитие, развертывание, разложение в ряд. Многие отечественные диалектики, опираясь на концепцию Гегеля и на перевод Столпнера, систематически используют именно термин «развертывание». Ильенков и Вазюлин применяют его в контексте учения о восхождении от абстрактного к конкретному<sup>3</sup>. Лосев пользуется им в рамках учения о развертывании логического и алогического содержания первоединого («самого самого») в его переходе в инобытие. Мы будем понимать под «развертыванием» диалектическое раскрытие моментов феномена истины. Термин «момент» мы так же используем в контексте диалектической традиции. Этот устоявшийся в диалектике термин наиболее удачно выражает диалектическую «диффузию» категорий (форм), непрерывность самораскрытия всех категорий (форм) в их выведении из одного источника, моментами «самодвижения» которого они являются.

В рамках исследования феномена истины в философии культуры на основе методологии А.Ф. Лосева мы обращаемся к другим исследователям работ русского мыслителя. Это главным образом А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий, Л.А. Гоготишвили, А.Л. Доброхотов, В.В. Бибахин, А.А. Тациан, Ю.Б. Тихеев, А.Г. Стульцев, А.И. Резниченко<sup>4</sup>, Р.Р. Вахитов, В.Г. Косыхин, И.К. Бонецкая, Е.М. Воронова, В.И. Постовалова, Н.А. Чупахина, О.П. Шамрина, О.В. Ряснова,

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 368.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., 1970. С. 173.

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1. М., 2019. С. 194.

<sup>4</sup> Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 2007. 534 с.; Троицкий В.П. Введение в периодическую систему начал А.Ф. Лосева // Научно-техническая информация. Сер.2. Информационные процессы и системы, 2000. № 1. С.1-11.; Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М., 2006. 720 с.; Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или Генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое Само» // А.Ф. Лосев. Вещь и имя. Самое Само, 2008. С. 5-24.; Бибахин В.В. Абсолютный миф А.Ф. Лосева // Начала № 2–4 (12–14). М., 1994. С. 87-112.; Тихеев Ю.Б. Ранний Лосев в контексте философии всеединства: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2002. 140 с.; Стульцев А.Г. Имяславие: философско-методологическая экспликация в учении А.Ф. Лосева: дисс. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. 180 с.; Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. 416 с.

И.В. Гравина, Т. Оболевич<sup>1</sup>. При этом мы обнаруживаем, что, во-первых, в современной философской литературе отсутствуют исследования феномена истины с позиции диалектики, разработанной А.Ф. Лосевым. Во-вторых, в ряде работ, посвященных исследованию лосевской диалектики, выделяются отдельные моменты учения в ущерб другим. Так, В.Г. Косыхин в монографии «Нигилизм и диалектика» подчеркивает анагогическое познание в работах А.Ф. Лосева и противопоставляет лосевскую диалектику гегелевской. Момент гегелевской «негативности» изымается из диалектики<sup>2</sup>, что, на наш взгляд, является отказом от диалектики, которую развивал Лосев, так как диалектика вообще едва ли возможна без момента негации<sup>3</sup>. А.А. Тащиан, анализируя учение А.Ф. Лосева об эйдосе, низводит эйдетическую сферу до чувственного познания<sup>4</sup>, игнорируя феноменологическое понимание эйдоса, недооценивая спекулятивный момент диалектики. В.В. Бибихин, напротив, систематически подчеркивает феноменологические аспекты философствования Лосева, вытесняя категориальную диалектику на второй план. С нашей точки зрения, подобные подходы приводят к утрате понимания философской системы Лосева в ее цельности, к попыткам свести его философствование либо к гегельянской диалектике, либо к хайдеггерианской феноменологии. Диалектика, оторванная от феномена и мифа, становится абстрактным безжизненным конструктом. Подобное видение диалектики Лосева развивает И.К. Бонецкая<sup>5</sup>. Мифология и феноменология Лосева, оторванные от диалектики, обретают черты постмодернистского философствования. Подобные принципы находит у

<sup>1</sup> Вахитов Р.Р. Поздний Лосев и марксизм // Вопросы философии. 2018. №1. С. 106-116.; Постовалова В.И. Религиозно-философские воззрения А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев. М., 2009. С. 167–221.; Чупахина Н.А. Диалектика имени А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной лингвофилософии: дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2007. 179 с.; Шамрина О.П. Познание в философском наследии П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева: антропный принцип: дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2011. 191 с.; Ряснова О.В. Понятие личности в историко-философской концепции А.Ф. Лосева: дис. ... канд. филос. наук. М., 2019. 194 с.; Гравина И.В. Генология А.Ф. Лосева: историко-методологический анализ: дис. ... канд. филос. наук. Тамбов, 2019. 173 с.; Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Пер. Е. Твердисловой. М., 2014. 443 с.

<sup>2</sup> Косыхин В.Г. Нигилизм и диалектика. Саратов, 2009. С. 177.

<sup>3</sup> Мы не находим принципиальной разницы между «внутрисущностным меоном» А.Ф. Лосева и «негативным» субстанции у Г.В.Ф. Гегеля.

<sup>4</sup> Тащиан А.А. Категории эйдоса и логоса в диалектике Лосева // Культура полиса (Сербия). 2009. № 11-12. С. 126.

<sup>5</sup> Бонецкая И.К. Имяславие-схоласт // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 123-142.

отечественного философа Е.М. Воронова<sup>1</sup>. Таким образом, возникает разрыв между гносеологической истиной у Лосева-диалектика и мифологической истиной у Лосева-феноменолога. Мы находим, что этот разрыв существует лишь у ряда современных исследователей, но не у самого Лосева.

Мы исходим из отождествления наивно данного феномена истины в культуре и дорефлексивно данного мифа, как понимал его Лосев. Согласно этому мыслителю, в основе всякой онтологии и гносеологии лежит та или иная мифология, живой феномен. То есть личностное бытие в аспекте его самоутверждения как неделимой цельности<sup>2</sup>. Поэтому для адекватного построения онтологии необходимо осознание исходного личностного мифа и его последовательное развертывание. Диалектика не служит искусственной конструкцией, напротив, она является последовательным развертыванием исходных мифических интуиций. Однако ряд исследователей: В.В. Биbihин, С.С. Хоружий, А.А. Тациан, В.Г. Косыхин, И.К. Бонецкая, Е.М. Воронова – отрывают лосевскую диалектику от мифологии (и феноменологии), или искажают основные моменты диалектического развертывания мифа (феномена). Возникает разрыв между диалектикой и мифом, диалектической истиной и мифической истиной. Подобный разрыв существует не только в работах данных исследователей – он является выражением искаженных абстрактно-метафизических представлений об истине, господствующих в новоевропейской философии.

Таким образом, проблема, которая решается в данной диссертации, связана с существующим разрывом между гносеологическими теориями истины и феноменом истины в культуре. Мифическая интуитивная (личностная) истина, незримо руководящая человеком, и «истинное» рациональное осмысление оказываются оторванными одно от другого. Однако в самой культуре и миф, и диалектика возникают из одного источника – из опыта живой личности.

<sup>1</sup> Воронова Е.М. Влияние «платоновского начала» и принципы постструктурализма в философии слова (А.Ф. Лосев) // АКАДНМЕІА: материалы и исследования по истории платонизма. 2003. Вып. 5. С. 422-434.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 172.

Диалектико-мифологическая методология Лосева позволяет систематически согласовывать эти моменты, раскрывать их единство в диалектическом развертывании мифа (феномена). Таким образом, для возможного решения проблемы необходимо выявить единство диалектического осмысления и мифа в его развертывании, диалектической истины и мифической истины (наивного феномена истины в культуре). Непосредственно, стихийно данный миф, благодаря его раскрытию в диалектическом развертывании как система соотношений, на наш взгляд, становится символом. Символ же мы понимаем вслед за Лосевым как выражение трансцендентной сущности, данное как единство логического и алогического; причем это символическое единство «есть единая цельность, определенная тем или другим единым принципом, его порождающим и превращающим его в конечный или бесконечный ряд различных закономерно получаемых единичностей»<sup>1</sup>. То есть символ, в отличие от дорефлексивного мифа, содержит момент рефлексии по поводу заданности того или иного ряда явлений.

**Объектом** исследования служит феномен истины в культуре. Мы отождествляем феномен с тем, что А.Ф. Лосев называл «до-рефлексивным» мифом, то есть с выражением трансцендентной сущности в виде личностного бытия как неделимой цельности<sup>2</sup>. Феномен, или миф, – это то, в чем человек изначально обнаруживает себя, то, что является предпосылкой всякого познания, неразличимым единством субъекта и объекта.

**Предметом** исследования является диалектико-символическое развертывание феномена истины в философии культуры.

**Цель** исследования состоит в том, чтобы проанализировать диалектико-символическое развертывание феномена истины в философии культуры, создать теоретическую модель на основе диалектики А.Ф. Лосева и применить ее к

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 48.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 68, С. 173.

анализу феномена истины в культурах Античности, Средневековья и Возрождения.

Достижение заявленной цели предполагает решение следующих **задач**:

1. Выделить ключевые характеристики феномена истины в культуре на основе принятого конкретного исторического образца.
2. С помощью диалектики А.Ф. Лосева выявить основные исследовательские подходы к проблеме истины в философской традиции.
3. Соотнести основные характеристики феномена истины в культуре с пониманием истины в свете этих исследовательских подходов.
4. На основе диалектики А.Ф. Лосева создать теоретическую модель диалектико-символического развертывания феномена истины в культуре.
5. С помощью созданной модели представить диалектико-символическое развертывание феномена истины в античной культуре.
6. Раскрыть диалектико-символическое развертывание феномена истины в средневековой культуре.
7. Представить диалектико-символическое развертывание феномена истины в ренессансной культуре.

**Методологическая основа исследования** включает в себя общенаучные методы формальной логики (дедукция и индукция), систематизации, типологии, моделирования, которые применяются при анализе эмпирического материала и разработке концепции. При первичном анализе феномена истины в культуре использовался описательно-феноменологический метод в том его понимании, которое проводит А.Ф. Лосев в своих ранних работах. Выделение основных исследовательских подходов к проблеме истины осуществлено с помощью неоплатонической диалектики Лосева. Апофатический метод позволяет обратиться к первоначалу диалектики («самое само»). Диалектика «одного» и «иного», раскрытая Лосевым на основе анализа платоновского «Парменида», позволяет выявить искомые исследовательские альтернативы. При сопоставлении основных характеристик феномена истины в культуре с пониманием истины в

выделенных исследовательских подходах использовался компаративистский анализ. Он позволил соотнести между собой базовые философско-антропологические основания рассмотренных подходов. Теоретическая модель была создана с помощью диалектического выведения основных моментов символического развертывания феномена истины. За основу было взято диалектическое движение (выведение) категорий, раскрытое Гегелем в «Науке логики» и нюансированное Лосевым в работе «Самое само». Вслед за Лосевым мы исходили из основной неоплатонической триады (беспредикатное первоначало, единораздельное бытие, становление), дополненной четвертым (ставшее) и пятым (выражение) принципами. Это позволило расширить возможности диалектики, выйти за рамки традиционного триадизма. Созданная модель была применена для анализа развертывания феномена истины в античной, средневековой и ренессансной культурах. Компаративистский анализ позволил соотнести это развертывание и выявить как общие тенденции, так и уникальность исследуемых культурных феноменов.

**Научная новизна диссертационного исследования** состоит в анализе истины как феномена культуры на основе диалектической онтологии, разработанной А.Ф. Лосевым. Феномен истины в культуре рассматривается как выражение трансцендентной сущности в инобытии, а именно в личностном бытии человека в его реализации как неделимой цельности. Подобная реализация личностного бытия осмысливается как миф (согласно концепции Лосева). С этой точки зрения феномен истины в культуре представлен прежде всего как миф и различные формы его рефлексии. Систематическое раскрытие мифа (феномена истины) возможно с помощью диалектико-символического развертывания.

**Новизна диссертационного исследования конкретизируется в следующих результатах:**

1. Выделены ключевые характеристики феномена истины в культуре на примере отечественной культуры XIX века. (Этот выбор обусловлен тяготением стихийных представлений об истине в данной культуре к абсолютной мифологии

согласно концепции А.Ф. Лосева). Это связь истины с бытием, естественность (простота и чистота), красота, святость, отрицательность по отношению к миру лжи и неподлинности, «пограничность», парадоксальность ее переживания, связь с совестью, откровение, чудесность, возвышение над ситуативным, общедоступность, универсальность, активность.

2. На основе диалектического учения А.Ф. Лосева о «самом самом» (Едином) автором диссертации создана новая типология основных исследовательских подходов к проблеме истины в философской традиции. В соответствии с тем или иным соотношением трансцендентного беспредикатного начала («самое само», Единое) и субъект-объектного единства личностного бытия выделены *«абстрактно-меонический»*, *«абстрактно-онтический»*, *«дуалистический»* и *«диалектико-символический»* подходы.

3. Выделенные ключевые характеристики феномена истины в культуре соотнесены с пониманием истины в свете вышеперечисленных исследовательских подходов в философской традиции. Сделан вывод о том, что именно *«диалектико-символический»* подход позволяет наиболее полным образом учитывать все основные моменты феномена истины в культуре.

4. С помощью диалектики А.Ф. Лосева создана модель диалектико-символического развертывания феномена истины в культуре. Она позволяет представить стихийное раскрытие отдельных аспектов феномена истины в культуре как систему. Системность основывается на диалектическом развертывании Единого («самого самого») в его переходе в инобытие (личностное бытие человека).

5. С помощью созданной модели представлено диалектико-символическое развертывание феномена истины в античной культуре.

6. Раскрыто диалектико-символическое развертывание феномена истины в средневековой культуре.

7. Представлено диалектико-символическое развертывание феномена истины в ренессансной культуре.

### **Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Феномен истины в культуре раскрывается прежде всего в личностном бытии человека. Причем не в изолированных функциях личности, но в ее реализации как неделимой цельности (в конкретном единстве всех ее функций и сторон). Момент неделимой цельности личностного бытия, взятый сам по себе, является точкой слияния всех рациональных и иррациональных аспектов личности, синкретическим единством. Такое синкретическое единство в его выражении согласно А.Ф. Лосеву является мифом. Это выражение трансцендентной сущности в жизни личности. Согласно Лосеву в относительной мифологии как выражении трансцендентной сущности абсолютизирована та или другая отдельная сторона (или отдельные стороны) этого выражения в ущерб другим моментам выражения. В абсолютной же мифологии достигается единство всех основных моментов выражения сущности. Опираясь на эту концепцию, мы выделили одну из мифологий, тяготеющих к преодолению односторонности относительных мифологий. Это мифология, лежащая в основе стихийных представлений об истине в отечественной культуре XIX века. В результате ее анализа мы выявили следующие ключевые характеристики феномена истины в культуре. Это связь истины с бытием (устойчивость, самотождественность), естественность (простота и чистота), красота, святость, отрицательность по отношению к миру лжи и неподлинности («ужасная», «суровая» истина), «пограничность» («момент истины»), парадоксальность ее переживания (боль, ужас и благоговение, радость), связь с совестью (истина как внутренний голос), откровение, чудесность (иррациональность), возвышение над ситуативным (выражение высшей действительности), общедоступность (с помощью специфического способа выражения), универсальность (всеобщность), активность.

2. С точки зрения неоплатонического учения о Едином в версии А.Ф. Лосева, проблема истины связана прежде всего с решением вопроса о соотношении трансцендентного беспредикатного носителя (самой вещи, «самого

самого», «Единого») и его выражения в инобытии (имманентном субъект-объектном единстве). В соответствии с этим, мы выделяем четыре основных подхода к проблеме истины. *«Абстрактно-меонический»* подход связан с предположением, согласно которому мы можем познавать только инобытие вещи, но не саму вещь. *«Абстрактно-онтический»* подход исходит из идеи, что мы можем познавать только саму вещь, но не ее выражение в инобытии, которое является лишь чем-то мнимым. *«Дуалистический»* подход связан с прямым утверждением о дуализме вещи самой по себе и ее инобытия. *«Диалектико-символический»* подход исходит из идеи о том, что мы можем познавать саму вещь, абсолютную индивидуальность посредством ее выражения в инобытии (субъект-объектном единстве). Сущность рассматривается как то, что является в инобытии. Явление оказывается единством имманентного инобытия и трансцендентной сущности, то есть символом в его неоплатонической и романтической трактовке. Именно в рамках такого подхода феномен истины в культуре может быть представлен как выражение трансцендентного в имманентном, что соответствует представлениям об истине в традиционных культурах.

3. Выделенные основные характеристики феномена истины в отечественной культуре XIX века (тяготеющей к абсолютной мифологии) соотнесены с пониманием истины в рамках вышеперечисленных исследовательских подходов. *«Абстрактно-меонический»* подход к истине, как правило, приводит к затруднениям с познанием субъективности, бытийственности, сакральности, трансцендентности, чудесности феномена истины. В рамках *«абстрактно-онтического»* подхода может быть утрачена объективность, общедоступность, общезначимость, практическая ориентация, присущие феномену истины в культуре. *«Дуалистический»* подход приводит к раздроблению феномена истины на две отдельные истины. *«Диалектико-символический»* подход, напротив, позволяет вполне учесть все ключевые моменты феномена истины в культуре.

4. Феномен истины в культуре в свете «диалектико-символического» подхода представляет собой выражение трансцендентной сущности в инобытии. Это выражение, как оно дано в личностном бытии, является стихийным и фрагментарным, однако, в рамках теоретического исследования может быть представлено как целостная система. Опираясь на диалектику А.Ф. Лосева, мы выделяем десять основных моментов этого выражения, образующих системную модель символического развертывания феномена истины. Это 1) беспредикатное первоначало; 2) источник всего логического и алогического; 3) истина как эйдос; 4) истина как самосознание; 5) порождающая модель; 6) алогическое становление порождающей модели; 7) снятие становления, онтологическая истина как органическая телесность; 8) онтологическая истина как личностное бытие; 9) эстетический момент истины; 10) истина как мифически-ономатическое выражение. Представленные моменты являются основными точками в диалектико-символическом развертывании феномена истины.

5. Феномен истины в Античности разворачивается на основе интуиций чувственно-материального безличного космического абсолюта. По этой причине в Античности преобладают тенденции связывать онтологическую и гносеологическую истинность с 1) безличным космическим абсолютом; 2) эманациями этого абсолюта, которые часто трактуются как числа; 3) эйдосом как световым ликом, наглядной, созерцательно и статуарно данной смысловой картиной; 4) Умом (Кроносом), замкнутым в себе, мыслящим только себя самого, безразличным ко всему иному; 5) порождающей моделью как живым-в-себе, идеальной совершенной жизнью (Зевсом-Лабрисом-Минотавром, жрецом и жертвой в одном лице); 6) самодвижущейся безличной душой, то прибывающей, то убывающей жизнью, подобной умирающему и возрождающемуся Дионису-Загрею (идея вечного возвращения); 7) самодовлеющим космическим телом, властвующим над 8) аисторической личностью как придатком космоса, его эманацией; 9) пластическим произведением искусства; 10) символически-субстанциальным мифом и символически-энергийным именем.

6. В средневековой христианской культуре феномен истины определяется идеей абсолютной божественной Личности. Он разворачивается в следующих моментах: 1) сверх-логический источник истины, трансцендентный личный Бог; 2) истина как первичные акты полагания бытия, представляющие собой божественное творение мира из ничего; 3) истина как личностный нетварный эйдос, Троица, являющаяся наиболее общей созерцательно данной смысловой «картиной» всего бытия; 4) истина как абсолютный божественный разум, пребывающий в любви; 5) истина как порождающая модель, Первообраз в виде Богочеловека, Иисуса Христа; 6) иррациональный момент истины, связанный с грехопадением человечества, распятием Христа и преодолением этого состояния при спасении мира; 7) онтологическая истина как преображенная телесность воскресшего Христа, телесность «будущего века», благодатно преображенная телесность; 8) онтологическая истина как праведная личность, живущая в смиренном послушании Церкви и уподобляющаяся Христу; 9) онтологически истинная «непластическая» символическая эстетика, нацеленная на спасение души (ее образцом является иконопись); 10) истинное личностное сверхперформативное слово, а именно Имя Бога, которое есть энергия Бога, неразрывная с самой сущностью Бога.

7. В эпоху Возрождения феномен истины определяется интуицией титанического возвеличивания человека в окружении эстетически понимаемого бытия. Его моментами являются 1) сверх-логический источник истины, который находится в самом человеке (третий тип бесконечности, «внутренний человек», «самость», Единый в Едином); 2) истина как источник первичных актов полагания бытия, представляющий собой божественное и человеческое артистическое творчество; 3) истина как имманентно-субъективный эйдос, являющийся художественной идеей; 4) истина как человеческий титанический разум, способный самостоятельно все познавать, либо подвергать все сомнению; 5) истина как порождающая модель в виде «лично-телесного отдельного человека» (Лосев), по образцу которого художественно оформляется и познается

весь мир; 6) иррациональный момент истины, связанный со стихийным возвеличиванием и падением человека-титана; 7) онтологическая истина как эстетизированная самодовлеющая телесность человека; 8) онтологическая истина как артистически самоутверждающаяся и приходящая к самокритике индивидуалистическая личность; 9) онтологически истинная самодовлеющая живописная, феноменальная, перспективистская эстетика; 10) эстетизированное и десакрализованное слово, выражающее имманентно-субъективную истину, а также архаически-магическое слово самоутверждающегося человека.

**Научно-теоретическая и практическая значимость** исследования определяется тем, что осмысление феномена истины в культуре позволяет расширить традиционный онтолого-гносеологический подход к проблеме истины, преодолеть отвлеченность гносеологических теорий истины. В работе предложена новая типология исследовательских подходов к проблеме истины. Настоящее исследование также способствует прогрессу философии культуры, поскольку в нем раскрывается осмысление феномена истины в Античности, Средневековье и в эпоху Возрождения. Показано, что феномен истины, фрагментарно и интуитивно данный в культуре, может быть систематически раскрыт и осмыслен в символическом развертывании на основе диалектико-символического подхода.

Результаты исследования могут быть применены в создании теоретических курсов и спецкурсов по таким дисциплинам, как философская антропология, философия культуры, онтология и теория познания, история философии, русская философия, культурология. Кроме того, положения и материалы исследования могут быть задействованы в учебно-методических пособиях для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. Разработанная модель диалектико-символического развертывания феномена истины может быть использована для изучения других феноменов культуры в рамках философской антропологии и философии культуры.

**Личный вклад автора** связан с критико-философским осмыслением истины как феномена культуры с опорой на диалектику А.Ф. Лосева. Автор

предлагает собственную типологию основных исследовательских подходов к проблеме истины. Создана модель диалектико-символического развертывания феномена истины, позволяющая представить стихийные интуиции, касающиеся образа истины в культуре, в систематическом виде. Автор вносит вклад в историко-культурное исследование феномена истины в культурах Античности, Средневековья и Возрождения.

**Апробация диссертации.** Полученные в ходе исследования результаты и выводы прошли апробацию на научно-практических конференциях: «Реальность. Человек. Культура: Философия и философствование в современной культуре» (Омск, 2015), «Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений» (Уфа, 2015), «Реальность. Человек. Культура: Трансформация человека» (Омск, 2016), «Реальность. Человек. Культура: антропологические проекты русской культуры» (Омск, 2017), «Мировоззренческие вызовы XXI века» (Омск, 2017), «Миф в истории, политике, культуре» (Севастополь, 2021), «Проблемы души нашего времени» (Симферополь, 2022), «Россия в мировой истории и культуре. К 350-летию Петра Великого» (Санкт-Петербург, 2022).

Основное содержание диссертационного исследования отражено в двенадцати научных публикациях, в том числе в семи статьях в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

**Структура и объем диссертации.** Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих семь параграфов, заключения и списка литературы, содержащего 182 источника. Общий объем диссертации составляет 217 страниц.

## ГЛАВА 1. ДИАЛЕКТИКО-СИМВОЛИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ПОЗНАНИИ ИСТИНЫ КАК ФЕНОМЕНА КУЛЬТУРЫ

### 1.1. Феномен истины в культуре

В отличие от гносеологии, в которой истина рассматривается прежде всего как абстракция, связанная с теми или иными процедурами познания, в философской антропологии и философии культуры изучается представленность истины в человеческом существовании и в культуре, обусловленность ею тех или иных переживаний и состояний человека, его поступков, его жизни и личности. Истина здесь предстает не как абстрактная категория, а как конкретный живой феномен, вызывающий в человеке специфические состояния, преобразующий его жизнь.

Сначала существует культура и опыт познания, связанный с жизненными потребностями человека, с его выживанием и спасением<sup>1</sup>, а затем уже, значительно позже возникают гносеология и эпистемология. С этой точки зрения истина может рассматриваться как философско-антропологический феномен, существенно влияющий на жизнь человека. За истину сражаются, ради нее отдают жизнь, иногда она является строгой судьей, жестоко наказывающей человека. Часто истина воспринимается человеком как духовно-нравственное основание, благодаря которому можно устоять в тяжелые времена. Истина, подобно таким феноменам как любовь, смерть, труд, господство и игра, интенсивно переживается человеком, является силой, определяющей поведение человека.

Истина в культуре часто связывается с источником жизни. Так, например, Христос в Евангелии в разное время говорит, что Он есть и истина, и свет, и вечная жизнь. Феномен истины указывает на жизнь и бытие, выявляет их, он есть

<sup>1</sup> Денисов С.Ф. Библийские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие. Омск, 2004. С. 5.

«свет» бытия. Действует ли человек в соответствии с этим «светом», сохраняет ли он связь с бытием, источником жизни: вот один из центральных вопросов человеческого существования во все времена. На этимологическую связь слова «истина» с бытием, сущим указывает корень «ист», т. е. словами «истина», «истый» обозначается настоящее, подлинное, сущее<sup>1</sup>. Если человек живет по истине, то он укоренен в бытии, он спасается от небытия, от разрушения своей целостности. Если же человек отходит от истины, живет во лжи, то он теряет основания, усиливает небытие, его жизнь приходит к катастрофе. Таким образом, познание истины оказывается не праздным занятием, а делом, от которого зависит судьба человека, его спасение или гибель. Проблема приобретает более масштабный характер, если анализировать в свете этого вопроса ту или иную культуру, общество. Насколько пребывает в истине то или иное общество, насколько оно отступило от бытия и жизни, движется ли оно к катастрофе в связи с этим?

Подобное исследование феномена истины мы находим в работах С.Ф. Денисова. Он рассматривает не гносеологическую истину, а истину как переживаемый феномен, присутствующий в жизни обычных людей. Подобный аспект истины он обозначает как «антропо-деонтическая» истина или правда. По Денисову, правда – это «источник витальных тенденций человеческого бытия»<sup>2</sup>. Исследуя феномен правды, этот ученый вводит различие витальных ориентаций (стремление к индивидуальному выживанию) и витальных тенденций (общемировые тенденции развития и роста жизни). Феномен правды, истины является системой «партиципативных знаний и ценностей, обладающих способностью укореняться в психике человека и принимать форму сознания (совести), на основе которых формируется витальная тенденция человеческого бытия»<sup>3</sup>. Феномен истины способствует защите и усилению общемировой и общечеловеческой жизни. Стремление к индивидуальному выживанию вопреки

<sup>1</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1986. С. 144.

<sup>2</sup> Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. Омск, 2001. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

общечеловеческой жизни, приводит к конфликту витальных ориентаций и витальных тенденций. Изолированная витальная ориентация индивидуума приводит к танатальным последствиям в общечеловеческом масштабе. И, напротив, самопожертвование, отказ от витальной ориентации ради витальных тенденций оказывается общечеловеческим спасением, усилением жизни. В этом и состоит, согласно Денисову, ключевая форма проявления феномена истины.

Мы возьмем за основу общие моменты этого понимания данного феномена (диалектику общего и частного). Вслед за С.Ф. Денисовым мы будем рассматривать истину как феномен культуры, существенно влияющий на переживания человека, его самосознание и практику.

Однако прежде раскроем общие контуры того, что мы обозначаем термином «феномен». Греческое слово φαίνόμενον, происходящее от φαίνεσθαι (являться, быть видимым, казаться), может быть переведено как «явление», «видимость», «кажимость». Платон противопоставлял феномену сущность, понимая под первым более слабую и неустойчивую форму реальности. И. Кант разделял феномен и «вещь-в-себе». Феномен при этом конструируется трансцендентальным Я. Согласно Ф. Brentano, феномен является общим обозначением всего, что может стать объектом научного рассмотрения. Э. Гуссерль противопоставлял чистые феномены натуралистическим психическим фактам. «Феномены рефлексии – это на деле сфера чистых и при известных условиях совершенно ясных данностей»<sup>1</sup>. Феномен – это единство, пронизывающее смену созерцаний. К усмотрению феномена можно прийти с помощью ряда феноменологических процедур, при этом «феноменолог должен иметь мужество все действительно усматриваемое в феномене брать ровно таким, каким оно дает себя, не переосмысливая и давая честное описание его»<sup>2</sup>. М. Хайдеггер обозначил феномен как «себя-в-себе-самом-показывающее» (das

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Пер. А.В. Михайлова. М., 2009. С. 246.

<sup>2</sup> Там же. С. 337.

Sich-an-ihm-sich-selbst-zeigende)<sup>1</sup>. Однако феномен может быть и сокрытым. Е. Финк выделил основные феномены человеческого бытия. По Е. Финку, феномен связан с открытостью человека, с тем, что «человеческое существование – это пребывание внутри истолкованности себя самого»<sup>2</sup>.

Мы будем опираться на феноменологов в том, что касается экзистенциальной природы феномена, его открытости человеку, того, что феномен суть «себя-в-себе-самом-показывающее». Феномен не есть понятие, не есть абстракция. Феномен это нечто переживаемое человеком, опыт его личностного бытия. Он открывается как единство чувственного переживания и смысла, как цельный комплекс, данный дорефлексивно, непосредственно. Именно так Е. Финк описывает переживание человеком таких феноменов, как любовь, смерть, труд, господство и игра.

В данном исследовании мы хотели бы сделать акцент на том, что феномен истины проявляется прежде всего в личностном бытии. Однако осмыслять феномен как момент личностного бытия мы будем не с распространенной точки зрения субъектоцентризма, а с позиции диалектического символизма, разработанного А.Ф. Лосевым на основе неоплатонизма. Феномен истины с этой точки зрения суть символическое выражение сущности в инобытии, в человеческом существовании. Это не значит, что мы сводим феномен к явлению. С точки зрения диалектического символизма феномен сам есть то, что он есть, это нечто самостоятельное, непосредственно переживаемая действительность<sup>3</sup>. Причем в этой действительности синкретическим образом сливаются чувственное и идеальное, рациональное и иррациональное, субъективное и объективное. Именно такая синкретическая действительность первична для всякого опыта живой личности. Всякая рефлексия же вторична. Мы предполагаем, что можно отождествить феномен с тем, что Лосев называл непосредственным, наивно данным мифом. То есть с дорефлексивным, чувственно данным личностным

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 31.

<sup>2</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. Пер А.В. Гараджа, Л.Ю. Фуксон. М., 2017. С. 50.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 9.

бытием, в котором человек стихийно обнаруживает себя и которое является предпосылкой всякого познания, неразличимым единством субъекта и объекта, логического и алогического. Согласно Лосеву именно миф есть то, в чем человек непосредственно обнаруживает себя. Это личностное бытие, которое никогда не является чем-то только рациональным или только иррациональным. Центральным моментом мифа Лосев называет пункт отождествления идеального и реального, совпадения идеального личностного прообраза и иррационального становления жизни («чудо»)<sup>1</sup>.

Как показывает Лосев, именно категория мифа позволяет работать с имманентным человеку личностным бытием, не редуцируя его к отдельным функциям личности. Анализируя кантовское учение о целесообразности, Лосев вводит понятие мифической целесообразности. Ее следует отличать от других видов целесообразности. Если человек в своем опыте фиксирует совпадение случайного протекания явления с той или иной формой, то констатируется логическая целесообразность. Ее реализация проявляется, например, в организме, который воплощает в себе некую цель, заложенную в семени. Если же человек фиксирует совпадение формы и явления не просто как объективный факт, но как совпадение интеллигентного смысла (самосознания) и явления, которое вызывает у него чувство удовольствия, то возникает эстетическая целесообразность. Кроме того, согласно Лосеву, возможен еще «волевой синтез», совпадение свободы и необходимости в человеческой практике. Человек может свободно ставить себе некую цель, бороться за нее и достигать ее на практике. Однако Лосев подчеркивает, что все эти виды целесообразности связаны с отдельными функциями личности. В них делается акцент на познании, чувстве или воле. Но сама «личность ни в коем случае не есть ни ощущение, ни восприятие, ни внимание, ни вообще познание; она не есть ни аффект, ни эмоция, ни чувство, ни стремление, ни желание, ни воля, ни поступки»<sup>2</sup>. Сама личность лишь

<sup>1</sup> Там же. С. 165.

<sup>2</sup> Там же. С. 172.

проявляется в этих функциях. Она является единой и неделимой основой, источником всех своих проявлений, тем, что он называет «самое само». В связи с этим Лосев предлагает различать истории изолированных функций личности и «исторические проявления цельной личности, энергичное проявление личности в ее субстанции»<sup>1</sup>. Возможно совпадение явления с таким личностным первообразом, который не сводится к абстрактным закономерностям, чистому чувству или моральному долгу. Личность может обнаружить в явлении полноту реализации самости, полноту самоутверждения. «И вот, когда чувственная и пестро-случайная история личности, погруженной в относительное, полутемное, бессильное и болезненное существование, вдруг приходит к событию, в котором выявляется эта исконная и первичная, светлая предназначенность личности, вспоминается утерянное блаженное состояние и тем самым преодолевается томительная пустота и пестрый шум и гам эмпирии, – тогда это значит, что творится чудо»<sup>2</sup>. То есть проявляется мифическая целесообразность, синтез явления и первообраза цельной личности. Таким образом, спецификой мифа по Лосеву является символическое выражение личности как неделимой целостности.

Развивая мысль Лосева, мы приходим к предположению о том, что миф является выражением базового единства личности («самого самого»). Спецификой этого единства является то, что в нем все стороны личности сливаются, отождествляются до неразличимости. Это ядро личности, точка, в которой всё есть одно. Такое слияние невозможно выразить только рациональными способами. Конечно, сам акт выражения дробит это единство, как минимум, на внешнее и внутреннее, но выражаемое должно сохранить свою суть. Поэтому необходима особая синкретическая, «оборотническая» форма, в которой часть будет совпадать с целым, идеальное с материальным, индивидуальное с родовым, временное с вечным. Такой формой является именно миф. Ему присуща наивность, непосредственность, но в этой наивности выражается вся полнота

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 177-178.

личностного бытия. А это значит, что здесь нет места абстрактной односторонности, которая является основной причиной утраты истины. Именно миф при всей его иррациональности и стихийности является наиболее диалектически-конкретным (хотя, конечно, недифференцированным) выражением фундаментальной действительности.

По нашему мнению, личностное бытие фундируется на своем единстве и на мифе как его выражении. Для личности важнее всего не ее стихийная история, взятая как нагромождение случайностей, но такая история, в которой явлено в той или иной степени перводанное «самое само» личности. Человек находит максимальное самоутверждение не в реализации своих отдельных функций, но в реализации себя как неделимой цельности. Миф и является такой реализацией. Можно не верить в личностный миф, не осознавать эти процессы, отдаляться от личностного самоутверждения, но при этом все равно тяготеть к тому или иному образу предельной самореализации. Кроме того, попытка избавиться от мифа может быть завуалированной борьбой одного мифа с другим мифом.

Таким образом, человеческое сознание в своей основе (в абсолютном самоутверждении) всегда мифологично, и вопрос лишь в осознании собственной мифологии, ее углублении, рефлексии над ней и преодолении ее ограниченности. Лосев показывает, что человек в реальной жизни почти никогда не повинуетя только голым абстракциям. Его опыт так или иначе мифологичен, так как опирается в конечном счете на выражение «самого самого» личности. «Всякая живая личность есть так или иначе миф»<sup>1</sup>.

Наконец, с точки зрения диалектики миф предполагает свое иное. Поскольку миф имманентен человеку, его иное – трансцендентно. Причем это трансцендентное не является чем-то пустым и всецело обособленным. Трансцендентное проявляется, выражается в имманентном. В связи с этим Лосев разрабатывает учение о мифе как о выражении трансцендентной сущности. В мифе выражается не только «самое само» личности, но и «самое само» всей

<sup>1</sup> Там же. С. 75.

действительности. Это выражение может быть более совершенным или менее совершенным. Под относительной мифологией Лосев понимает такое выражение трансцендентной сущности, в котором абсолютизирована та или другая отдельная сторона (или отдельные стороны) этого выражения в ущерб другим моментам выражения. Это приводит к тому, что в относительной мифологии всегда подавляются, вытесняются неучтенные стороны выражающейся трансцендентной сущности. При этом данные неучтенные стороны всегда вновь и вновь проявляются и, по этой причине, относительная мифология постоянно пребывает в борьбе с ними. Такая мифология в своем логическом и алогическом развертывании постоянно «увлекается частностями, уродует диалектику, т.е. самый разум, для того чтобы сохранить свое ущербное и отъединенное существование»<sup>1</sup>.

Под абсолютной мифологией Лосев понимает такую мифологию, в которой «не принижен ни один ее принцип, где все моменты мифообразования занимают ровно то место, какого они заслуживают, где ни одна сторона не заглушает никакую другую сторону»<sup>2</sup>. То есть это такое выражение трансцендентной сущности, в котором достигается диалектическое единство моментов выражения.

С этой точки зрения всякая относительная мифология порождает всегда относительную истину, то есть одностороннее постижение действительности. Движение к абсолютной истине предполагает приближение к абсолютной мифологии, то есть к такой мифологии, которая логически и алогически раскрывается как единство всех основных моментов выражения сущности. Мы можем сделать вывод о том, что уход в односторонность (к лишь относительной истине) может быть двухступенчатым. На первой ступени появляется относительная мифология, искажающая выражение мировой трансцендентной сущности. На второй ступени человек впадает в абстрактное мышление, отказываясь от цельного понимания своей относительной мифологии.

<sup>1</sup> Там же. С. 199.

<sup>2</sup> Там же.

Учение об относительной и абсолютной мифологии как формах выражения трансцендентной сущности позволяет критически относиться к любому мифологическому содержанию, имманентному личностному бытию. Как бы ни был близок, интимен личности тот или иной миф, он должен быть подвергнут беспощадному анализу с точки зрения диалектики. Если личностная мифология порождает сплошные неразрешимые конфликты и разрывы, то это свидетельствует о том, что это относительная мифология, выражающая лишь отдельные аспекты сущности. Истинное познание связано прежде всего с мифологией, порождающей конструктивные решения, разрешение объективных противоречий. Абсолютная мифология порождает развитые цельные формы, вбирающие в себя различные тенденции и процессы. На ее основе человек на практике преодолевает конфликты и деструктивные тенденции.

Мы внесем лишь небольшие коррективы в это учение Лосева. С нашей точки зрения явление абсолютной мифологии было бы для человека переживанием абсолютной всеполноты и целостности, преодоления всех основных жизненных конфликтов. С христианской точки зрения такое переживание может быть связано с Раем и «жизнью будущего века». Действительно, должно же быть некое личностное бытие и его абсолютное самоутверждение (а значит, абсолютная мифология) в «жизни будущего века». Нынешний век, однако, весьма далек от подобного качества жизни. Поэтому для нашего исследования целесообразно различать лишь тенденции в рамках той или иной относительной мифологии. Упорствует ли эта мифология в одностороннем выражении сущности вопреки другим ее моментам, или в ней проявляется отчетливая тенденция к всестороннему выражению сущности, к созиданию синтетических форм.

Итак, с опорой на описанные построения Лосева мы будем понимать под феноменом стихийно (наивно) данную относительную мифологию личностного бытия (являющуюся выражением трансцендентной сущности), которая приближается или отдаляется по отношению к синтетизму абсолютной

мифологии. Поскольку относительная мифология искажает выражение сущности, постольку часто можно столкнуться с фрагментарностью, неясностью, спутанностью переживания феномена. Феномен истины в культуре может быть дан смутно, отвлеченно, противоречиво. Однако возможен выход за рамки относительной мифологии, так как сущность предполагает и полноту ее выражения – абсолютную мифологию. Человек может приближаться к такой мифологии, преодолевая односторонние крайности относительной мифологии. Диалектика позволяет соотносить между собой различные относительные мифологии и в этом соотношении обнаруживать контуры абсолютной мифологии, того единства, в котором нет разорванности и конфликтного противостояния отдельных моментов выражения трансцендентной сущности.

С этой точки зрения феномен истины в культуре – это, прежде всего, мифологическое (т.е. основанное на самоутверждении личности как неделимой целостности) выражение трансцендентной сущности, которое может быть либо односторонней относительной мифологией, либо обладать выраженной тенденцией к приближению к абсолютной мифологии, всестороннему постижению сущности.

Последнюю тенденцию в мифологическом выражении сущности, в феномене истины мы находим, например, в отечественной культуре XIX века. С одной стороны, данная культура была в плену ряда относительных мифологий, как и все прочие культуры. С другой стороны, в ней отчетливо проявлялась тенденция к критическому преодолению относительных мифологий, к приближению к абсолютной мифологии. В этой культуре раскрывался образ истины, который был связан с глубоким синтетизмом различных ее моментов. Попробуем развернуть мифологическое выражение феномена истины в данной культуре. С нашей точки зрения данное выражение может рассматриваться как образец феномена истины в его синтетически-многогранной, а не односторонней явленности.

Следуя за С.Ф. Денисовым, мы обращаемся в первую очередь к художественной литературе рассматриваемой культуры, так как именно в ней переживание человеком феномена истины описывается наиболее полным образом, с глубокой детализацией. В отечественной литературе XIX века можно найти множество описаний этого опыта. Отечественные классики XIX века стремились к раскрытию фундаментальных феноменов, укорененных в культуре. По замечанию И.С. Тургенева, «точно и сильно воспроизвести истину, реальность жизни – есть высочайшее счастье для литератора, даже если эта истина не совпадает с его собственными симпатиями»<sup>1</sup>. Многие художники, писатели, поэты пытаются выразить в своих произведениях как опыт своих собственных глубоких состояний и мыслей, так и наиболее типичный для данной культуры опыт других людей. В данном случае нас интересует опыт постижения истины и опыт отступления от нее. В частности, мы обнаруживаем, что в художественной литературе достаточно полно представлено описание состояний людей, отступивших от правды и усиливших тем самым танатальную тенденцию своего существования.

Мы будем опираться на классику русской литературы XIX века, в основном на тексты В.Ф. Одоевского, Н.В. Гоголя, М.Ю. Лермонтова, И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова. Кроме того, мы будем учитывать весьма существенные интуиции в данном феномене, связанные с православным христианством и античной классикой. Мы попытаемся собрать имманентные данному феномену описания, используя цитаты из работ данных авторов. С нашей точки зрения подобная подборка описаний является черновым наброском относительной мифологии, обладающей выраженной тенденцией к приближению к абсолютной мифологии. Этот миф на данном этапе работы берется в его непосредственном наивно-реалистическом виде, до его систематического осмысления. Начнем с проблемы утраты истины.

<sup>1</sup> Тургенев И.С. По поводу «Отцов и детей» // Сочинения. Т. 11. М., 1983. С. 88.

Отступление от истины как проблема, чреватая катастрофическими для жизни последствиями, описано в отечественной художественной классике, например, в произведениях Ф.М. Достоевского. Так, в романе «Преступление и наказание» описан сон Раскольникова на каторге, в котором раскрывается подобная катастрофа. «Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. <...> ...никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. <...> Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, – но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спастись во всем мире могли только несколько человек...»<sup>1</sup>. В данном фрагменте мы находим яркую критику относительной мифологии, упорствующей в своей относительности. Достоевский показывает, что подобная мифология, связанная с самозамкнутостью индивидуальных «истин» приводит общество к гибели. Истина не может заключаться в отдельном человеке, быть всегда субъективной. Это «соборный» феномен, всеобщее достояние, объединяющее людей. Потеря общезначимой, абсолютной истины, замена ее

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: Преступление и наказание: Роман. М., 2008. С. 446-447.

отдельными только субъективными, только относительными истинами являются причиной гибели человека и общества. Никто никого не может понять, ни с кем не может договориться, все становится зыбким, неустойчивым, бессмысленным, безумным.

Потеря истины как абсолютного бытийного ориентира усиливает неустойчивость человеческого существования, обесмысливает его. Это приводит человека к состоянию безразличия, равнодушия ко всему. Если в жизни отсутствует что-либо абсолютное (бытие), то все становится лишь относительным, всегда преходящим, заменимым, подчиненным текущей ситуации. Возникает скучающий человек, хорошо описанный еще М.Ю. Лермонтовым в романе «Герой нашего времени». «Печальное нам смешно, смешное грустно, а вообще, по правде, мы ко всему довольно равнодушны, кроме самих себя. Итак, размена чувств и мыслей между нами не может быть, мы знаем один о другом все, что хотим знать, и знать больше не хотим. Остается одно средство: рассказывать новости»<sup>1</sup>. Человек, утративший стремление к абсолютному, занят лишь выживанием и развлечениями. В случае Печорина эти развлечения сопряжены с жестокостью по отношению к другим. Лермонтов показывает как относительная мифология приводит к самозамкнутости и ожесточению человека. В его жизни нет больше абсолютного бытия и истины, все подавлено скукой и чувством бессмысленности.

Человек скучающий становится человеком-нигилистом. Ценности и все абсолютное низводятся до психологически-ситуативного и утилитарного. «Мы действуем в силу того, что мы признаем полезным, – промолвил Базаров. – В теперешнее время полезнее всего отрицание – мы отрицаем»<sup>2</sup>. Тургенев описывает трагедию нигилиста, попытавшегося упростить весь мир и самого себя в угоду примитивной относительной мифологии. Герой гибнет, будучи осужденным с точки зрения своей собственной мифологии.

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 6. М., 2002. С. 285.

<sup>2</sup> Тургенев И.С. Отцы и дети // Сочинения. Т. 7. М., 1981. С. 49.

В целом ситуация утраты истины как абсолютного ориентира описывается как потеря дороги, пути. Человек заблудился, сбился с пути и вынужден плутать, ходить кругами, противоречить самому себе. Он подобен Чичикову, который отправляется к Собакевичу и попадает к Коробочке, а из захолустья Коробочки его выводит на дорогу девочка Пелагея, не знающая, где право, а где лево. Как замечает Н.В. Гоголь, «какие искривленные, глухие, узкие, непроходимые, заносящие далеко в сторону дороги избирало человечество, стремясь достигнуть вечной истины...»<sup>1</sup>. Относительная мифология предстает как искривленный путь, как вечное плутание, подчиненное безобразным ориентирам.

Итак, у данных авторов мы находим ярко выраженную критику самозамкнутой относительной мифологии. Они показывают, что забвение абсолютной истины оказывается утратой ориентира, благодаря которому можно вернуться к бытию и жизни, спастись. Без такого ориентира человек губит самого себя, плутает по кривым дорогам, становится безразличным ко всему, становится нигилистом, направляется к небытию, смерти. Он может спастись, может обрести устойчивость, стабильность жизни, благо, только когда он стремится к абсолютному. Если в обществе наблюдается забвение феномена абсолютной истины, если возникают представления о «избыточности» самого слова «истина», об эпохе «пост-истинного»<sup>2</sup>, то это указывает на утрату спасительных ориентиров, утрату ключевой связи с бытием.

Рассмотрим теперь описания феномена истины в данной культуре. В первую очередь специфика истины связывается с ее устойчивостью, неизменностью, стабильностью, укорененностью. В работе «Столп и утверждение истины», П.А. Флоренский пишет: «истина, в понимании эллина, есть  $\alpha\text{-λήθεια}$ , т. е. нечто способное пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, – нечто преодолевающее время, нечто стоящее и не текущее,

<sup>1</sup> Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Т. 5: Мертвые души. М., 2009. С. 203.

<sup>2</sup> Карабыков А.В. Под знаком «пост-истинного»: культурфилософский комментарий к слову-лауреату 2016 года // Россия и мировые тенденции развития. Омск, 2017. С. 55-60.

нечто вечно памятуемое»<sup>1</sup>. Истина «незабвенная», потому что она устойчива, она «стоит», пребывает, «естина». Корень «est» выражает «стояние», «остановку», «устой», то есть некие основания, бытие, которое не течет. «Мир – как водоворот: движутся в нем вечно мненья и толки; но все перемалывает время. Как шелуха, слетают ложные и, как твердые зерна, остаются недвижимые истины»<sup>2</sup>. Эту мысль находим в Ветхом Завете: «...Истина пребывает и остается сильною в век, и живет и владычествует в век века» (2 Ездр. 4:38). Л.Н. Толстой описал в «Рассказе волонтера» необычность, удивительность такой устойчивости в человеке на войне. «В фигуре капитана было очень мало воинственного; но зато в ней было столько истины и простоты, что она необыкновенно поразила меня. “Вот кто истинно храбр”, – сказалось мне невольно. Он был точно таким же, каким я всегда видал его: те же спокойные движения, тот же ровный голос, то же выражение бесхитрости на его некрасивом, но простом лице; только по более, чем обыкновенно, светлому взгляду можно было заметить в нем внимание человека, спокойно занятого своим делом. Легко сказать: таким же, как и всегда. Но сколько различных оттенков я замечал в других: один хочет казаться спокойнее, другой суровее, третий веселее, чем обыкновенно; по лицу же капитана заметно, что он и не понимает, зачем казаться»<sup>3</sup>.

Подобная устойчивость истины часто сопровождается ее простотой, естественностью, чистотой. Истина – это естественное. Тот, кто наивен и чист, как ребенок, не говорит неправду. Это наблюдение часто присутствует у Л.Н. Толстого, например, в его противопоставлении Кутузова Наполеону в романе «Война и мир». «Простая, скромная, и потому истинно величественная фигура эта не могла улечься в ту лживую форму европейского героя, мнимо управляющего людьми, которую придумала история»<sup>4</sup>. Прост и естественен Платон Каратаев, таким становится и Пьер. Об этом пишет и И.С. Тургенев в

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 44.

<sup>2</sup> Гоголь Н.В. Театральный разъезд после представления новой комедии // Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 4. М., 2009. С. 469-470.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Набег // Собрание сочинений в двадцати томах. Т. 2. М., 1960. С. 32.

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Война и мир. Том четвертый // Собрание сочинений в двадцати томах. Т. 7. М., 1963. С. 212.

повести «Андрей Колосов». «Удивительное дело – сон! Он не только возобновляет тело, он некоторым образом возобновляет душу, приводит ее к первобытной простоте и естественности. В течение дня вам удалось настроить себя, проникнуться ложью, ложными мыслями... Сон своей холодной волной смывает все эти мизерные дрязги, и, проснувшись, вы, по крайней мере на несколько мгновений, способны понимать и любить истину»<sup>1</sup>. Идеал простоты и чистоты важен и с христианской точки зрения. Вспомним слова Иисуса: «...Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3).

Простота, естественность, чистота, невинность истины воспринимается как ее особая красота. Эту красоту и чистоту хочется беречь, защищать, как прекрасную женщину. «Это наивное раздвоение ребенка и размышляющей женщины, эта детская и в высшей степени правдивая жажда истины и справедливости и непоколебимая вера в свои стремления – все это освещало ее лицо каким-то прекрасным светом искренности, придавало ему какую-то высшую, духовную красоту...»<sup>2</sup>. В связи с этим единством в истине ее простоты, естественности, чистоты, невинности и красоты она предстает как то, что нужно беречь, защищать, почитать, хранить, лелеять. На это указывает и этимология слов «veritas», «Wahrheit». «От veritas происходит немецкое “wehren”, что означает беречь, охранять и “wehren” – возбранять, не допускать, быть сильным. Немецкое “Wahr”, “Wahrheit”, а также французское “verite”, которые переводятся как истина, несут в себе смыслы охранения... Кроме того var, от которого произошло латинское “veritas”, лежит в основе глаголов “ver-e-or” или “re-vereor”, имеющих среди множества значений смыслы “почитать”, “уважать”... Слово “истина” во многих культурах несет в себе смыслы уважения, преклонения, почитания...»<sup>3</sup>. Отсюда постоянный эпитет истины – «святая». Истина «верная» (сравните с «veritas»), ей доверяют, она – авторитет.

<sup>1</sup> Тургенев И.С. Андрей Колосов // Сочинения. Т. 4. М., 1980. С. 31.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: Униженные и оскорбленные: Роман. М., 2008. С. 213-214.

<sup>3</sup> Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. Омск, 2001. С. 27.

Чрезмерная сложность, надуманность, неестественность воспринимаются как что-то неистинное, неподлинное. Многие авторы фиксируют трагическую неспособность современного человека быть искренним, живым, настоящим, то есть истинным. А.П. Чехов в рассказе «Верочка» описывает это состояние человека. «Бог его знает, заговорил ли в нем книжный разум, или сказалась неодолимая привычка к объективности, которая так часто мешает людям жить, но только восторги и страдание Веры казались ему приторными, несерьезными, и в то же время чувство возмущалось в нем и шептало, что все, что он видит и слышит теперь, с точки зрения природы и личного счастья, серьезнее всяких статистик, книг, истин... И он злился и винил себя, хотя и не понимал, в чем именно заключается вина его»<sup>1</sup>. Герой оказывается неспособным быть живым, настоящим, искренним, словно его душа «бессильна», словно это «паралич души», «преждевременная смерть». В связи с этим у многих авторов можно встретить описание подлинной жизни как чего-то кратковременного, по сравнению с неподлинной. Об этом говорит «Странный человек» М.Ю. Лермонтова. «Вся истинная жизнь моя состоит из нескольких мгновений, и все прочее время было только приготовление или следствие сих мгновений...»<sup>2</sup>. Мы находим это в «Записках мужа» Л.Н. Толстого. «Вот я опять один и один там, где я был и молод и дитя, и где я был глуп и гадок, и хорош и несчастлив, и где я был счастлив, где я жил, истинно жил раз в жизни в продолжении 20-ти дней. И эти [20] дней как солнце одни горят передо мной и жгут еще мое себялюбивое подлое сердце огнем воспоминаний»<sup>3</sup>. Неподлинное в жизни человека часто берет верх над подлинным. Остаются лишь одни мгновения подлинности, истинности.

Отсюда описание неподлинной, ложной жизни как особой действительности, в которой погрязает человек. О подобной действительности читаем уже у Гесиода. Землю населили «железные» люди. Они перестали почитать родителей, бояться богов. Они ложно клянутся, правду у них заменил

<sup>1</sup> Чехов А.П. Верочка // Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 5. М., 1962. С. 81-82.

<sup>2</sup> Лермонтов М.Ю. Странный человек // Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. М., 2000. С. 234.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Записки мужа // Полное собрание сочинений. Т. 5. М., 1935. С. 220.

кулак, т. е. сила. В результате их жизнь оказывается связанной с танатальными тенденциями, со страданием. «Беды великие сводит им с неба владыка Кронион: / Голод совместно с чумой. Исчезают со света народы. / Женщины больше детей не рожают, и гибнут дома их / Предначертаньем владыки богов, олимпийского Зевса»<sup>1</sup>. О подобных бедствиях в ложной жизни говорят и Гомер<sup>2</sup>, и библейские пророки: «Слушайте слово Господне, сыны Израилевы; ибо суд у Господа с жителями сей земли, потому что нет ни истины, ни милосердия, ни Богопознания на земле» (Ос. 4:1). Человек, погрязший в неподлинной действительности, привыкает к извращенному порядку вещей, ко лжи, искаженности жизни. Истина для него становится чем-то неприятным, отталкивающим.

В связи с этой жизнью человека в неподлинной, извращенной действительности, истина является ему как страшная, ужасная и беспощадная сила, «нестерпимый свет». Истина в таком виде поразила отца Неточки Незвановой у Ф.М. Достоевского. «Казалось, все, что только в таинственных, неосязаемых мучениях тяготило его во всю жизнь, все, что до сих пор только грезилось ему и мучило его только в сновидениях, неощутительно, неуловимо, что хотя сказывалось ему по временам, но от чего он с ужасом бежал, заслонясь ложью всей своей жизни, все, что предчувствовал он, но чего боялся доселе, – все это вдруг разом засияло перед ним, открылось глазам его, которые упрямо не хотели признать до сих пор свет за свет, тьму за тьму. Но истина была невыносима для глаз его, прозревших в первый раз во все, что было, что есть, и в то, что ожидает его; она ослепила и сожгла его разум. Она ударила в него вдруг неизбежно, как молния»<sup>3</sup>. Мы можем найти множество подобных описаний феномена истины в литературе. Частые эпитеты истины – «страшная», «ужасная», «суровая», «безжалостная». В Откровении Иоанна Богослова всадник на белом коне, который «называется Верный и Истинный» и имя которому «Слово Божие» также предстает как суровый и страшный судья. «Из уст же Его исходит острый

<sup>1</sup> Гесиод Труды и дни // Полное собрание текстов. М., 2001. С. 59.

<sup>2</sup> См.: Гомер Илиада (16, 384-392).

<sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Неточка Незванова // Собрание сочинений: Бедные люди... М., 2007. С. 225-226.

меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя» (Откр. 19:15).

Таким образом, переживание феномена истины часто приводит к вырыванию человека из ложной, извращенной действительности. Происходит это, как правило, в «пограничной ситуации». Подобную ситуацию обычно называют «моментом истины»<sup>1</sup>. Человек здесь приобщается к вечной истине и сам становится носителем некоторых ее свойств. Ф.М. Достоевский описывает это в «Бесах» на примере столкновения героев с горем. «А ведь настоящее, несомненное горе даже феноменально легкомысленного человека способно иногда сделать солидным и стойким, ну хоть на малое время; мало того, от истинного, настоящего горя даже дураки иногда умнели, тоже, разумеется, на время; это уж свойство такое горя»<sup>2</sup>. Глубокое просветление ума героя описано Ф.М. Достоевским в знаменитой истории князя Мышкина об отмененной казни. Подобные переживания представлены в романе Л.Н. Толстого «Война и мир» (например, переживания Пьера в плену).

Истина здесь, с одной стороны, соединяется с болью, шоком, ужасом, страхом, а с другой, она выступает как некий священный свет, как высшая, чистая, подлинная действительность. Человек испытывает благоговение, трепет, ужас. Подобное парадоксальное переживание описал, например, И.С. Тургенев. «... Стройный порядок водворялся во всем, что мы знали, все разбросанное вдруг соединялось, складывалось, вырастало перед нами, точно здание, все светлело, дух веял всюду... Ничего не оставалось бессмысленным, случайным: во всем высказывалась разумная необходимость и красота, все получало значение ясное и, в то же время, таинственное, каждое отдельное явление жизни звучало аккордом, и мы сами, с каким-то священным ужасом благоговения, с сладким сердечным трепетом, чувствовали себя как бы живыми сосудами вечной истины, орудиями ее, призванными к чему-то великому...»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. М., 2019. С. 73.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Собрание сочинений: Село Степанчиково... М., 2008. С. 364.

<sup>3</sup> Тургенев И.С. Рудин // Сочинения. Т. 5. М., 1980. С. 256-257.

Вместе с тем, истина может являться не только извне, но и изнутри человека. Она предстает как внутренний голос, совесть. Это описано, например, у Л.Н. Толстого в повести «Утро помещика». Внутренний голос долго говорит герою: «не то, не то», пока он не осознает истину<sup>1</sup>. Так же и у В.Ф. Одоевского истина связывается с «внутренним словом» в человеке<sup>2</sup>.

Явление истины внезапно, стремительно, как молния. Это откровение, озарение светом истины. Человек испытывает интенсивное переживание, интенсивное движение чувства и силы в себе. Таковы были, например, переживания Раскольникова в момент его первого покаяния. «...С ним вдруг произошло одно движение, одно ощущение овладело им сразу, захватило его всего – с телом и мыслию. Он вдруг вспомнил слова Сони... Он весь задрожал, припомнив это... он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощущения. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Все разом в нем размягчилось, и хлынули слезы»<sup>3</sup>. Столь же стремительное озарение светом истины описано и в Новом Завете в истории Савла, шедшего в Дамаск (Деян. 9:1-30).

С этой точки зрения, истина есть откровение, свет, внезапно озаряющий человека. Истина есть чудо и тайна, потому что удивительным образом «мимоидущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе»<sup>4</sup>. Ее познание оказывается иррациональным, неожиданным, непредсказуемым. Она словно пронзает человека, разом открывает ему глаза и побуждает его действовать. Истина сама открывается человеку, как источник видения и смысла. Она «непотаенная», «несокрытая», «ἀλήθεια».

Истина является выражением высшей действительности, которая заставляет человека забыть о выживании, о приспособлении к текущей ситуации. Это происходит не за счет интеллектуальных усилий человека, а благодаря контакту с

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Утро помещика // Собрание сочинений в двадцати томах. Т. 2. М., 1960. С. 392-393.

<sup>2</sup> Одоевский В.Ф. Русские ночи. Ленинград, 1975. С. 14.

<sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: Преступление и наказание: Роман. М., 2008. С. 430.

<sup>4</sup> Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: Братья Карамазовы: Роман. Ч. 1,2. М., 2008. С. 291.

высшей правдой, укорененности в ней. В христианских текстах можно встретить множество описаний этого феномена. Так, например, в Деяниях Апостолов Стефан Первомученик, который обладал мудростью благодаря Духу, несмотря на прямую угрозу жизни, обличил на суде иудеев, распявших Христа. Благодаря этому он прямо на суде прозрел и «увидел славу Божию и Иисуса, стоящего по правую сторону Бога» (Деян. 7:55). Свет истины делает его святым человеком. Побиваемый камнями, он молится за своих убийц. Итак, истина является как выражение высшей действительности, побуждающее человека действовать вопреки стремлению к индивидуальному выживанию (витальной ориентации).

Наконец, еще одно свойство истины, фиксируемое многими авторами – ее общедоступность. Истину можно постичь, не имея никакого образования, не изучая никаких наук. Мы находим это у Л.Н. Толстого: «Истина ясна и инстинктивно сказывается каждому»<sup>1</sup>. То же – у Ф.М. Достоевского: «Порой ему удавалось на своем грубом, простом языке, чуждом всякой науки, говорить мне такие глубокие истины, что я становился в тупик и не мог понять, каким образом он угадал это все, никогда ничего не читав, никогда ничему не учившись...»<sup>2</sup>. Это говорит о том, что истина может быть выражена не только с помощью научного понятия, но и каким-то иным способом, каким-то иным языком. Причем этот язык не лишает ее глубины, конкретности, силы и осмысленности.

Итак, феномен истины в мифологическом (по Лосеву) выражении, которое мы выделили, имеет свою уникальную специфику. Истина – это свет бытия, озаряющий путь к нему. Теряя его, человек попадает под власть тьмы, разрушительных сил, танатальных тенденций, под власть небытия. Общество, в котором утрачена истина, сталкивается с проблемами, приобретающими катастрофический характер. Никто никого не может понять, никто ни с кем не может договориться, согласиться. Все становится зыбким, неустойчивым, ненадежным, размытым.

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Воспитание и образование // Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 1936. С. 215.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Неточка Незванова // Собрание сочинений: Бедные люди... М., 2007. С. 183.

Под утраченной истиной подразумевается феномен, данный человеку в его чувствах, переживаниях. Истина это нечто переживаемое как сильное, надежное и устойчивое, незыблемое, то, что является «устоями» («естина», бытие, «est»), всегда равно самому себе. Истина естественна, проста, чиста, невинна, а потому доступна человеку чистому, простому, искреннему. Она раскрывается как духовная красота. Истина бережно охраняется, оберегается («veritas»), ее уважают, почитают, ей верны, она сама верная, святая. Человек при этом часто теряет чистоту и искренность, запутывается в мире лжи и неправды, привыкает ко лжи, срастается с ней. Поэтому истина является ему как что-то неприятное и отталкивающее. Истина является ему как ужасный, страшный, суровый, беспощадный, нестерпимый свет. Она пронзает его как молния. Тем самым она вырывает человека из неподлинной действительности, из мира лжи. Часто это происходит в «пограничной ситуации», которую принято называть «моментом истины». Человек испытывает парадоксальное переживание. Одновременно он может чувствовать боль, шок, ужас, страх и при этом просветление, благоговение, трепет, духовную радость, торжественность, чистоту, освобождение, красоту. Истина при этом может становиться внутренним голосом, совестью, которая воздействует на человека изнутри. В целом ее явление оказывается откровением («αλήθεια»). Это откровение зачастую внезапно, иррационально, чудесно, удивительно, непредсказуемо, таинственно. Оно захватывает человека, побуждает его к активным действиям. Оно является выражением высшей действительности, ради которой человек пренебрегает выживанием. Наконец, выражение открывшейся истины не требует обязательно научного языка, научного понятия. Истина может быть высказана с помощью какого-то другого языка, доступного даже необразованному человеку. Истина оказывается общедоступной, объединяющей людей, она есть некая общезначимая сила и реальность, высшая правда, творящая высшую справедливость.

Таким образом, основными характеристиками феномена истины в рассмотренной культуре являются: ее связь с бытием (устойчивость,

самотождественность), естественность (простота и чистота), красота, святость (вера, «*veritas*»), отрицательность по отношению к миру лжи и неподлинности (ужасная, суровая), «пограничность» (момент истины), парадоксальность ее переживания (боль, ужас и благоговение, радость), связь с совестью (истина как внутренний голос), откровение, чудесность (иррациональность), возвышение над ситуативным (выражение высшей действительности), общедоступность (с помощью специфического способа выражения), универсальность (всеобщность). При этом истина часто является как действительная сила, подвигающая человека активно действовать, бороться за подлинное бытие.

Если упростить получившуюся картину, эти характеристики можно объединить в несколько групп. Во-первых, рассмотренный феномен истины является собой нечто идеальное (если понимать под идеальным «соотносящееся с собой» самотождественное<sup>1</sup>, «бытие, основанное на самом себе»<sup>2</sup>). Сюда относится ее устойчивость, самотождественность, отрицательность, универсальность, всеобщность. Во-вторых, феномен истины является чувственно данным феноменом. Человек его интенсивно переживает (отрицательность, иррациональность, пограничность, парадоксальность, святость). В-третьих, этот феномен открывается в субъективном опыте (интимно-личностное, переживаемое, связанное с совестью). В-четвертых, он выражает нечто объективное (общезначимое, общедоступное). В-пятых, он выражает нечто трансцендентное (откровенное, возвышающее над ситуативным, всеобщее). В-шестых, истина оказывается при этом имманентной силой, подвигающей человека к активным действиям, практике. В-седьмых, истина оказывается иррациональной силой (чудесность, иррациональность, парадоксальность). В-восьмых, истина рациональна (всеобщность). Итак, в рассмотренном феномене истины соединяется идеальное и чувственное, субъективное и объективное, трансцендентное и имманентное, рациональное и иррациональное.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 86.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 70.

С точки зрения диалектики (в версии Лосева) выделенный феномен истины вполне может рассматриваться как образец. В данном феномене можно наблюдать тенденцию к глубокому синтетизму различных моментов выражения сущности. При этом всякое выделение односторонних аспектов и их абсолютизация сталкиваются с непримиримой критикой в рассмотренной мифологии. Это говорит о том, что данный феномен связан с относительной мифологией, в которой наблюдается приближение к абсолютной мифологии.

Мы будем использовать описание данного феномена (выделенные характеристики) для анализа возможности философских теорий истины всесторонне постигать феномен истины в культуре. Рассмотрим теперь основные философские теории истины.

## **1.2. Альтернативные подходы к проблеме истины в философской традиции (в свете диалектики А.Ф. Лосева)**

Прежде чем рассматривать отношение философских теорий истины к феномену истины в культуре (к представленному образцу), выделим основные подходы к проблеме истины в философской традиции. Классическое философское определение истины выражается формулой «*veritas est adaequatio rei et intellectus*»<sup>1</sup>. Здесь идет речь об адекватности интеллекта и вещи, мышления и бытия. Соответствие, адекватность – это выражение сходства, подобия. Фактически, когда что-то чему-то подобно, речь идет о некоем моменте тождества. Здесь так же идет речь о тождестве каких-то содержаний в интеллекте и в вещи. Хотя бы в какой-то точке разные по природе интеллект и вещь должны быть тождественны, должны сливаться в нечто единое и нераздельное. Если нет момента тождества, то ни о каком подобии, частичном равенстве, соответствии, адекватности не может быть и речи.

<sup>1</sup> Фома Аквинский Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64. Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. С. 224.

Однако ключевой вопрос, на наш взгляд, связан с тем, чтобы определить, что такое вещь, чему должен быть адекватен, тождественен в каком-то моменте интеллект. Исходя из ответа на этот вопрос, мы сможем выделить несколько подходов к истине, сложившихся в истории философии. Мы будем опираться, прежде всего, на диалектику А.Ф. Лосева.

Опираясь на неоплатоническую традицию и ее диалектическую методологию, альтернативную новоевропейскому субъектоцентризму, Лосев произвел анализ феномена вещи в работе «Самое само». Используя апофатический метод, он пытается ответить на вопрос: «что же есть сама вещь?». Вещь, несомненно, существует. Вещь не есть наше ощущение вещи, не есть наше осмысление вещи. Это все – ее инобытие. Смысл ощущения и осмысления связан с предположением, что что-то ощущают, что-то осмысляют. Далее, сама вещь не есть ее форма, не есть ее материя. Так как форма это нечто общее, трафаретное для многих вещей, а материя есть некий случайный субстрат, который постоянно течет и обновляется. При этом сама вещь есть носитель формы и материи, уникальная и неповторимая субстанция всех формальных и материальных изменений. Точно так же сама вещь не есть ее движение, не есть ее покой, ее пространственное, временное определение, не есть та или иная качественная, количественная определенность, не есть то или иное отношение, ни ее целое, ни ее части. Сама вещь не есть «ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе»<sup>1</sup>. То есть вещь не есть и сложение ее признаков.

Сама вещь есть носитель признаков, подобный неоплатоническому «Единому» по образцу, развернутому в платоновском «Пармениде». Она есть абсолютная индивидуальность, которая предшествует всем своим проявлениям. Это под-лежащее, ὑποκειμενον. Что-то обладающее формой, материей, целью, причиной, что-то движущееся, покоящееся и т. д. «Становление вещи, история вещи уже предполагает, что до всякого становления и до всякой истории вещи есть сама вещь. Вещь раскрывается в своей истории, присутствует в своем

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 311.

становлении. Но она не есть ни то, ни другое»<sup>1</sup>. Она постигается только апофатическим методом.

Парадокс состоит в том, что «самое само, или абсолютная индивидуальность вещи, абсолютно невыразимо»<sup>2</sup>. Одно превыше всех своих признаков, и, значит, ни с чем не соотносится, оно превыше существования и всякой мыслимости. Будучи неопределенным, «единое никак не причастно бытию... никаким образом не существует»<sup>3</sup>. «Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения»<sup>4</sup>. Такова всякая абсолютная индивидуальность, рассматриваемая сама по себе. «Никакое Я нельзя определить при помощи тех или иных признаков, существенных или несущественных»<sup>5</sup>. Мир как целое, как носитель всего, что в мире, тоже нельзя свести к его признакам. «Бога нельзя определить никаким предикатом точно так же, как нельзя этого сделать и в отношении вот этого цветка, растущего у меня под окном»<sup>6</sup>.

В связи с этим возникла традиционная неоплатоническая точка зрения, согласно которой первично мировое апофатическое первоединое, которому подобно все сущее, любая вещь в этом своем моменте абсолютной индивидуальности.

Итак, сама вещь, сама индивидуальность не есть ее признаки и с этой точки зрения непознаваема, однако, одновременно с этим – все эти признаки есть ее признаки, есть ее выражение в инобытии, и она познаваема через них. «Одна и та же вещь допускает бесконечное количество модусов своей собственной данности»<sup>7</sup>. Главный вопрос в том, как соотносится апофатическая абсолютная индивидуальность и ее катафатическое инобытие. Основная драма разыгрывается

<sup>1</sup> Там же. С. 312.

<sup>2</sup> Там же. С. 314.

<sup>3</sup> Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. Пер. Н.Н. Томасова. М., 1993. С. 368.

<sup>4</sup> Там же. С. 368-369.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 318.

<sup>6</sup> Там же. С. 320.

<sup>7</sup> Там же. С. 333.

в соотношении трансцендентного «самого самого» (Единого) и имманентного сущего (инобытия).

При этом имманентные человеку субъект и объект являются нераздельным единством, в котором выражается трансцендентное «самое само». Сам человек является и субъектом и объектом. Не существует субъекта отдельно от объекта. Невозможен и объект без субъекта. Все, что доступно человеку, представляет собой субъект-объектное единство.

Исходя из этой перспективы, мы предполагаем, что проблема истины связана не с соотношением субъекта и объекта, а с соотношением субъект-объектного единства и «самого самого», которое в нем выражается. Это субъект-объектное единство может быть адекватным, либо неадекватным «самому самому», абсолютной индивидуальности. Сама вещь как источник всех ее проявлений может быть выражена в субъект-объектном единстве наиболее полным образом, либо частично, упрощенно. Частичное выражение всегда оборачивается тем, что новые моменты выражения начинают конфликтовать с ним. Полнота выражения проявляется в том, что новые моменты выражения не конфликтуют с этой полнотой (уже сняты в ней). Так, например, с христианской точки зрения Христос явил полноту сущности, и это приводит к тому, что всякое последующее Богоявление не привносит ничего принципиально нового, чего не было бы уже так или иначе явлено во Христе.

В связи с этим мы выделяем несколько основных альтернатив для понимания существа истины. Можно исходить только из того, что имманентно человеку, опираться на данное ему субъект-объектное единство и отрицать возможность познания трансцендентной сущности. А.Ф. Лосев называет подобное имманентное сущее «инобытием» сущности. В соответствии с этим назовем данный подход «абстрактно-меоническим» (меон – иное бытия, чистая возможность). В этом подходе утверждается познаваемость только инобытия. В предмете выделяются лишь те или иные абстрактные всеобщности, натуралистические «силы», процессы, закономерности, атомарные факты. В

конечном счете, предмет сводится к абстрактному ощущению, впечатлению, к сумме протокольных предложений. Абсолютная индивидуальность оказывается замещенной ее инобытием и, в конечном счете, потерянной. Для этого подхода характерна опора на чувственность и рассудок, но не на разум. По этой причине здесь отсутствует спекулятивное понимание природы идеального и субстанциального, как это было, например, у эмпириков, не понимавших Р. Декарта<sup>1</sup>. Э. Гуссерль связывал такой взгляд с ориентацией исследователя на «естественную установку». Г.В.Ф. Гегель – со способом достоверности сознания, согласно которому «истинное для сознания есть нечто иное, нежели само сознание»<sup>2</sup>. Истина понимается здесь как соответствие интеллекта (знания, высказывания) инобытию вещи, тем или иным явлениям. Истина релятивизируется, психологизируется, привязывается к конвенциональным формам языка, к прагматике. Идет попытка обосновать корреспонденцию пропозиций атомарным фактам. В конечном счете, доминируют прагматическая, конвенциональная, дефляционная теории, неклассическое понимание истины<sup>3</sup>.

Противостоит этой точке зрения позиция, согласно которой истинное связано с бытием, а не с инобытием. Возникает та или иная попытка постичь «самое само», трансцендентную сущность саму по себе. Исследователь стремится преодолеть всякий психологизм и натурализм. Инобытие осмысливается как нечто мнимое, лишь препятствующее познанию истины. Чувственное, наличное, непосредственное бытие, всякая единичность не есть истинное, но что-то ничтожное, преходящее. Нужно отталкиваться от чувственного и телесного инобытия, отрицать его, чтобы познать истину. Истиной становится когеренция чистому бытию, чистой идее, форме, чистому мышлению, Я=Я, тому или иному Абсолюту. Согласно Гегелю, здесь развивается точка зрения самосознания, согласно которой «для сознания истинное есть само сознание»<sup>4</sup>. Философия

<sup>1</sup> Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 273.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пер. Г.Г. Шпета. М., 2014. С. 107.

<sup>3</sup> См.: Johnson L. Focusing on truth. New York, 1992, 279 p., Künne W. Conceptions of Truth. Oxford, 2003, 508 p.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2014. С. 107.

становится той или иной формой идеализма. В ходе развития этого подхода происходит углубление разрыва между бытием и инобытием. Сначала «свобода мысли имеет лишь чистую мысль в качестве своей истины...»<sup>1</sup>, ее содержание – «форма как таковая, которая, покинув самостоятельность вещей, ушла обратно в себя»<sup>2</sup>. Далее «мысль становится всепоглощающим мышлением, уничтожающим бытие...»<sup>3</sup>, реальной негативностью. Радикальное самосознание «позволяет исчезнуть... не только предметному как таковому, но и своему собственному отношению к нему, в котором оно считается предметным...»<sup>4</sup>. Яркий пример такой позиции – понимание истины у М. Хайдеггера, которое строится на отрывании бытия от сущего<sup>5</sup>. Он использует термин «бытие», когда говорит о чем-то подобном «Единому» неоплатоников. Назовем данный подход «абстрактно-онтическим». Таково идеалистическое, феноменологическое и экзистенциальное понимание истины. В современных версиях данного подхода (например, у М.К. Мамардашвили) здесь важна беспредметность, бессистемность философии, утверждение чистого «самого самого». Истинное понимание становится чем-то невыразимым, эта позиция в крайних своих формах переходит в агностицизм или мистицизм. Самосознание в связи с постоянной борьбой с инобытием в самом себе становится «несчастливым сознанием»<sup>6</sup>.

Третья альтернатива для мысли была развернута в гносеологии И. Канта и у трансценденталистов (сохранивших «вещь в себе» или ее аналог). Можно попытаться внешним образом синтезировать «абстрактно-меонический» и «абстрактно-онтический» подходы, признать и «вещь-в-себе» как «носителя», и мир явлений (субъект-объектное единство). Однако отрицать их согласованность, возможность с помощью одного познавать другое. Этот подход можно назвать «дуалистическим». В нем истина оказывается «раздробленной»: «вещь-в-себе»

<sup>1</sup> Там же. С. 122.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

<sup>4</sup> Там же. С. 124.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 8.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2014. С. 126.

непознаваема (возможно, открывается с помощью веры), истина явлений оказывается «абстрактно-меонической». Агностицизм сочетается с трансцендентально ограниченным эмпиризмом. В Средневековье и в раннее Новое время близким учением была доктрина «двойственности» истины.

Возможна, наконец, четвертая альтернатива. Можно признать имманентное человеку субъект-объектное единство выражением трансцендентной сущности. Это выражение может обладать разной степенью полноты и адекватности, вплоть до максимальной интенсивности. «Самое само» трансцендентно, а инобытие имманентно, но они переходят друг в друга, находятся в единстве. Что же является единством трансцендентной абсолютной индивидуальности и имманентного инобытия? Традиционно в неоплатонизме такое единство, такое совпадение трансцендентного и имманентного называли символом. Инобытийные модусы абсолютной индивидуальности есть ее символы. «Самое само дано только в символах»<sup>1</sup>. Трансцендентная сверхсущая и сверхмыслимая абсолютная индивидуальность, выражаясь в инобытии, становится символическим бытием, особой реальностью, в которой совпадает, отождествляется в некоем моменте неповторимо-уникальное единство и текучая множественность его выражений. Это единство становится инобытийной вещью, которую можно бесконечно познавать в ее модусах, и, которая содержит в себе непознаваемое сверхмыслимое начало. Термин «символ» здесь оправдан не только с точки зрения неоплатонизма<sup>2</sup>, но и с точки зрения романтического понимания символа. Как показывает Ц. Тодоров, ряд немецких авторов, связанных с романтизмом, а именно, И.В. Гете, К.Ф. Мориц, А.В. Шлегель, Ф. Шлегель, Новалис, Ф.В.Й. Шеллинг, выделяли такие свойства символа, которые можно определить как нетранзитивность, когерентность, синтетизм, выражение несказуемого, выражение процесса творчества<sup>3</sup>. Все эти характеристики подходят и для описания того символизма, о котором здесь идет речь. Символ, в отличие от

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 335-336.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 618.

<sup>3</sup> Тодоров Ц. Теории символа. М., 1998. С. 255.

аллегории, это самостоятельное полноценное бытие, которое одновременно с этим является выражением трансцендентной сущности. С точки зрения символизма «самое само» непознаваемо, но «каждая вещь есть символ самого самого, так как она есть абсолютная индивидуальность»<sup>1</sup>. Интеллект, как и вещь, тоже является выражением «самого самого», его символом. Разум есть единство сознания и самосознания (по Гегелю), есть осмысление единства мышления и бытия, восхождение к Единому. В каждой категории с точки зрения разума свернута вся система других категорий и Единое. То есть разум мыслит идею символически и на деле его «диалектика есть не что иное, как логика символа, символическая логика»<sup>2</sup>. Назовем данный подход «диалектико-символическим». Символ диалектически-конкретен (от «concrecere» – «срастаться, возникать через сращение»<sup>3</sup>), в отличие от абстрактного бытия и абстрактного инобытия. Истина с точки зрения «диалектико-символического» подхода есть соответствие интеллекта (знания, высказывания) символическому единству Единого и инобытия, совершенному выражению Единого в инобытии (субъект-объектном единстве). Истина познаваема, так как «сама вещь» выражается в инобытии, символический по своей природе интеллект способен познать символическую по своей природе вещь. Одновременно с этим в истине всегда остается непознаваемый момент. Истина всегда остается тайной, так как символ есть бесконечное выражение трансцендентной сущности. «Символ не есть ни логическое и ни чувственное бытие»<sup>4</sup>, он – их единство, слияние до неразличимости. Таким образом, символ есть субъект-объектное единство, являющееся выражением абсолютной индивидуальности в инобытии.

Итак, на наш взгляд, данные четыре подхода: «абстрактно-меонический», «абстрактно-онтический», «дуалистический» и «диалектико-символический» являются основными альтернативами в философии, к которым в большей или

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 336.

<sup>2</sup> Там же. С. 346.

<sup>3</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 24.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 345.

меньшей степени склоняется то или иное понимание истины. Либо истина – это соответствие чистому инобытию, имманентному (и тогда есть лишь те или иные явления, занимаясь которыми мы теряем саму вещь, абсолютную индивидуальность). Либо истина – это соответствие чистому бытию и Единому (и тогда мы занимаемся только трансцендентной сущностью, которая оказывается в конечном счете непознаваемой, лишь «откровенной»). Либо истина – это соответствие абстрактным явлениям, дуалистически противостоящим «вещи-в-себе» (на этой основе возникает теория двойственной истины). Либо истина – это соответствие символическому, диалектическому единству абсолютной индивидуальности и имманентного инобытия (субъект-объектного единства). И, таким образом, мы можем познавать саму вещь, пусть и трансцендентную нам, пусть и остающуюся всегда в одном из своих моментов тайной. Рассмотрим теперь отношение данных подходов к описанному выше феномену истины.

### **1.3. Осмысление феномена истины в абстрактно-онтическом, абстрактно-меоническом, дуалистическом и диалектико-символическом подходах**

Мы исходим из того, что всякая гносеология и эпистемология, хотя и должна быть самостоятельной областью знания, но в конечном счете не может быть вполне отделена от философской антропологии и философии культуры. Гносеологии предшествует человеческое бытие. С этой точки зрения даже учение И. Канта было по-своему онтологичным и антропологичным. «Если о “вещах в себе” не может быть никакой науки (допустим, что это так, и забудем все противоречия кантовского учения о “вещах в себе”), то это значит только то, что единственное бытие, знакомое Канту, – бытие субъекта и что онтология для него

есть учение о субъекте, а вовсе не то, что никакой онтологии не может быть принципиально»<sup>1</sup>.

С этой точки зрения из каждой фундаментальной теории истины можно сделать онтологические и антропологические выводы, увидеть общие контуры той антропологической и культурной реальности, которую эта теория предполагает. Таким образом, каждая теория предполагает антропологические рамки, которые мы соотнесем с выделенным нами в первом параграфе феноменом истины.

*«Абстрактно-меонический» подход к истине.*

Начнем с «абстрактно-меонического» подхода к истине и нескольких основных его версий. Суть этого подхода в том, что истина и истинность связываются с инобытием вещи, а не с самой вещью. Происходит это в связи с ориентацией исследователя на сознание как способ достоверности (по Г.В.Ф. Гегелю) или на «естественную установку» (по Э. Гуссерлю). Здесь принимается, что «опыт есть единственный акт, дающий сами вещи»<sup>2</sup>. «Фундирующие акты опытного познания полагают реальное индивидуально, они полагают реальное как пространственно-временное здесь-сущее...»<sup>3</sup>, как нечто натуралистическое. Истина в первую очередь здесь понимается как отношение, заключающееся в корреспонденции суждений (пропозиций, предложений, убеждений) фактам (объектам).

Поскольку здесь не принимается принцип тождества мышления и бытия, довольно быстро в данной традиции возникает кризис теории корреспонденции. Дж. Локк пытается отделить первичные качества от вторичных. Но Д. Беркли показывает невозможность такого разделения. В связи с этим весьма проблематично четко определить мышление (или представление) и то, чему оно должно соответствовать, бытие. Так же проблематично разграничить ощущение и

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 792.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Пер. А.В. Михайлова. М., 2009. С. 69.

<sup>3</sup> Там же. С. 31.

то, что вызывает ощущение. Д. Беркли спрашивает: «на что может быть похоже ощущение, кроме ощущения?»<sup>1</sup>. То же самое касается и идеи: она подобна лишь самой себе. Это приводит к тому выводу, что мы не можем осмыслять наши ощущения как проявления каких-то сущностей, каких-то идеально оформленных объективных носителей. По этой причине Д. Юм сводит все познание к описанию субъективного психического опыта. Натурализм закономерно обращается в психологизм и релятивизм. Я – это «пучок различных восприятий»<sup>2</sup>. Основа опыта – яркие и красочные перцепции. Сам опыт может восприниматься по-разному, всякая кажущаяся устойчивой связь в опыте может оказаться случайной. Можно говорить лишь о порядке впечатлений в рамках опыта, а не об объективной реальности. Есть лишь психологические привычки, убеждения и вера, руководителем в жизни является не разум, а привычка<sup>3</sup>. Ум замкнут в границах восприятия, в «пучке восприятий». Каков источник впечатлений – вопрос с точки зрения Д. Юма неразрешимый. Поэтому теория корреспонденции не может быть обоснована. Истиной можно назвать лишь яркие, красочные перцепции данного субъекта. Истинными они будут только для него самого.

Логические позитивисты сделали попытку спасти теорию корреспонденции за счет анализа теоретического языка, устранения из него всего, что не опирается на опыт. Однако, в целом «позитивистская программа сведения теоретических утверждений к базисным эмпирическим положениям оказалась несостоятельной»<sup>4</sup>.

Можно сказать, что Д. Юм «победил». Начинают господствовать неклассические теории истины. «Сциентисты вынуждены согласиться с тем, что познание возможно только как акт индивидуальной деятельности человека. Конвенционализм А. Пуанкаре есть признание, что в основе научных истин лежат истины индивидуальные и переход от одних к другим совершается через

<sup>1</sup> Беркли Д. Философские заметки // Сочинения. М., 1978. С. 41.

<sup>2</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения в 2 т. Т. I. М., 1996. С. 298.

<sup>3</sup> Там же. С. 153.

<sup>4</sup> Горелов А.А. Истина и смысл. М., 2010. С. 33.

добровольное согласие ученых»<sup>1</sup>. Прагматическая истина Ч. Пирса и У. Джемса связывается с практической полезностью, эффективностью знаний. Фактически истина заменяется полезностью. Операционализм П. Бриджмена, развивающий положения прагматизма, приходит к утверждению прагматического критерия существования. Существует лишь то, что приводит к практическому успеху. Все неоперациональные понятия должны быть отброшены. Отсюда происходят и различные версии дефляционной теории истины (дисквотационной, «теории избыточности», «теории исчезновения», «теории без истины», «теории минимализма»)<sup>2</sup>. Понятия «истина», «истинность» избыточны. Выражения «истинно» и «ложно» – лишь показатели утверждения и опровержения или принятия и отклонения.

Мы не будем вдаваться в детали, связанные с гносеологией. Рассмотрим прежде всего антропологический фон, скрывающийся за данным подходом к истине, характер работы с феноменом. Данная традиция, по замечанию Э. Гуссерля, суть «практико-познавательный радикализм, какой намеревается заявить о правах автономного разума – единственно авторитетного в вопросах истины – перед лицом любых “идолов”, сил традиции и суеверия, всевозможных предрассудков, грубых и утонченных»<sup>3</sup>. Это вполне благородная цель, однако радикальность позиции приводит к некоторой односторонности и к «перегибам». Все, что не вписывается в требования «здравого смысла», в его прагматику – все это отбрасывается как предрассудки. На деле возникает специфическая действительность, из которой изгнано все сверхчувственное, всякая метафизика. Новая действительность математически постигаема, исчисляема, изотропна, механистична, она суть «*res extensa*». Ф. Ницше, М. Хайдеггер, А.Ф. Лосев называют подобное миропонимание нигилизмом. Это классический нигилизм, который «безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего»<sup>4</sup>. За ним

<sup>1</sup> Там же. С. 38.

<sup>2</sup> Левин Г.Д. Истинность и рациональность. М., 2011. С. 16.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009. С. 67.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 67.

скрывается титаническая воля человека к самоутверждению, антропоцентрическая мифология. Характерно, что эта воля к власти здесь не осознается, «... человек сам себя поставил смыслом и масштабом вещей, но сделал это не сознательно, оставшись, наоборот, при мнении, что установленное им – подарок вещей, от них самих ему принесенный»<sup>1</sup>. Однако вещь низводится до бездушной выхолощенной «протяженности» или до «атомарных фактов». «Бог умирает», живая вещь заменяется машинной техникой, служащей для утверждения безусловного человеческого господства над Землей.

Ориентация на факты, на сущее как на что-то абсолютное приводит к тому, что утрачивается целостное постижение мира. Абсолютная истина заменяется массой изолированных относительных истин. Мир расчленяется на множество отдельных реальностей, которыми занимаются отдельные научные дисциплины. Кроме того, односторонняя специализация, детализация, конкретизация часто приводит к упрощению сложных объектов, к редукционизму.

При этом в данном подходе утрачивается и личностное познание истины. Согласно Ф. Бэкону нужно отказаться от «идолов», в том числе от всякого субъективизма. Исследователь здесь должен исключить все свои ценностные установки. Он должен стать лишь «зеркалом», только описывать, констатировать факты. В связи с этим, например, научное познание воспринимается здесь как обезличенное. Как заметил Г. Марсель, «не следует забывать, что если превосходство науки состоит в том, что она для всех, то этому превосходству сопутствует тяжкое метафизическое возмездие. Наука для всех только потому, что она ни для кого в отдельности»<sup>2</sup>. Истина в данном подходе оказывается вне проблематики смысла человеческой жизни, ее уникальности, неповторимости, вне проблемы человеческой свободы, субъектности. Исследователь-редукционист утрачивает понимание живых феноменов, сосредотачивается на мертвых схемах и разрозненных фактах.

<sup>1</sup> Там же. С. 108.

<sup>2</sup> Цит. по: Мартишина Н.И. Наука и паранаука в духовной жизни современного человека. Омск, 1997. С. 55.

Человек сталкивается с последствиями этого подхода в новом мироощущении. Так, например, в позитивистской астрономии Земля превращается «... в какую-то ничтожную песчинку мироздания, а вместе с тем и человек оказался несравнимым, несоизмеримым с бесконечным пространством, темным и холодным, в котором лишь кое-где оказывались мелкие небесные тела, тоже несравнимые по своим размерам с бесконечностью мира»<sup>1</sup>. Личность в таких условиях стала чувствовать себя «ничтожеством, механически зависящим от этих безумных и ни с чем не сравнимых пространств и времен»<sup>2</sup>. Это новое мироощущение выразил и Б. Паскаль, описавший состояние человека в немой бездне Вселенной, «покинутого во мраке на самого себя и словно заблудившегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его сюда поместил, зачем он сюда пришел, что с ним станет после смерти, и неспособного все это узнать»<sup>3</sup>. Как заметил Ф. Ницше, человек в данном мировоззрении начинает терять свое величие, значимость, он становится животным, «...вера в его достоинство, уникальность, незаменимость в ранговой очередности существ канула в небытие – он стал животным, животным без всяких иносказаний, скидок, оговорок...»<sup>4</sup>.

Таким образом, феномен истины, описанный нами в первом параграфе, не может быть полноценно учтен и осмыслен в данном мировоззрении и мироощущении. Бытие здесь заменяется сущим, поэтому утрачивается момент подлинной устойчивости, равенства самому себе, основания. Естественное и искусственное релятивизируются, превращаются одно в другое в зависимости от точки зрения исследователя или от конвенции. Вместе с тем простота, красота истины иногда принимаются как возможные признаки истинности. «Святость», сакральность истины, выражение высшей действительности как правило исключаются, так как господствует нигилизм. О переживании человеком истины как негации, отрицательности здесь так же речь не ведется, так как истина

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 544.

<sup>2</sup> Там же. С. 546.

<sup>3</sup> Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 131.

<sup>4</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения в 2 т. Т. 2. Пер. К.А. Свасьяна. М., 1996. С. 519.

мыслится вне человеческих переживаний. Доминирует отказ от «идолов», «предрассудков», от субъективности в том числе. Поэтому истина не связывается с «пограничностью», парадоксальностью ее переживания, с совестью и тем более чудесностью, откровением. При этом в данном мировоззрении, как правило, есть значительные усилия к тому, чтобы истина могла быть общедоступной, общезначимой и действительной. Об этом говорит и продолжающаяся по сей день попытка реабилитировать теорию корреспонденции<sup>1</sup>, и сама идея конвенционализма, предполагающая общее согласие, и идея прагматизма, связанная с заботой о пользе науки для общества. Истинное знание мыслится как действительная сила со времен Ф. Бэкона.

Итак, мы делаем вывод о том, что «абстрактно-меонический» подход к истине не может быть использован как адекватная методология познания описанного нами феномена истины. Все, связанное с субъективностью, с бытийственностью, сакральностью, трансцендентностью истины, с аспектом чудесности, иррациональности, с переживанием феномена истины в данном подходе существенно искажается или исключается. Учитывается только общедоступность, общезначимость, действительность (практическая ориентация) истины. Редко – простота и красота.

*«Абстрактно-онтический» подход к истине.*

Со времен Парменида суть этого подхода в том, что под истиной (истинностью) понимается характеристика бытия, не смешанного с инобытием. Истина или свойство истинности присуще только тому, что есть всегда, то есть бытию, основанному на самом себе. У Платона в «Федоне» это идеи, постигаемые, например, очищением души от всего телесного, «умиранием и смертью». У Аристотеля это Ум, мыслящий самого себя (самосознание). Мышление этого Ума истинно. Р. Декарт развивает на субъектоцентристских основаниях подобное понимание истины, когда говорит о том, что истина – это то, в чем невозможно усомниться, то есть «все, представляемое нами вполне ясно

<sup>1</sup> См.: Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины. М., 2005. С. 10-11.

и отчетливо»<sup>1</sup>. Все сомнительное, всякое инобытие должно быть отброшено (по крайней мере в начале познания). Фактически истина у Р. Декарта стала когеренцией мысли (или представления) *Cogito*. Только то, что мыслится так же отчетливо, как *Cogito*, есть истина. Теория корреспонденции у Р. Декарта возможна только на том основании, что интеллект обнаруживает в самом себе идеи, которые он проецирует на мир, и которым мир соответствует благодаря «порядочности» Бога, выведенного из интеллекта. То есть истина как корреспонденция у Р. Декарта подчинена истине как когеренции.

Б. Спиноза и Г.В. Лейбниц растворяют всякую чувственность и материальность в картезианском *Cogito*, самодостовой мыслимости и «представленности». Как пишет М. Хайдеггер, «Лейбниц делает все сущее “субъекто-образным”, то есть представляюще-стремящимся в себе и тем самым действенным»<sup>2</sup>. Он преодолевает дуализм Р. Декарта тем, что все сводит к *res cogitans* с разной степенью осознанности, то есть к монадам.

В современной философии подобный подход развивают феноменологи. Согласно Э. Гуссерлю, познание истины связано с «усмотрением сущности», с «идеацией», сущностным созерцанием. Это достигается ориентацией исследователя на чистую «субъективность», на то, чтобы очистить созерцание от всякого психологизма, от всякого инобытия. Говоря гегелевским языком, опора в познании идет не на сознание, а на самосознание, «... мое вчувствование и мое сознание вообще идут из самого первоисточника, они даны абсолютно – не только по своей эссенции, но и по своей экзистенции»<sup>3</sup>. Это точка зрения самосознания, согласно которой «...тезису мира – мир “случаен” – противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является “необходимой”, абсолютно несомненной»<sup>4</sup>. В связи с этим осуществляется несколько феноменологических редукций, суть которых в движении в обратном

<sup>1</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 269.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 167.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009. С. 140.

<sup>4</sup> Там же. С. 141.

направлении интенционального акта, сначала к ноэме, затем к феномену, и, наконец, к трансцендентальному «Я». Конечная цель – «эвиденция», ясное усмотрение сущности, дающее постижение истины.

М. Хайдеггер на этой основе создает свою версию феноменологии. Работая с языком, он различает бытие и сущее. Бытие подобно неоплатоническому Единому, однако у феноменолога здесь нет речи о трансцендентности. Бытие может быть описано как присутствие, или первоисточник, например, греческое «φύσις – как самовозникновение, саморазвертывание и тем самым сущностное самовыставление, самообнаружение и выход в открытость»<sup>1</sup>. Сущее вторично по отношению к бытию, это то, что всегда наличествует, нечто банальное, понятное, позитивное. Познание истины предполагает прорыв из сущего к бытию, точнее самообнаружение бытия. Истина как феномен есть ἀλήθεια, «несокрытая», «непотаянная», то есть несокрытость, откровение бытия. Это откровение происходит во времени, которое истолковывается особым образом, как онто-историческое, судьбоносное, как со-бытие. М. Хайдеггер на этой основе пересматривает историю западно-европейской метафизики и находит в ней, главным образом, прогрессирующее забвение бытия, движение к нигилизму, осознанному Ф. Ницше. Вместе с тем, нигилизм позволяет прийти до предела сущего. Постигание истины, вхождение в истину в связи с этим предполагает вхождение в онто-историческое, «стояние внутри» нигилизма. Необходимо ничтожение сущего, чтобы вернуться к бытию. Постичь истину может только философ или поэт, отрицающий в себе все «слишком человеческое», удерживающий свое намерение на бытии.

Подобное понимание истины подразумевается и в философии жизни. Хотя Ф. Ницше и назвал истину «родом заблуждения», он утвердил высшую подлинность жизненного порыва, воли к власти, сверхчеловека. Говоря гегелевским языком, истина сводится здесь к достоверности самосознания, к чистому для-себя-бытию господина. Жизнь и воля есть процесс, проявление

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 156.

самосознания «состоит в том, чтобы показать себя чистой негацией своего предметного модуса»<sup>1</sup>. Человек рискует своей жизнью, чтобы утвердить истинность и свободу своего «Я». Поэтому у Ф. Ницше постижение истины, подлинной жизни доступно не обывателю, не «последнему человеку», а «сверхчеловеку». Подобной подлинностью обладает так же «мировая воля» А. Шопенгауэра, «жизненный порыв» А. Бергсона.

Антропологические выводы из подобного понимания истины сделаны в философии экзистенциализма, в которой развиваются основные тенденции феноменологии и философии жизни. Согласно С. Кьеркегору, истину нельзя знать, в истине можно быть или не быть. Истина это не что-то объективно-мертвое. Это процесс, страсть к бесконечному, живой феномен. «Однако такая страсть бесконечного – это как раз субъективность; значит, субъективность и есть истина»<sup>2</sup>.

Если для Р. Декарта истина связана с *Cogito*, то для С. Кьеркегора, углубляющего тему субъективности, истина неотделима от личности, связана с искренностью, подлинностью переживаний человека, с его страстями, поступками и жизнью. Истина открывается как феномен, внутреннее знание, поэтому ее невозможно передать другому человеку, невозможно сделать чем-то объективным, анонимным, общезначимым, выразимым. Все это лишь инобытие. Истина не может быть выражена в словах, она не есть «что-то». Она суть уникальное личностное бытие. Поэтому, согласно Ж.-П. Сартру, истина не может быть передана другим людям. «Другие» – это потеря личностного бытия, «ад – это другие». Истину познают лишь одиночки, «монады», не имеющие окон.

Постижение истины как феномена в экзистенциализме чаще всего связывается с неким «прыжком», скачком, прорывом. Нужно вырваться из инобытия в бытие. Это познание антисистемное, антидогматическое, «несвоевременное», свободное. Оно возможно в рамках уникальной,

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2014. С. 115.

<sup>2</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Пер. Н. Исаевой, С. Исаева. СПб., 2005. С. 220.

неповторимой экзистенции, в особой ситуации. К. Ясперс связывает постижение истины с «пограничной ситуацией», которую можно назвать «моментом истины». Здесь человеку помогает не разум, а иррациональная воля, чувство, интуиция.

«Прыжок в истину» в данной традиции часто связывается с бунтом (А. Камю), удивлением, провокацией, абсурдом, столкновением со смертью, одиночеством, тоской, страхом, ужасом. Это «второе рождение»<sup>1</sup> человека, разрыв с прежней жизнью, резкий переход. Он предполагает «беспочвенность» с точки зрения Л. Шестова, отказ от всякого догматизма. «Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни»<sup>2</sup>. Вера в истину и в Бога «возможна лишь как непрестанное мучительное сомнение... Встреча с Богом – это гибельный прыжок через пропасть неведения...»<sup>3</sup>. Гарантий и надежды здесь нет, человек пребывает в состоянии «заброшенности». Вместе с тем это расценивается как свобода, отсутствие детерминированности, заданности. Это условие полноценного личностного самоутверждения, полноценной ответственности. Поэтому сам человек и истина могут рассматриваться как личный проект. Истина творится человеком в его экзистенции. Абсолютизация этой точки зрения приводит к отказу от идеи истины в пользу свободы ничем не ограниченного творчества.

Феномен истины, описанный нами в первом параграфе, оказывается лишь частично учтенным в данной традиции. Истина связывается здесь с бытием, отвлеченным от сущего, инобытия. Она естественна, так как она суть «несокрытость» бытия, ἀλήθεια. Истина очевидна, является ясным и отчетливым феноменом, дана как ясно созерцаемая сущность. Она является ценностью, святыней, интимно-личностным достоянием. Истина вполне может переживаться человеком как негация неподлинного бытия, ее познание может быть связано с «пограничной ситуацией», переживанием ужаса, страха, боли, столкновения со смертью. Ей свойственна парадоксальность, иррациональность. Истина

<sup>1</sup> Трофимов М.Ю. Метафизическое рождение: монография. Омск, 2012. С. 62.

<sup>2</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 501.

<sup>3</sup> Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. М., 2019. С. 59.

открывается личности и является внутренним знанием, связана с совестью. Ее постижение чудесно, иррационально, является откровением, «вторым рождением», «прыжком через пропасть». При этом ее познание не может быть догматичным, систематическим, последовательным, выводимым. Исключаются моменты заданности, априорности, логической обоснованности, гарантий и метода. Истина не может быть выражена в слове, в виде понятия, системы. Истина не может быть передана другому человеку. Поэтому в феномене истины оказываются утраченными общедоступность, общезначимость, универсальность и всеобщность истины. Данная традиция приходит к агностицизму, а в некоторых версиях и к прямому субъективизму.

Таким образом, «абстрактно-онтический» подход к истине не может быть вполне адекватной основой исследования описанного нами феномена истины. Все, связанное с объективностью, общедоступностью, общезначимостью, универсальностью, всеобщностью истины здесь оказывается упущенным, в некоторых случаях принципиально исключенным. Учитывается только онтологизм истины, все субъективно-личностное и иррациональное в истине: связь с бытием, естественность, святость, отрицательность по отношению к неподлинному, «пограничность», парадоксальность, связь с совестью, чудесность, откровение.

*«Дуалистический» подход к истине.*

Этот подход является компромиссом, попыткой соединить внешним образом «абстрактно-меонический» и «абстрактно-онтический» подходы. Возникновение этого подхода связано со средневековым учением о «двойственной истине». Так, Аверроэс утверждал, что истинное в познании поюстороннего ложно в теологии и наоборот. Разум человека может успешно познавать только сущее. Бог («самое само») частично раскрывает себя только в откровении. Аналогично разделяли истины разума и истины веры Сигер

Брабантский и Боэций Дакийский<sup>1</sup>. Согласно последнему, истины веры не могут быть доказаны разумом.

Теория двойственной истины была одним из оснований средневекового номинализма. У. Оккам отстаивал идею случайного характера творения. Так он хотел подчеркнуть абсолютность Божественной воли, абсолютность Божественной свободы. Мир есть инобытие, не выражающее трансцендентного Бога. Творец не присутствует в творении. Если бы Он присутствовал в инобытии, то не могло бы возникнуть неверие. Так же, если бы Бог проявлялся в своем понятии, то не могли бы появиться неверующие. Однако, «Бог никогда не понимается через посредство собственного понятия»<sup>2</sup>. В связи с этим «Книга природы» более не является источником Богопознания. Номиналисты закрывали «Книгу природы», что, по их мнению, должно было усилить сверхъестественный свет Писания<sup>3</sup>. Возникла дуалистическая пропасть между Богом (Единым) и творением (инобытием).

Как показывает Б.А. Алиева, в раннее Новое время дуализм истины был необходимым компромиссом для таких деятелей как Г. Галилей и Ф. Бэкон<sup>4</sup>. Они склонялись к «абстрактно-меоническому» познанию природы и, одновременно, признавали истины Откровения. «Мне думалось бы, – писал Галилей, – что Священное Писание стремится своим авторитетом внушить людям только те догматы и положения, которые необходимы для спасения их душ... и здесь нет никакого иного источника, кроме исходящего из Священного Писания. Но что Бог, который сам даровал нам чувства, рассудок и разум, пожелал бы, отстраняя их, сообщать нам иными средствами те сведения, которые мы могли бы приобрести при их помощи, – этому, я думаю, никак нельзя верить... Итак, вы видите... как неправильно поступают те, кто в естественнонаучных спорах, не

<sup>1</sup> Боэций Дакийский О вечности мира // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2. Пер. В. Бибихина. СПб., 2002. С. 272.

<sup>2</sup> Оккам У. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2. Пер. Е. Лисанюк. СПб., 2002. С. 378.

<sup>3</sup> Карабыков А.В. Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры: дисс. ...докт. филос. наук: 24.00.01. Томск, 2014. С. 245.

<sup>4</sup> Алиева Б.А. Теория двойственной истины. М., 1972. С. 45.

имеющих прямого отношения к вопросам веры, в качестве главного довода приводят тексты Священного Писания...»<sup>1</sup>.

Классический дуализм истины в наиболее развитом виде представлен в философии И. Канта. Он принимает достижения «абстрактно-меонического» подхода, но не желает всецело следовать нигилизму, отказываться от трансцендентного. «...Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере...»<sup>2</sup>, – писал И. Кант. Вещи-в-себе, как и трансцендентный Бог, непознаваемы. Чистый разум, порождающий антиномии, должен ограничить свои претензии, признать познание сущности невозможным. Наука может заниматься только вещами-для-нас, миром явлений. Мир сущности становится вотчиной веры, причем истина веры понимается здесь в «абстрактно-онтическом» духе, как нечто интимно-личностное, невыразимое, непередаваемое другому человеку, данное лишь в откровении и т. д. Таким образом, кантовский «агностицизм» приводил к двойственной позиции: к признанию науки и религии, знания и веры, к признанию их взаимной автономности по отношению друг к другу. Иначе говоря, Кант в конечном итоге также пришел к признанию двойственной истины»<sup>3</sup>.

Кантовское разграничение сфер науки и веры было развито в дальнейшем неокантианцами в их учении о ценностях. Они дуалистически отделяют духовный мир человека, мир веры и ценностей от позитивистской науки. Подобное прибежище для веры использовали потом многие сторонники «абстрактно-меонического» познания мира явлений, например, Л. Витгенштейн. Он пишет: «Смысл мира должен лежать вне его. В мире ... нет никакой ценности... Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и так существующего. Ибо все происходящее и так существующее – случайно. То,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 95.

<sup>3</sup> Алиева Б.А. Теория двойственной истины. М., 1972. С. 63-64.

что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира»<sup>1</sup>.

Философско-антропологические условия подобного понимания истины связаны с расколом между сознанием и бытием, внутренним и внешним в человеке. Этот болезненный разрыв является результатом как нигилизма «абстрактно-меонического» подхода, так и идеализма «абстрактно-онтического» подхода. Поэтому все, описанное выше относительно этих подходов, здесь соединяется в одном двойственном мировоззрении. Феномен истины в «дуалистическом» подходе оказывается раздробленным на две никак не связанные между собой истины.

*«Диалектико-символический» подход к истине.*

Данный подход к проблеме истины основан на утверждении момента тождества между трансцендентным апофатическим первоначалом (Единым) и имманентным инобытием (субъект-объектным единством), то есть символа. Символ (от греч. σύμβολον) – это совпадение, слияние двух начал в чем-то одном<sup>2</sup>. В античной философии это единство осмыслялось как самостоятельное бытие, единораздельная цельность, обобщенность, данная в свернутом виде, которая выражает нечто трансцендентное<sup>3</sup>. Чистое бытие (Единое) само по себе никак не открывается человеку, оно непознаваемо, поэтому оно не является чем-то истинным. Чистое инобытие так же не истинно, так как само по себе оно лишь потенция (меон). Истинным может быть только символическое бытие. Единое выражается в инобытии, «самое само» дано в его символах. Есть наиболее совершенный символ, в котором «самое само» полностью реализуется в инобытии, и бесконечный ряд других символов, с разной степенью приближающихся к этому перво-символу. С точки зрения христианского неоплатонизма (в версии А.Ф. Лосева) таким совершенным символом (символическим бытием) является Христос, в котором находятся в нераздельном

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2017. С. 212.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 587.

<sup>3</sup> Там же. С. 594.

и неслиянном единстве человеческое и божественное, инобытийное существование и трансцендентная сущность. Совершенство этого символа связано с тем, что все моменты выражения трансцендентной сущности находятся в нем в диалектическом единстве. Нет конфликтного противостояния отдельных моментов выражения сущности. Все иные символы являются той или иной степенью приближения к указанному совершенству. В них нарушается диалектическое единство моментов выражения и возникает деформация в ту или иную сторону. Так, например, античные боги являются символами, в которых инобытие доминирует над бытием, материальная текучесть и стихийность доминирует над идеальной самоидентичностью и цельностью. Поэтому этим богам не чужды страсти, распутство, убийства, предательства и т. д. На основе сопоставления различных символов возможно последовательное восхождение к совершенному символу от менее совершенных. В связи с этим, согласно В.Г. Косыхину, познание истины становится «анагогическим»<sup>1</sup>.

Символ в данном понимании, близком к романтическому, это самостоятельное бытие, а не только функция. Это целостное единораздельное бытие, обладающее внутренней целесообразностью. Поэтому, согласно Ц. Тодорову, символ обладает «нетранзитивностью»<sup>2</sup> и когерентностью<sup>3</sup>. При этом, это самостоятельное и самоценное бытие является выражением апофатического первоначала, «самого самого». Символ – это «выражение несказуемого». Подобное выражение раскрывается как процесс постоянного порождения новых смыслов, творчество. Кроме того, символу присущ синтетизм. Символ предполагает в себе момент тождества Единого и инобытия, субъективного и объективного, логического и чувственного. Истина дана не только логически, но и чувственно, как феномен, который можно переживать.

<sup>1</sup> Косыхин В.Г. Нигилизм и диалектика. Саратов, 2009. С. 178.

<sup>2</sup> Мы используем термин «нетранзитивность» вслед за Ц. Тодоровым, но мы понимаем его не как только абстрактную внутреннюю целесообразность, но как внутреннюю целесообразность, которая суть снятая внешняя целесообразность (жизнь, идея в немецкой классической философии).

<sup>3</sup> Тодоров Ц. Теории символа. М., 1998. С. 255.

Наконец, символ является обобщенностью, принципом конструирования конечного или бесконечного ряда единичностей.

В связи с нетранзитивностью, когерентностью, синтетизмом, выражением несказуемого, творческой процессуальностью, присущим символу, для его описания нужна специфическая логика символа, в которой было бы схвачено единство противоположностей<sup>1</sup>, то есть необходима диалектика. По мнению А.Ф. Лосева, «диалектика есть не что иное, как логика символа, символическая логика»<sup>2</sup>. Поэтому мы считаем уместным использовать выражение «диалектико-символический» для более точного определения данного подхода.

Феномен истины с точки зрения этого подхода – это диалектическое единство субъективного и объективного, идеального и материального, знания и жизни. Первоначально человек обнаруживает себя уже внутри феномена, воспринимает феномен как непосредственную действительность. С учетом того, что этот феномен предполагает в своей основе личностное бытие как неделимое единство, такой взгляд можно назвать мифологическим (по Лосеву). Феномен здесь – это дорефлексивно данный миф, цельная «в словах данная чудесная личностная история»<sup>3</sup>. Здесь господствует непосредственная очевидность, рефлексия мало развита. Однако возможно соотнесение феномена с инобытием, очерчивание границ феномена с помощью инобытия. Это происходит, например, в искусстве, когда миф помещается в некую рамку, становится эстетической предметностью. Тем же занимается и философия, которая соотносит миф с его инобытием. В этом ракурсе феномен предстает уже как символ, как единство двух реальностей, то есть как нечто дифференцированное в себе в отличие от наивного мифа. «Миф, понятый не буквально как жизненная реальность отдаленной архаики, а в его художественно-общественной значимости, уже есть символически преобразованный миф»<sup>4</sup>. Вместо наивной непосредственной

<sup>1</sup> Там же. С. 216.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 346.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 195.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 620.

реальности мифа мы получаем конструктивно-смысловой символизм. Феномен истины в символе раскрывается постепенно, разворачивается как система соотношений. Таким образом, «диалектико-символический» подход занимается осмыслением феномена истины как символа, как единства субъекта и объекта, сущности и явления, знания и жизни, которое является структурированной единой цельностью, разворачивающейся в инобытии.

Основоположниками данного подхода являются Платон и неоплатоники. В диалоге «Пир» символически развернут феномен Эроса. Эрот не является богом (чистым бытием), не является и смертным (чистое инобытие). Он – «демон», сын Богатства и Бедности, синтетическое единство Единого и инобытия, стремление к совершенству, любовь к прекрасному. Эрот реализуется в ступенях последовательного восхождения. Это рождение детей, художественное творчество, общественно-политическая активность, любовь к одному телу, любовь к прекрасному в телах вообще, любовь к душе и ее проявлениям и, наконец, любовь к самому знанию. Эрот, любовь – это высший синтез знания и чувства. «Познает не тот, кто мыслит, но тот, кто любит»<sup>1</sup>.

В диалоге «Федр» описано символическое «небесное» бытие, в котором обитают боги. Божество – это «некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена»<sup>2</sup>. Душа или идея здесь понимается как «порождающая модель», согласно интерпретации А.Ф. Лосева. Это модель-идея, не только мыслимая, но и имеющая свою собственную реальную осуществленность, тело. То есть это символ, диалектически развернутый миф. В «Софисте» и «Пармениде» раскрыта диалектическая логика символа. Причем в «Пармениде» выводится апофатическое «одно». В «Филебе» символ раскрыт как «число» (мера), синтезирующее предел (ум) и беспредельное (чувственность). В «Государстве» раскрыт наиболее совершенный символ – «Благо». Этот символ выражает

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 219.

<sup>2</sup> Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. Пер. А.Н. Егунова. М., 1993. С. 155.

единство онтологических, этических, социальных, эстетических мотивов учения Платона<sup>1</sup>. В «Тимее» весь космос предстает как живое существо-символ, в котором синтетически соединяется все идеальное и материальное.

Аристотель тоже выступает как символист, когда создает учение о «чтойности», о соединении в вещи формы и материи, актуального и потенциального. Однако он отказывается от диалектики и использует формальную логику, которая недостаточна для описания природы символа и феномена. При описании Ума как чистой формы Аристотель склоняется к «абстрактно-онтическому» отказу от символизма.

Плотин опирается на достижения Аристотеля и при этом возвращается к диалектике символа (хотя и не использует термин «σύμβολον»). Он дополняет платонизм учением о сверх-умном апофатическом Едином (которое было лишь абстрактно сформулировано Платоном). Ум, Мировая Душа, Космос – это эманации Единого. Каждая материальная вещь и каждое живое существо возможны только как символ того или иного эйдоса Ума. Каждое диалектическое понятие осмыслено как интуитивно постигаемый эйдос, который реализуется в жизни как живой феномен, мифический символ. Миф оказывается необходимой конкретизацией самой диалектики эйдоса. По этой причине Плотин часто обращается к мифологии. Единое – это Уран, Ум – это Кронос, Душа – Афродита, соединение Ума и Души – Эрос и т. д. Ум, Нус – сфера божественности, богов. «Синтез диалектической идеи и непосредственно данного мифа есть идея, данная как непосредственный миф, и непосредственный миф, данный как понимающая и понимаемая идея. Другими словами, у Плотина это есть символ»<sup>2</sup>. То же мы находим и у других неоплатоников. Причем Порфирий и последующие неоплатоники уже систематически используют понятие символа и термин «σύμβολον»<sup>3</sup>. Таким образом, в античном неоплатонизме были раскрыты основные моменты феномена истины как символа: апофатическое Единое,

<sup>1</sup> Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 76.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 729-730.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 607.

моменты Ума, Души, Космоса. Неоплатоники исходили из субстанциальности символа, диалектического осмысления символического синтетизма, динамического характера символизма (в учениях об энергии, эманации), мифологизма.

Неоплатонический символизм и апофатизм был применен к христианскому вероучению в Ареопагитиках. На этой основе развивались учения Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы и исихастов. В западно-христианской традиции неоплатонизм был основой для таких философов как Иоанн Скот Эриугена, Иоанн Дунс Скот. Неоплатонический характер присущ аристотелизму Фомы Аквинского<sup>1</sup>. Неоплатонический символизм был основой многих философских систем Ренессанса. Его развивали Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Джордано Бруно.

Рассмотрим немного подробнее романтический символизм в свете проблемы истины. Здесь развивается теория истинного произведения искусства как символического произведения. Согласно К.Ф. Морицу, оно должно быть, прежде всего, самодостаточной завершенной целостностью, подобной природе, микрокосмом, а не чем-то лишь полезным, доставляющим удовольствие. Прекрасное есть целостность, оно имеет цель в самом себе, а не вне себя (отсюда нетранзитивность). Поэтому и все истинное есть не только полезное, а скорее, в первую очередь, благородное, в себе самом заключающее ценность. Прекрасное является органическим целым, которое присутствует в каждой своей части; оно обладает внутренней когерентностью.

«Обычная ходьба имеет цель вне самой себя, это лишь средство... и для нее несущественна соразмерность... Однако сильное чувство, например, бурная радость, заставляющая человека подскакивать, сводит ходьбу к ней самой... ходьба... осуществляется скорее ради нее самой... возникает непреодолимое желание измерить и разделить на части то, что стало по сути тождественным;

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 29.

таким образом и родился танец»<sup>1</sup>. Возникает внутренняя целесообразность и внутренняя мера (когерентность). Когда это происходит с речью, когда дискурс «оборачивается на себя», возникает поэзия. Когда звуки «оборачиваются на себя», возникает музыка. При этом истинное произведение искусства отличается синтетизмом, в нем происходит слияние несовместимых противоположностей. Феномен такого рода является символом.

Понимание произведения искусства должно быть не внешним по отношению к нему, не насильственно-механическим. Оно должно опираться на его внутреннюю целесообразность. Произведение «обозначает само себя посредством взаимодействия своих частей»<sup>2</sup>. При этом выражение прекрасного может быть только символическим; поэзия, живопись, музыка – это «высшие языки», непередаваемые без потерь на язык прозы, абстрактного понятия.

Истинное произведение искусства, будучи символом, является синтезом Единого и инобытия. Диалектика сущности воплощена в инобытии, средствами инобытия. К.Ф. Мориц обнаружил, что подобные моменты содержит в себе и античная мифология.

Создание символического произведения, человеческое творчество подобно деятельности Бога-Творца. В связи с этим пересматривается место человека в мире. В творческой деятельности на первый план выходит процесс, а не результат. В процессе творчества человек возвышается над природой. При абсолютизации этого аспекта возникает почва для романтического субъективизма, волюнтаризма, индивидуализма. И.Г. Фихте выразил романтический индивидуализм в своей ранней философии «Абсолютного Я».

Аналогичные идеи развивали Новалис, А.В. Шлегель, Ф. Шлегель, И.В. Гете, Ф. Шлейермахер, Л. Тик. Философское обоснование этих идей систематически разработал Ф.В.Й. Шеллинг, создавший «философию тождества» (мы не будем рассматривать субъективно-идеалистическую интерпретацию,

<sup>1</sup> Цит. по: Тодоров Ц. Теории символа. М., 1998. С. 189.

<sup>2</sup> Тодоров Ц. Теории символа. М., 1998. С. 190.

которую развил И. Кант, так как она относится к «дуалистической» традиции). Символ по Шеллингу – это неразличимое единство бытия и инобытия, общего и особенного, «изображение абсолютного с абсолютной неразличимостью общего и особенного в особенном»<sup>1</sup>. Здесь в выражении не превалирует особенное, как в аллегории. Не превалирует и общее, как в схематизме. В символе общее и особенное находятся в абсолютном единстве. Причем это единство является конкретным живым феноменом. Подобной природой по Шеллингу обладает, прежде всего, организм. В отличие от механизма, организм всегда «возвращается к самому себе»<sup>2</sup>, тем самым реализуя в материальном идеальное, в инобытии бытие. В организме как символе «светится» сущность, «... в организме, полнее всего просвечивает и становится зримым существенное...»<sup>3</sup>. Одновременно с внутренней целесообразностью организму присуще быть выражением всеобщего. Он «орган более высокого», с той или иной степенью успешности реализующегося в организмах. С этой точки зрения все инобытие представляет собой иерархию символов-организмов. Искусство – точно такой же организм, как и природа, с той лишь разницей, что «органическое произведение природы представляет в еще не разделенном виде ту же неразличимость, которую произведение искусства изображает после разделения, но опять-таки как неразличимость»<sup>4</sup>. То есть искусство выражает то же самое, что и природа, но в более развитом, очищенном и концентрированном виде. Во всяком символе-организме, являющемся конечным, светится бесконечное. Символическая природа присуща и человеку. «Неразличимость же организма и разума или единое, в котором абсолютное объективируется в равной мере реально и идеально, есть человек»<sup>5</sup>.

Таким образом, познание истины, согласно Шеллингу, есть познание органического символа, так как «... в организме понятие целиком переходит в

<sup>1</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. С. 106.

<sup>2</sup> Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе... // Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 91.

<sup>3</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Об отношении реального к идеальному в природе // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 41.

<sup>4</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. С. 83.

<sup>5</sup> Там же. С. 161.

объект, так что субъективное и объективное, бесконечное и конечное в нем действительно совпадают, и потому организм в себе и по себе оказывается отображением разума»<sup>1</sup>. Постигание истины оказывается более полным, совершенным именно в искусстве, так как здесь достигается наиболее интенсивное выражение мирового апофатического Единого. Символы в искусстве схватывают «истинные первообразы форм» природы. Абсолютная истина одновременно является и абсолютной красотой<sup>2</sup>, живым феноменом.

Существенным недостатком символизма Шеллинга является то, что феномен и символ предстают у него в первую очередь как «неразличимость», как лишь непосредственное тождество противоположностей. Этот момент необходим, однако, Шеллинг теряет момент опосредствования, рефлексии, отрицательности, «заданности», присущий символу.

Г.В.Ф. Гегель подверг критике «непосредственное тождество» Ф. Шеллинга, а также элементы субъективизма, индивидуализма, иррационализма в современном ему романтизме. Само символическое познание для Гегеля является познанием с помощью представления, а не понятия, то есть познанием неразвитым, несовершенным. В противовес романтическому иррационализму Гегель стал утверждать истину как научную систему. Высший пункт познания для Гегеля это не искусство и символы, а понятие.

Однако, с нашей точки зрения, Гегель все-таки является символистом в том понимании символа, который мы проводим вслед за Лосевым<sup>3</sup>. Гегель в «Науке логики» выводит «идею» как единство субъекта и объекта, знания и жизни. Идея у Гегеля – это не абстракция, а живой феномен, постигаемый спекулятивно (то есть умозрительно, с помощью описания ее имманентного самодвижения). Согласно «Философии духа» абсолютная идея как тождество объекта и субъекта в объекте суть искусство. Поэтому искусство всегда непосредственно, имеет конечный образ, доступно ощущению, оно – объективный символ. Абсолютная

<sup>1</sup> Там же. С. 283.

<sup>2</sup> Там же. С. 84.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 185-186.

идея как тождество объекта и субъекта в субъекте есть религия. То есть это сфера представления, в которой раскрывается догмат и культ. Здесь сказался протестантизм Гегеля. Религия с этой точки зрения – субъективный символ. Можно согласиться с Лосевым в том, что если бы Гегель понимал религию «... не как отождествление с абсолютной идеей в представлении только (т. е. в догмате и культе), но и как абсолютное отождествление, до полной неразличимости, к чему стремится мистика, живущая умным и сверх-умным экстазом, то, конечно, он религию поставил бы на то место, где стоит у него философия»<sup>1</sup>. Философия у Гегеля является именно абсолютным тождеством субъекта и объекта (и в субъекте, и в объекте). Чистый ум оказывается тут и абсолютным субъектом, и абсолютным объектом. Диалектика идей для Гегеля становится своеобразной мистикой и культом. Философия есть «мышление, в котором наука осознает то же самое содержание и благодаря этому становится наиболее духовным культом, усваивающим и постигающим в систематическом мышлении то, что в религии является лишь содержанием субъективного чувства или представления»<sup>2</sup>.

В связи с этим символизмом Лосев вообще приравнивает абсолютную идею Гегеля и миф: «Абсолютная Идея Гегеля есть также не что иное, как миф в нашем понимании этого слова...»<sup>3</sup>. Далее Лосев уточняет, что «...у Гегеля она мыслится как положенность и утвержденность, – так что Абсолютную Идею лучше отождествить с понятием “личности”»<sup>4</sup>. Мы бы сказали – с понятием личностного символического бытия.

«Наука логики» Гегеля, таким образом, оказывается описанием логики символа с его нетранзитивностью, когерентностью, синтетизмом и творческой процессуальностью. Выпадает лишь один существенный момент символа – «выражение несказуемого». Символ предполагает апофатическое Единое, которое он выражает. Гегель, следуя за Аристотелем, отрицает сверх-умное Единое. В итоге

<sup>1</sup> Там же. С. 216.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В четырех томах. Т. 1. М., 1968. С. 112.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 185.

<sup>4</sup> Там же.

Гегель выступает как рационалист, все бытие и инобытие оказывается у него модификациями Ума, логической системой. Поэтому символизм Гегеля в целом может быть охарактеризован как рационалистический и идеалистический. Символ предстает здесь как тождество мышления и бытия, взятое как мышление, идея.

К. Маркс в борьбе с крайностями идеализма раскрывает альтернативную диалектику – «диалектический материализм». Здесь мы обнаруживаем материалистическую версию символизма. Маркс пишет: «Формы дерева изменяются, например, когда из него делают стол. И, тем не менее, стол остается деревом – обыденной, чувственно воспринимаемой вещью. Но как только он делается товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь»<sup>1</sup>. Форма товара делает вещь символом. Материальная вещь оказывается выражением общественных отношений. «Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными»<sup>2</sup>. Отсюда происходит фетишистский характер товарного мира, возникает «мистический характер товара». Все это приводит к полурелигиозному поклонению товарам, деньгам, капиталу, «золотому тельцу». В конечном счете, символической природой обладает всякая вещь культуры, потому что она оказывается выражением общественных отношений. Эти отношения являются, прежде всего, классовыми. В связи с этим «классовый символизм» пронизывает собой всю марксистскую социологию и политэкономию.

Недостатком «диалектико-материалистического» символизма является проводимая в нем абсолютизация материального. По этой причине символизм здесь подобен шеллингианскому символизму с его «неразличимостью». Символ оказывается слиянием идеального и материального в непосредственности, наличности материального. Отсюда постоянное сползание в позитивизм и механицизм у некоторых марксистов, забвение момента самосознания,

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга 1: Процесс производства капитала. М., 1983. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

рефлексии. Символ у К. Маркса фактически является тождеством мышления и бытия, взятым как бытие, материя.

Преодоление крайностей идеалистического и материалистического диалектического символизма, на наш взгляд, было достигнуто в русской философии всеединства. В.С. Соловьев обозначил основные ориентиры диалектического символизма: критику отвлеченных начал ради цельного живого знания, онтологизм истины («сущее всеединое»), различие сущего и бытия (апофатика первоначала), символизм истины. Поскольку познание опирается на то или иное выражение апофатического, «сверх-умного» первоначала, которое не уместается в одну только логическую систему, Соловьев фиксирует это таким термином как «мистическое». С нашей точки зрения «мистическое» у Соловьева и есть живой феномен или миф. «Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности»<sup>1</sup>. При этом «мистическое» начало не отрывает человека от жизни, от объективной реальности, но, наоборот, позволяет жизнь осмыслить и организовать. «Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта»<sup>2</sup>. Таким образом, мы получаем систематическое познание феномена, а именно символизм, связывающий апофатическое первоначало и весь жизненный опыт человека.

На этой основе возникает неоплатоническая символистская традиция в русской религиозной философии (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев и др.). Символ разрабатывается как абсолютное тождество мышления и бытия, диалектически развернутый миф. Это вполне удается

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал / Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 589.

<sup>2</sup> Там же. С. 589-590.

П.А. Флоренскому, который постоянно опирается на живые феномены, однако мало использует диалектический метод. С.Л. Франк основательно раскрывает апофатизм Единого, но не вполне использует мифологизм символа. Мы обращаемся к трудам А.Ф. Лосева, потому что именно он систематически проводил апофатику, символизм, диалектику и мифологизм в познании истины. Именно в его работах эти ключевые моменты выделены наиболее четко. Благодаря этому на основе подхода Лосева можно прийти к такому осмыслению феномена истины, в котором появляется возможность познавать этот феномен с меньшими искажениями, чем в иных традициях. Апофатика, символизм, мифологизм и диалектика позволяют учесть в феномене идеальное и чувственное, объективное и субъективное, трансцендентное и имманентное, рациональное и иррациональное.

Подведем итоги. Феномен истины, описанный нами в первом параграфе, не может быть адекватно исследован на основе *«абстрактно-меонического»* подхода к истине. Бытие здесь заменено сущим (инобытием), естественное и искусственное релятивизируются. Вместе с тем простота, красота истины иногда принимаются как возможные признаки истинности. «Святость», сакральность истины, выражение высшей действительности в данном подходе исключаются, так как господствует нигилизм. О переживании человеком истины как негации, отрицательности здесь так же не может быть речи, так как истина мыслится вне человеческих переживаний, важен отказ от «идолов», «предрассудков», от субъективизма в том числе. Поэтому истина не связана здесь с «пограничностью», парадоксальностью ее переживания, с совестью, личностным знанием и тем более чудесностью, откровением. При этом в данном подходе всегда есть значительные усилия к тому, чтобы истина могла быть общедоступной, общезначимой и действительной.

Описанный нами феномен истины не может быть полноценно развернут и в *«абстрактно-онтическом»* подходе к истине. Истина связывается здесь с бытием, отвлеченным от сущего, инобытия. Она естественна, так как она суть

«несокрытость» бытия, *αλήθεια*. Она является ценностью, святыней, интимно-личностным достоянием. Ее познание лично, оно может быть связано с «пограничной ситуацией», переживанием ужаса, страха, боли, столкновения со смертью. Ей свойственна парадоксальность, иррациональность. Истина является внутренним знанием, связана с совестью. Ее постижение чудесно, иррационально, является откровением, «вторым рождением», «прыжком через пропасть», выражением высшей действительности. При этом ее познание не может быть догматичным, систематическим, последовательным, выводимым. Исключаются заданность, априорность, логическая обоснованность, гарантии и метод. Истина не может быть выражена в слове, в виде понятия, системы. Истина не может быть передана другому человеку. В связи с этим утрачиваются присущие феномену истины моменты общедоступности, общезначимости, универсальности и всеобщности.

Подобное искажение присуще и «*дуалистическому*» подходу к истине, так как в нем имеется лишь компромисс, внешнее соединение двух автономных абстрактных «истин», описанных выше.

Данные подходы являются самыми распространенными в новоевропейской философии и при этом они схватывают в описанном нами феномене истины лишь отдельные аспекты. По нашему мнению, это является выражением нецелостности идеи истины в новоевропейской философии. Эта нецелостность связана с господством относительных мифологий, упорствующих в своей относительности. Всеобщая истина, соединяющая в себе системным образом объективно-научное и субъективно-экзистенциальное, оказывается чем-то фантастическим. Вряд ли подобное положение дел можно считать чем-то здоровым и правильным. Именно эта нецелостность истины приводит впоследствии к тому, что само слово «истина» становится чем-то неуместным. По нашему мнению, подобная ситуация грозит человеку и обществу трагическими, танатальными последствиями.

Суть «*диалектико-символического*» подхода к истине состоит в утверждении момента тождества между трансцендентным апофатическим

первоначалом (Единым) и имманентным инобытием, то есть символа. Бытие выражается в инобытии, «самое само», Единое дано в его символах. В связи с этим стратегия познания здесь уходит от «абстрактно-меонического» радикального упразднения трансцендентной сущности и от «абстрактно-онтического» радикального отрицания инобытия. Здесь нет нужды и в «дуалистическом» компромиссе и агностицизме. Мы можем познавать феномен истины как символ, постепенно продвигаясь от несовершенных символов к более совершенным. В античном неоплатонизме были раскрыты основные моменты феномена и символа: апофатическое Единое, моменты Ума, Души, Космоса. Неоплатоники исходили из субстанциальности символа, диалектического осмысления символического синтетизма, динамического характера символизма (в учениях об энергии, эманации), мифологизма. В философии Нового времени происходит отход от символизма, развиваются его отдельные, изолированные стороны. Возврат к символизму на новом уровне детализации, опосредствования, начинается в романтизме. Однако здесь возникает ряд односторонних подходов. И. Кант развивает идеалистическую трансцендентальную интерпретацию символизма. Ф. Шеллинг склоняется к созерцательному непосредственному символизму. Символ как тождество мышления и бытия, взятое как мышление, идея, раскрывается в рационализме Г. Гегеля. Символ как тождество мышления и бытия, взятое как бытие, материя, разрабатывается в учении К. Маркса, в «диалектическом материализме». Наконец, в русской философии всеединства происходит преодоление односторонних подходов, основанных на «отвлеченных началах», происходит возврат к познанию феномена. Феномен берется не как наивный непосредственный миф, а как развернутый символ. То есть как самостоятельное бытие, единораздельная цельность, обобщенность, данная в свернутом виде, которая выражает нечто трансцендентное и при этом является чем-то данным на уровне переживания. Символ осмысливается как абсолютное тождество мышления и бытия, имманентного и трансцендентного. А.Ф. Лосев, с нашей точки зрения, наиболее последовательно проводит диалектический символизм, учитывает

все достижения античной и новоевропейской символистской мысли. В его работах раскрываются все основные моменты символа: нетранзитивность (субстанциальность), когерентность (эйдетическая единораздельность), синтетизм (диалектика «самого самого» и инобытия, обобщенность), выражение несказуемого (выражение апофатического первоначала), творческая процессуальность (энергичный характер символа, имени, мифа). В связи с этим мы обращаемся к его пониманию символа, на основе которого можно выстроить систематическое познание феномена истины в культуре, развертывание моментов этого феномена. Именно этот подход по нашему мнению позволяет всесторонне постигать феномен истины.

#### **1.4. Диалектико-символическая модель развертывания феномена истины (на основе диалектики А.Ф. Лосева)**

Итак, с точки зрения «диалектико-символического» подхода, познание феномена истины должно исходить не из чистой сущности («самого самого») и не из чистого инобытия («меона»), а из их символического единства. Феномен истины – это выражение трансцендентной сущности в инобытии. Если феномен истины выражает лишь какие-то отдельные моменты сущности в ущерб другим, то на его основе возникает относительная истина. Феномен истины, выражающий сущность наиболее полным образом, служит источником абсолютной истины. В христианском неоплатонизме таким феноменом является Христос. А.Ф. Лосев показывает, что в таком феномене достигается единство всех основных моментов выражения сущности. Такое единство он называет «абсолютной диалектикой». Христос вбирает в себя сущность и инобытие, божественную и человеческую природу, жизнь и смерть, закон и благодать и т.д.

С нашей точки зрения для познания феномена истины в его развертывании необходимо отличить само развертывание от феномена в неразвернутом виде

(феномена в себе). По нашему мнению, неразвернутым феноменом является миф в наивной, непосредственной, стихийной, нерасчлененной форме. Под мифом мы понимаем выражение трансцендентной сущности в личностном бытии, проявляющемся как неделимое единство в своем самоутверждении. Человек переживает личностный миф как самую настоящую действительность, с которой он непосредственно сливается, в которую он всецело вовлечен. А.Ф. Лосев называл такой феномен «до-рефлексивным» мифом.<sup>1</sup> Подобный миф, по Лосеву, – это цельное, нерасчлененное чудесное личностное бытие, которое воспринимается как подлинная реальность<sup>2</sup>. Наивный миф отличается аффективной данностью, цельностью, синкретизмом. Человек воспринимает его как нечто очевидное, как непосредственно данную истину. Дорефлексивный миф присущ не только архаике. Лосев обнаруживает его и у философов Нового времени, например, у Р. Декарта и И. Канта. Оба мыслителя исходят из некоторых очевидных для них положений, которые, на взгляд Лосева, являются лишь «индивидуалистической и субъективистической мифологией»<sup>3</sup>. Ни Декарт, ни Кант не осознают мифологическое происхождение собственных интуиций. Дорефлексивный миф искажает диалектику в их теоретических построениях.

Развертывание феномена или мифа предполагает его диалектическое отрицание (снятие), некоторое дистанцирование от его тотальной власти. Человек должен освободиться от наивной, «темной» мифологии и подвергнуть ее рефлексии. Наивный миф превращается в искусственную форму, синтезирующую в себе первоначальный миф и рефлексии над ним. Мы предполагаем, что подобную форму можно назвать символом, так как для символа характерно осознание его синтетической природы. Символ осмысливается как соединение двух реальностей (например, трансцендентного и имманентного). Если феномен рассматривается нами как символ, то это говорит о том, что мы отрицаем непосредственность феномена, выявляем скрытые в нем противоположности.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 195.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

Хотя символ и предстает как некий чувственный образ, однако он одновременно является и некой воплощенной структурой, конструктивным принципом. В связи с этим А.Ф. Лосев пишет о том, что «к сущности символа относится то, что никогда не является прямой данностью вещи, или действительности, но ее заданностью, не самой вещью, или действительностью, как порождением, но ее порождающим принципом...»<sup>1</sup>. «Идейная образность в символе обязательно есть общность, закономерно разлагаемая в ряд отдельных единичностей»<sup>2</sup>.

Благодаря символу наивный, «темный» миф может быть развит до диалектически проясненного мифа. После стадии символической рефлексии может вновь произойти возврат к цельности прежнего мифа, но только на новом уровне. Миф становится субстанциализацией символа. «Это значит, что и принцип конструирования единичностей и сама бесконечность существуют в мифе вполне реально и материально»<sup>3</sup>. Такой символически проясненный миф (а не «темная», бессознательная мифология) обладает наиболее высоким онтологическим статусом по Лосеву.

Таким образом, наша задача – показать развертывание феномена как «дорефлексивного мифа» в систему порождающих принципов, которые образуют символически проясненный миф. Под развертыванием мы понимаем диалектическое раскрытие моментов феномена. Г.В.Ф. Гегель понимает под развертыванием<sup>4</sup> самоопределение абсолютной Идеи в ее переходе в природу и в возврате к себе в духовной культуре. У Гегеля это именно логическое самоопределение, которое сначала отчуждается от себя (в природе), а затем возвращается к себе в понятии. У Лосева же развертывание – это самоопределение апофатического «самого самого», которое предполагает как рациональный, так и иррациональный аспекты и реализуется в два этапа. На

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

<sup>3</sup> Там же. С. 154.

<sup>4</sup> Б.Г. Столпнер переводит так термин Г.В.Ф. Гегеля «Auslegung», обозначающий систематическое самораскрытие абсолютного, понятия, идеи и т.д. Аналогично он переводит гегелевские термины «Entfaltung» и иногда даже «Entwicklung», обозначающие развитие, развертывание, разложение в ряд. Многие отечественные диалектики (Лосев, Розенталь, Ильенков, Вазюлин и т.д.) систематически используют именно этот перевод.

первом этапе развертывание представляет собой самоопределение внутри сущности. Сущность в самой себе полагает логическое и алогическое в их единстве в моментах одного, сущего, становления, ставшего и выражения (имени). Реализуется диалектика «тетрактиды А»<sup>1</sup>. На втором этапе развертывание «самого самого» посредством своих энергий переходит в инобытие и становится развертыванием инобытийных вещей, воспроизводящих в себе диалектику сущности лишь частично, в той или иной степени подобия. Реализуется диалектика «тетрактиды В», которая «существует причастием к тетрактиде А; она в разной степени причастна ей и, стало быть, в разной степени существует»<sup>2</sup>. С этой точки зрения, развертывание феномена – это выражение сущности в инобытии, воспроизводящее диалектику сущности в той или иной степени полноты.

Раскроем ключевые моменты развертывания феномена истины, опираясь на наработки А.Ф. Лосева. Чтобы добиться поставленной цели исследования, будем осмыслять в свете каждого момента символического развертывания именно феномен истины. В работе «Самое само» Лосев выводит пять основных моментов всякого символа. Это апофатическое первоначало («самое само», первопринцип), единораздельное бытие (идеальная структура), алогическое становление (непрерывность), ставшее (тело), эманация (выражение). Символ – это не логическая система, не понятие. Символ – это единство логического и алогического, развернутое на основе апофатического первоначала.

Рассмотрим пять основных моментов символа в их детализации и в применении к феномену истины. Первый момент – апофатическое первоначало («самое само», первопринцип). Символ – это выражение трансцендентного сверхсущего начала. Оно представляет собой абсолютное неразличимое единство. В связи с этим и в самом символе есть момент абсолютной неразличимости, абсолютной единичности, «принцип тождества смыслового и несмыслового, идеи

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 106.

<sup>2</sup> Там же. С. 199.

и вещи, чистого мышления и чистого алогического становления»<sup>1</sup>. Символ, как и то, что он символизирует, является, прежде всего, некой самостью («самое само»), носителем всевозможных свойств. Эта самость сама по себе невыразима, беспредикатна, непознаваема.

С этой точки зрения все истинное, будучи символическим, тоже является выражением беспредикатного носителя всех бесконечных свойств. Истина – это выражение источника, истока всех определенностей. Этот момент в феномене истины является сверх-логическим, рационально можно прийти только к его обоснованию, но не к познанию. Поэтому познание истины является восхождением к первоистоку, носителю, самости. На этом пути познающий восходит к точке, в которой снимается всякое противоположение субъекта и объекта. Это невозможно для мышления, которое всегда в себе разделено на мыслящее и мыслимое. Поэтому мышление должно остановиться, замолкнуть, диалог должен прекратиться. Должна воцариться абсолютная тишина, молчание. С нашей точки зрения слово «истина» на это указывает, так как корень «est» связан со смыслом «стояния», «остановки». Истина имеет в себе момент абсолютной остановки всякого процесса. Таково и греческое «αλήθεια», связанное с отрицанием потока Леты, указывающее на выход из потока. По-настоящему выйдя из потока, мы сталкиваемся с абсолютным первоисточником, который выше ума и жизни.

Отсюда происходит понимание познания как экстаза, восхождения, теургии, энтузиазма; отсюда практики молчания, медитации и т. п. Познающий должен освободиться от всякой привязанности к чему-то вторичному по сравнению с истинным первоисточником. В этом ему могут помочь практики воспитания в себе бесстрастности, бескорыстности и т. д. Необходимо освободиться от захваченности разнообразными жизненными проблемами и процессами, выйти из потока жизни, «утончить плоть», отказаться от наслаждений и комфорта. В связи

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 747.

с этим философы «заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью»<sup>1</sup>. Отсюда традиции отшельничества, странничества, монашества, трудничества, послушания, аскезы и т. д. Истина воспринимается как высшая действительность, которая всегда пребывает над всем (не будучи даже бытием). Этот пункт позволяет учесть выделенные нами в первом параграфе моменты укорененности в бытии (здесь абсолютная укорененность), простоты и чистоты (в данном случае абсолютной простоты), возвышения над ситуативным (момент высшей действительности).

Однако первый момент символа этим не исчерпывается. Уже по наблюдениям Ямвлиха (и Прокла) в нем самом содержится два момента<sup>2</sup>. Первоначало, Единое является не только чистым «сверх», но и источником всего логического и алогического. «Самое само» есть «хаос бесчисленных смысловых возможностей»<sup>3</sup>, порождающее лоно, творческий исток. В античности в связи с этим возникало целое учение о бескачественных актах полагания в самом Едином, которые называли «числами»<sup>4</sup>. Символ содержит в себе подобный момент творческого источника всех полаганий и определенностей в нем.

Для символического понимания феномена истины это значит, что истина является не только высшей недостижимой точкой, но и «творческим», «хаотически бурлящим» источником всех возможных познаний. Истина – это то, что является порождающим лоном бесконечных возможностей знания. Феномен истины несет в себе первоначальные докачественные акты полагания, которые могут быть осмыслены тем или иным образом.

Кроме того эту суть истины можно выразить как «абсолютную тайну». Тайна – это не просто нечто непознанное, неизвестное. В тайне есть что-то максимально притягательное, что-то оживляющее человека, дающее перспективу. Истина, будучи тайной, все время скрывается, она «сокровенная». Все, что

<sup>1</sup> Платон. Федон // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. Пер. С.П. Маркиша. М., 1993. С. 14.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 631.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 405.

<sup>4</sup> Там же. С. 418.

человеку удастся постичь, является откровением вечной «абсолютной тайны». Это откровение оказывается перманентным, так как по сути это порождение смыслов из неиссякаемого источника. При этом истина как сама вечная тайна лишь является, но никогда не может быть раскрыта<sup>1</sup>.

Второй момент символа – это единораздельное бытие (идеальная структура). Первоначало переходит в актуальность, в «энергию». Возникает бытие, то есть что-то определенное, положенное, качественное. Определенность возможна благодаря одновременному появлению на ее фоне неопределенности, инаковости, «меона». То есть они, хотя и противостоят друг другу, взаимно предполагают друг друга. Они суть одна абсолютная определенность. В конечном счете (опуская детали, изложенные, например, Г.В.Ф. Гегелем<sup>2</sup>, А.Ф. Лосевым<sup>3</sup>), эта абсолютная определенность является как самоотнесенность и соотнесенность со всем другим. «Но такое бытие, которое само же противопоставляет себя самому себе и соотносит себя со всем прочим, такая самоотнесенность есть уже мышление...»<sup>4</sup>. Это объективное бытие, объективно-реальная субстанция, но такая, которая сама себя оформляет (не кантовская «вещь-в-себе»), поэтому на деле она суть одновременно и самоотнесенность, тождество бытия и мышления.

В мышлении есть три основных момента: мыслящее, мыслимое и их тождество. Рассмотрим мыслимое, бытие. Оно положено как нечто определенное на фоне инаковости, меона. То есть оно самотождественно, различно с иным и покоится. При этом на своей границе оно движется, переходит в иное, становится тождественным с иным и различным с собой. Таким образом, будучи полаганием себя и инобытия, оно одновременно тождественно и различно с собой и с иным, движется и покоится в себе и в ином. Такое «бытие, которое оформлено как

<sup>1</sup> Там же. С. 337.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., 1970. С. 223.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 441.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 684.

подвижный покой самотождественного различия»<sup>1</sup> есть эйдос (по платоновскому «Софисту»<sup>2</sup>, то же у Плотина<sup>3</sup>).

Итак, эйдос – это первый существенный момент идеальной структуры символа. Всякий символ есть нечто чисто смысловое. Вообще «всякий знак ... возможен только как область чистого смысла...»<sup>4</sup>. Эта область – единство мышления и бытия, первый символ первоединого. Поэтому в эйдосе (со времен Плотина) выделяется своя интеллигибельная «умная» материя, которая «...совершенно тождественна с самими идеями, подобно тому как в геометрических телах есть нечто как бы материальное, но эта материя здесь совершенно неотделима от формы и смысла тел...»<sup>5</sup>. Поэтому эйдос может быть дан интуитивно, в интеллектуальном созерцании. «Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально»<sup>6</sup>. В связи с этим Э. Гуссерль и обратился к этому понятию античной философии. Эйдос открывается одним актом, как нечто простое и цельное. Эйдос нельзя сконструировать в мысли, его можно только мгновенно «узреть», постичь в интуитивном созерцании и описать. Он предполагает свободу мысли, ее ориентацию на для-себя-бытие.

Для символической природы истины это значит, что все истинное имеет в себе момент интуитивно данной цельности смысла. Истинное предстает как мгновенно узренный смысл, который не нужно собирать по разрозненным частям. Эйдос – это «цельный смысловой лик вещи»<sup>7</sup>, он является для-себя-бытием, завершенной индивидуальной цельностью. Как человек может прийти к созерцанию подобного эйдоса? С одной стороны, в результате очищения смысла от натуралистических привнесений, от бытия-для-иного, чем и занимался Э. Гуссерль. На этих путях помогают практики очищения ума от влияний чувственности, перечисленные выше «умерщвление плоти», аскеза и т. д. Об этом

<sup>1</sup> Там же. С. 711.

<sup>2</sup> Платон. Софист // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М., 1993. С. 326.

<sup>3</sup> Плотин. Трактаты 1-11. Пер. Ю.А. Шичалина. М., 2007. С. 321.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 87.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 225.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 707.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 69.

писал, например, С.С. Хоружий, который говорил о близости деятельности феноменолога и аскета-исихаста<sup>1</sup>. С другой стороны, необходима концентрация человека на самоотнесенности смысла, для-себя-бытия. С нашей точки зрения, эта концентрация может быть усилена с помощью систематически и сознательно повторяемых ритуалов, существующих в культуре. Например, периодически совершаемых молитв в течение дня, как это принято в разных религиозных традициях. Или иных ритуальных действий, которые совершаются ради бытия самого по себе, ради создания пространства для-себя-бытия, например, церкви<sup>2</sup>. Именно в таком пространстве возможно узрение истинного, так как истинное и есть эйдос, который всегда возвращается к себе, не уходит в дурную бесконечность становления.

Второй момент идеальной структуры символа – это мыслящее, а именно самосознание. Все идеальное, мыслимое предполагает мыслящего. Поэтому всякий символ предполагает связанное с ним самосознание. Всякий феномен, будучи единством субъективного и объективного, включает в себя момент самосознания. А.Ф. Лосев различает чистое мышление и мышление, замутненное обычной психической жизнью<sup>3</sup>. Систематическая разработка проблемы самосознания и чистого мышления была произведена в немецкой классической философии. Г.В.Ф. Гегель подчеркивает необходимость различать чистое «Я» и «Я» эмпирического самосознания<sup>4</sup>. Последнее является произвольной точкой зрения, по сути одним из эмпирических состояний сознания. Оно является как нечто отдаленное от эйдоса и символа. Познавать символ в полной мере может лишь чистое «Я», которое находится на «точке зрения чистого знания», то есть такое самосознание, которое является уже тождеством мыслимого и мыслящего<sup>5</sup>. Вся гегелевская «Феноменология духа» является описанием того пути, который должно проделать эмпирическое «Я», чтобы обрести «точку зрения чистого

<sup>1</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 77.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 105.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 674.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., 1970. С. 134.

<sup>5</sup> Там же. С. 133-134.

знания». Нужно преодолеть ограниченность точек зрения сознания и самосознания и возвыситься до разума и духа.

В связи с этим познание феномена истины предполагает очищение «Я» от ситуативной мыследеятельности и переориентацию на мышление, которое надситуативно<sup>1</sup>. Большинство религиозных и философских традиций предполагает в своей основе явную или неявную систему организации человеческой деятельности и поведения, в которую нужно войти, чтобы приобщиться к традиции. Любое систематическое познание предполагает момент аутотрансформации человека, его самосознания. Истинное знание предполагает восхождение человека от ситуативного к надситуативному, от ограниченной исторической точки зрения к точке зрения вечности. Так, например, можно изучать философию с точки зрения отдельной философской школы, а можно это делать с точки зрения всей истории философии<sup>2</sup>. Именно здесь можно обрести искомую универсальность истины, ее необходимость и всеобщность.

Третий момент идеальной структуры символа связан с единством идеального и материального в символе. Возникает момент перехода от идеального к материальному в самом идеальном, чисто смысловое становление, благодаря которому эйдос оказывается связанным с инобытием. В этом пункте смысл предстает как «...захватывающий инобытие, как творчески порождающий, как активно осмысливающий факты»<sup>3</sup>. Смысл – это общее, которое является принципом конструирования единичного; это общность, которая имплицитно содержит в себе все символизируемое. Эйдос здесь – это «структура, но не уединенная или изолированная, а заряженная конечным или бесконечным рядом соответствующих единичных проявлений этой структуры»<sup>4</sup>.

Благодаря этому моменту символ становится «порождающей моделью», общим принципом смыслового конструирования, методом, функцией, пределом

<sup>1</sup> Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодетельностного подходов // Избранные труды. М., 1995. С. 154.

<sup>2</sup> Муравьев А.Н. Философия и опыт. Монография. СПб., 2015. С. 260.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 479.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 48.

становления вещи. «Выражаясь чисто математически, символ является не просто функцией (или отражением) вещи, но функция эта разложима здесь в бесконечный ряд, так что, обладая символом вещи, мы, в сущности говоря, обладаем бесконечным числом разных отражений, или выражений, вещи, могущих выразить эту вещь с любой точностью и с любым приближением к данной функции вещи»<sup>1</sup>. «Модельное и закономерное, системное разложение той или иной обобщенной функции действительности в бесконечный ряд частных и единичностей, как раз и является наиболее оригинальной чертой в понятии символа»<sup>2</sup>. Символ, рассматриваемый как функция, управляющая бесконечным рядом модусов в инобытии, является «порождающей моделью». Бесконечный ряд частных подчиняется эталонному «первообразу», к которому все стремится.

В феномене истины это проявляется как момент обобщенного принципа, управляющего той или иной областью действительности. Истинное знание не есть отражение чего-то единичного. Это выражение предела, к которому стремятся вещи в своем становлении. А это значит, что познающий благодаря феномену истины отрицает непосредственное бытие в его наивной данности, находит заданность, общее. Для практики познания это значит, что нужно высвечивать в познаваемом предмете те силы в нем, которые движут его к некому пределу, к некой заданности. Значит нужно создавать искусственные условия, в которых отрицается наличное, создаются разрывы, благодаря которым можно будет обнаружить ту или иную направленность процессов, выявляется предел становления. Так, например, если перед человеком стоит задача самопознания, то нужно делать это не в комфорте и равновесии со средой. Нужна проблематизация, необходимо внести сбой в его стереотипы. Например, в архаике практиковались довольно жесткие инициации при переходе человека в статус взрослого. «Многочисленные правила поведения, которые предписывались ему, сурово регламентировали его жизнь в этот период. Длительный пост и частное лишение

<sup>1</sup> Там же. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

сна доводили посвящаемого иногда до полного истощения. Продолжительная изоляция в лесу среди реальных и воображаемых ужасов ночи была не меньшим испытанием, чем длительный пост»<sup>1</sup>. «Посвящаемых также подвергали физическим пыткам – избиению палками, вырыванию волос, обрезанию крайней плоти, нанесению рубцов и надрезов на коже, прижиганию огнем»<sup>2</sup>. Все это создавало «пограничную ситуацию», в которой человек мог постигать собственную сущность и, в конечном счете, сущность мировую. Именно в такой ситуации может проявиться порождающая модель, регулирующая все более поверхностные процессы. С нашей точки зрения здесь нет необходимости в жестких условиях, порой достаточно небольшого сбоя в обычном функционировании, чтобы при внимательном наблюдении выявить ту или иную направленность, за которой стоит некий предел, порождающая модель.

Таким образом, второй момент символа, единое бытие (идеальная структура), дает нам сразу три ключевых момента: смысловое бытие, взятое само по себе (эйдос), самосознание и порождающую модель (становящийся смысл). Они позволяют учесть в феномене истины самотождественность истины, ее интуитивно данную идеальность, рационально конструируемую общность (универсальность, всеобщность), отрицательность по отношению к непосредственному бытию изолированных единичностей.

Рассмотрим третий момент символа по А.Ф. Лосеву – алогическое становление. Идеальная структура символа возможна только на фоне алогического иного, идея возможна только как оформление материи. Следовательно, мы обязаны констатировать существование того третьего, в чем идеальное и материальное сливаются в неразрывную цельность. Мы получаем меонизированный эйдос, алогическое становление эйдоса. «Другими словами, устойчиво-подвижное и отдельно-оформленное сущее одно должно находиться в непрерывном, бесформенно-множественном, сплошном движении и течении»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М., 1966. С. 172.

<sup>2</sup> Смирнов М.Ю. Трансгрессия как способ формирования человеческой активности. Омск, 2013. С. 76.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 132.

Что представляет собой такое непрерывное течение, становление? По Г.В.Ф. Гегелю это «движение непосредственного исчезновения одного в другом»<sup>1</sup>, бытия в ничто и ничто в бытии. Здесь нет никакой остановки, это вечное беспокойство, вечная тревога, неопределенность, неизвестность. Этот поток никак не расчленяется в самом себе, рациональное в нем потоплено в иррациональном, он темен и бесконечен, «это всегда необоснованный и мучительный хаос противоречий»<sup>2</sup>. Бытие растворяется в меоне, меон смешивается с бытием. Становление всегда раздвоено, всегда борется с самим собой. В нем все время возникает, рождается бытие и всегда преходит, умирает это бытие. То же и с небытием. «Становление: 1) само рождает себя, 2) само поглощает себя, 3) само порождает все иное, 4) само и поглощает все иное»<sup>3</sup>. Оно и есть то, что в более конкретном виде (в инобытии) предстает как чистая жизнь. «Это чудовищное и всеильное самопорождение и самопоглощение, это звериное порождение всего и одновременное его уничтожение... оно принципиально безымянно и неопределенно... неизвестны и его порождения, которые оно поглощает и уничтожает в самый момент их появления...»<sup>4</sup>. Самое красноречивое описание подобной иррациональной чистой жизни, Мировой Воли можно найти у А. Шопенгауэра.

Символ как алогическое становление есть стихия постоянного порождения и исчезновения новых символов. Это порождение и исчезновение само по себе стихийно, хаотично, иррационально. Этот момент предстает как бездонный поток, из которого внезапно появляются новые символы. Ф. Ницше описал подобное порождение символов в работе «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм». Источник символов – «...вечно творческая, вечно побуждающая к существованию, – вечно находящая себе удовлетворение в этой смене явлений

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., 1970. С. 141.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 429.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 430.

Праматерь»<sup>1</sup>. Эта творческая стихия лежит за поверхностью явлений, поэтому появление символа является внезапным прорывом, «уничтожением покрывала Майи». Человек испытывает экстатические состояния (связанные, например, с культом Диониса), возникают интенсивные переживания. «Дионисический дифирамб побуждает человека к высшему подъему всех его символических способностей; нечто еще никогда не испытанное ищет своего выражения... необходим новый мир символов, телесная символика во всей ее полноте, не только символика уст, лица, слова, но и совершенный, ритмизирующий все члены плясовой жест»<sup>2</sup>. Символ является как иррациональная сила, как живой ритм, жест, танец, как особая телесность. Одно только слово не вполне может его схватить, поэтому возникает пение и музыка. Высшим порождением символа по мнению Ф. Ницше является античная трагедия, в которой соединяется аполлоническое и дионисийское начала.

Постижение истины в связи с этим предстает как внезапное прозрение символа, как контакт с иррациональной творческой силой, сопровождающийся интенсивными переживаниями. К.Г. Юнг описал контакт с этой стороной символа, осмысляя наиболее фундаментальные символы как архетипы. Контакт человека с архетипом всегда сопровождается переживаниями, эмоциями. Архетипическое содержание может казаться с рациональной точки зрения вполне абсурдным, однако оно вызывает сильный эмоциональный отклик. Символ «заряжен», не нейтрален, он вызывает в человеке трепет, иногда страх, даже ужас. Если человек не испытывает никаких переживаний, значит он не контактирует с архетипическим символом. Поэтому, по словам К.Г. Юнга, «...нет смысла рассуждать о них тому, у кого эти молчаливые образы не приводят в трепет душу и сердце»<sup>3</sup>. Главная сложность при работе с подобной символикой – ее связь с иррациональными силами, которые чаще всего не являются приемлемыми для

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Сочинения в 2 т. Т. 1. Пер. Г.А. Рачинского. М., 1996. С. 121.

<sup>2</sup> Там же. С. 65.

<sup>3</sup> Юнг К.Г., фон Франц М. -Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М., 2006. С. 97.

сознания человека. Сознание ориентировано на целостность, на гармонию всех психических функций, и подобные стихийные силы для него предстают как нечто разрушительное. Поэтому подобная символика вытесняется в сферу подсознания и начинает проявляться в сновидениях, в неконтролируемых сознанием прорывах в виде оговорок, описок и т. д. Познание архетипического символа оказывается трудным предприятием, иногда даже чреватым травматическими для сознания последствиями. Однако, если мы отказываемся от подобного познания, если мы только вытесняем эти энергии, то это оборачивается для нас потерей жизненной силы, иногда даже потерей контроля над собственной психикой.

Этот момент символа позволяет учесть в феномене истины иррациональность развертывания, «пограничность» и парадоксальность переживания, так как архетипический символ может вызывать интенсивное переживание страха, ужаса, а также и благоговения, радости. Кроме того, этот аспект символа позволяет учесть то, что феномен оказывается действительной силой, подвигающей человека активно действовать.

Четвертый момент символа – снятие становления, единство логического и алогического в ставшем. «...в ставшем бытие возвращается к самому себе...»<sup>1</sup>. Ставшее как момент символа является возвратом к единойраздельному бытию, порождающей модели из инобытийного алогического становления, возвратом к смыслу из потока порождений и исчезновений.

Возврат к порождающей модели проявляется как оформление инобытийного алогического потока. Оно начинается с механического движения в инобытии. На этом уровне царят «безразличные к тому, что соотнесено» отношения: смесь, порядок частей и сторон, внешний детерминизм<sup>2</sup>. Объективность является как механическая совокупность многих единичных объектов, безразличных друг к другу. Объекты находятся в механическом взаимодействии, которое можно описать с помощью таких определений как:

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 434.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 162.

упругость, непроницаемость, сопротивление, давление, «насилие», действие и противодействие, отталкивание и притяжение. Здесь общее оказывается чем-то внешним для частного, насильственно воздействующим на него, подавляющим его. Частное здесь лишь «бессильное, пассивное, зеркальное отражение отвлеченной общности... это не символизм, а схематизм»<sup>1</sup>. Порождающая модель как схема может быть реализована на любой материи, она безразлична к ней.

На уровне «химического»<sup>2</sup> движения объективности возникает взаимная соотнесенность объектов. Всякий объект лишь внешним насилием можно удерживать в обособленности от другого объекта<sup>3</sup>. Тут уже нельзя механически заменить одну часть другой. Всякая замена тотчас отразится на всех частях и на целом. Однако здесь целое полностью на поводу у частного. Что-то меняется в частном, и затем мы получаем новые свойства целого. «Целое тут – пассивное зеркало частей. В литературе это дает нам множество видов так называемой аллегории»<sup>4</sup>. В порождающей модели как аллегории можно произвольно комбинировать частное и получать новые свойства общего. Частное живет своей независимой жизнью, а общее отвлеченно прилагается к нему. «Здесь общее и частное разорвано по субстанции и отождествлено только отвлеченно...»<sup>5</sup>. Здесь тоже нет символизма, порождающая модель все еще оторвана от инобытия.

Наконец на уровне «организма» определенность вещи перестает быть чем-то лишь абстрактно-общим или абстрактно-частным. Общее становится внутренней целью, присущей организму. Каждая часть его важна, многие из них невозможно удалить, не уничтожив тем самым все целое. «Другими словами, целое и общее присутствует здесь во многих своих частях не внешне-качественно, но субстанциально... Организм всегда есть структура; он морфологичен, а не химичен. В организме, таким образом, идея, целое, общее дано субстанциально, а не только мысленно... и материя в нем положена субстанциально, а не только

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 722.

<sup>2</sup> «Химизм» здесь понимается как у Г.В.Ф. Гегеля, то есть не сводится к химии как научной области.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 179.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 723.

<sup>5</sup> Там же.

внешне-феноменально»<sup>1</sup>. Порождающая модель реализована в организме не аллегорически, а субстанциально. Именно поэтому организм есть бытие символическое, а символ – бытие органическое.

Итак, первый пункт возврата к порождающей модели, прекращения инобытийного становления – органическое бытие. Это взаимопронизанность идеального и материального, данная как единораздельное целое. Это единичное тело, которое является субстанциальным выражением общего. Это общее, которое субстанциально дано как единичное. Наиболее совершенной формой органического бытия в связи с этим является человеческое тело. Оно несет во всех своих проявлениях человеческий разум, является выражением конкретно-всеобщего. Поэтому «тело духовно-выразительно, внутренне-физиономично, бытийственно-символично»<sup>2</sup>. Тело является выражением личности.

В связи с этим феномен истины предполагает момент органической телесности. Истинное бытие является как некое совершенное тело, организм, символическое бытие. Так же и познающий способен полноценно переживать феномен, если он учитывает собственную телесность. Если мы познаем только отвлеченно, только умозрительно, то мы лишаемся адекватного отражения действительности. Наше отражение становится либо схематичным, либо аллегоричным. Мы плодим абстрактные схемы, безразличные к реальной жизни. Или мы плодим поток метафор, живущих своей жизнью, имеющей к объективной реальности весьма отдаленное отношение.

Именно тело позволяет нам быть достаточно вовлеченными в реальность, в ее действительные проблемы, разрывы, противоречия, которые мы переживаем, например, как самую настоящую боль, препятствие, угрозу полноценной жизни. «Если говорят, что противоречие невысказуемо, то [нужно сказать], что скорее в боли, испытываемой живым [существом], противоречие есть даже действительное существование»<sup>3</sup>. И эта боль является лучшим ориентиром в нашей

<sup>1</sup> Там же. С. 724.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История эстетических учений // Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 352.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 227.

познавательной деятельности, именно она показывает, движемся ли мы к истине, к снятию противоречий, или нет. Тело выступает как инструмент познания, который свидетельствует о проблемах, когда они не решены. Эти проблемы отражаются в психике и в теле, например, в «мышечном панцире», о котором писал Вильгельм Райх<sup>1</sup>. Разрешение противоречий в мышлении должно приводить к преодолению психологических проблем и соответствующих им мышечных зажимов. Возможна работа и со стороны тела, которая реализуется, например, в телесно-ориентированной психотерапии. Работая с телом, мы можем начать осознавать ошибки в своем мышлении.

Момент органического в ставшем не является исчерпывающим выражением возврата к порождающей модели. В самом органическом может быть реализовано мышление, самосознание. Отсюда – момент личности. Символическое бытие является личностным бытием (как минимум потенциально). За всяким символом и феноменом стоит некая личность, ее судьба, личностная история. Эта личность как-то самоопределяется в рамках общества, коллектива. Более архаичным является общество, в котором общественное подавляет личностное. Личность здесь реализуется «схематически», шаблонно, традиционно. Личность подчиняется высшей силе, например, судьбе. Далее возникает общество, в котором личностное начало ставится выше общественного, господствует индивидуализм. Личность реализуется «аллегорически», как некий произвол частного в ущерб целому, конкретность частного при отвлеченности общего. Высшая ценность этой личности – свобода от любых ограничений. Более зрелым с точки зрения символизма является общество, в котором личное и общественное находятся в «органическом» взаимопроникновении, балансе. Именно в таком обществе возможно всестороннее развитие личности, ее включенность в общественные процессы и при этом возможность выбора и свободного развития. Личность утверждает собственную свободу не как произвол, а как служение

<sup>1</sup> Райх В. Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. СПб., 1997. С. 269.

высшим объективным идеалам. Эти идеалы – нечто общее и необходимое. Личность, свободно избирающая служение идеалам, снимает конфликт свободы и необходимости. Высшим преодолением этого конфликта является любовь, жертвенное служение прекрасному идеалу. Жертвенная любовь позволяет человеку быть открытым для постижения феномена истины, следовать витальным тенденциям, а не эгоистическим витальным ориентациям<sup>1</sup>.

Итак, четвертый момент символа детализируется в моментах органической телесности и личностного бытия. Эти моменты позволяют учесть в феномене истины аспекты естественности (органичности), действительности (телесности), субъективности (внутреннего знания, голоса). Феномен истины переживается человеком благодаря определенной чувственности, связанной с личностным бытием.

Пятый момент символа – это эманация (выражение). Ставшее, то есть органическое тело и личностное бытие являются тем, что Г. Гегель называл для-себя-бытием или абсолютной определенностью (по А.Ф. Лосеву). Эта абсолютная определенность соотносится сама с собой, определяет сама себя. Если же взять ее соотношение с инобытием, то оно обретет новую специфику. Ставшее соотносится с инобытием, не теряя соотношения с самим собой, не теряя абсолютной определенности. Вот такое соотношение с иным, в котором транслируется соотношение с собой, собственное самоопределение, Лосев называет эманацией, энергией, выражением, а также «общением»<sup>2</sup>.

Мы рассмотрим пятое начало символа в связи со ставшим как органическим телом и личностным бытием. Органическое тело соотносится с алогически становящимся инобытием. Мы получаем его выражение в инобытии. Тело движется, реализуя собственную самоопределенность и самодвижение. Его движение обретает ритм<sup>3</sup>. Тело разворачивается в пространстве, реализуя свою внутреннюю определенность. Оно обретает симметрию, реализует закон золотого

<sup>1</sup> Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. Омск, 2001. С. 20.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 445.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 229.

сечения<sup>1</sup>. В его пространственном развертывании возникают правильные многогранники (платоновы тела)<sup>2</sup>. В теле реализуются определенные пропорции<sup>3</sup>. Реализация тела во времени с учетом его внутренней определенности разворачивается как «гармония сфер»<sup>4</sup>. В целом выражение тела является не только его самовыражением, но и подражанием (μίμησις) первоединому и порождающей модели. Оно проявляет себя как “κόσμος” и красота, как совершенное произведение искусства. Под красотой мы понимаем абсолютное тождество чувственно-материального тела и его идеи, данное как единораздельная и цельная индивидуальность. Тело проявляет здесь онтологическую истинность. Это истинное бытие, которое является как нечто совершенное и прекрасное. Красота здесь может быть одним из признаков истинности. Это эстетический момент в феномене истины.

Личностное бытие так же соотносится с алогически становящимся инобытием. Инобытие представляет собой иное эйдоса, господство случайности, иррациональности, стихийности, бессмысленной текучести. Инобытие в разной степени захватывает личностное и идеальное, в разной степени его размывает. Но вдруг, совершенно непредсказуемо на какое-то время в этом инобытии происходит полный возврат к первозаданной сущности, к бытию. Такое совершенное совпадение порождающей модели и алогического становления на фоне инобытия А.Ф. Лосев называет «чудом»<sup>5</sup>, мифическим бытием. Здесь «дух осязается физически как тело, и тело стало смыслом»<sup>6</sup>. Здесь личностное бытие получает свое наиболее интенсивное, целостное выражение.

Отсюда последний момент символа и феномена истины – выражение в символически проясненном мифе. Согласно Лосеву, миф есть «в словах данная чудесная личностная история»<sup>7</sup>. Это энергийное выражение личности,

<sup>1</sup> Там же. С. 231.

<sup>2</sup> Там же. С. 241.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

<sup>4</sup> Там же. С. 267.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 169.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. История эстетических учений // Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 355.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 195.

максимально полное выражение личностного первообраза в инобытии, «чудо». Всякий символ с этой точки зрения потенциально является источником чудесного откровения, проявления первозданного бытия.

Наконец, развертывание мифа предполагает откровение имени. Имя несет в себе не только эйдос (смысл) сам по себе, но и соотношение смысла с инобытием и с личностью, понимание вещи. В имени мы имеем дело с понимаемым смыслом, который «вбирает в себя свое инобытие, отождествляется со своим инобытием. Так, Kunst уже не просто “искусство”, но волевое могущество и сила»<sup>1</sup>. Понятие искусства в рамках определенной мифологии (Kunst) вбирает в себя момент воли и могущества, отождествляется с ним. Кроме смыслового момента миф и имя содержат в себе момент становления, алогический, волевой момент. Миф с помощью имени активно развертывается вовне. Именованное – это проявление некой силы. «Имя есть умная энергия взаимообщения вещи с ее окружающим»<sup>2</sup>, орудие общения. При этом в самой вещи мифическое имя содержится как потенция. «Оно ждет, чтобы разрешиться от груза наполняющих его энергий»<sup>3</sup>. Поскольку эйдос является объективным бытием, т. е. присущ самой вещи, мифическое имя является потенцией самооткровения и самовыявления вещи.

Итак, миф как «развернутое магическое имя» – это выражение сущности, предел смыслового самооткровения вещи. В имени феномен истины достигает своего наиболее полного выражения. Только в имени становится вполне понятной порождающая модель, символ вещи. Имя раскрывает центральное зерно личностного мифа, дает ключ к пониманию предела всех возможных изменений в становлении вещи. Имя является не отвлеченным знанием, оно вовлекает человека в живое общение с познаваемым предметом, в активное взаимодействие.

Таким образом, пятый момент символа детализируется в моментах эстетического выражения и мифически-ономатического выражения. Эти моменты позволяют учесть в феномене истины аспекты красоты, откровения, чудесности,

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 823.

<sup>2</sup> Там же. С. 831.

<sup>3</sup> Там же. С. 833.

общедоступности (с помощью эстетики и мифа), действительности (миф и имя являются энергийным выражением сущности, они предполагают момент активности). Миф как чудо и явление первообраза становится выражением сакрального, священного, святого.

Подведем итоги. Символ, согласно теории А.Ф. Лосева, представляет собой единство пяти основных моментов: апофатического первоначала («самого самого», первопринципа), единогораздельного бытия (идеальной структуры), алогического становления, ставшего (тела) и эманации (выражения). Мы детализировали эту модель, выделив десять моментов. Символ – это 1) выражение беспредикатного, непознаваемого, невыразимого первопринципа, и в этом пункте он сам непознаваем; 2) выражение первопринципа как источника всего логического и алогического, и поэтому он представляет собой докачественные акты полагания; 3) смысловое бытие, а именно данный в интеллектуальном созерцании цельный эйдос (бытие, которое оформлено как подвижный покой самотождественного различия); 4) самосознание этого смыслового бытия, предполагающее момент чистого мышления; 5) становящийся смысл, порождающая модель (функция, разложимая в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел); 6) алогическое становление порождающей модели, стихийное порождение новых символов; 7) снятие становления, единство логического и алогического в органической телесности; 8) реализация самосознания в органически-телесном инобытии, личностное бытие; 9) выражение органической телесности как определенная эстетика, произведение искусства, являющееся тождеством телесности и идеи; 10) выражение личностного бытия как миф и мифическое имя, предел самооткровения апофатической сущности. Все эти моменты присутствуют в каждом конкретном символе одновременно, либо потенциально, либо актуально. В совершенном символе все эти моменты реализуются актуально в соответствии с

принципом «абсолютной диалектики»: в каждом моменте содержится целое и все другие моменты. Символ образует единораздельную цельность.

Таким образом, модель диалектико-символического развертывания феномена истины представляет собой единство следующих основных моментов: 1) беспредикатное первоначало, непознаваемый, невыразимый первопринцип, сверх-логический момент истины; 2) докачественные акты полагания, истина как источник всего логического и алогического, абсолютная тайна; 3) истина как эйдос, то есть бытие, основанное на самом себе и оформленное как подвижный покой самотождественного различия, интуитивно данная цельность смысла; 4) истина как самосознание, мышление, мыслящее эйдос без искажения его диалектики; 5) порождающая модель (истинное является функцией, разложимой в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел); 6) алогическое становление порождающей модели, истина как становление смысла в алогическом инобытии; 7) снятие становления, онтологическая истина как единство логического и алогического в органической телесности; 8) онтологическая истина как личностное бытие; 9) эстетический момент истины, выражение органической телесности; 10) истина как мифически-ономатическое выражение личностного бытия, предел самооткровения апофатической сущности.

Если вернуться к описанному в первом параграфе феномену истины, то мы обнаружим, что в данной модели учитываются все выделенные моменты этого феномена. Во второй главе мы рассмотрим специфическое содержание каждого из этих моментов в символизме истины конкретных культур.

### *Выводы к первой главе*

Итак, в первой главе были раскрыты теоретические основания диалектико-символического развертывания феномена истины. Под феноменом мы понимаем единство чувственного переживания и смысла, взятое как цельный комплекс,

данный дорефлексивно, непосредственно. Феномен представляет собой самостоятельное бытие, «себя-в-себе-самом-показывающее», единство субъекта и объекта. Мы отождествляем феномен с тем, что А.Ф. Лосев называл «дорефлексивным» мифом, то есть с выражением трансцендентной сущности в личностном бытии, которое проявляется в своем самоутверждении как неделимое единство и воспринимается человеком как подлинная действительность.

Миф, согласно Лосеву, не является только субъективной реальностью, фантазией или фикцией. Это необходимая категория сознания и бытия, необходимый момент выражения сущности в инобытии. Данное выражение может быть односторонним (относительная мифология, упорствующая в своей односторонности), либо тяготеть к всестороннему постижению сущности (к абсолютной мифологии как единству всех основных моментов выражения сущности). Опираясь на это понимание мифа, мы выделили феномен истины в отечественной культуре XIX века, который по нашему мнению тяготеет к приближению к абсолютной мифологии. Для его описания мы использовали тексты отечественной художественной литературы, библейские и античные тексты. Основные характеристики этого феномена истины могут быть объединены в такие группы как идеальное и чувственное, субъективное и объективное, трансцендентное и имманентное, рациональное и иррациональное.

Во втором параграфе были выделены основные подходы к проблеме истины в философской традиции с точки зрения неоплатонического учения о Едином в версии Лосева. Лосев показывает, что познание вещи в конечном счете является обращением познающего к самой вещи, к вещи как носителю всех ее сторон («самому самому», Единому). Поэтому истинное знание является выражением не отдельных признаков и стихийных проявлений вещи, а «самого самого» вещи. Проблема истины, таким образом, связана не столько с соотношением субъекта и объекта, сколько с проблемой выражения «самого самого» в имманентном человеку инобытии (которое является субъект-объектным единством).

На этом основании мы выделили следующие ключевые подходы к проблеме истины. Это *«абстрактно-меонический»* подход, в котором признают познаваемость только одного инобытия, одних лишь явлений. Познающий отказывается от «самого самого», не познает саму вещь. Во-вторых, это *«абстрактно-онтический»* подход, в котором признают познаваемость только одного бытия («самого самого»), а всякое инобытие признается чем-то лишь мнимым. Бытие отрывается от сущего (как, например, у М. Хайдеггера). В-третьих, это *«дуалистический»* подход, в котором механически соединяются абстрактно познаваемое инобытие и абстрактно познаваемое «самое само», вводится две истины. И, в-четвертых, это *«диалектико-символический»* подход, в котором признается непознаваемость как чистого инобытия, так и чистого «самого самого», и утверждается познаваемость символического бытия как единства «самого самого» и инобытия. Истина с точки зрения *«диалектико-символического»* подхода диалектически конкретна, то есть является наиболее полным выражением «самого самого» в инобытии, совершенным символом. С точки зрения христианского неоплатонизма таким совершенным символом является Христос.

В третьем параграфе эти подходы были рассмотрены более подробно. Мы оценили их применимость к познанию описанного ранее феномена истины. Был сделан вывод о том, что именно *«диалектико-символический»* подход позволяет учесть все существенные стороны и характеристики, выделенные нами в рассмотренном феномене истины.

В четвертом параграфе на основе теории символа у Лосева нами была создана модель диалектико-символического развертывания феномена истины в культуре. Согласно этой модели развертывание феномена истины осуществляется в следующих десяти основных моментах: 1) беспредикатное первоначало, непознаваемый, невыразимый первопринцип, сверх-логический момент истины; 2) докачественные акты полагания, истина как источник всего логического и алогического, абсолютная тайна; 3) истина как эйдос, то есть бытие, основанное

на самом себе и оформленное как подвижный покой самотождественного различия, интуитивно данная цельность смысла; 4) истина как самосознание, мышление, мыслящее эйдос без искажения его диалектики; 5) порождающая модель (истинное является функцией, разложимой в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел); 6) алогическое становление порождающей модели, истина как становление смысла в алогическом инобытии; 7) снятие становления, онтологическая истина как единство логического и алогического в органической телесности; 8) онтологическая истина как личностное бытие; 9) эстетический момент истины, выражение органической телесности; 10) истина как мифически-ономатическое выражение личностного бытия, предел самооткровения апофатической сущности.

Итак, феномен истины в культуре стихийно проявляется и переживается как дорефлексивный миф, как некие фрагментарные интуиции и образы. В рефлексивной форме этот миф может быть дан в его символическом развертывании в качестве системы порождающих принципов (символов). Диалектико-символическое развертывание выражается в постепенной конкретизации феномена от апофатического первоначала до самооткровения в мифическом имени.

## **ГЛАВА 2. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в европейской культуре**

### **2.1. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в Античности**

Во второй главе мы будем опираться на модель символа, предложенную в пятом параграфе первой главы. Моменты этой модели являются опорными пунктами символизма истины. Наша задача – дать диалектико-символическое развертывание феномена истины в Античности. Мы попробуем раскрыть в этом символизме единство основных интуиций античной мифологической, религиозной, эстетической и философской истины.

В античной культуре был свой специфический феномен истины, уникальное преломление универсальных структур в алогической стихии античной жизни. Если оставаться на почве дорефлективного мифа или отдельных наблюдений, то мы получаем лишь разрозненные интуиции. Символическое развертывание античного феномена истины в виде моментов, переходящих друг в друга, дает более целостную картину.

Первый момент феномена истины – это беспредикатное первоначало, непознаваемый, невыразимый первопринцип, сверх-логический момент истины. В античной мифологии, несмотря на беспредикатность, этот момент все же получает некоторое выражение. Говоря о сверх-сущем, мы все же как-то начинаем это делать и невольно используем те или иные интуиции. Попробуем их описать. По мнению А.Ф. Лосева первой и «наиболее абстрактной ступенью теокосмогонического процесса является Хаос»<sup>1</sup>. Согласно Гесиоду<sup>2</sup> и Овидию<sup>3</sup> первоначало всего – это Хаос. То есть «зияние», «зияющая бездна». Овидий пишет о Хаосе как о грубой и беспорядочной массе. Хаос представляли также в

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 740.

<sup>2</sup> Гесиод Теогония // Полное собрание текстов. Пер. В. Вересаева. М., 2001. С. 24.

<sup>3</sup> Публий Овидий Назон. Метаморфозы. Пер. С. Шервинского. М., 1977. С. 31.

виде пустого мирового пространства<sup>1</sup>. Это вечная ночь, мрак, или, наоборот, абсолютный свет, Эфир, который никак не расчленен, никак не осмыслен. Это бездна, которая выше всякого бытия и всякого познания.

Хаос предшествует всему чувственному и смысловому, является первоначальным беспредельным, на фоне которого возникает любой смысл, любое истинное содержание. Это бездна, на фоне которой проступает истина. Характерно, что это беспредельное не является личностью, оно абсолютно безлико, безымянно, холодно, бесчеловечно. При этом есть свидетельства молитвенного призывания древних богов, в том числе и Хаоса<sup>2</sup>. С нашей точки зрения сам образ Хаоса и его призывание связаны с древними экстатическими культами производительных сил природы, всецело захватывающих человека, нивелирующих в нем все индивидуальное. Возрождением подобных культов, правда уже на основе субъективного переживания, был знаменитый культ Диониса в Греции VII века до н. э. Приобщение к вечно возрождающемуся божеству происходило в экстатических оргиях, танцах и вакхических шествиях. Дионис-Эвий, как пишет о нем Плутарх, «приводящий в исступление женщин, расцветающий от почестей безумствующих»<sup>3</sup>, был божеством, с которым сливались в экстазе, стирая все индивидуальное в себе. Точно так же «...служение Великой Матери и Пану причастно вакхическому исступлению»<sup>4</sup>.

Этот момент феномена истины в Античности имел немаловажное значение. Отсюда принципиальная для древних греков интуиция безличности мирового Единого, отразившаяся в философии. Уже досократики, хотя и работали по преимуществу с чувственно-материальными элементами, имели интерес к проблеме единого. Анаксимандр считал первоначалом «ἀπειρον», беспредельное, из которого все происходит, и в которое все вещи должны вернуться «по роковой

<sup>1</sup> Аристотель. Физика // Сочинения в четырех томах. Т. 3. М., 1981. С. 124.

<sup>2</sup> Публий Вергилий Марон. Энеида // Буколики. Георгики. Энеида. Пер. С. Ошерова. М., 1971. С. 192.

<sup>3</sup> Плутарх. О «Е» в Дельфах // Исида и Осирис. Пер. Н.Б. Клячко. М., 2006. С. 182.

<sup>4</sup> Плутарх. Об Эроте // Исида и Осирис. Пер. Я. Боровского. М., 2006. С. 419.

задолженности»<sup>1</sup>. Вещи расплачиваются за свою выделенность из безличного бескачественного первоначала. Столь же безлико, холодно, бесчеловечно и неподвижное бытие Парменида. Платон в «Пармениде» дает диалектику Единого, именуя его просто «одно», что подчеркивает в нем числовой, бескачественный момент. Этот числовой холодный абсолют становится вершиной всего мироздания и для неоплатоников. Характерно, что неоплатоники отвергли учение Филона Александрийского, который «впервые стал понимать платоническое первоединое как личность, имеющую свое собственное имя (Иегова) и свою собственную священную историю»<sup>2</sup>. Греческие философы по выражению А.Ф. Лосева «органически не переносили»<sup>3</sup> подобное отождествление Единого с монотеистическим личным Богом.

Иллюстрацией влияния этого момента в феномене истины на неоплатонизм может быть умное восхождение у Плотина. Оно таково, что все личностное в нем становится чем-то несущественным. Человек здесь не чувствует своей оригинальности, не чувствует необходимости каяться в каких-то личных грехах, не плачет о своем достоинстве, не имеет потребности в искуплении. Единое не является личностью, с которой могло бы происходить общение, здесь по сути нет и молитвы. «Этот экстаз отличается некоторого рода холодностью, подобно тому как и дикие вакхические исступления религии Диониса, с этим растерзанием и поеданием животных и с поглощением их крови, тоже производят впечатление некоторой холодности. Исступленная вакханка, восходя к своему Дионису, собственно говоря, ни с кем не встречается в этом экстазе, поскольку сам Дионис тоже есть не что иное, как исступленное состояние растительных сил природы. Плотин в своем экстазе и на самой его вершине ровно ни с кем не встречается, ровно никому не исповедуется и не молится, не хочет ровно никакого искупления или спасения и ровно ни о чем не плачет»<sup>4</sup>. Единое безымянно и безлично, оно не

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 127.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 627.

<sup>3</sup> Там же. С. 628.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 910.

имеет священной истории. Оно безразлично к своим эманациям, к добру и злу, в конечном счете, оно бесчеловечно.

Второй момент в феномене истины – это докачественные акты полагания, истина как источник всего логического и алогического, абсолютная тайна. В мифологии у Гесиода этот момент выражен как порождения Хаоса: «Черная Ночь и угрюмый Эреб»<sup>1</sup>. О подобной космогонической Тьме говорит и Акусилай<sup>2</sup>. Согласно Еврипиду, Эреб породил Ночь. Практически неотличим от Эреба Тартар, так же родившийся после Хаоса. Мусей<sup>3</sup>, Эпименид<sup>4</sup>, орфики именно Ночь рассматривали как основу вещей. Ночь – это мрак, готовый перейти в свет, что и происходит у Гесиода, когда Ночь порождает Эфир и День.

Согласно орфикам, Ночь является источником высших и вечных тайн. Она прорицает, дает наставления, открывает истину. Зевс черпает знание у Ночи. Он относится к ней с почтением, страшится ее оскорбить (у Гомера<sup>5</sup>). Ночь предупреждает Зевса о гибельности брака с Фетидой. У Плутарха «Аполлон делит свое дельфийское прорицалище с Ночью <...> Ночь имеет общее прорицалище с Селеною»<sup>6</sup>.

Вместе с тем, у Гесиода Ночь порождает множество чудовищ: ужасного Мора, черную Керу, Смерть, Сон, толпу Сновидений, Печаль. Ее порождениями являются Мойры, Керы, Немесида, Обман, Сладострастье, Старость, Эрида<sup>7</sup>. Ночь в поэме Парменида является «лишенной знания», противоположностью Света. «Все наполнено вместе Светом и темною Ночью, поровну тем и другим»<sup>8</sup>. А.Ф. Лосев, с опорой на Прокла, делает вывод о тождестве Ночи с вечной инаковостью, меоном, чистым инобытием в области умопостигаемого. «...для античной мифологии это есть тьма в недрах самой божественности, в последней

<sup>1</sup> Гесиод Теогония // Полное собрание текстов. Пер. В. Вересаева. М., 2001. С. 24.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 90.

<sup>3</sup> Там же. С. 69.

<sup>4</sup> Там же. С. 77.

<sup>5</sup> Гомер Илиада М., 1990. С. 200.

<sup>6</sup> Плутарх Почему божество медлит с воздаянием // Исида и Осирис. Пер. Л.А. Ельницкого. М., 2006. С. 302.

<sup>7</sup> Гесиод Теогония // Полное собрание текстов. Пер. В. Вересаева. М., 2001. С. 27.

<sup>8</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 297.

глубине всякого идеального и реального бытия, интеллигибельная тьма»<sup>1</sup>. Ночь есть та абсолютная меоническая инаковость, благодаря которой возможно возникновение резких, отчетливых очертаний всего истинного.

Помимо Ночи и Эреба из первых космогонических потенций выделяется Хронос. Если первые связаны с интуициями безграничного пространства, то Хронос выражает беспредельность времени в первоедином. Интересен образ Хроноса у Дамаския в его пересказе орфической теогонии по Иерониму и Гелланику. Хронос представляет собой «Дракона [Змея] с приросшими головами быка и льва, а посреди [них] – лик бога. На плечах у него крылья, имя ему – Нестареющий Хронос [Время], он же Геракл»<sup>2</sup>. Именно этот Дракон-Хронос рождает Мировое Яйцо. В Хроносе зафиксирован момент неиссякаемого вечного становления и творческого порождения. Он выражает бурную подвижность иррационального меона, его бесформенность и множественность.

Меоническая инаковость в лице Ночи и Хроноса, взятая вместе с первоединым, Хаосом, порождает Мировое Яйцо, которое сначала едино, а затем расчленяется, переходит во многое. Из вечно таинственной Ночи, из вечной тьмы становящегося Хроноса, из беспредельного рождался предел. Традиционно первичный синтез предела и беспредельного называли «числом». Под числом здесь понимали не количество, а первичные докачественные полагания<sup>3</sup>. Это бесконечный континуум возможностей дифференциации первоначала. Первыми об этом стали говорить пифагорейцы. С точки зрения А.Ф. Лосева интуитивной основой для этого воззрения была, в числе прочего, религия Диониса. Именно Пифагор объединил в Кротоне орфические секты и «дал возникшему на почве религии Диониса учению о душе философско-математическое обоснование»<sup>4</sup>. В сверхличных экстазах, воспроизводивших буйство сил живой природы, исчезало все индивидуальное, качественное. Оставались бескачественные внеличностные

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 743.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 61.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 682.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 286.

конструкции, то есть пифагорейские числа, которые осмыслялись как творческая мощь бытия.

Феномен истины раскрывался в моменте докачественного числа. Пифагорейцы понимали число как синтез предела и беспредельного. Первоединое, взятое в его первичном аспекте беспредельности, хаотичности, должно начать расчленяться, чтобы возник качественный мир. Отсюда онтологическая, созидаящая и творчески направляющая сущность числа<sup>1</sup>. «Числа у пифагорейцев не только глубже самих вещей, но и в самих вещах они глубже их непосредственно данной качественности и являются принципом их фигурного строения»<sup>2</sup>. Числовым образом трактуются все вещи, душа, произведения искусства, весь космос.

Числа трактовались как активно действующие структуры, обладающие четкой фигурностью. Эта фигурность часто выражалась геометрически, так как в Античности всегда стремились осмыслить не просто бытие, а телесное, чувственно-материальное бытие. Помимо структуры всякое число осмыслялось и как континуум. Уже Зенон Элейский своими апориями подчеркивает несводимость непрерывной величины к сумме отдельных изолированных точек. Демокрит подчеркивает важность другого момента: необходим момент прерывания, предела делимости, атома, чтобы континуум можно было мыслить. Анаксагор соединяет оба момента. У Платона на этой почве развивается диалектика предела, беспредельного и «смешанного». Аристотель раскрывал число как принцип становления, порождающую роль чисел. Систематическое обобщение этих идей можно найти в трудах неоплатоников.

Сверх-сущее Единое оказывалось в этом числовом аспекте континуумом, имеющим особую структуру. Континуум предполагает как раздельность своих точек, так и их слияние до неразличимости. Причем это слияние требует перехода от одной точки к другой, то есть следования, постепенного сближения,

<sup>1</sup> Там же. С. 288.

<sup>2</sup> Там же. С. 289.

нарастающего соприкосновения, когда эти точки, с одной стороны, никогда не могут слиться в единое, а с другой стороны, сливаются в одну неделимость<sup>1</sup>. Числовой континуум, таким образом, раскрывает порождение любой оформленности из Единого. Согласно Проклу, «эти числа – не бытие, для которого требуется качественное наполнение... и не небытие, но – принципы бытия, порождающая структура бытия, смысловой закон и метод бытия. Вот эти-то числа Прокл и называет богами»<sup>2</sup>. То есть предельно обобщенными порождающими моделями. Это доноуменальные боги, у которых даже нет имен, так как они суть первопринципы бытия.

Здесь мы находим характерное для Античности проявление феномена истины. Безличный числовой абсолют (Единое) порождает безличных богов-чисел. Это порождение мыслится как эманация, естественное появление из фона абсолютного континуума четких, геометрически-осязательно данных структур. Если обратиться к орфической мифологии, можно обнаружить и образное описание доноуменальной сферы. «...сотворил великий Хронос в божественном Эфире Серебряное яйцо...»<sup>3</sup>. Это Мировое яйцо по мысли Дамаския является «единенностью», которая затем расчленяется<sup>4</sup>. Именно из расчлененного яйца возникнет Фанет, а также Уран и Гея, первые качества и доуменальные боги.

Третьим моментом в феномене истины является эйдос, то есть бытие, основанное на самом себе и оформленное как подвижный покой самотождественного различия, интуитивно данная цельность смысла. Из вечно бурлящего, кипящего, всегда безличного Хаоса (Единого) рождается яркое, рельефное, сияющее оформление, подобное статуе из ослепительно белого мрамора на фоне морской и небесной синевы. Начнем с мифологических интуиций. Интересно описание первого существа, которого порождает Мировое яйцо, – Фанета, Метиса, Протогона. «Фанес... имеет головы животных... Издавая

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 673.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 2000. С. 109.

<sup>3</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 48.

<sup>4</sup> Там же.

бычье мычанье и рык свирепого льва <...> Фанес... имеет срамный уд на заду»<sup>1</sup>. «Фанет имеет много голов: барана, быка, льва, дракона; он – безглазый и без ушей; он – андрогин, имея детородный член сзади; у него золотые крылья, при помощи которых он летает туда и сюда <...> источники... видят в Фанете что-то слепое, похожее на Эрота»<sup>2</sup>. Именно таким является первосущество, согласно орфической мифологии. Это универсальное существо, совмещающее в себе все живое. Это «семя» для всех богов, первообраз всяких последующих порождений, первый свет, который воссиял на фоне таинственной Ночи, «первичная световая форма сущего»; он в буквальном смысле лишает Ночь невинности.

Фанет (от φαίνω – «являть», «светить») может быть рассмотрен как мифологический аналог эйдоса. Прокл именно так и именуется первую интеллигибельную ступень в сфере ноуменальных богов<sup>3</sup>. Здесь прослеживается античная интуиция умного предмета как светового или огненного тела, как созерцательной данности. Уже у досократиков часто встречается мысль о том, что умный предмет, ум являются огненными. У Платона слово «эйдос» связано в первую очередь с выразительным видом, узренным световым ликом. Согласно этимологии, эйдос, как и идея – это «то, что видно»<sup>4</sup>. Во многих текстах Платона слово «эйдос» обозначает вполне чувственную видимость, наружность<sup>5</sup>. Одновременно с этим у него есть множество текстов, в которых под эйдосом понимается наглядный образ в уме, интуитивная умная картина процесса мышления и результатов этого процесса. У Плотина эта наглядная смысловая картина вообще сравнивается со статуей, изваянием. «Боги, эти “счастливейшие созерцатели”... видят там все те вещи, которые называются тамошними прекрасными изваяниями...»<sup>6</sup>. Согласно Плотину, подобная созерцательная данность возможна благодаря тому, что эйдосы имеют в себе умную материю<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 765.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 2000. С. 111.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 761.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Плотин Пятая эннеада. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 220.

<sup>7</sup> Плотин Шестая эннеада. Трактаты I-V. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 340.

Таким образом, феномен истины в Античности в аспекте эйдоса оказывался связанным со зрительной и созерцательной природой, интуитивностью умной картины. «Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально»<sup>1</sup>. Эйдос нельзя сконструировать в мысли, его можно только мгновенно «узреть», постичь в интуитивном созерцании. Эйдос является универсальным умным существом, которое было выражено в образе Фанета. Это световое существо само себя высвечивает, проявляет. В связи с этим наиболее адекватным русским аналогом слова «эйдос» А.Ф. Лосев считает слово «лик». Эйдос есть «лицо предмета, лик живого существа»<sup>2</sup>.

Эйдос возникал на фоне первоединого с его бесконечными потенциями всего логического и алогического. Четко оформленный эйдос нужно было резко отделить от первоединого. Здесь в Античности так же возникали специфические интуиции. В качестве источника логического и алогического могли представлять Урана и Гею. Небо, по античным представлениям, вечно вращается и оживляет собою весь космос и всю землю (например, в виде дождя). Оно охватывает собою все, является границей всего, у него огненная сущность. Огненность Урана проявляется в Солнце и звездах<sup>3</sup>. Гея является выражением алогического начала. У Гесиода она рождается непосредственно из Хаоса и сама порождает Урана<sup>4</sup>. В браке с Ураном она рождает двенадцать Титанов, трех Киклопов и трех Сторуких. У нее всегда двойственная роль: она рождает Урана и она же вооружает Кроноса против Урана. Она борется с Зевсом и она же советует олимпийцам выбрать Зевса царем. «Таким образом, Гея незримо руководит, в сущности, всем теокосмогоническим процессом»<sup>5</sup>. А.Ф. Лосев делает вывод о том, что Гея, как и Уран, – это необузданная мощь всемирных зачатий и порождений. Здесь можно увидеть отголоски культа Великой Матери, распространенного в Малой Азии. Этому культу был присущ кровавый оргазм, который мог сопровождаться

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 707.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 233.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 755.

<sup>4</sup> Гесиод Теогония // Полное собрание текстов. М., 2001. С. 24.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 751.

оскоплением, если принять во внимание описания Катулла («По морям промчавшись, Аттис»)¹. О Великой Матери сообщают Лукиан («О сирийской богине») и Юлиан («К Матери богов»). Во Фригии ее называли Кибелой, в Сирии – Афродитой. Подобные древние экстатические культы сопровождались человеческими жертвоприношениями.

Эйдос и самосознание в античной мифологии оказывались связанными в своем зарождении с резким проведением границы, с пресечением потока порождений. Именно с мотива оскопления (который может быть связан и с культом Кибелы, судя по Аттису у Катулла) начинается проявление мирового Ума, Кроноса. Здесь мы переходим к четвертому моменту в символическом развертывании феномена истины – самосознанию, чистому мышлению. Суть Титанов и Кроноса, по А.Ф. Лосеву, состоит в том, что они обуздывают мощь порождающих сил, сковывают ее в некую форму, чтобы овладеть ею, понять ее². «Кронос, при котором, говорят, была счастливая жизнь, оскопил отца и проглотил детей...»³. Оскопление – это остановка процесса порождений, полагание первой границы, абсолютной определенности. Кронос, пожирающий собственных детей – это античный символ цельного нерасчлененного божественного Ума, не переходящего в инобытие⁴. Кронос обращен к самому себе, как это и свойственно универсальному Уму, который мыслит только себя самого. Кронос – это чистый разум, который никогда не стареет, «пребывает самотождественным, предоставил своему Сыну управлять Вселенной...»⁵. Сущность титанизма, согласно Проклу, в том, что Титан «все поглощает в себя, все превращает в нечто самодовлеющее, которое не нуждается в творчестве чего-нибудь иного»⁶.

Проявление вполне титанических интуиций в феномене истины можно обнаружить в некоторых античных философских конструкциях Ума и истины.

¹ Катулл Лирика. Пер. М. Амелина. М., 2005. С. 73.

² Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 774.

³ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 171.

⁴ Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 774.

⁵ Плотин Пятая эннеада. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 234.

⁶ Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 775.

Уже у Парменида бытие отличается титанической самозамкнутостью. Неподвижное бытие, подобно Кроносу, находится «в границах великих оков». «Оставаясь тем же самым в том же самом [месте], оно покоится само по себе. // И в таком состоянии оно остается стойко [постоянно], ибо неодолимая Ананкэ // Держит [его] в оковах предела [границы], который его запирая-объемлет, // Потому что существу нельзя быть незаконченным. // Ибо оно не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем»<sup>1</sup>. У Платона в диалоге «Федон» можно обнаружить некоторый титанизм чистого ума, который должен быть максимально отрешен от всякого инобытия и телесности, чтобы можно было познать истину<sup>2</sup>. В «Тимее» Платон говорит об уме, который является достоянием богов и лишь малой горстки людей. Предметом этого ума является «тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли»<sup>3</sup>. То есть здесь снова подчеркивается самозамкнутость Ума. В Уме есть момент абсолютной титанической тождественности, абсолютного самодовления. «...и разум, и совершающееся на одном месте движение, движутся наподобие выточенного волчка тождественным образом, на одном и том же месте, вокруг одного и того же [центра], постоянно сохраняя по отношению к одному и тому же одинаковый порядок и строй»<sup>4</sup>. То же самодовление мы находим и в учении об Уме у Аристотеля. «...ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении <...> направлено на само себя, на протяжении всей вечности»<sup>5</sup>. Этот Ум у Аристотеля является абсолютным господином, ему противостоит материя, которая даже не существует, а суть только потенция. «Материя эта естественна только в той мере, в какой она обслуживает мировой Ум и в какой она стремится

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 291.

<sup>2</sup> Платон Федон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 18.

<sup>3</sup> Платон Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. Пер. С.С. Аверинцева. М., 1994. С. 455.

<sup>4</sup> Платон Законы // Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. Пер. А.Н. Егунова. М., 1994. С. 358.

<sup>5</sup> Аристотель Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Пер. А.В. Кубицкого. М., 1976. С. 316.

к нему, как к своей абсолютной цели. Она есть нечто глухое и немое, нечто слепое и безгласное, и живет она только своей причастностью к Уму... Естественно для нее только служить Уму и исполнять его приказания»<sup>1</sup>. Описывая титанизм Ума у Аристотеля, А.Ф. Лосев даже делает вывод о том, что в сравнении с Платоном «Аристотель более последовательный и более злой идеалист. Поэтому даже там, где ему волей-неволей приходилось говорить о соединении эйдоса и материи, никаких ассоциаций с браком и любовью у него не появлялось»<sup>2</sup>, как это было у Платона. Неоплатоники сохранили аристотелевское учение о самотождественном Уме, связав его с Кроносом древней мифологии<sup>3</sup>.

В мифологии Зевс будет бороться с Титанами, потому что он выражает новый принцип, связанный с переходом эйдоса в инобытие. Кроме того, из-за перехода в инобытие Зевс нуждается в охране Куретов. Титан Кронос в такой охране не нуждается. Согласно Проклу, «Таково превосходство устройства этого бога Кроноса сравнительно с более слабыми и его чистое единение с умопостигаемым, что он не нуждается в охране Куретов... Кронос, прочно утвердившийся в себе и устранивший себя от всего вторичного, крепче охраны Куретов и единовидно содержит в самом себе их причину»<sup>4</sup>.

Титанизм мирового Ума иногда толковался у неоплатоников с тем или иным смягчением. Плотин трактует поглощение своих детей Кроносом как то, что он слишком их любит, чтобы отпускать их от себя. «...сохраняет всех детей в Нем, радуясь Его и их славой; они [другие дети, т. е. боги, сущие в Уме] красивы... и только Зевс – один из Его сыновей – явил себя вовне. Через Зевса, хоть он и последний ребенок, можно увидеть, как через образ, сколь велик его Отец и братья, которые остались с Отцом»<sup>5</sup>. Чудовищная ревность архаики превращается у Плотина в безграничную любовь.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 727.

<sup>2</sup> Там же. С. 733.

<sup>3</sup> Плотин Трактаты 1-11. Пер. Ю.А. Шичалина. М., 2007. С. 319.

<sup>4</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 808.

<sup>5</sup> Плотин Пятая эннеада. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 233.

Титанизм Ума был причиной и положительных образов. Можно предположить, что на основе представлений об абсолютно устойчивом и самодовлеющем Уме в Античности возникал миф о устойчивой и благой жизни этого Ума. Возможно с этим были связаны античные представления о «веке Кроноса» как о «золотом веке» всеобщего счастья и равенства<sup>1</sup>. Согласно Гесиоду, люди этого века жили вместе с богами, постоянно пировали, не знали старости и невзгод; под конец они были превращены в благостных демонов. Эмпедокл связывал это представление с господством Любви<sup>2</sup>, абсолютной цельности, даже с первоначальным состоянием Космоса без всякой его расчлененности. Киники связывали миф о «золотом веке» с естественным состоянием человека, еще не развращенного цивилизацией<sup>3</sup>. Платон трактовал это состояние как описание мира идей. Посидоний «трактует это состояние как невинное и наиболее близкое к божественному огню, то есть как золотой век, который к тому же является и царством философов»<sup>4</sup>. Можно предположить, что подобные ассоциации с Кроносом вызваны тем, что «золотой век» как раз должен сопровождаться состоянием абсолютной цельности, самотождественности и стабильности, свойственной Кроносу.

На этой основе в Античности возникали праздники Кронии у греков и Сатурналии у римлян (Сатурн был отождествлен с Кроносом). На этих праздниках совершался возврат к первобытному равенству и единству. Вместе с тем иногда допускалось высвобождение вполне титанических сил, природных влечений в их неприкрытой дикости и животной самозамкнутости. «...правила и структуры опрокидывались под шквалом грубых сил, в обычное время немощных. Во всем тогда нужно было делать противоположное тому, что предписывали правила, отмененные могучим движением животного исступления. Запреты, которые обычно соблюдались в страхе, внезапно прекращали

<sup>1</sup> Гесиод Труды и дни // Полное собрание текстов. М., 2001. С. 54-55.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 408.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 118.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 840.

действовать»<sup>1</sup>. Совершались ритуальные оргии. Возврат к Кроносу и «золотому веку» совершался с помощью оргий.

В связи с этим необходимо учесть и вторую сторону титанизма. Поскольку Титан являет собой абсолютное самоутверждение, он абсолютно отрицает все инобытие. Выражаясь гегелевским языком, это самосознание, для которого все иное является лишь предметом негации<sup>2</sup>. Это уничтожение инобытия как раз и зафиксировано в мифе, согласно которому Кронос пожирал собственных детей. В этом проявлялась вполне чудовищная сторона всякого титанизма. Титаны конфликтуют со всем, что переходит в становление. Поэтому именно Титаны разрывают сына Зевса, Загрея-Диониса. От Титанов происходят и те силы в инобытии, которые приводят к самозамкнутости вещей, всеобщей вражде, разобщенности, конфликтности. Отсюда происходит «хтонизм» Титанов<sup>3</sup>, с которым боролся, в первую очередь, Зевс.

Преодолением самозамкнутости мирового Ума-Кроноса и отвлеченности первозданного эйдоса-Фанета является пятый момент символа истины, порождающая модель. Истинное является функцией, разложимой в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел. В античной мифологии, в итоге ее развития, такой универсальной порождающей моделью становился Зевс и олимпийские боги. Как пишет А.Ф. Лосев, «титаническое начало переходит в демиургическое, самозамкнутое довление переходит к реальному творчеству инобытия и к интимному общению с ним. С такими функциями и появляются порождения Кроноса во главе с Зевсом»<sup>4</sup>. Зевс ограничивает Кроноса в его титанической обращенности на себя и направляет его мощь для творческого оформления инобытия.

<sup>1</sup> Батай Ж. История эротизма. Пер. Б. Скуратова. М., 2007. С. 101.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2014. С. 108.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 777-778.

<sup>4</sup> Там же. С. 798.

Согласно орфикам, Зевс является центральным божеством, а значит, универсальной порождающей моделью. «Зевс стал первым, Зевс – последним, яркоперунный, Зевс – глава, Зевс – середина, все произошло из Зевса. В руках Зевса исход всего, Зевс – могучая Мойра, Зевс – царь, Зевс – владыка всех яркоперунный»<sup>1</sup>. Имя Зевса (Δῖος), согласно П. Кречмеру, имеет индоевропейское происхождение и оказывается связанным с представлениями о небесном божестве. Однако многие античные авторы в основном связывали это имя с «жизнью» (сравните Ζεύς и ζῶή), «первопричиной жизни». Это «всякая жизнь: и мировая, и человеческая, т. е. или самая субстанция жизни, или ее первопринцип, или ее внешнее проявление»<sup>2</sup>. Аналогичным образом и орфики понимали Зевса именно как житнетворного демиурга, противостоящего замкнутым в себе Титанам.

Рождение Зевса связывалось с Критом и пещерой, в которой Рея спрятала его от Кроноса. Младенца Зевса охраняли Куреты, кормилицей его была коза Амальфея (либо собака, свинья и т. д.). Как пишет А.Ф. Лосев, миф о рождении и воспитании Зевса на Крите был уникальным явлением для всей античной мифологии<sup>3</sup>. В этом мифе парадоксальным образом соединяются фетишистский демонизм с человеческим младенцем, космические нечеловеческие стихии и интимно-личностное детство. Куреты или Корибанты связывались, с одной стороны, с шумными танцами, имеющими явно оргиастическое происхождение в культуре Кибелы<sup>4</sup>. С другой стороны, их связывали с щитами и оружием, охраной, в связи с чем Куреты трактовались как организаторы металлургии, охоты, скотоводства. Плач младенца и оргиастические танцы вероятно имеют мрачное архаическое происхождение. По сообщению Порфирия, «В своем обзоре жертвоприношений Истр утверждает, что в древности Куреты приносили детей в

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 47.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 113.

<sup>3</sup> Там же. С. 275.

<sup>4</sup> Там же. С. 277.

жертву Кроносу»<sup>1</sup>. На это указывает и то, что аналогичные Куреты охраняли и отрока Загрея, растерзанного Титанами. Так же и младенец Зевс, вероятно, когда-то мыслился как приносимый в жертву.

Кроме того, Зевс как универсальная порождающая модель в архаике был связан с символом двойного топора – Лабриса. С одной стороны, двойной топор – это производственный тотем, наполненный магической силой, то есть очень архаичный фетиш, с другой стороны, он имел черты универсальной силы, которую связывали с небом, землей, загробным миром, с неживой и живой природой, с человеком. Вероятно, в древнейший период этот символ не отличали от Кроноса, которому приносили в жертву детей<sup>2</sup>. Знаменитый критский Лабиринт «считался главным местопребыванием Зевса в виде двойного топора, Зевса-Лабриса. Самый Минотавр, получеловек, полубык, единственный обитатель Лабиринта, и есть Зевс или какая-то его ипостась»<sup>3</sup>.

Лабрис часто встречается в соединении с культом быка. Известны многочисленные изображения бычачьей головы с воткнутым в нее двойным топором<sup>4</sup>. Здесь прослеживается «идея отождествления божества, которому приносится жертва, и самой жертвы (т. е. божество тут есть одновременно и жертва)»<sup>5</sup>. Как известно, в образе быка Зевс похищает Европу и доставляет ее на Крит. Европа рождает ему Миноса, а жена Миноса Пасифая рождает (от быка Посейдона) Минотавра. Таким образом, на Крите мы имеем довольно развитый образ Зевса-антропоморфа, универсальной модели, совмещающей в себе животное и человеческое, жертву и жреца. Миф о Минотавре показывает, что Зевсу-быку приносились многочисленные жертвы, в том числе и человеческие<sup>6</sup>.

Таким образом, феномен истины в аспекте порождающей модели в Античности был связан с антропоморфом Зевсом-Лабрисом-Минотавром,

<sup>1</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 280.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 133.

<sup>3</sup> Там же. С. 139.

<sup>4</sup> Там же. С. 140.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 165.

который был одновременно и жрецом, и жертвой. Это идея жизни, которая осмысливается как постоянное умирание и оживление, жертвоприношение и возрождение. Однако, сам классический Зевс не претерпевает умирания и возрождения. Он – сама идея жизни. В философии эта порождающая модель была связана с идеей, взятой уже не в своем вечном самодовлении, а в ее переходе в инобытие. Идея становилась уже не картинным максимально обобщенным смыслом, а проектом, принципом организации инобытия. Идея рассматривалась уже не как созерцательная, а как деятельная, активно оформляющая, как источник самодвижения. По мысли Плотина здесь мы уже имеем дело с «умом Мировой Души».

Уже у пифагорейцев числа являются порождающими моделями для всего инобытия. Все вещи подражают числам, которые создают мировую гармонию. При этом число является «живородным и душеродным», оно самодвижущееся, оно «первый прообраз (парадигма) творения мира»<sup>1</sup>. Филолай называет число «всемогущей и самородной связью вечного пребывания космических вещей»<sup>2</sup>. Это самодвижение в числе связано с соединением противоположностей в его природе, предела и беспредельного. Подобно тому как в мифе о Зевсе одним и тем же оказываются бык, топор, Минотавр и Зевс, так и число оказывается гармонией, в которой синтезируются противоположности («предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое»<sup>3</sup>).

У Гераклита идея совпадения противоположностей на основе Логоса-закона (который можно назвать порождающей моделью) выведена еще более рельефно. «Единое, расходясь [враждуя] с самим собой, сходится [ладит], словно гармония

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 155.

<sup>2</sup> Там же. С. 446.

<sup>3</sup> Аристотель Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Пер. А.В. Кубицкого. М., 1976. С. 76.

лука и лиры»<sup>1</sup>. Сам Логос является идеей жизни, источником самодвижения, творческим огнем, который всем управляет. Подобное соединение противоположностей в порождающей идее можно обнаружить и у Эмпедокла, и у других досократиков.

Платон описывает порождающую модель, когда он берет идею уже не как нечто изолированное от вещей, а как образец, «парадигму», модель. Идея начинает оформлять материю и «в этой совокупности идеи и материи идея оказывается не только моделью просто, но и порождающей моделью»<sup>2</sup>. Это выражено, например, в «Тимее», где идеальное оказывается «парадигмой» (первообразом), на который взирает Демиург. Порождающей моделью в ее наиболее развитом виде является живое-в-себе, «αὐτοζών», Ум как универсальное живое существо. Это предельно данная жизнь, «принцип или, вернее, бесконечная совокупность принципов всего живого и всех живых существ вообще»<sup>3</sup>, который Платон называет также «софией». У Аристотеля подобную роль играет творящий Ум, «Νοῦς ποιητικός». Аристотель настаивает на активной роли эйдосов в энергийном оформлении материальной действительности. Эйдос берется, прежде всего, как порождающая модель, которая реально действует в чувственном космосе. Ум у Аристотеля является перводвигателем.

С опорой на Платона и Аристотеля Плотин развивает учение о порождающей модели как об умной «первичной жизни». Он так же называет ее «жизнью-в-себе», αὐτοζών<sup>4</sup>, как и «душою-в-себе». Эту жизнь Плотин называет «интеллектуальной», это энергия, лишенная всяких недостатков, совершенная жизнь<sup>5</sup>. Так же и у Прокла в Уме есть свое собственное становление, своя жизнь, в которой «ум уже не остается сам в себе, не пребывает сам в себе, но выходит за свои пределы, эманурует; и эманация эта, возвращая жизнь к бытию, порождает

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 199.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 786.

<sup>3</sup> Там же. С. 787.

<sup>4</sup> Плотин Третья эннеада. СПб., 2004. С. 457.

<sup>5</sup> Плотин Шестая эннеада. Трактаты I-V. СПб., 2005. С. 147.

собой особую область “живого существа-в-себе”<sup>1</sup>. Здесь мы имеем дело с феноменом истины, как он был явлен в Античности. Даже ноуменальная область, принципиально отличная от материальной, оказывается связанной с особой материей, которую она оформляет, превращает в жизнь, в ноуменальный организм «живого-в-себе» или Зевса.

Шестой момент в разворачивании феномена истины – это алогическое становление порождающей модели, истина как становление смысла в алогическом инобытии. В античной мифологии наиболее ярким выражением этого алогического становления с нашей точки зрения является миф о растерзании отрока Загрея. Загрей – это сын Зевса (Великий Ловчий, Великий Охотник), страдающая ипостась Зевса. Его образ «впоследствии был воспринят орфиками и развит ими в целую систему философско-мифологических идей»<sup>2</sup>. Загрея отождествляли и с Дионисом. Истина в лице Загрея-Диониса вовлекается в инобытийное становление, в котором она то теряется, то вновь восстанавливается, то убывает, переходя в неподлинность и господство неправды, то воцаряется вновь.

Согласно мифу, Титаны завидуют Загрею как царскому сыну, которому царь и бог передал всю полноту власти. Они увлекают его игрушками и зеркалом, уродуют ему лицо. Он пытается от них убежать, принимая различный вид, но его догоняют и разрывают на семь частей. Далее его тело поедается Титанами, причем в пиршестве участвует по незнанию и Зевс. После Зевс гневается и низвергает Титанов в Тартар (либо убивает их молнией, и из их пепла происходят люди)<sup>3</sup>. Далее происходит восстановление растерзанного тела Диониса-Загрея Деметрой или Аполлоном в Дельфах. При этом, по некоторым версиям, из крови Титанов происходят люди<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 719.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 165-166.

<sup>3</sup> Там же. С. 170.

<sup>4</sup> Там же. С. 171.

Орфики развивают представления о Загрее до целой космологической системы. Загрей-Дионис у орфиков – последний бог и царь после Фанета, Ночи, Урана, Кроноса и Зевса<sup>1</sup>. Дионис – это порождающая модель, которая переходит в алогическое инобытие, в мир душевно-телесной делимости. «Когда Дионис напечатлел свое отображение в зеркале, то последовал за ним, и таким образом раздробился на Вселенную, а Аполлон его собирает воедино и восстанавливает»<sup>2</sup>. Здесь у орфиков учение о растерзанном божестве, из тела которого возникает мир становления. Причем этот бог возрождается, происходит палингенесия. Силы, которые препятствуют палингенесии – это Титаны, принцип изолированности вещей, их самозамкнутости и непроницаемости, принцип обособления, противостояния миру как целому. Дионис движется к Титанам, погружается в инобытие, но при этом он движется за зеркалом, то есть за самим собой, и обретает себя после растерзания и воскрешения. Это то, что неоплатоники осмыслят позже в терминах «μονή» (пребывающее в себе единство), «πρόδος» (исхождение) и «επίστροφή» (возвращение). Превращения отрока-Загрея в разные формы в ситуации бегства от Титанов – это бесконечный ряд превращений души, бесконечность инобытийного становления в мире. «Созерцая себя самого в инобытии, испытывая бесконечность превращений, Загрей мчится по глухим просторам материальной пустыни, преследуемый Титанами, божествами вечной изолированной непроницаемости»<sup>3</sup>. Феномен истины предстает как страдающий в иррациональном становлении Загрей-Дионис.

В античной философии момент алогического становления в феномене истины разрабатывался в основном в связи с учением о душе. Суть этого учения в том, что на первый план здесь выходит становление Ума в инобытии, которое приводит уже к разной степени реализации абсолютного Ума. Причем «...инобытийное становление было уже не ноуменальным, а чувственным и не

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 58.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 182.

вечным, но погруженным в поток времени»<sup>1</sup>. Если порождающая модель была жизнью-в-себе, то в душе эта жизнь разворачивается в иное. Душа является причиной жизни и всякого движения, то есть самодвижением. Становление души реализуется как разная степень одушевления, самодвижения всего космоса и всех вещей. Принципом всеобщего одушевления становилась космическая или Мировая Душа.

При попытке описать алогически становящуюся душу досократики в основном обращались к тем или иным материальным стихиям. Душа – это дыхание, воздух (Анаксимен), либо она огненная (Демокрит), «из земли и огня» (Парменид). «Зенон полагает душу чувствительным испарением, как и Гераклит»<sup>2</sup>. При этом по Гераклиту становление таково, что «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера [«объем», λόγος]»<sup>3</sup>. Душа это всеобщий принцип движения материальных тел. У Платона душа является уже субстанцией, занимающей среднее место между умом и материальными телами. В «Тимее» душа – это смешение вечного самотождественного неделимого Ума и временной делимости (природы иного)<sup>4</sup>. Это сила, которая является причиной всего движения в космосе («Федр»). Поскольку душа подобно Дионису вовлечена в алогическое становление, возникает вопрос о ее смертности или бессмертии, которым Платон занимается в диалоге «Федон». У Аристотеля душа, во-первых, «не существует без материи»<sup>5</sup> и тела. Душа и тело соединяются в нечто цельное и неразличимое в живом существе. Во-вторых, она не есть материя, она суть эйдос, «чтойность», энтелехия вещи. То есть душа является неделимой сущностью. Размышляющая душа «есть нечто единое, т. е. единое средоточие, бытие же его многообразно»<sup>6</sup>. Причем «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 721.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 209.

<sup>3</sup> Там же. С. 231.

<sup>4</sup> Платон Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 437.

<sup>5</sup> Аристотель Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Пер. А.В. Кубицкого. М., 1976. С. 181.

<sup>6</sup> Аристотель О душе // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Пер. П.С. Попова. М., 1976. С. 438.

возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами»<sup>1</sup>. То есть душа есть смысловое движение, порождающее телесную жизнь. В связи с этим порождением в душе возникают смертные моменты (растительная, животная душа), подобные умирающему Дионису. Однако само смысловое начало в душе бессмертно, подобно воскресающему Дионису. У стоиков душа телесна, является огненным дыханием («пневмой»), при этом она несет в себе и смыслы, логосы, является источником оформления. Охватывая весь космос, она характеризуется разной степенью напряженности, «тоноса». В соединении души и тела возникает живой организм. Космос – предельный организм, и все в нем является его эманациями, обладающими разной степенью «тоноса», от предельной напряженности до ее потери в неодушевленной материи. Плотин и неоплатоники переосмыслиют стоическое учение об эманации, душа понимается как смысловая эманация, которая приводит в движение весь космический организм.

В целом в античной философии спецификой самодвижущейся души оказывается ее космический безличностный характер. Душа, подобно Дионису-Загрею, вовлечена в космический кругооборот жизни и смерти, который совершается в связи с господством Ананке, Необходимости (судьбы). Личности здесь нет. Согласно Платону, хотя души и выбирают себе ту или иную жизнь перед воплощением, далее они пьют из реки забвения, Леты. В своей реальной жизни они, таким образом, забывают то, что выбрали, забывают они и самый факт этого выбора<sup>2</sup>. В конечном счете, Платон и неоплатоники пришли к заключению, что душа есть ни что иное, как самодвижное число<sup>3</sup>.

Седьмой момент в развертывании феномена истины – снятие становления, единство логического и алогического в органической телесности. В античной мифологии это Олимп, царство олимпийских богов. Здесь мы имеем полный расцвет бытия в античном понимании. Воцарение олимпийских богов начинается

<sup>1</sup> Там же. С. 395.

<sup>2</sup> Платон Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 420.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 755.

с их борьбы с Титанами и Гигантами. Гиганты – это порождения инобытия, слепые стихийные силы, восстающие против всего идеального, упорядочивающего. Как правило, это порождения Геи. Они угрожают небесам, хотят потушить солнце, смять весь мир<sup>1</sup>. У Гигантов человеческий облик, при этом часто они обладают змеиными ногами. Последнее порождение Геи, с которым борется Зевс (или Аполлон) – это Тифон. Он имел «смешанную природу человека и зверя <...> Голова его часто касалась звезд, руки его простирались одна до заката солнца, другая – до восхода. Они оканчивались ста головами драконов. Часть его тела ниже бедер состояла из огромных извивающихся кольцами змей, которые, вздымаясь до самой вершины тела, издавали громкий свист <...> Тифон забрасывал раскаленными скалами небо и носился с ужасающим шумом и свистом. Буря огня вырывалась из его пасти»<sup>2</sup>. Зевс поражает Тифона молнией и низвергает его в Тартар. Истина как молния поражает стихию меонической иррациональности, воцаряются олимпийские боги.

В отличие от хтонических Гигантов олимпийские боги отличаются преодолением в себе хаотической текучести, гармонией идеального и материального. Аполлон, Афина, Гефест и другие боги отличаются высоким развитием функций оформления, упорядочения, организации, осмысления, освящения, просветления и т. п. При этом оформление не становится самоцелью, не превращается в проповедь чистой идеальности, а всегда оказывается привязанным к материальной чувственной телесности, которую интенсивно выражают Афродита, Гера, Посейдон, Арес и другие боги, которые враждуют между собой, увлекаются интригами, страстями и т. д. Идея здесь прикреплена к материи, а материя преобразована в нечто скульптурно-эстетическое с помощью идеи. Возникает всеобщая космическая органическая телесность, которая оказывается «синтезом бесконечного и конечного, или идеального и реального, данного, однако, средствами конечного и реального»<sup>3</sup>. Последним абсолютom

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 819.

<sup>2</sup> Аполлодор Мифологическая библиотека. Ленинград, 1972. Пер. Я.М. Боровского. С. 10.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 67.

здесь оказывается космос, «основанное само на себе самодовлеющее живое тело»<sup>1</sup>. В связи с этим в феномене истины важным моментом оказывается интуиция онтологически истинного космического самодовлеющего живого тела.

В античной философии этот момент самодовлеющего живого тела раскрывается в учениях о чувственно-материальном космосе, элементах и разных типах телесности. Ионийские натурфилософы описывают вечное непрерывное становление космических элементов. Характерно, что элементы (земля, вода, воздух, огонь, эфир) являются обобщениями чувственно понимаемых стихий космоса, предметностью, в которой все объективное понимается как телесное, вместе чувственное и идеальное. Анаксимен, подчеркивая единство самодовлеющего космоса, говорит о непрерывных переходах между элементами путем сгущения и разрежения. Для Гераклита космос – это непрерывно становящийся материальный одушевленный континуум, в котором все возникает из «мерно возгорающегося, мерно угасающего»<sup>2</sup> огня. Этот огонь-Логос, как пишет А.Ф. Лосев, – «вещь, которая есть одновременно и отвлеченная идея, и мифическое существо, и физическое тело»<sup>3</sup>, то есть универсальный одушевленный организм. С опорой на пифагорейцев Платон описывает симметрическое соотношение элементов, геометрических тел и музыкальных тонов в космическом организме. Куб – это «земляное» тело, тетраэдр – «огненное», октаэдр – «воздушное», а икосаэдр – «водное»<sup>4</sup>. Здесь соединяется континуальное понимание непрерывно переходящих друг в друга элементов и их структурность. Земля неподвижна, поэтому она есть куб. Наиболее острым и быстро проникающим иное является тетраэдр, поэтому он ассоциируется с огнем. Менее подвижен (но при этом достаточно тонок для проникновений в иное) октаэдр-воздух. Еще менее подвижен и уже более «близок к округлости», мягок икосаэдр-вода. Додекаэдр иногда связывают с эфиром, а шар – с первоединым, с

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 70.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 217.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 395.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 249.

миром в целом. Согласно этим определениям организуется единое космическое пространство. В центре космоса находится неподвижное начало – земля. Вокруг него – малоподвижная вода, вокруг нее более подвижный воздух, а объемлет все мир огненных подвижных звезд. На основе этих представлений в античной философии возникали учения о физическом теле (огненном, воздушном, водном, земляном), душевном теле, ментальном теле. Олимпийские боги обладали эфирным телом. Учение Аристотеля об эфире есть одновременно и учение об умопостигаемой области бытия<sup>1</sup>. Возникали интуиции разнотипной напряженности самой субстанции тела. Стоики использовали эти интуиции в учении о космической «пневме», которая имеет разный «тонос», разную напряженность в своих эманациях. Чем ближе то или иное тело к первоогню, тем интенсивнее его бытие, тем более истинным (в онтологическом смысле) оно является. В связи с этим «быть для стоиков всегда означало не просто быть, но быть в той или иной степени»<sup>2</sup>. Неоплатоники сохраняют это учение, связывая эманацию с Единым, с моментом чисто смысловой эманации, с переходом смысла в инобытие. В целом, согласно общеантичным представлениям, космос является универсальным чувственно-материальным органическим целым с разной степенью напряженности (и онтологической истинности) этой органичности.

Восьмой момент в разворачивании феномена истины – личностное бытие. Интуиция космического самодовлеющего живого тела приводит к специфическому опыту личности. Этот опыт развивается в течение всей истории Античности, но в этом развитии некоторые моменты в большинстве случаев остаются неизменными. В целом в Античности отсутствует опыт абсолютной личности, сама личность остается только «придатком космоса, некоей его эманацией»<sup>3</sup>, личность всегда зависима от космоса как первоначального бытия. Это проявляется в мифологии, в которой боги, как правило, представляют собой абсолютизацию тех или иных космических закономерностей. Гефест связан с

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 306.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 788.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 573.

огнем и кузнечным делом, Арес с войной, Посейдон с морем и т. д. Решающую роль во всех событиях мифа играют не боги, а слепая безличная судьба. Она выше богов, они ей всегда повинуются.

Слабая развитость личностного начала тесно связана с античным рабовладением. Раб не является полноценной личностью, он – лишь говорящая вещь. Так же и господин в производстве не участвует как полноценная личность. Он – лишь организатор производства, «безличный принцип производственно-технического прикрепления вещей к их же собственному стихийно-вещественному потоку»<sup>1</sup>. В конечном счете, и господа и рабы в Античности являются рабами общего миропорядка, судьбы, рока.

Так же и греческая трагедия в основном всегда выражает подавленность личностного начала. Главным действующим началом является безличная, слепая судьба, в руках которой человек оказывается механическим орудием. Так, например, Эдип в трагедии Софокла «Эдип-царь» является весьма просвещенным человеком, который критически относится к оракулам и жрецам. Эдип – это справедливый правитель, который любит свою страну и народ. Но именно он и оказывается марионеткой в руках судьбы. Несмотря на всю свою активную борьбу с судьбой, Эдип подавлен ее властью. Характерно, что ни у Эсхила, ни у Софокла, ни у Еврипида нет даже термина «личность»<sup>2</sup>.

Все представление о творчестве человека, об искусстве, ремесле, науке в Античности в основном сводилось к идее подражания. Все есть творческий процесс универсально-космического тела, и роль человека сводится к тому, чтобы уподобиться природе, достичь того же совершенства, которое присуще космосу в его высших проявлениях.

Этот момент феномена истины, связанный с подавленностью личностного начала космическим безличным абсолютom, отразился во всей античной философии (кроме редких исключений в виде некоторых софистов и учеников

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 573.

Сократа). У досократиков доминирует тенденция к преодолению антропоморфизма мифологии, в связи с чем во всем космосе главным началом являются те или иные стихии, элементы. Человек является лишь частью космоса, душа, согласно Гераклиту, – это лишь влажное испарение<sup>1</sup>. «Сухая душа – мудрейшая и наилучшая»<sup>2</sup>. Пифагор называет свои числа богами. Эмпедокл считает богами и элементы и мир, который они образуют. Любовь и Вражда оказываются безличными космическими силами. Мир идей у Платона совершенно безличен. Это вечный космос, у которого нет ни имени, ни священной истории. Учение о душе у Платона привязано к астрономии, к «круговороту душ» и космическому «вечному возвращению». Сама душа определяется, прежде всего, как самодвижение, она не обладает никаким личностным содержанием. Познание как припоминание оказывается формой подражания человека абсолютному космосу. На вершине познания в небесной области человек встречается с «бесцветной, бесформенной и неосязаемой сущностью»<sup>3</sup>, а не с живыми личностями. В мире идей никого нет, там есть только «что». Идеал для Платона – материальный космос с вечно правильным круговращением. Именно этому идеалу и должно подражать государство. Личность в этом государстве ничего не значит. По этой причине, например, браки в государстве устраиваются путем правительственных постановлений. С помощью подложного голосования правительство сводит нужные пары для произведения наиболее качественного потомства. После этого мужчину и женщину разлучают, чтобы родители и дети не знали друг друга<sup>4</sup>. Таким образом, «идеальное государство Платона строится на принципах коннозаводства»<sup>5</sup>. Точно так же и Аристотель сводит человека к эманации безличного космического Ума. Этот Ум-перводвигатель совершенно чужд всяких психологических переживаний,

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 209.

<sup>2</sup> Там же. С. 231.

<sup>3</sup> Платон Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. Пер. А.Н. Егунова. М., 1993. С. 156.

<sup>4</sup> Платон Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 232.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 760.

любви, сострадания, всякого личного наполнения. Высшим благом для человека является освобождение от всего, что отделяет его от этого космического Ума. Даже философы эпохи эллинизма, в которую личностное начало в Античности получило наибольшее развитие, не выходят за пределы обозначенных интуиций. При всей значимости субъективных переживаний, свободы, личность оказывается подавленной космическими процессами. Философы вынуждены заниматься, главным образом, созерцательным самоуспокоением<sup>1</sup>. Отсюда одно из центральных учений всех эллинистических школ, касающееся «атараксии». Так, например, Лукреций констатирует, что личность слишком слаба, чтобы выносить жесточайшие закономерности природы. Лучше всего уйти в себя и забыть все на свете<sup>2</sup>.

Характерно, что на фоне этой подавленной космическим абсолютom человеческой личности, можно обнаружить вечно блаженных пирующих богов. Согласно эпикурейцам, эти боги ни с кем и ни с чем не связаны, углублены только в самих себя. У неоплатоника Прокла есть интересное толкование вечно го смеха пирующих богов на Олимпе. Смех богов – это символ совершенной демиургии<sup>3</sup>. Боги видят, что их творения прекрасны, и испытывают удовольствие. Это удовольствие выражается в вечном хохоте. Однако, боги смеются и тогда, когда человеческая жизнь отличается несовершенством и даже трагизмом. Так как все, что творится, одинаково прекрасно для них, ведь они не испытывают страданий, они лишь созерцают общую картину и получают эстетическое удовольствие. «Поэтому все, что творится в жизни, для них одинаково удовлетворительно и одинаково смешно <...> У богов все и сверхкосмично и космично; следовательно, и смех богов пронизывает собою все бытие сверху донизу, являясь его демиургической основой. Но мир лежит во зле; следовательно, и по поводу всякого зла боги только хохочут»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 236.

<sup>2</sup> Там же. С. 341.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 2000. С. 285.

<sup>4</sup> Там же. С. 286.

Девятый момент в разворачивании феномена истины – эстетическое выражение органической телесности. Интуиция космического самодовлеющего живого тела приводит к специфической эстетике мифа и символа. Поскольку тело рассматривается как некое самостоятельное, самодостаточное явление, оно оказывается пластическим, скульптурным. «Ведь если живое тело рассматривается в своем самостоятельном явлении, это значит, что в нем отмечаются в первую очередь телесные же процессы – его вес, тяжесть, равновесие (или его отсутствие), объемность, трехмерность, подвижность или неподвижность, быстрота или медленность, манера держать себя и т. д. Это и значит, что перед нами произведение скульптуры»<sup>1</sup>. Таким пластическим произведением в Античности становится прежде всего чувственно-материальный космос. Этот космос прекрасен, поскольку все стихии (эфир, огонь, воздух, вода, земля) гармонируют между собой, а «душа» этого космоса (общий принцип самодвижения) целиком подчиняет себе все эти стихии. Космос в целом предстает как некий идеально настроенный и издающий определенные звуки музыкальный инструмент.

Пластика – это зрительная или осязательная, всегда наглядная, простая и ясная оформленность, которая является результатом вещественно-телесного понимания жизни<sup>2</sup>. Сами олимпийские боги являются некими прекрасными изваяниями, пластическим произведением. Хотя всякий бог есть некое смысловое обобщение той или иной сферы действительности, в Античности он всегда оказывается пластически оформленным телом, вечным скульптурным прообразом. «Так, Зевс есть идеальное живое человеческое тело, являющееся прообразом неба; Посейдон – воды и моря; Гефест – огня; Афродита – любви и т. д.»<sup>3</sup>. Причем внешняя пластическая телесность богов неразрывно связана с их внутренней «пластичностью». Боги, являясь самодовлеющим телом, постоянно выражают его текучую природу, его капризы, страсти, ту или иную

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 69-70.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Там же. С. 88.

ограниченность. Боги творят и добро и зло, они идеальны и, одновременно, страстны, порочны, непостоянны; они сильны и, в то же время, бессильны перед судьбой.

Пластика является одной из причин созерцательности античного мировоззрения, некоторой пассивности, высокой зависимости человека от объективности. Гомер, Гесиод и другие античные авторы не могут не обращаться к Музам, не смеют говорить от себя, быть субъективными. Искусство должно подражать природе и космическим божествам. Самодовлеющее тело предполагает спокойствие, устойчивость, беспорывность. В связи с этим в античном искусстве и технике, в античной философии всегда была сильна консервативная тенденция, так, например, Платон в «Законах» восторгается египетским искусством, которое не меняется последние десять тысяч лет<sup>1</sup>.

Пластические интуиции систематически проявляются в античной философии. Пифагорейские числа оформляют пластическую телесность. В связи с этим у пифагорейцев возникают учения о числовой гармонии, о пропорциях, о соотношении трехмерной телесности, геометрических фигур и музыкальных интервалов. Числа превращают космос из беспредельного вихря в пластически четкое, зримое и осязаемое тело. У Гераклита пластический космос предстает как ритмически пульсирующий огонь, как играющий ребенок, как лук. Атомы Демокрита являются некими миниатюрными фигурками и статуэтками. Существуют деревянные, водяные, воздушные, металлические атомы. Они могут быть шероховатыми, круглыми, угловатыми, крюкастыми, закрученными, загнутыми вовнутрь<sup>2</sup>. Здесь предполагается пластическая фигурность и статуарность атомов. Скульптурные интуиции прослеживаются и в соотношении атомов и пустоты. Это соотношение пустого темного фона и связанного с ним трехмерного тела. Оригинальным образцом пластического восприятия мира является учение Демокрита о цветах<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Платон Законы // Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 105.

<sup>2</sup> Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 203.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 513.

Пластический стиль свойственен и Платону. Эйдос у Платона является умным изваянием, которое «осязается» умом. В «Федре» и «Тимее» мы обнаруживаем картину вечного круговорота пластических космических тел. Часто у Платона доминируют зрительные интуиции, зрение обладает превосходством над всеми другими чувствами<sup>1</sup>. При этом описание зрительного ощущения часто дается при помощи телесных и физических аналогий. Целое Платон предпочитает понимать не как некое формальное объединение, а как фигурно-пластическое единство<sup>2</sup>. Пластично учение и о космическом Уме. «...ум устроит все, достойно зрелища мирового порядка (του κόσμου) – Солнца, Луны, звезд и всего круговращения [небесного свода]...»<sup>3</sup>. Так же и созерцаемые добродетели у Платона приобретают скульптурный характер. «Эти самые добродетели надобно созерцать не как теперь, в очертании, а в совершеннейшей отделке; иначе не смешно ли усиливаться все делать для других, маловажных вещей, чтобы они были самыми обработанными и чистыми, а о важнейших думать, что они недостойны величайшей тщательности»<sup>4</sup>. Так же и у Аристотеля можно обнаружить пластический, скульптурный способ мировосприятия. Космос по Аристотелю конечен, представляет собой единое пластическое целое, в котором господствует вечный Ум. Пластичен и стоицизм с его благородством и красотой, с беспорывностью преданного року мудреца. Эпикурейские боги (являющиеся идеальными эпикурейцами) предстают как свободное от прагматики, чисто эстетическое пластическое произведение искусства. У Плотина пластичны и Ум, обладающий умной материей<sup>5</sup>, и Мировая Душа с ее выразительным развертыванием в космосе.

В целом можно сделать вывод о том, что онтологическая истинность в античной философии всегда была связана с красотой пластически оформленного

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 271.

<sup>2</sup> Там же. С. 392.

<sup>3</sup> Платон. Филеб // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. Н. В. Самсонова. М., 1994. С. 28.

<sup>4</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 717.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 855.

чувственно-материального космоса. В этом выражалось влияние рассматриваемого момента феномена истины.

Десятый момент в разворачивании феномена истины – мифически-ономатическое выражение личностного бытия. Рассмотрим специфику понимания мифа в Античности. Миф есть тождество идеального и реального, субъективного и объективного, причем в Античности это тождество понимается как субстанциальное<sup>1</sup>. То есть под мифом понимается выражение некой реальности, а не субъективного вымысла. Центральный момент учения о мифе в Античности – это чувственно-материальный космос, который является одушевленным телом, в котором все выражаемое и само выражение совпадают. То есть этот космос оказывается живым существом и субстанциальным мифом.

Слово «миф» у Гомера часто указывает просто на «слово», «разговор», «беседу». Словом «миф» может обозначаться даже любая аргументация, любая речь. В классической литературе «миф» мог обозначать просто рассказ о чем-то необычном<sup>2</sup>. При этом с феноменом мифа в Античности связывалось не только наглядно-образное содержание, но и чистое мышление. То есть термин имел весьма широкий спектр значений. Однако у досократиков появляется отрицательная оценка мифа. Ксенофан известен как порицатель обманщика Гомера<sup>3</sup>. Фукидид противопоставляет историю и мифологические фантазии. Возникает аллегорическое толкование мифа, которое получает наибольшее развитие в эпоху эллинизма. Однако в то же самое время греческая трагедия всегда базировалась на сюжетах древней мифологии. Миф сохранял свою существенную значимость и для ораторского искусства. Таким образом, «отрицание и критика мифологии никогда не имели в Античности буквального смысла»<sup>4</sup>, никогда не были абсолютными.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 513.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 448.

<sup>3</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 166.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 449.

У досократиков миф, с одной стороны, вытесняется натурфилософией, которая отходит от антропоморфизма. С другой стороны, натурфилософские элементы конструируются по типу мифологических существ. Пифагорейцы создают числовую мифологию, например, определяя «бога как неизреченное число»<sup>1</sup>, которое все порождает. Интуитивные построения пифагорейцев, хотя и исключали антропоморфизм, были близки к мифологии. То же и у Анаксагора, Ум которого, хотя и не является Зевсом или Аполлоном, однако описывается как «божественный». Так же и Парменид, хотя и выходит за пределы мифологии, активно пользуется мифологическими образами в своей поэме. Эти образы приобретают идейно-художественный смысл. Изречения Гераклита предстают в полумифологическом виде. А.Ф. Лосев предполагает, что «стиль Гераклита не научный, не философский, не поэтический, не мифологический. Это совершенно своеобразный феномен... абстрактно-всеобщая мифология»<sup>2</sup>. Гераклит отходит от мифологии только в моменте антропоморфизма. Так же и у Эмпедокла можно обнаружить комплекс, смешение элементов мифологии, натурфилософии, науки, поэзии и мистики.

Платон раскрывает специфику античного понимания мифа, которая стоит за полумифологическим интуитивизмом досократиков. Это то, что можно назвать реализмом мифа. В «Государстве» Платон говорит о беспредпосылочном начале, о Благе, которое является слиянием идеального и материального до полной неразличимости. Подобное слияние и цельность свойственны всякой абсолютной индивидуальности. Каждая из них несет в себе неделимость беспредпосылочного начала. Так, по Платону, каждый бог является абсолютной индивидуальностью, которая несет в себе всецелое бытие, но со своей спецификой. Подобная абсолютная слиянность идеального и материального в некой живой индивидуальности и есть миф. В связи с этим, в своем учении об идеях Платон предпочитает не останавливаться на абстракциях, на отрешенности идей от

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 447.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 385.

чувственных вещей. Он рассматривает идеи как нечто воздействующее на материальный мир, как принцип самодвижения, то есть души. Поэтому вполне можно говорить о платоновских идеях-душах<sup>1</sup>. Миф нужен Платону как рассказ об идеях-душах или богах.

При этом Платон опирается не на традиционную мифологию, которая с его точки зрения слишком груба и аморальна, которой нет места в идеальном государстве<sup>2</sup>. Он создает собственную мифологию, которую А.Ф. Лосев называет «трансцендентальной»<sup>3</sup>. Платон занимается философским очищением мифологии от всего грубого, безнравственного и фантастического.

Тот же субстанциализм применяется Платоном и при анализе природы имени в диалоге «Кратил». Имя не произвольно, оно является выражением сущности. «Можно, значит, говорить об имени истинном и ложном»<sup>4</sup>. Давать имена может законодатель, «номотет», который «подражает сущности вещей с помощью слогов и букв»<sup>5</sup>. Здесь налицо еще один абсолютный синтез сущности и инобытия – имя.

Аристотель, который был чужд всякой мифологии, называет Ум-перводвигатель «богом». Ум есть «наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»<sup>6</sup>. Так же и бытие (например, в трактате «О небе») не остается безжизненной абстракцией. Оно по-античному телесно, при этом телесность сущностна, хотя и в разной степени. То есть здесь мы вновь находим субстанциальный мифологизм. Кроме того, хотя Аристотель и не использовал мифы, на деле он произвел анализ мифа, вычленив отдельные моменты в его переживании. Это «узнавание», «пафос», «страх», «сострадание», «очищение» и т. д. Так же и имя по Аристотелю

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 665.

<sup>2</sup> Платон Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 144.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 663.

<sup>4</sup> Платон Кратил // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. Пер. Т.В. Васильевой. М., 1990. С. 615.

<sup>5</sup> Там же. С. 670.

<sup>6</sup> Аристотель Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Пер. А.В. Кубицкого. М., 1976. С. 310.

есть выражение «чтойности» вещи. Здесь так же присутствует момент субстанциализма.

Тот же субстанциализм мы находим и в стоическом учении о «пневме», космическом огне-Логосе. Если стоики не связывали свой субстанциализм с мифом (предпочитая трактовать миф аллегорически), то неоплатоники постепенно пришли к сознательному использованию диалектико-символически сконструированного мифа и имени. Рассуждая на чисто теоретические темы, Плотин постоянно применяет символически понятые мифы и имена. По мнению А.А. Тахо-Годи и А.Ф. Лосева Плотин использует многочисленные мифы не как аллегории, а как очень сложную и разветвленную символику, которую «можно понимать в разных направлениях, с любой углубленностью и бесконечностью»<sup>1</sup>. Порфирий в своем комментарии «О пещере нимф» выстраивает целостную символическую картину космоса и судьбы души в нем. Здесь мифы и мифические имена используются в систематически-философских целях. У неоплатонических комментаторов (Олимпиодор, Дамаский, Иоанн Филопон, Симплиций) миф и имя так же понимаются не как что-то внешнее и аллегорическое, а как субстанциальные символы<sup>2</sup>. Подводит итог античной традиции понимания мифа и имени Прокл. Он четко проводит линию разграничения мифа и аллегоризма, поверхностного подражания природе. Согласно Проклу, «символы не есть подражание того, символами чего они являются»<sup>3</sup>. Символическое созерцание в отличие от подражательной поэзии выказывает природу вещей часто с помощью противоположностей, а не подобий. В диалектически сконструированном мифе, или символе, «истина раскрывается постепенно, ее приходится углубленно разгадывать, доискиваться смысла в совмещении противоположных начал»<sup>4</sup>. То есть символ сам себя раскрывает, является субстанциальным бытием.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М., 2000. С. 605.

<sup>2</sup> Там же. С. 609.

<sup>3</sup> Там же. С. 616.

<sup>4</sup> Там же. С. 618.

Подведем итоги. Феномен истины в Античности приводит к специфическим интуициям, которые оказывают существенное влияние на жизнь и познание античного человека. Все истинное, подлинное, достоверное оказываются связанными с определенными характеристиками. (1). Истинное является выражением некоего безличного, безразличного к человеку космического абсолюта. (2). Из этого холодного, числового Абсолюта эмануруют безличные боги-числа. Все истинное подобно числу. (3). Из вечно бурлящего, кипящего Хаоса (Единого) посредством чисел рождается яркое, резкое, солнечное оформление. Истинное является световым или огненным телом – Фанетом, универсальным живым существом. Эйдос является световым ликом, наглядной, скульптурно данной смысловой картиной. (4). Возникновение эйдоса предполагает резкое проведение границы, которое реализуют Титаны. Кронос, пожирающий собственных детей, оскоряющий своего отца, – это античный символ цельного нерасчлененного божественного Ума, который сковывает мощь порождающих сил в некую форму. Истинный Ум-Кронос обращен к самому себе, мыслит только себя самого. Кронос – это чистый разум, который никогда не стареет. Истине присуща абсолютная титаническая тождественность, абсолютное самодовление. (5). Истинное переходит также в демиургическое творчество. Феномен истины связывается с антропоморфом Зевсом-Лабрисом-Минотавром, который был одновременно и жрецом, и жертвой. Истинный Логос является идеей жизни, источником самодвижения, творческим огнем, который всем управляет. Это живое-в-себе, «αὐτοζών», Ум как универсальное живое существо. (6). Истина в лице Загрея-Диониса вовлекается в инобытийное становление, в котором она то теряется, то вновь восстанавливается. Это умирающий и воскресающий бог. Истина становления связана с вечным возвращением, космическим кругооборотом жизни и смерти, который совершается в связи с господством судьбы. (7). Преодоление стихийного становления выражают божества Олимпа, которые отличаются высоким развитием функций оформления, упорядочения, организации, осмысления, освящения, просветления и т. п. При

этом оформление всегда оказывается привязанным к материальной чувственной телесности, когда боги враждуют между собой, увлекаются интригами, страстями и т. д. Онтологически истинным абсолютом здесь оказывается космос, «основанное само на себе самодовлеющее живое тело». (8). Истинная, подлинная личность остается только «придатком космоса, некоей его эманацией». Решающую роль во всех событиях мифа играют не боги, а слепая безличная судьба. И в античном рабстве, и в античной трагедии всегда так или иначе проявляется подавленность личностного начала. Учение о душе привязано к астрономии, к «круговороту душ» и космическому «вечному возвращению». Боги Олимпа не испытывают любви к человеку, они пируют и хохочут по поводу всего, что происходит на Земле, и доброго, и злого. (9). В целом вся картина античного космоса предстает как эстетически прекрасный космос, а именно пластическое произведение самодовлеющего космоса. Космос в целом предстает как некий идеально настроенный и издающий определенные звуки музыкальный инструмент. Истинно то, что является пластически прекрасным. (10). Миф в Античности есть тождество идеального и реального, субъективного и объективного, данное как живая телесная индивидуальность. То есть это тождество понимается как нечто субстанциальное. Миф и имя выражают сущность этой индивидуальности, понимаются не как что-то внешнее и аллегорическое, а как субстанциальные символы. Истинное оказывается вполне выразимым через миф.

В связи с этим в Античности преобладают тенденции связывать онтологическую и гносеологическую истинность с 1) безличным космическим абсолютом; 2) эманациями этого абсолюта, которые часто трактуются как числа; 3) эйдосом как световым ликом, наглядной, созерцательно и статуарно данной смысловой картиной; 4) «титаническим» Умом (Кроносом), замкнутым в себе, мыслящим только себя самого, безразличным ко всему иному; 5) порождающей моделью как живым-в-себе, идеальной совершенной жизнью (Зевсом-Лабрисом-Минотавром, жрецом и жертвой в одном лице); 6) самодвижущейся безличной

душой, то прибывающей, то убывающей жизнью, подобной умирающему и возрождающемуся Дионису-Загрею (идея вечного возвращения); 7) всегда самодовлеющим космическим телом, властвующим над 8) личностью как придатком космоса, некоей его эманацией; 9) пластическим произведением искусства; 10) символически-субстанциальным мифом и символически-энергичным именем. В целом все эти моменты подчинены идее чувственно-материального безличного космического абсолюта.

## **2.2. Диалектико-символическое развертывание феномена истины в Средние века**

Мы будем исходить из идеи А.Ф. Лосева, согласно которой отличительной чертой христианской средневековой культуры является выдвижение на первый план интуиций абсолютной божественной Личности, которое связано с теоцентризмом. Феномен истины в Средние века, как правило, выражал трансцендентную божественную Личность, абсолютная истина отождествлялась с Богом<sup>1</sup>. Отсюда возникали соответствующие акценты в осмыслении и переживании всех моментов феномена истины.

Первый момент феномена истины – это беспредикатное первоначало, непознаваемый первопринцип, сверх-логический момент истины. Таким первопринципом в христианском Средневековье является сверхкосмический личный Бог. В христианском вероучении подчеркивается несоизмеримое превосходство нетварного Божества над всем тварным миром.

Личностное понимание Бога в данном аспекте терминологически впервые было закреплено Августином. Именно он в применении к трансцендентной божественной сущности использует термин «persona», то есть «лицо», «личность». По утверждению А.Ф. Лосева, «Августин впервые назвал

<sup>1</sup> «Аз есмь путь, истина и жизнь» (Ин.14:6).

неоплатоническое первоединство личностью»<sup>1</sup>. В Античности личностное начало связывалось с эманациями безликого Абсолюта и оценивалось достаточно низко. Августин утверждает идею трансцендентной «persona» и прямо ссылается на Единое<sup>2</sup>. При этом у него нет речи об отождествлении божественной и человеческой личности. Божественная Личность для человека всегда остается абсолютной тайной.

Классическим выражением сверх-логического момента истины в Средние века являются «Ареопагитики». В них выдвигается «апофатическое богословие», познание Бога через отрицание всех тварных атрибутов. Раскрывается образ «божественного мрака», в котором пребывает Тот, «Кто выше всяких сущности и ведения»<sup>3</sup>. Божественная Личность связывается со сверх-сущим. Постижение Бога парадоксальным образом достигается «посредством невидения и неведения», посредством «отъятия всего сущего»<sup>4</sup> и «вхождения в сущий выше ума мрак, в котором обретается совершенная бессловесность и неразумение»<sup>5</sup>. Божественная Личность как причина всего «не имеет образа, ни качества или количества, ни массы, не находится в пространстве, невидима и неосязаема, не чувствует и нечувственна...»<sup>6</sup>. Она не является ни душой, ни умом, «не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассудка, ни разума... не есть ни Слово, ни разумность... Она [первопричина] не есть ни истина, ни царство, ни мудрость; не едина и не единство»<sup>7</sup>.

Вся апофатика в «Ареопагитиках» предполагает некий Лик, божественную Личность и личностное общение с ней. «Вся эта апофатическая музыка есть как бы упоение благодатью, исходящей от этой неведомой, но интимно-близкой Личности, когда человек испытывает жажду вечно ее воспевать и восхвалять, не

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 102.

<sup>2</sup> Там же. С. 105.

<sup>3</sup> Дионисий Ареопагит О мистическом богословии // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. В пер. Г.М. Прохорова. СПб., 2002. С. 739.

<sup>4</sup> Там же. С. 747.

<sup>5</sup> Там же. С. 753.

<sup>6</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009. С. 123.

<sup>7</sup> Там же.

будучи в состоянии насытить себя никакими гимнами и никакой молитвой»<sup>1</sup>. Таким образом, в отличие от античного опыта, здесь подчеркивается небывалый ранее момент общения с Абсолютом как с Личностью. Если в античном неоплатонизме абсолютная самость была гораздо холоднее и абстрактнее, благодаря чему философы увлекались категориями и диалектикой, то в «Ареопагитиках» живое общение с божественной Личностью выходит на первый план. «...Сознание философа занято только тихим же живым общением с нею, так что только кто-то другой может со стороны наблюдать и систематически размещать все возникающие здесь антиномии, но самому философу некогда этим заниматься. Он только может быть погруженным в эти музыкально-риторические волны своих гимнов, и об остальном заботиться ему скучно»<sup>2</sup>. Это обстоятельство отделяет «Ареопагитики» от греческого языческого неоплатонизма.

Согласно «Ареопагитикам», Бог как абсолютная истина познается не с помощью чувственного опыта и интеллекта, а мистическим путем. Человек должен пройти аскетический путь очищения, отрешиться от всего сущего. Нужно преодолеть все чувственные и умственные образы. Поэтому особую роль приобретает безмолвие. В средневековой культуре оно было значимым и для монахов, и для мирян. Здесь можно говорить даже о приоритете молчания над речью<sup>3</sup>. Монашеское молчание означало смерть для мира. «Возлюби всю силою безмолвие и молчание – и душа твоя прежде смерти будет как ангел Божий...»<sup>4</sup>, – сказано в аскетическом сборнике VI столетия. Молчание делает возможным мистическое богообщение, экстатическое погружение в Божество. Глубокое развитие данный опыт получил в традиции, которую развивали исихасты и Г. Палама.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 365.

<sup>2</sup> Там же. С. 366.

<sup>3</sup> Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб., 2013. С. 82.

<sup>4</sup> Митерикон, собрание наставлений аввы Исаии всецелной инокине Феодоре. Пер. еп. Феофана (Говорова). М., 1898. С. 49.

Итак, сверх-логический момент истины в Средневековье был связан с мистическим экстазом, безмолвным общением с божественной Личностью. Феномен истины выражал присутствие высшей Личности, ее теплоту и любовь по отношению к человеку и миру. Истина осмыслялась прежде всего как откровение, исходящее от непознаваемого сверх-сущего личного Бога, как то, что открывается во встрече двоих.

Второй момент в феномене истины – это докачественные акты полагания, истина как источник всего логического и алогического, абсолютная тайна. В Средневековье данный момент истины ассоциировался с Богом как Творцом. Вместо античной эманации на первый план выходило творение, божественное творчество (креационизм вместо эманатизма). Здесь принципиально творение из ничего, свободный и разумный акт.

Эманационное представление было связано с субстанциальным тождеством божества и мира. Все, что эманурует от языческого божества, является им самим, только в разной степени (отсюда субординационизм в соотношении Единого, Ума и Души у Плотина). Христианство же исходит из субстанциальной инаковости тварного и нетварного бытия. А.Ф. Лосев пытался обосновать эту инаковость средствами диалектики. В работе «Античный космос и современная наука» он вводит различие между «тетрактидой А» и «тетрактидой В», то есть между диалектикой сущности и диалектикой инобытия. В «тетрактиде А» диалектика одного, сущего и становления (триады) развертывается на основе самоопределения сущности, то есть на основе имманентного сущности самоотрицания, «внутри-тетрактидного меона». Этот меон – момент самой сущности, «та же сущность... принцип противопоставления триады внутри ее же собственного существа, принцип ее самопротивопоставления, или самопротивоположения»<sup>1</sup>. В результате такого самопротивоположения сущность не распадается, не искажается, но всегда сохраняется как единораздельная цельность, в каждой части которой присутствует целое.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 153.

Иначе обстоит дело с диалектикой инобытия, которая разворачивается на основе «вне-тетрактидного меона». «Здесь меон есть принцип реального уменьшения триадного бытия, реального рассечения и убыли триады; если триада мыслится погруженной в такой меон, то она рискует потерять все свои существенные моменты и, наконец, дойти до полного самоотчуждения и растворения в ничто, во тьме»<sup>1</sup>. При этом А.Ф. Лосев, следуя христианской средневековой традиции, настаивает на том, что сущность вовсе не должна переходить в инобытие. Вся диалектика инобытия – это лишь повторение по частям того, что и так уже есть в самой сущности. Это лишь раздробление сущности в сфере господства меона, в сфере «ничто». Для сущности этот момент не необходим, он вполне произволен.

В связи с произвольным характером творения из ничего «мир и человек не имеют ровно никакой необходимости... совершенно ничего не прибавляют к Богу и не убавляют от Него. Мир и человек могли бы совершенно не существовать, и это ровно ничего не изменило бы в истинном бытии»<sup>2</sup>. Все творение существует лишь в силу божественной воли, свободного акта божественной любви.

Христианские авторы Средневековья пришли к таким выводам, развивая личностное представление о Божестве. Принцип творения из ничего позволял увидеть в Боге Личность. «Не признавши этого “из ничего”, александрийские неоплатоники попросту никак не могли расстаться с общеязыческой теорией эманации и действительно встать на этот уже совсем не античный путь понимания новой связи Бога и мира»<sup>3</sup>.

Кроме того, такое представление о Боге приводит к усилению момента чудесности и таинственности в феномене истины. В христианстве подчеркивается идея творения как чуда, поэтому место судьбы занимает таинственный божественный промысел. Все творение является даром Бога, истина тоже является даром. В связи с этим докачественные акты полагания связывались в

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа. М., 2001. С. 258.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 39.

большей степени со свободным творчеством божественной Личности, а не с эманулирующими числами, как это было в Античности.

Третьим моментом в феномене истины является эйдос, то есть бытие, основанное на самом себе и оформленное как подвижный покой самотождественного различия, интуитивно данная цельность смысла. Абсолютная божественная Личность являет себя. Если сущность сама по себе непознаваема, то, явленная в свете своих энергий, сущность познается. Благодаря этому апофатика дополняется катафатикой. Абсолютная истина являет себя как единое нераздельное нетварное бытие. Причем это не античный безличный эйдос, это личностное бытие. В христианстве таким личностным совершенным первичным бытием является Троица.

Для христианской Троицы характерно отсутствие субординационизма. Субординация здесь заменена координацией<sup>1</sup>. Бога-Отца характеризует нерожденность, Сына – рожденность, Святого Духа – благодатное исхождение. Согласно каппадокийцам, три лица тождественны по бытию и различны ипостасно. «В каппадокийских текстах так и читаем, что лицам Божества одинаково свойственно и тождество (*taytotes*) и различие (*heterotes*), причем то и другое свойственно лицам Божества объективно и реально, ипостасно, а не просто атрибутивно или акцидентально. Получалось так, что три лица троичности представляют собою самотождественное различие, или саморазличное тождество»<sup>2</sup>. То есть речь идет о субстанциальном самотождественном различии, которое позволяет преодолеть крайности в виде савеллианского преувеличения божественного единства и противоположного ему тритеизма (трехбожия).

По мнению А.Ф. Лосева, именно диалектика позволяет осмыслить учение о Троице. Подобно тому, как каждая вещь несводима к сумме своих признаков, но является прежде всего чем-то единым и неделимым, носителем признаков (иначе не могло бы быть речи о данной вещи), так и Троица является единством,

<sup>1</sup> Там же. С. 61.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

носителем всех трех ипостасей, который не определяется ни одной из них. «Итак, три ипостаси, с одной стороны, характерны для той сущности, проявлением которой они являются; но эта сущность неопределима ни одной из этих ипостасей»<sup>1</sup>.

Интересна диалектика соотношения самих ипостасей. Если первая ипостась связана с цельным и нерасчлененным первоначалом, то вторая ипостась есть порожденная расчлененность и структура (Логос). Без третьей ипостаси появляется риск впасть в абстрактно-метафизический дуализм сверхрационального целого и рациональной структуры составляющих его частей. Третья ипостась существенно дополняет Троицу, позволяет взглянуть на нее диалектически. С точки зрения диалектики целое сплошно и непрерывно переходит ко всем своим частям, а части так же переходят одна в другую и вместе – в целое. То есть целое и части находятся в континуальном становлении. Третья ипостась является таким континуальным становлением, «пневмой», жизнью. Здесь «континуальное, то есть сплошное и непрерывное, становление целого обеспечивает для этого целого его вечно творческую и уже внерассудочную жизнь»<sup>2</sup>. Сплошное становление позволяет объединить нерасчлененное и расчлененное в единый живой организм. Становление как становление сущности может быть осмыслено в категориях подвижного покоя. Суммируя все вышесказанное, можно сказать, что Троица является единичностью подвижного покоя самотождественного различия, то есть эйдосом, который при этом усложнен личностным характером трех моментов его единораздельности.

Таким образом, христианско-средневековой спецификой феномена истины как эйдоса является его личностная Троичность, триипостасность. Универсальным первичным смысловым бытием является самотождественное различие и подвижный покой Отца, Сына и Святого Духа. Уже у Августина можно найти утверждения, по которым «и каждая ипостась есть личность, и

<sup>1</sup> Там же. С. 76.

<sup>2</sup> Там же.

Троица в целом есть также личность, а, главное, все это – одна и та же абсолютная личность»<sup>1</sup>. Причем эти личности (в рамках единой личности) находятся во взаимной любви.

Именно в Троице как абсолютном личностном эйдосе средневековый человек находил наиболее обобщенный смысл всего мироздания, наиболее универсальную созерцательно данную модель (единораздельную цельность). Соответствие (смысловое, символическое, деятельное) Святой Троице, отношениям лиц Троицы между собой, было универсальным критерием истинности. Так, например, человеческая природа, согласно Августину, познавалась по аналогии с Троицей<sup>2</sup>.

В заключение по этому пункту следует заметить, что взгляд на Троицу в Средние века далеко не всегда был диалектичным. Самый термин «диалектика» в Средневековье часто был связан с формальной логикой и учением о языке и речи. Здесь не было никакого намека на единство и борьбу противоположностей. А.Ф. Лосев называет такую диалектику «конструктивно-языковой»<sup>3</sup>. Она преобладала, например, в период восходящей схоластики VIII–XI веков. На ее основе возник средневековый номинализм. Номиналистический взгляд на Троицу в его радикальных версиях был связан с антидиалектичным утверждением существования только единичного и отрицанием существования общих идей. Это приводило в отдельных случаях к еретическим учениям. Росцелин сознательно пришел к тритеизму на этой почве. «Если, говорил он, три лица Пресв. Троицы представляют собою действительно одну вещь, то воплотилась не только вторая ипостась, как этому учит Новый Завет, но тут же воплотилась и первая ипостась, Отец, и третья ипостась, Дух Святой. А это, думает Росцелин, уже прямо противоречит Священному Писанию»<sup>4</sup>. Пьер Абеляр на основе своей версии номинализма создает учение о Троице, согласно которому три лица Божества не

<sup>1</sup> Там же. С. 106-107.

<sup>2</sup> Там же. С. 106.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Средневековая диалектика // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 246.

<sup>4</sup> Там же. С. 261.

являются ипостасями, т. е. субстанциальными лицами. Это лишь отдельные свойства Бога<sup>1</sup>. В более развитых версиях номинализма (например, у Уильяма Оккама) общие идеи (универсалии) признаются специфической предметностью, которая не является ни объективной, ни субъективной. Выдвигается различие *intentio prima* и *intentio secunda*, благодаря которому удается уйти от наиболее напряженных нестыковок в онтологии (и, как следствие, радикальных ересей в богословии). Универсалии связываются со «второй интенцией», со словесной интенциональностью<sup>2</sup>. Бог и Троица объявляются прежде всего непознаваемыми. Признание объективности (по ту сторону интенционального акта) Троицы становится делом только веры. Все рассуждения о троичной диалектике при этом могут иметь место как исследования интенциональной предметности нашего мышления<sup>3</sup>.

Четвертый момент в символическом развертывании феномена истины – самосознание, чистое мышление. Ведающий истину разум Бога в христианстве во многом обладает теми же свойствами, что и античный аристотелевско-неоплатонический Ум. Здесь так же можно обнаружить совершенство самосознания (мышления самого себя), абсолютное всеведение, вечность, мышление идей, согласно которым творится мир. Здесь так же акцентируется совершенство этого разума в сравнении с разумом человеческим. Божественному уму доступна вся абсолютная истина, целиком и сразу<sup>4</sup>. Человек способен постигать ее лишь по мере приобщения к откровению.

Об идеях, содержащихся в божественном Уме, писали многие средневековые авторы, особенно реалисты. Так, например, по словам Фомы Аквинского, «природные вещи являются истинными постольку, поскольку они подобны идеям, пребывающим в божественном уме. В самом деле, истинным [т. е. подлинным] называется тот камень, который обладает собственной

<sup>1</sup> Там же. С. 280.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 209.

<sup>3</sup> Там же. С. 210.

<sup>4</sup> Фома Аквинский Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64. Пер. с лат. А.В. Апполонова. М., 2006. С. 230.

природой камня, в соответствии с идеей [камня] в божественном разуме. Следовательно, истина первично есть в разуме, а вторично – в вещах: постольку, поскольку они сравниваются с разумом как с началом»<sup>1</sup>.

Принципиальным отличием христианской интуиции божественного разума в сравнении с античной, по нашему мнению, является акцент на божественной премудрости, побуждаемой любовью. Античный «титанический» Нус обращен прежде всего на самого себя, он не движим любовью к миру. Христианский божественный Разум пребывает в любви к себе и к творению. По этой причине в Ветхом и Новом Заветах довольно много говорится о божественной премудрости, о благом разуме Бога в его обращенности к миру и человеку<sup>2</sup>.

В этой связи у некоторых средневековых авторов можно обнаружить критику чистого разума, в котором нет любви. Августин прямо осуждает подобный разум и языческих философов, которые самодовольно его проповедуют. «Никто там не воспевает: “разве не Богу покорена душа моя? От Него спасение мое; ибо Он – Бог мой и спасение мое и защитник мой: не убоюсь больше”. Никто не услышит там призыва: “придите ко Мне страждущие”. Они презрительно отвернутся от учения Того, Кто “кроток и смирен сердцем”, – “Ты скрыл это от мудрых и разумных и открыл младенцам”»<sup>3</sup>. Мировой разум античных язычников холоден и безразличен к человеку.

Однако подобная критика не приводила в Средние века к отказу от разумного познания, к полному подчинению разума вере. Свидетельства этому можно найти в западной схоластике XIII века. Откровение (например, у Альберта Великого и Фомы Аквинского) не сковывает активность разума, философия не сводится к роли «служанки богословия». Фома Аквинский исходит из представления о *ratio naturalis* (разуме «естественном»), «который сам по себе обладал познавательной и обобщающей силой, но только при наличии

<sup>1</sup> Там же. С. 223.

<sup>2</sup> Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2013. С. 116.

<sup>3</sup> Августин Блаженный Исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М., 2019. С. 129.

непосредственного восприятия той или иной действительности»<sup>1</sup>. Здесь может идти речь как о материальной, так и о духовной действительности. Опыт взаимодействия с последней и связан с откровением. Разум свободно осмысляет этот опыт. То же можно обнаружить и у известного оппонента Фомы Иоанна Дунса Скота: «Истины откровения могут дополнять деятельность разума, но от этого он нисколько не теряет своей свободы»<sup>2</sup>.

Таким образом, феномен истины в аспекте божественного разума, пребывающего в общении с человеческим разумом, не был чужд средневековой культуре. Его спецификой была благая божественная Премудрость, спасающая человека.

Пятый момент символа истины – это порождающая модель. Истинное является функцией, разложимой в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел. Общей порождающей моделью, Первообразом, общим принципом, в становлении которого заключается смысл всей мировой истории, согласно персоналистически ориентированному христианству, является Богочеловек, Иисус Христос. Он является Первообразом всякой иной человеческой личности. Последняя, хотя и являет собой тварное бытие, в той или иной степени уподоблена Христу.

Характерной особенностью Богочеловека является то, что у него два естества и две воли<sup>3</sup>. То есть Христос есть истинный Бог и истинный человек, во всем подобный обычному человеку, кроме греховности жизни. В воплощенном Христе божественное и человеческое соединены неслиянно и нераздельно. При этом человеческая воля в нем покорна божественной воле. Таким образом, Христос является единством двух субстанций, божественной (сущности) и человеческой (инобытия). По этой причине для христианских авторов было важным «признать такое присутствие божества в материи, чтобы ни божество не

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 147.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> Согласно четвертому и шестому вселенским соборам.

теряло в своей субстанции (иначе не было бы монотеизма), ни материя не теряла бы своей субстанции (иначе не было бы явления Бога в мире и, прежде всего, не было бы реального воплощения Бога в мире)»<sup>1</sup>. По мнению А.Ф. Лосева, признание двух разных субстанций в одной субстанции было возможно благодаря использованию неоплатонического принципа сверхсущего первоединства<sup>2</sup>. Именно это первоединство и связывалось с понятием личности.

Уже у Боэция можно найти диалектический взгляд на синтетизм личности Христа. В трактате против Евтихия и Нестория он критикует односторонние взгляды, согласно которым Христос был только человеком или только Богом. В аргументации Боэция можно увидеть «одно из первых и весьма решительных выдвиганий самого понятия личности. Личность понимается здесь как абсолютная единичность, нерушимая никакими свойственными ей противоречиями и обоснованная окончательным и наивысшим бытием как предельной обобщенностью всего существующего»<sup>3</sup>. Боэций критикует Нестория за непонимание того, что Христос есть личность, которая по определению едина. У Нестория получается, что во Христе есть две личности – божественная и человеческая. Однако это приводит к тому, что было два Христа, действующих попеременно в священной истории. Рушится цельный образ Богочеловека. В противоположность этому Боэций понимает под личностью единую индивидуальную субстанцию разумной природы, лицо, ипостась. Христос, таким образом, есть неделимая единичность, цельная личность, две природы которой нисколько не противоречат одна другой.

Единая личность Богочеловека становится универсальным Первообразом, универсальным критерием истины. Всякое слово и всякая личность истинны в той мере, в какой они соответствуют словам, жизни и личности Христа. Истинна та человеческая личность, которая подражает Христу. Истинно то учение о Боге, которое учитывает божественность Христа, его телесное воплощение, страдания,

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 43.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 228.

воскрешение. Задача, которую решает Христос (спасение мира, отпавшего от Бога) связана с преодолением смерти как таковой. Если в Античности условным решением этой проблемы было вечное возвращение («круговорот» жизни и смерти), то в христианстве утверждается кардинальное решение, полное преодоление смерти. Таким образом, абсолютная истина связывается с абсолютным благом. Истина как организующая и оформляющая все модель является источником спасения и вечной жизни.

Шестой момент в разворачивании феномена истины – это алогическое становление порождающей модели, истина как становление смысла в алогическом инобытии. Алогическое инобытийное становление порождающей модели в христианстве осмысливается прежде всего в контексте учения о грехопадении прародителей. Для языческой Античности несовершенства жизни являются чем-то естественным, чем-то чередующимся с совершенствами. Язычник находит утешение в вечном круговороте совершенств и несовершенств. С этой точки зрения несовершенства тоже являются моментами истины. Для христианства несовершенства жизни являются чем-то противоестественным, незаконным, трагическим, царством неправды, ложной действительностью. Все это – «результат первородного греха... результат отпадения человека от вечной истины, требующий своего искупления и своего окончательного уничтожения»<sup>1</sup>. Субстанциальным символом жизненных несовершенств, той стороны действительности, которая вошла в противоестественное состояние, являются предательство, осуждение и распятие Христа.

Грехопадение в христианстве связывается в первую очередь с актом свободного выбора. «Бог не только указал человеку цель жизни – совершенство, но и предложил средство для ее достижения... Но человек добровольно отверг предложенный ему Богом путь и выбрал более легкий путь, предложенный змием, – *вкусите... и вы будете, как боги* (Быт.3:5)...»<sup>2</sup>. Человек захотел занять место

<sup>1</sup> Там же. С. 235.

<sup>2</sup> Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2013. С. 329.

Бога, не следуя самому Богу. Так же добровольно (прежде человека) совершает падение и дьявол. Он, «не возникнув злым по природе, но будучи добрым и произойдя для благой цели, и совершенно не имея в себе от Создателя даже следа порочности... по самовластному произволению превратился из естественного в противоестественное и превознесся против сотворившего его Бога, восхотев воспротивиться Ему; и первым, отпав от блага, очутился во зле – ибо зло есть не что иное, как лишение блага, так же как и тьма – лишение света»<sup>1</sup>.

Подобное толкование происхождения зла и неправды является личностным. За всякой нецелостностью и болезнью, несовершенством и злом стоит свободный акт тех или иных личностей, отпавших от вечной истины. Все алогическое становление мира связано с мучительной чередой падений человечества. В таком контексте вся мировая история – это «печальная необходимость; средневековая идеология много бы дала за то, чтобы не было никакой истории»<sup>2</sup>.

В свете личностного взгляда на мировое алогическое становление в христианстве отвергается античное учение о Мировой Душе. Это учение базируется, с одной стороны, на эманационизме, а, с другой стороны, на господстве внеличного над личным. Так, «Августин не мог, уже всецело проникнувшись христианским личностным началом, принять и идею о Мировой Душе, частицами или модусами которой, согласно неоплатонизму, являются души отдельных людей. Душа отдельного и каждого индивида стала рассматриваться Августином как самоценная и самодостаточная субстанция. Это – сугубо христианская мысль»<sup>3</sup>. Таким образом, главной проблемой мировой истории становится проблема спасения, которую человек самостоятельно решить не может. Истина в мире постоянно «распинается», и человек сам по себе никак не может это преодолеть.

<sup>1</sup> Иоанн Дамаскин Источник знания. Пер. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002. С. 190.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 72.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 121.

Седьмой момент в развертывании феномена истины – снятие становления, единство логического и алогического в органической телесности. Преодоление алогического инобытийного становления как череды несовершенств, мучений и смертей в христианстве связывается с учением о спасении мира. Спасителем мира является Христос. Он воплощается и преодолевает разрыв, возникший между Богом и падшим тварным миром, человечеством. Христос берет на себя все тяготы инобытийного состояния, вплоть до смерти. В силу этого его воскресение становится полным преодолением инобытийного отчуждения. В его воскресении истина получает воплощение, преображенное Тело Христово обладает абсолютной онтологической истинностью.

По мнению А.Ф. Лосева, в учении о Телесном Христовом содержится идея, согласно которой «материя тоже способна быть Богом, причем именно наивысшим и абсолютным Божеством, то есть Божеством в его личностной субстанции. Отсюда – учение о Богочеловеке Христе, который является и Богом по своей субстанции, и материей тоже по ее субстанции, то есть является Богочеловеком»<sup>1</sup>. Материя тварного мира не является чем-то злым по своей природе. Она не гибнет в конце времен, но благодатно преображается при воскресении мертвых. Христос спасает мир и человека «в самой их субстанции, то есть в их телесной природе, которая, как благодатно спасаемая, смиренна и глубочайше чувствует свое несовершенство»<sup>2</sup>.

Истина стала плотью во Христе – то или иное тварное бытие тоже может стать истиной во плоти по благодати. Так обосновывается онтологическая истинность благодатно преображенной телесности. На этой основе многие средневековые авторы писали об онтологической истинности вещей, которые соответствуют их сущности в Боге. Например, Ансельм Кентерберийский пишет о том, что «высшая истина, сама по себе существующая (*per se subsistens*), не принадлежит никакой вещи, но когда некоторая вещь существует согласно ей, то

<sup>1</sup> Там же. С. 359-360.

<sup>2</sup> Там же. С. 360.

говорится о “ее истине” или “ее правильности”»<sup>1</sup>. Фома Аквинский выделяет два вида онтологической истинности: соответствие рукотворных вещей человеческому разуму и соответствие природных вещей идеям в божественном уме<sup>2</sup>. Таким образом, вещь может быть и ложной<sup>3</sup>. Истинность связывалась с совершенным бытием вещи<sup>4</sup>.

Особый интерес вызывает учение о материи и телесности у Иоанна Дунса Скота. Выдвигая на первый план принцип индивидуальности, Дунс Скот рассматривает всякую личность как конкретную спецификацию универсального. Эта спецификация реальна и конкретна, всегда материальна. Поэтому материальны даже души и духи. Однако реальной материя может быть в разной степени. Это зависит от совершенства бытия, моментом которого она является. «В настоящем смысле реальна только та материя, которую можно назвать третичной (*materia tertio prima*), которая входит в структуру самой формы и уже ничем от формы не отличается. Таким образом... материя есть только указание на ту или иную степень совершенства бытия»<sup>5</sup>. Мы бы добавили, что материя (и телесность) в той или иной ее согласованности с порождающей моделью является выражением степени онтологической истинности вещи.

Онтологизм истины проявился также в интуициях Григория Паламы в его борьбе с Варлаамом Калабрийским. Варлаам делал акцент на абсолютной непознаваемости Бога. После поверхностного знакомства с исихастами он сделал вывод о том, что они впадают в «соблазнительное бесовидение», когда говорят о явлении им нетварного Фаворского света. Варлаам настаивал на том, что это лишь тварный свет, тварная энергия, но никак не сам Бог. В свою очередь Палама и его сторонники учили, что «подобное истолкование божественного света свидетельствует о недостатке веры, ибо Бог, который никак не является человеку, вовсе не Бог, и что в этом случае не может быть речи ни о церкви и собственно

<sup>1</sup> Ансельм Кентерберийский. Об истине // Сочинения. Пер. И.В. Купреевой. М., 1995. С. 197.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64. Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. С. 223.

<sup>3</sup> Там же. С. 237-238.

<sup>4</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 38.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 171.

религии, ни об откровении Божьем»<sup>1</sup>. Однако Бог действительно, а не аллегорически является человеку, поэтому Фаворский Свет – это энергия сущности, неразрывная с сущностью, то есть сам Бог.

Итак, в Средние века была разработана теория онтологической истинности, связанная с рассмотренным моментом феномена истины. Спецификой этого момента была ориентация на образы преображенного Тела Христа и благодатно преображенной телесности спасенного тварного бытия.

Восьмой момент в разворачивании феномена истины – личностное бытие. Христианское Средневековье связывало с онтологической истинностью определенное личностное бытие. Важно было то, насколько личность с помощью божественной благодати реализует в себе образ и подобие Бога. Недостигаемым образцом в этом отношении был идеал праведника. Праведный человек «ищет прежде всего Царства Божия и правды Его» (Мф. 6:33). На этом пути необходимо покаяние, μετάνοια, то есть «перемена ума», переориентация человека со стратегии выживания в условиях инобытия на стратегию спасения, укоренения в подлинном бытии<sup>2</sup>. На этом пути важен духовный труд. Сутью этого труда является в первую очередь преодоление в себе деструктивных сил (страстей) и смиренное уподобление Христу, стяжание особого внутреннего устройства, выраженного в заповедях блаженства (блаженны нищие духом (не возносящиеся, не горделивые), плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы, изгнанные за правду, гонимые за Христа)<sup>3</sup>. Это состояние не может быть приобретено усилиями одного только человека, необходимо участие Бога. Высшим даром Бога на этом пути является истинная любовь, описанная апостолом Павлом<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 9.

<sup>2</sup> Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие. Омск, 2004. С. 5.

<sup>3</sup> Мф.5:3-12.

<sup>4</sup> См.: 1Кор.13.

В результате следования подобному пути реализуется, по выражению Фомы Аквинского, «истина жизни». Она возникает «постольку, поскольку человек в своей жизни исполняет то, к чему предназначен божественным разумом; и [истина присутствует в жизни] так же, как и в остальных вещах...»<sup>1</sup>. Подобная истина не остается бесплодной, она реализуется в делах, познается «по плодам». Поскольку последний пункт постоянно акцентируется, можно сказать, что в христианстве весьма влиятельна идея личностной истины, активной реализации истины в жизни человека.

На этой основе в Средние века возникает особое учение о воле, которого не было в Античности. А.Ф. Лосев замечает, что воля как независимый от ума принцип вовсе не есть античное понятие. «В античной психологии главную роль играет ум, а все остальные психические способности трактуются только как модификация ума»<sup>2</sup>. Иные акценты можно обнаружить в христианской культуре. Особенно интенсивно это новое учение о воле развивалось на христианском Западе. Так, например, уже Августин ставил волю выше разума. «У него имеются пространные рассуждения о решающей роли волевого процесса и в чувственном восприятии, и в чувственном воспроизведении воспринятого, и в сохранении воспринятого при образовании памяти...»<sup>3</sup>. Такой акцент на решающей роли воли связан с христианским учением о спасении, о значимости личного усилия человека в том, чтобы Бог мог его спасти. Особую значимость приобретают акты любви по отношению к Богу и ближнему. Акты любви и волевые усилия спасающегося человека предполагают свободу воли.

Свобода воли была реализована прежде всего в духовной сфере. Все признавались равными перед Богом. Однако социально-экономические отношения выстраивались на основе феодализма, который закреплял неравенство. «Крепостные признавались свободными только принципиально, духовно, перед Богом и грехом, но фактически они оказывались крепостными крестьянами и

<sup>1</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64. Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. С. 229.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 108-109.

<sup>3</sup> Там же. С. 109.

ремесленниками»<sup>1</sup>. Экономическая несвобода объяснялась божественным промыслом, создающим условия для духовного послушания человека, для преодоления им собственной гордыни. По мнению А.Ф. Лосева, «тайна векового крепостного права есть тайна послушания и отказа от своей воли, во имя спасения души, через послушание истине»<sup>2</sup>. Лосев пишет, что за крепостным правом стоит идея монастыря, который только и может быть полностью крепостническим обществом. Человек отказывается от своеволия, чтобы причаститься к истине. Церковь выполняет ту же функцию, поэтому «истина, которую исповедует феодальный строй, есть Церковь и послушание ей»<sup>3</sup>.

Человек Средневековья часто сознательно принимал на себя подобные ограничения, воспринимая их как проявление спасающей его божественной воли. То же касалось и болезней, стихийных бедствий и других скорбей, возникновение которых связывалось с человеческой греховностью. Нужно было со смирением сносить все эти скорби, которые даны для духовного очищения, для спасения души.

В связи с этой общественной ориентацией на послушание, познание истины в Средние века становится не только интеллектуальным трудом, но и волевым исканием, борьбой за истину. В Античности тоже была такая борьба, но менее интенсивным было переживание и осмысление ее как интимно-личностной борьбы. Именно в Средние века возникают такие тексты как «Исповедь» Августина, в которой он повествует о непрестанных исканиях истины, о его мучительной внутренней раздвоенности, борьбе со страстями. Контраст между таким мировоззрением и прежним античным заметен на примере Боэция и Августина. «Боэцию вполне чуждо это августиновское потрясение в период борьбы с прежним господством буйных страстей плоти. Августин ищет спасения души. Но Боэций ищет только философской формулировки противоречия между

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 146.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа. М., 2001. С. 240.

<sup>3</sup> Там же.

идеальным добром и фактическим злом»<sup>1</sup>. Путь Августина связан с духовными потрясениями, достижениями и провалами страстно напряженной души. Утешение в истине, которое он обретает, оказывается утешением не только разума, но в первую очередь души и сердца.

Подобное интимно-личностное переживание «истины жизни» приводило также к большим ожиданиям воцарения правды на Земле. В связи с этим в средневековом обществе был довольно высокий уровень доверия. За этим стояло стремление возлюбить ближнего как самого себя. Поэтому «в противоположность Новому времени, Средневековье не возводит скепсис в принцип. Цель сомнения вторична и относительна: оно нужно для того, чтобы сохранить доверие к бытию и его источнику – Богу»<sup>2</sup>. На этой почве возникал также культ верности и служения (особенно на средневековом Западе)<sup>3</sup>. Феодалные отношения строились на личном служении вассала своему сеньору. Институт рыцарства на Западе опирался на комплекс представлений о корпоративной чести и преданности. С этой точки зрения лишь верный и честный человек является благородным.

Итак, в Средние века онтологическая истинность проявлялась не только в вещах, но и в особом личностном бытии, в «истине жизни». Эту истину могла воплотить личность, которая со смирением прикладывает волевые усилия к тому, чтобы искать Царствие Небесное, и которой Бог в ответ дает благодатную поддержку. В полной мере «истина жизни» может быть реализована лишь праведником в результате послушания.

Девятый момент в разворачивании феномена истины – эстетическое выражение органической телесности. Понимание онтологической истинности как результата уподобления Богу приводило к соответствующим эстетическим интуициям. Феномен истины имел своим выражением определенное искусство и

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 241.

<sup>2</sup> Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб., 2013. С. 318.

<sup>3</sup> Там же. С. 324.

эстетику, целью которых было спасение души. А.Ф. Лосев подчеркивает, что для Средневековья нехарактерно кантовское «незаинтересованное наслаждение»<sup>1</sup>. Искусство здесь было вполне утилитарным, а не автономным. Подлинное искусство должно было приближать человека к Богу, а также прославлять Творца. С позиции средневековой культуры, «эстетическое удовольствие – это не что иное, как символ высшего духовного блаженства, ожидающего избранных в царстве небесном»<sup>2</sup>. Раннехристианская эстетика ставила духовные ценности выше эстетических, даже стремилась заменить внешнюю красоту духовной<sup>3</sup>.

Кроме того, это искусство и вообще эпоха были «непластическими». Абсолютный дух здесь мыслился уже вне привязанности к телу. Тело и все материальное выражали не самих себя, но нечто более высокое. Поэтому средневековый художник не стремился к точности изображения тела. Напротив, тело нужно было показать как нечто несамостоятельное, зависимое от духа. Так, например, в византийской иконописи «дольний, нижний мир настолько несамостоятелен, что даже лишен рельефа, а сводится только на плоскостные конструкции...». И лишь на основе символически изображенного горнего мира «все дольнее приобретает свою окончательную и подлинную, конечно уже духовную, телесность»<sup>4</sup>. Именно такое символическое произведение как икона наиболее рельефно противопоставляло тварное и нетварное бытие, позволяло подчеркнуть (особенно с помощью обратной перспективы) вечность и нетленность божественного бытия. Именно иконопись являлась наиболее интенсивным выражением феномена истины в средневековом искусстве.

По этой причине в истории средневековой эстетики имеют большое значение споры VIII века об иконопочитании. В них столкнулись «субъективистически-психологический релятивизм и объективно-конкретный

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа. М., 2001. С. 242.

<sup>2</sup> Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб., 2013. С. 332.

<sup>3</sup> Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 203.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 186.

идеализм»<sup>1</sup>. Первая партия утверждала, что непознаваемый в своей сущности Бог не может быть описан, его образ невозможен. Другая партия исходила из того, что, хотя сущность Бога и непознаваема, однако эта же самая сущность является человеку, прежде всего в воплощенном Христе. «Отрицание же всякого образа влечет за собой и отрицание воплощения Христа. Последовательно проводимое иконоборчество несомненно есть кантианство, которое полагает, что между “вещами в себе” и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почитание образа – это платонизм, который признает, что всякое явление есть откровение сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может быть дана в определенных символах как идеальных формах и умопостигаемых образах»<sup>2</sup>. С этой точки зрения, иконопочитание служит неотъемлемой частью православного вероисповедания. Иконопись является органической частью средневекового феномена истины.

Другой момент средневековой эстетики связан с тем, что подлинная красота является выражением божественного бытия и преображенной телесности будущего века. Дионисий Ареопагит относительно самого Бога «употребляет как синонимы имена Красота и Прекрасное»<sup>3</sup>. Кроме того, красота выражает онтологически истинное бытие, которое преодолело в себе греховную расколотость. Так, у Фомы Аквинского первым условием красоты является цельность или совершенство: «...То, что составно, не имеет бытия, пока части его разделены, но [имеет бытие] оно лишь после того, как его части сходятся и составляют самый состав вещи. Отсюда ясно, что бытие всякой вещи заключается в ее нераздельности»<sup>4</sup>. Греховное состояние приводит к утрате цельности. «Всякая вещь, лишившаяся даже в самой малой мере своей цельности, становится безобразной»<sup>5</sup>. Такая вещь теряет свою онтологическую истинность. И, напротив,

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 10.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бычков В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М., 2015. С. 63.

<sup>4</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 150.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 149.

«прекрасная вещь самим фактом своей красоты, т. е. слитности своих частей в единую цельность, свидетельствует о своей действительности, реальности»<sup>1</sup> и онтологической истинности. Созерцание такой цельности дает человеку успокоение, удовольствие и освобождение от прежних стремлений и усилий.

Красота, таким образом, возникает благодаря тому, что предметы преодолевают свою многочастную сложность и возвращаются к единству и цельности перводанного творения. Причем такая цельность, по мнению Фомы Аквинского, открывается прежде всего через познание. «Поэтому с прекрасным соотносятся в первую очередь те чувства, которые наиболее сильны в познании, т. е. зрение и слух, которые служат разуму»<sup>2</sup>. У Ульриха Страсбургского можно найти более синтетический взгляд на онтологически истинное прекрасное. «Ульрих в самой красоте находит и материю, и форму, и действующую причину, и целевую причину, возводя все эти четыре причины к самому Божеству, которое у него является не только формой, но и всяческим совершенством, включая материю, действующую и целевую причину»<sup>3</sup>. Поэтому красота бывает материальной в природе, духовной в душе человека и интеллектуальной в ангелах, она может быть субстанциальной и акцидентальной.

Итак, феномен истины в Средние века имел своим моментом определенную эстетику. В ней были близкие к Античности моменты цельности, единства, простоты, соразмерности и т. д. Однако в ней подчеркивалась истинность «непластической» духовности, все тварное в ней было чем-то несамостоятельным, укорененным в нетварном. Онтологически истинное прекрасное было символическим явлением духа в бренном материальном мире. Образцом подобного символизма была иконопись. Целью искусства было спасение души.

<sup>1</sup> Там же. С. 149-150.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии (Первая часть второй части. Вопросы 1-67). Пер. А.В. Апполонова. М., 2008. С. 312.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 162.

Десятый момент в развертывании феномена истины – мифически-ономатическое выражение личностного бытия. Сделаем акцент на вопросе об Имени Божьем, являющем и гносеологическую, и онтологическую истину. Две крайние позиции в Средневековье по этому вопросу были связаны с ономатодоксией и номинализмом. А.Ф. Лосев находит проявления имяславия уже в ветхозаветных и новозаветных текстах<sup>1</sup>. По его мнению, имяславие является древнейшей традицией. «Представителями этого учения были составлены тысячи трактатов, начиная с апостола Ермы... а затем – Юстином Мучеником, Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Афанасием Великим, Григорием Нисским, Кириллом Александрийским, Исихием Иерусалимским, Феодором Студитом, Максимом Исповедником, Григорием Синаитом и т. д.»<sup>2</sup>. Суть имяславия проявляется в мистическом учении об Иисусовой молитве. Непрестанное повторение этой молитвы, произнесение имени Бога укрепляет монаха в его контакте с божественными энергиями. По выражению Иоанна Златоуста, «имя Бога нашего Иисуса Христа, спускающееся в глубины нашего сердца, успокаивает дракона, господствующего в наших мыслях, очищая и оживляя нашу душу. Храните в ваших сердцах имя Господа Иисуса, ибо так сердце усваивает Бога, а Бог – сердце и оба пребывают в единстве»<sup>3</sup>. Учение об умной молитве было детально разработано исихастами XIV века.

Мистическую суть имяславия А.Ф. Лосев формулирует следующим образом: «а) Имя Божье есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. б) Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще...»<sup>4</sup>. С этой точки зрения само произнесение имени Бога уже в той или иной степени дает человеку контакт с божественными энергиями, которые помогают ему в спасении души.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Имяславие // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 10.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 15.

Противоположная позиция развивалась в основном в номиналистической традиции. Здесь изучалась познавательная активность человеческого интеллекта и многие мыслители делали вывод о том, что слово является, прежде всего, человеческим инструментом, приводящим в порядок хаотические ощущения психики<sup>1</sup>. Так, например, Абельяр иногда доходил в этом учении до прямого психологизма<sup>2</sup>. Вильгельм Дуранд пишет об «ens rationis», т. е. «разумно-сущем» или «рационально-сущем» бытия, которое строится субъектом при помощи «denominatio», наименования. «При этом подобного рода бытие со всеми его свойствами трактуется интеллектуально и потому является принадлежностью только субъекта»<sup>3</sup>.

С точки зрения диалектики номиналистическое понимание имени у рассмотренных мыслителей связано с абстрактно-метафизической абсолютизацией человеческого субъекта. Более последовательным, в свете диалектики субъекта и объекта, сущности и явления является подход в рамках имяславия. Субъективистическое учение об имени часто строится на отделении знака от обозначаемого, явления от сущности и т. д. С точки зрения диалектики Лосева эта позиция является относительной мифологией самоутверждающегося изолированного субъекта. Имяславие же позволяет объединить непознаваемость самой по себе сущности и действительную энергичность ее явления, приблизиться к абсолютной мифологии. С его помощью можно выйти из тупиков абсолютного апофатизма (переходящего в агностицизм и кантианство, чреватые атеизмом) и религиозного рационализма (чреватого пантеизмом)<sup>4</sup>. На этой основе А.Ф. Лосев трактует имя как выражение сущности, «орган самосознания самой сущности»<sup>5</sup>. Тем самым обосновывается и гносеологическая, и онтологическая истинность имени. Имя является единством логического и алогического

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Средневековая диалектика // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 277.

<sup>2</sup> Там же. С. 279.

<sup>3</sup> Там же. С. 297.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 14.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 173.

выражения сущности, в нем действуют энергии сущности. Имя является полноценным выражением феномена истины, а не только субъективным или конвенциональным построением.

В Средние века подобный взгляд приводил к тому, что слово воспринималось как божественный дар, а не человеческое создание. Многие авторы настаивали на отказе от языческой по происхождению риторики<sup>1</sup>, так как при необходимости слово будет дано Святым Духом, который будет говорить в человеке. К слову относились с большой осторожностью, нужно было соответствовать своим словам на практике, иначе твои речи (при всей их возможной правильности) будут ложью<sup>2</sup>. В конечном счете, «образ языка, определявший и определявшийся характером средневековой коммуникации, действительно отличался гипертрофией энергийного, перформативного аспекта»<sup>3</sup>. Это свидетельствует о наличии особого рода сверхперформатизма в понимании природы слова. При этом следует отметить, что ведущим фактором в этом сверхперформатизме была прежде всего божественная Личность в ее обращенности к личности человека. Здесь уже не было места для архаического магизма с его стихийностью, подавляющей личностное начало.

Подведем итоги. Феномен истины в христианском Средневековье раскрывался в следующих ключевых моментах. Это 1) сверх-логический источник истины, трансцендентный личный Бог; 2) истина как первичные акты полагания бытия, представляющие собой божественное творение мира из ничего; 3) истина как личностный нетварный эйдос, Троица, являющаяся наиболее общей созерцательно данной смысловой «картиной» всего бытия; 4) истина как абсолютный божественный разум, пребывающий в любви; 5) истина как порождающая модель, Первообраз в виде Богочеловека, Иисуса Христа; 6) иррациональный момент истины, связанный с грехопадением человечества,

<sup>1</sup> Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб., 2013. С. 340.

<sup>2</sup> Там же. С. 310.

<sup>3</sup> Там же. С. 351.

распятием Христа и преодолением этого состояния при спасении мира; 7) онтологическая истина как преображенная телесность воскресшего Христа, телесность «будущего века», благодатно преображенная телесность; 8) онтологическая истина как праведная личность, живущая в смиренном послушании Церкви и уподобляющаяся Христу; 9) онтологически истинная «непластическая» символическая эстетика, нацеленная на спасение души (ее образцом является иконопись); 10) истинное личностное сверхперформативное слово, а именно Имя Бога, которое есть энергия Бога, неразрывная с самой сущностью Бога.

### **2.3. Диалектико-символическое разворачивание феномена истины в эпоху Возрождения**

Многие исследователи отмечают переходный и противоречивый характер эпохи Ренессанса. Тем не менее, можно выделить общий принцип, на основе которого можно раскрыть феномен истины этой эпохи и понять его противоречивость. Согласно А.Ф. Лосеву, это «титаническое возвеличивание человека в окружении по преимуществу эстетически понимаемого бытия»<sup>1</sup>. В силу ограниченности изолированной личности этот принцип дополняется его самокритикой, осознанием слабости человека. Таким образом, за феноменом истины стояла двойственная интуиция: чувство безграничной силы человека, сменяющееся осознанием его слабости и беспомощности<sup>2</sup>. Это символ «титана», которой осознает себя то богом, то прахом. Рассмотрим в этом свете моменты феномена истины.

Первый момент феномена истины – это беспредикатное первоначало, непознаваемый первопринцип, сверх-логический момент истины. Можно

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 612.

обнаружить довольно интенсивное раскрытие этого момента в эпоху Возрождения. Если в Средние века существенную роль играл «школьный» дистинктивно-дескриптивный аристотелизм, то многие деятели Возрождения, стремившиеся освободиться от скованности подобного аристотелизма, обращались к неоплатонизму. Однако это был уже не суровый античный или средневековый неоплатонизм с трансцендентным безличным или личным Абсолютом в центре внимания. Этот ренессансный неоплатонизм А.Ф. Лосев называет «светским», индивидуалистически преобразованным.

Сверх-логический момент истины здесь становится ближе к человеку, понятнее с позиции человеческого опыта. У Николая Кузанского Единое рассматривается как предел бесконечного становления. Благодаря этому возникает положительное понимание трансценденции. Известна геометрическая иллюстрация этого становления, которую приводит Николай Кузанский. Бесконечное увеличение двух сторон треугольника позволяет «вытянуть» треугольник в линию. Бесконечное увеличение радиуса окружности так же превращает окружность в линию. То же происходит и с шаром. Таким образом, все фигуры в бесконечности совпадают в одно тождество, Единое оказывается «совпадением противоположностей». «...Бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар...»<sup>1</sup>. Трансценденция здесь дается геометрически, то есть так, чтобы ее можно было понять зрительно и осязательно. Можно объяснить это тем, что «неоплатонические категории здесь человечески преобразованы и трактованы так, чтобы удовлетворить естественные человеческие потребности все видеть и осязать, все измерять, все геометрически оформлять и в то же самое время постоянно стремиться в бесконечные дали»<sup>2</sup>.

Кроме того, Николай Кузанский разрабатывает учение о типах бесконечности. Чистая бесконечность немыслима, противоположности совпадают в ней до полной неразличимости. Ограниченная бесконечность обладает

<sup>1</sup> Николай Кузанский Об ученом незнании // Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Пер. В.В. Библихина. М., 1979. С. 68.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 296.

мыслимой фигурностью, так как противоположности в ней различимы. Выделяется особо третий тип бесконечности. Это бесконечность, которая присуща каждому отдельному элементу ограниченной бесконечности. Согласно этому учению, все индивидуальное содержит в себе момент чистой бесконечности. А это значит, что в каждой части универсума присутствует вся бесконечность целиком. Все присутствует во всем. С этой точки зрения индивидуальность становится ценным осуществлением бесконечности. «Всякая вещь становилась тем самым бесконечно ценной в качестве необходимого выражения божественного начала, причем эта ценность достигалась лишь тогда, когда вещь была именно сама собою и ничем другим...»<sup>1</sup>.

На этой основе возможно развитие идей о том, что «человек вполне равен Богу и сам выступает “человеческим богом” (humanus deus)»<sup>2</sup>. В самом человеке есть момент абсолютного Единства, которое подобно божественному Единому, является порождающим началом, источником истины. Еще до Николая Кузанского в более явной форме эту мысль развили немецкие мистики. Майстер Экхарт пишет о Сыне Божьем как о семени, которое есть в каждом человеке, о «сокровенном», «внутреннем» человеке. Это семя и есть источник истины, вполне имманентный всякому человеку. Поэтому «человек должен сам в себе быть Единым и должен искать этого в себе и в Едином, и в Едином же обретать: это есть чистое видение Бога»<sup>3</sup>. «Внутренний» человек – это человек «вечно Единый с Единым, Единый от Единого, Единый в Едином и в Едином Единый»<sup>4</sup>. Таким образом, непознаваемый, сверх-логический первоисточник истины вполне присущ самому человеку. Этим источником является его собственная самость. Высшую истину можно искать в самом себе. До подобной имманентности источника истины человеку доходит в некоторых рассуждениях и Марсилио Фичино: «Все стремление нашей души состоит в том, чтобы сделаться

<sup>1</sup> Там же. С. 304.

<sup>2</sup> Там же. С. 307.

<sup>3</sup> Майстер Экхарт. О человеке высокого рода // Трактаты. Проповеди. Пер. М.Ю. Реутина. М., 2010. С. 72.

<sup>4</sup> Там же. С. 73.

Богом»<sup>1</sup>. Это стремление является естественным, вложено в человека самим Богом. Следуя вполне имманентной цели, заложенной в собственной природе, человеческая душа «снимает с себя низшие силы и разум, сохранив при этом главу разума и его единство, и облекается, словно в свежую форму, в божественную субстанцию, благодаря которой она становится почти Богом»<sup>2</sup>. Поскольку все это вполне имманентно человеку, он уже в нынешнем состоянии может извлечь из самого себя все, что пожелает. Об этом говорит Леон-Баттиста Альберти<sup>3</sup>, эта интуиция содержится в трактатах Джанноццо Манетти «О достоинстве и превосходстве человека», Пико делла Мирандолы «О достоинстве человека».

Подобное обожествление человека в той или иной степени можно найти и у многих других мыслителей и деятелей эпохи Ренессанса<sup>4</sup>. Для нас здесь важно зафиксировать новую интуицию, касающуюся феномена истины. Источником истины, ее сверх-логическим моментом является абсолютное единство в самом человеке. Непознаваемый источник истины присущ человеческой самости, и, следовательно, имманентен человеку.

Второй момент в феномене истины – это докачественные акты полагания, истина как источник всего логического и алогического, абсолютная тайна. Как и в Средние века, в эпоху Возрождения утверждается в большинстве случаев идея творения, а не эманации. Истинное знание и бытие являются результатами творения. При этом возникает новый акцент на художественности, артистизме творения. Бога чаще называют «Великим архитектором», «Великим художником», «Summus artifex», «Deus artifex»<sup>5</sup>. Человек сотворен по образу и подобию Бога, из чего делается вывод, что он такой же творец и художник, как и Бог. Что характерно, речь идет именно о художнике, а не о демиурге, как это

<sup>1</sup> Марсилио Фичино. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. Пер. А.Я. Тыжова. М., 2020. С. 530.

<sup>2</sup> Там же. С. 532-533.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 242.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 75.

было, например, у Платона. Слово «демиург» было взято из ремесленной практики. Платоновский демиург подражал безличному образцу и был не столько артистичен, сколько космологичен<sup>1</sup>. В эпоху Возрождения на первый план выходит именно артистизм, уникальная индивидуальность художника, эстетизм. В творении акцентируется не та или иная связь с субстанциальностью, а самодовлеющая эстетическая значимость.

Таким образом, возникает интуиция, согласно которой все истинное порождается в артистическом творчестве Бога и человека. Уже Кузанец видит в Боге художника, подобного человеку. «Поистине Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией – искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений»<sup>2</sup>. Человек является таким же художником, который порождает истину именно в творческой активности, а не в пассивном отражении действительности. Согласно Николаю Кузанскому, «только “разворачивая” из себя свою собственную сущность, а не отражая внешнюю поверхность вещей, приходит дух к правильному пониманию»<sup>3</sup>. По мнению Фичино, человек служит совершенным творением Бога, потому что он является таким же вселенским художником. Пико делла Мирандола говорит о необходимости для человека сотворить самого себя. В связи с этим постижение истины оказывается принципиально свободным актом. Первичны свобода и творчество человека, а истина вторична, она возникает как результат творческого усилия. О подобном примате творчества пишет и Дж. Бруно<sup>4</sup>. Художник является героическим энтузиастом, а не подражателем. Истина рождается в стихийном творчестве, которое может быть спонтанным, импульсивным, часто неустойчивым и противоречивым, как это было у Леонардо

<sup>1</sup> Там же. С. 94.

<sup>2</sup> Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Пер. В.В. Библихина. М., 1979. С. 140.

<sup>3</sup> Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Избранное: Индивид и космос. Пер. А.Г. Гаджигурбанова. М., 2000. С. 41.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 472.

да Винчи. Артистизм художника может сопровождаться интенсивной борьбой с самим собой, как это было у Микеланджело<sup>1</sup>.

Итак, момент истины как источника первичных актов полагания бытия в эпоху Возрождения связывается с человеческим артистическим творчеством. Свободный художник, который творит даже самого себя, в результате героического энтузиазма порождает истинное знание и бытие. Первично свободное артистическое творчество, а истина рождается из него.

Третьим моментом в феномене истины является эйдос, то есть бытие, основанное на самом себе и оформленное как подвижный покой самотождественного различия, интуитивно, созерцательно данная цельность смысла. Если в Античности и Средневековье доминировали космологическая безличная и теологическая личная идеи, то в эпоху Возрождения происходит антропологический поворот. Эйдос понимается как имманентный человеку. Кроме того, в силу доминирования интуиции артистического творчества, эйдос чаще понимается в качестве художественной идеи. В истине как идее акцентируется ее красота, она становится предметом самодовлеющего созерцания, а также принципом художественного оформления действительности.

Эстетизация эйдоса, по наблюдениям А.Ф. Лосева, начинается уже в XIII веке – в эпоху, которую он называет «проторенессансом». Уже у Фомы Аквинского Лосев находит материально-пластический принцип в понимании природы идеального. Для Аквината эйдос предстает как «материально-пластическая сущность»<sup>2</sup>, в которой диалектически совпадают материя<sup>3</sup> и смысл. О материи в структуре самого эйдоса пишет и Иоанн Дунс Скот. Эту материю, ничем не отличающуюся от самой формы, он называет третичной (*materia tertio prima*). Ульрих Страсбургский прямо пишет о том, что «форма не имеет совершенства своей способности иначе, как в материи, наличной в должном

<sup>1</sup> Там же. С. 442.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

<sup>3</sup> Под материей здесь понимается «интеллигибельная материя» Плотина.

количестве»<sup>1</sup>. Форма и материя могут существовать отдельно, но при этом возникает уродство бытия. Еще более заметная эстетизация эйдоса проводится в трудах Бонавентуры. Всякая форма является красотой. Числовая структура и пропорциональность формы являются предметом эстетического переживания. Эстетической предметностью может быть чистая форма и даже сам Бог<sup>2</sup>. Если раньше первым требованием было смиренное преклонение перед сакральным предметом, то теперь возможно свободное любование, а, значит, некоторое абстрагирование от сакральности.

Имманентизм в понимании эйдоса проявляется в номинализме. Сущность универсалий, согласно многим номиналистам, интенциональна. Смысловая предметность проявляется в результате устремленности сознания и мысли на объект. Это значит, что мы не можем отделять смысл от тех актов сознания, благодаря которым мы этот смысл фиксируем. *Intentio prima* возможна только в том случае, когда существует *intentio secunda*<sup>3</sup>. Другую форму имманентизма можно найти у немецких мистиков XIV века. Человек, будучи Единым в Едином, может обнаружить в себе все божественные идеи. Развитием подобного имманентизма занимаются Кузанец, Фичино, Пико делла Мирандола, Джордано Бруно. Так, по мнению Фичино, в уме художника есть априорные идеи, которые являются основой художественного творчества<sup>4</sup>.

Имманентизм в понимании эйдоса и эстетизация эйдоса развиваются и у художников Ренессанса. Альберти понимает идею прежде всего как принцип художественного оформления. Это «гармония в самой себе». Идея красоты является, с одной стороны, самостоятельным царством, а, с другой, раскрывается в явлениях природы<sup>5</sup>. Идея понимается как возвышенный идеал, художественный план, сюжет. Развивается имманентно-субъективное понимание идеи. Рафаэль понимает под идеей некое прекрасное обобщение, которое возникает после

<sup>1</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 162.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 164.

<sup>3</sup> Там же. С. 208.

<sup>4</sup> Там же. С. 257.

<sup>5</sup> Там же. С. 259.

наблюдения многих объектов. Оно возвышается над массой единичных объектов, имеющих те или иные изъяны. «...Ввиду недостатка как в хороших судьях, так и в красивых женщинах, я пользуюсь некоторой идеей, которая приходит мне на мысль. Имеет ли она в себе какое-либо совершенство [eccellenza] искусства, я не знаю, но очень стараюсь его достигнуть»<sup>1</sup>. Подобное понимание идеи как обобщения чувственного опыта мы обнаруживаем и у Джорджо Вазари. Рисунок опирается на разум, который обобщает опытные данные и создает идеальное представление. При этом «рисунок является не чем иным, как видимым выражением и разъяснением существующего в духе представления, и также того, что было вообразено в сознании и построено в идее»<sup>2</sup>. Здесь налицо имманентно-субъективное понимание истинной идеи, однако эта идея вполне выразима именно в рисунке, то есть она сохраняет в себе определенную цельность и фигурность. Последнее является принципиальным моментом для многих художников эпохи Возрождения. Леонардо да Винчи настаивает на превосходстве живописи над поэзией именно благодаря ее рельефности, фигурности и гармонии. Живопись позволяет одновременно охватить предмет в его цельности, «смешивать по соседству прямые противоположности, чтобы в сопоставлении усилить одно другим...»<sup>3</sup>. Леонардо хочет сделать живопись некой эйдетической целостностью, преодолевающей рассеянность пространства и времени. Он стремится соединить на картине прошлое и будущее, проявляющиеся в настоящем, движение и покой, тождество и различие. Подобную живопись, охватывающую противоположные моменты одновременно, схватывающую сплетения связей между явлениями, мы бы назвали «эйдетической». «Эйдетическая» живопись вполне соответствует художественному эйдосу. Неслучайно, Леонардо приходит к прямому отождествлению искусства и науки<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мастера искусства об искусстве. В 4-х томах. Под ред. Д. Аркина и Б. Терновца. Т. 1. М., 1937. С. 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 254.

<sup>3</sup> Там же. С. 143.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 416.

Итак, истина как созерцательно данный эйдос в эпоху Возрождения часто трактуется как нечто имманентное человеку, а также как нечто художественное. Истинной является наиболее гармоничная, картинная, рельефная идея, некий «внутренний рисунок»<sup>1</sup> в уме человека и Бога.

Четвертый момент в символическом развертывании феномена истины – самосознание, чистое мышление. В эпоху Ренессанса на первый план выходит человеческий разум, отныне вполне способный самостоятельно возвыситься до познания истины. Уже в XIII веке возникают предпосылки для будущего возвеличивания человеческого разума. Согласно Иоанну Дунсу Скоту, философский разум опирается на собственные принципы, которые имеют естественное происхождение и не зависят от богословия. Богословие не подчиняет себе никакой другой науки<sup>2</sup>. Раймунд Луллий считает, что человеческий разум способен без откровения прийти к знаниям вполне равным истинам веры<sup>3</sup>. В XV веке Николай Кузанский пишет не только о самостоятельности человеческого ума, но и об «умном свете», которым человек способен пробудить в природе сокрытый в ней внутренний смысл. Именно человеческий ум возрождает «свет» в каждой природной вещи, которая дремлет в бессознательном состоянии. «Наша интеллектуальная сила потенциально обладает поистине несказанными богатствами света»<sup>4</sup>. Высокое представление о человеческом разуме, подобное этому, культивировалось и во Флорентийской академии.

Опора на человеческий разум в познании истины приводила, в частности, к широкому универсализму. Марсилио Фичино, будучи духовным лицом, смело проповедовал некую всеобщую религию, опирающуюся на идею божественного разума. Фичино и Пико делла Мирандола пытались доказать, что католик, магометанин, иудей и даже язычник идут к Богу, но только разными путями<sup>5</sup>. Все

<sup>1</sup> Там же. С. 455.

<sup>2</sup> Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. Пер. Г.Г. Майорова. М., 2001. С. 149.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 170.

<sup>4</sup> Николай Кузанский. О даре Отца светов // Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Пер. В.В. Бибихина. М., 1979. С. 334.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 552.

эти религии объединяются с помощью абстрактных понятий естественного разума.

Кроме того, опора на человеческий разум приводила к снятию прежних ограничений, которые заставляли человека более смиренно относиться к процессу познания, избегать «надменности ума». Теперь познание могло превращаться в страсть, которую сопровождают вечные поиски, постоянная неудовлетворенность, борьба. Распространялся «фаустовский» образ человека, связанный с ненасытной жадью познания. Все это могло приводить ищущего истину к титанической и беспорядочной деятельности, к неустойчивости и стихийности в работе. Пример подобной деятельности дает Леонардо да Винчи<sup>1</sup>. С другой стороны, принципиальная опора на разум приводила к вольнодумству и героическому самоутверждению вопреки традиции и господствующей власти. Джордано Бруно это привело к смерти на костре. Здесь уже можно говорить о «титанизме» человеческого разума.

В целом тенденция к свободомыслию брала верх. В связи с опорой на естественный разум Фрэнсис Бэкон писал о могуществе человека и мечтал о «таком состоянии человека, когда он сумеет научно-техническими средствами создавать и преобразовывать всю природу наподобие Бога»<sup>2</sup>. Томас Мор и Кампанелла мечтали о радикальном преобразовании общества с помощью разума. Николай Коперник произвел революцию в астрономии и мировоззрении.

Таким образом, в эпоху Возрождения имела место прогрессирующая тенденция возвеличивания человеческого ума. Постепенно проявлялась интуиция «титанического» разума, вполне способного возвыситься до познания абсолютной истины. Это сопровождалось распространением универсализма и свободомыслия. Тем не менее не все мыслители Ренессанса поддерживали эту тенденцию, многие авторы (к примеру, Мишель Монтень) осознавали негативные аспекты разумного

<sup>1</sup> Там же. С. 415.

<sup>2</sup> Там же. С. 492.

«титанизма». Пьетро Помпонаци рассуждал о невозможности познать абсолютную истину.

Пятый момент символа истины – это порождающая модель. Истинное является функцией, разложимой в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел. Феномен истины как принцип конструирования в эпоху Ренессанса выражается прежде всего в модели «лично-телесного отдельного человека»<sup>1</sup>. Истина как первообраз – это человеческая личность, выраженная телесно, причем эта телесность исчислена математически и является предметом самодовлеющего эстетического созерцания.

Чтобы человек стал образцом для конструирования всего мира и всех его аспектов, деятелям раннего и высокого Возрождения нужно было возвысить, идеализировать человека. В первую очередь необходимо было отстраниться от идеи первородного греха. Э. Кассирер считает, что уже у Николая Кузанского догмат о первородном грехе утрачивает свое значение<sup>2</sup>. По нашему мнению, такая тенденция действительно присутствует в католической культуре эпохи Ренессанса. Согласно Кузанцу, человеческая индивидуальность целиком отражает в себе Божество. Отсюда один шаг до обожествления человека, которое в той или иной степени можно обнаружить в трудах Манетти, Фичино, Пико делла Мирандолы, Бруно и других авторов той эпохи.

Благодаря постепенному забвению догмата о первородном грехе человек становится всеобщей порождающей моделью. Эта модель обладает наибольшей универсальностью, так как человек находится в центре мира, является связующим звеном между Богом и миром. Человеческая душа, как пишет Фичино, «пока восходит, не покидает низшее, а пока нисходит, не порывает с высшим»<sup>3</sup>. «...Эта сущность является одновременно всем. Она несет в себе образы божественных

<sup>1</sup> Там же. С. 250.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Избранное: Индивид и космос. Пер. А.Г. Гаджикурбанова. М., 2000. С. 42.

<sup>3</sup> Марсилио Фичино. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. Пер. А.Я. Тыжова. М., 2020. С. 116.

начал, от которых зависит сама. Она несет в себе устройство и образы низших начал, которые определенным образом сама и производит»<sup>1</sup> и оформляет, то есть является порождающей моделью. Согласно Пико делла Мирандоле, человек оформляет также самого себя, творит сам себя.

Таким образом, человек рассматривается как универсальная познавательная модель. Весь мир уподобляется одухотворенному телу человека, идеалом является личностно-материальная целостность человека. Причем под материальным здесь имеется в виду вполне натуралистичная, имманентная человеческой чувственности материальность. Согласно Помпонацци, хотя мы и не можем познать абсолютную истину, нам вполне доступна истина чувственного мира, которую мы можем познавать, опираясь на личностно-материальное единство<sup>2</sup>. Чувственный мир трактуется одновременно и в терминах морали, и в терминах опытной науки. Все бытие мыслится вместе и личностно и материально. Не следует отделять душу, разум и чувственно-материальное тело одно от другого. Этому принципу по-своему следует и Бруно, у которого Бог отождествляется с материальной Вселенной.

Человек становится также и универсальной художественной моделью. Личностное и чувственно-материальное здесь тоже находятся в нераздельном единстве. В работах Микеланджело, Рафаэля, Тициана личностное и материальное неотделимы друг от друга. В произведениях Боттичелли «все личностное и духовное... отелеснено до полной осязаемости, а все телесное дышит здесь уходящею в бесконечность духовной перспективой»<sup>3</sup>. В своих ранних «Мадоннах» Леонардо да Винчи добивается полной, совершенно светской выраженности всего глубинно-личностного материально-внешними средствами<sup>4</sup>. Подобное личностное и чувственно-материальное единство приводит к снижению многих духовных образов. Так, например, у Донателло ветхозаветный Давид

<sup>1</sup> Там же. С. 119.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 360.

<sup>3</sup> Там же. С. 392.

<sup>4</sup> Там же. С. 425.

стоит обнаженным. Это явно деформирует первоначальную религиозную идею. Образцом может стать даже вполне светский человек, например, рыцарь. В текстах мистика Доменико Кавалька образ Христа слишком явно стилизуется под образ рыцаря<sup>1</sup>. То же можно обнаружить и у Джованни Коломбини, у которого Христос является «соратником» и «капитаном», а святые – его отрядом.

Итак, истина как порождающая модель в эпоху Возрождения все чаще трактуется как «лично-телесный отдельный человек». Обобщенным образцом, принципом конструирования, с помощью которого организуется познание и творчество, становится цельный человек, в котором подчеркивается единство личного и вполне имманентного, обыденного чувственно-материального моментов. Проблема первородного греха постепенно подвергается забвению. Идеальным образцом может быть даже вполне светский человек.

Шестой момент в развертывании феномена истины – это алогическое становление порождающей модели, истина как становление смысла в алогическом инобытии. Идеальный образец в виде «лично-телесного отдельного человека» в инобытийном становлении приобретает модификации, которые А.Ф. Лосев называет «титанизмом» и его обратной стороной. Феномен истины в иррациональном становлении оказывается связанным с весьма неприглядными проявлениями человеческого «титанизма».

Титаническое самоутверждение обожествленного человека в эпоху Возрождения сопровождалось гипертрофией субъективизма. Поскольку критерием поведения стала сама личность и ее субъективные приоритеты, возник небывалый простор для своеволия, доходящего до извращений и злодейств. «Возрождение прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей»<sup>2</sup>. Оргии, моральное разложение в некоторых монастырях, содомия, восхваление непристойных произведений приобрело

<sup>1</sup> Там же. С. 232.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 120.

широкие масштабы в Италии XV–XVI веков. Беспощадная жестокость политической борьбы, убийства, заговоры, пытки, отравления были обычным явлением. Некоторые правители доходили до прямого зверства в постоянных убийствах. При этом ими могли восхищаться, как, например, Николо Макиавелли восхищался «абсолютным злодеем» Цезарем Борджиа, который был для Макиавелли образцом идеального государя<sup>1</sup>. У Макиавелли титанизм освобождается от всякой морали, религии и гуманизма. Например, он прямо пишет о том, что государю по отношению к завоеванным «обиды нужно наносить разом: чем меньше их распробуют, тем меньше от них вреда; благодеяния же полезно оказывать мало-помалу, чтобы их распробовали как можно лучше»<sup>2</sup>. Во всем должна быть холодная расчетливость и никакие моральные помехи не должны препятствовать достижению цели. Добро не следует предпочитать злу, здесь тоже нужен расчет. «...Добрыми делами можно навлечь на себя ненависть... поэтому государь, как я уже говорил, нередко вынужден отступать от добра ради того, чтобы сохранить государство...»<sup>3</sup>.

Руководствующиеся подобной логикой «титаны» рано или поздно сталкиваются друг с другом. Беспринципное самоутверждение человека превращается в трагическую гибель. Таким образом, становление рассмотренной выше порождающей модели с необходимостью оказывается двойственным<sup>4</sup>. Культура Ренессанса несет в себе как исходный принцип, так и его обратную сторону, «модификацию». С одной стороны, раскрывается «титанизм», величие и мощь человека, а, с другой, всегда здесь же проявляется и трагическая слабость, беспомощность человека. Человек объявляет себя богом и вскоре обнаруживает вздорность подобного обожествления.

Эта двойственность вполне была осознана многими деятелями Ренессанса. Петрарка по этому поводу испытывал глубокую тоску<sup>5</sup>. Боккаччо осуждал

<sup>1</sup> Там же. С. 131.

<sup>2</sup> Макиавелли Н. Государь // Избранные сочинения. Пер. Г. Муравьевой. М., 1982. С. 327-328.

<sup>3</sup> Там же. С. 357.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 613.

<sup>5</sup> Там же. С. 226.

собственный «Декамерон». Микеланджело во многих произведениях изображал трагедию «титанизма». Отчужденность и одиночество «титанов», их обреченность и ужас получили красноречивое выражение в его работах. Шекспир в своих трагедиях развернул беспощадную критику «титанизма». Глубокое переживание трагической обреченности индивидуализма, иронию по отношению к нему можно обнаружить в сочинениях Франсуа Вийона.

Подобная самокритика приводила к поискам иных оснований. Характерно, что на этой почве у многих мыслителей происходил возврат к идее Мировой Души и к античному неоплатонизму. Так можно было сохранить божественность человека и принять его трагическую судьбу. Джордано Бруно на этой почве вернулся к учению о переселении душ. Другие мыслители возвращались к христианской онтологии и отказывались от принципов титанического самоутверждения. Третьи искали новые метафизические модели, выходящие за рамки Ренессанса.

Итак, алогическое становление порождающей модели в эпоху Возрождения было связано с двойственностью человеческого «титанизма». С одной стороны, раскрывалось человеческое могущество, а, с другой, слабость и беспомощность. Феномен истины, связанный с артистически прекрасным и сильным «титаном» оборачивался трагедией, обреченностью, ничтожностью гбнущего «титана». На этой почве многие деятели Возрождения обращались к античной идее Мировой Души и к идее вечного возвращения.

Седьмой момент в развертывании феномена истины – снятие становления, единство логического и алогического в органической телесности. Если в Средние века феномен истины был связан с трансцендентной реальностью, с преображенным телом Христа и телесностью будущего века, которая очень редко являлась в телах, освященных благодатью, то в эпоху Возрождения онтологическая истина становится более имманентной человеку. Разворачивается систематическая реабилитация земной чувственно-материальной телесности.

Ренессанс стоит на оправдании и возвышении материального мира, на признании его онтологической истинности.

Предпосылкой к ренессансному взгляду на телесность были учения, в которых намечались тенденции к имманентизму. У Майстера Экхарта Бог оказывается непосредственно связанным с «внутренним человеком». У Франциска Ассизского намечается усиление роли субъективной чувственности в религиозной жизни человека. Более грубый чувственный имманентизм можно найти у некоторых католических святых, например, у Католины Сиенской<sup>1</sup>.

У Николая Кузанского возрастает ценность телесной индивидуальности, она рассматривается как полноценное выражение Абсолюта. У Фичино космос мыслится как органическое целое. В космосе все проявляется во всем, поэтому М. Фичино всерьез обращается к астрологии. В некоторых материалах он доходит до признания «абсолютной имманентности Бога всем человеческим личностям и всем явлениям природы»<sup>2</sup>. В каждой части Вселенной присутствует и Бог, и всякая другая часть. Развивая подобные положения, Агриппа Неттесгеймский приходит к теоретическому обоснованию магии.

В отличие от античного космологического (и даже астрономического) понимания телесности, ренессансное понимание пронизано персонализмом. С данной точки зрения тело представляет собой личностно-материальное единство. На этой основе возникала неповторимая специфика искусства Ренессанса, в котором все личностное и духовное могло быть тончайшим образом выражено в чувственно-материальной телесности. Однако это выражение не всегда было органическим. У Леонардо да Винчи вполне проявлялся также и механицизм<sup>3</sup>.

Соединение реабилитированной чувственно-материальной телесности и персонализма приводило к противоречивым результатам. С одной стороны, возникали тенденции возврата к античному пантеизму и самодовлеющей телесности. С другой стороны, постоянно сохранялось намерение утвердить

<sup>1</sup> Там же. С. 231.

<sup>2</sup> Там же. С. 335.

<sup>3</sup> Там же. С. 425.

уникальность личности, ее укорененность в вечности. Первая тенденция приводила к идее вечного возвращения, к безличному переселению душ согласно космическим законам. Вторая тенденция вступала в конфликт с первой, выводила личность из-под власти космоса и тем самым приводила к дуализму или непоследовательности. Можно найти такую непоследовательность в работах Бернардино Телезио и Томмазо Кампанеллы<sup>1</sup>.

Итак, онтологическая истинность в эпоху Возрождения вновь оказывается связанной с имманентной человеку чувственно-материальной телесностью, с самодовлеющим телом (как это было и в Античности). Однако это тело обязательно должно быть одухотворено, оно должно выражать уникальную личность, которая не подчиняется этому телу, но опирается на саму себя. Возникают предпосылки для будущего дуализма.

Восьмой момент в разворачивании феномена истины – личностное бытие. Онтологически истинное бытие связывается с особым типом личности. Это уже не античная аисторическая личность, являющаяся порождением космоса. Это и не средневековая личность, живущая чаянием будущего века и предпочитающая послушание своеволию. Личность эпохи Ренессанса живет самоутверждением в нынешнем веке, в земной чувственно-материальной действительности.

По мнению А.Ф. Лосева, это самоутверждение опирается на идею «права человека на существование»<sup>2</sup>. Если средневековый христианин мыслил себя не имеющим никаких прав прахом, небытием в сравнении с Богом, то человек Ренессанса понимает себя уже как субстанцию, существование которой необходимо. Человек подобно субстанциальному бытию «сам себя полагает», творит самого себя по слову Пико делла Мирандолы. Поскольку человек теперь суть самостоятельное субстанциальное бытие, он является полноценным «для-себя-бытием», по выражению Г.В.Ф. Гегеля. Он снимает в себе весь мир, он может обрести в собственном духе все, что пожелает.

<sup>1</sup> Там же. С. 479.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа. М., 2001. С. 258.

На основе этой идеи развивается ренессансный гуманизм и светская культура. Феномен истины теперь связан с артистически раскрывающей себя личностью, которая блещет свободомыслием, изящной латынью, глубоким знанием античных первоисточников, занимается критикой церковной отсталости, прославляет силу и могущество человека. Онтологически истинная личность имеет богатый внутренний мир, в который она иногда может полностью погрузиться по примеру Петрарки. Внешняя жизнь этой личности не лишена творческого авантюризма, блестящей светской, придворной жизни. Все больше возрастает роль индивидуализма.

Взросшее свободомыслие и самостоятельность человека приводят к переосмыслению христианского опыта и к Реформации. Протестантизм смещает акцент в религиозном опыте на переживания субъекта, на личную веру<sup>1</sup>. Поэтому таинств становится меньше, церковь превращается в молитвенный дом.

В социально-экономической сфере это сопровождается переходом от деревенской культуры к городской. Город получает все большее значение, городские ремесленные коммуны активнее развивают частное предпринимательство. Идет первоначальное накопление капитала, в ходе которого наблюдается подъем экономики, расширение возможностей человека. Новые изобретения, географические открытия усиливают данную тенденцию. Созревают идеи частного права, конституции, парламентаризма.

Однако нельзя сказать, что эти изменения всеми воспринимаются как нечто позитивное. Развивается серьезная самокритика «титанизма» и индивидуализма у Боккаччо, Микеланджело, Шекспира, Сервантеса, Вийона, Монтеня, о которой мы уже писали выше. А.Ф. Лосев причисляет к подобной самокритике даже гелиоцентризм Коперника. «...Коперник и Бруно превратили землю в какую-то ничтожную песчинку мироздания, а вместе с тем и человек оказался несравнимым, несоизмеримым с бесконечным пространством, темным и холодным, в котором лишь кое-где оказывались мелкие небесные тела, тоже

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 554.

несравнимые по своим размерам с бесконечностью мира»<sup>1</sup>. Коперник отводит человеку весьма скромное, даже зыбкое место в новой картине мира. Тем самым сознательно или бессознательно он ниспровергает всякий человеческий «титанизм». Возникает «анти-титанический» образ человека, описанный позже Блезом Паскалем с помощью метафоры «мыслящего тростника».

Итак, онтологическая истинность в эпоху Возрождения предполагает артистически самоутверждающуюся личность, индивидуалиста, опирающегося на самого себя. Однако эта опора изолированного субъекта на себя обнаруживают свою несостоятельность и возникает самокритика «титанизма». Таким образом, возникает двойственность личностного бытия в рассматриваемом феномене истины.

Девятый момент в разворачивании феномена истины – эстетическое выражение органической телесности. Феномен истины в эпоху Ренессанса раскрывается в специфически понимаемой эстетике. Хотя здесь, как и в Античности, провозглашается необходимость «подражания природе», на деле вместо античного объективизма и космологизма теперь господствует антропоцентризм. Искусство оказывается выше природы. Эстетическая предметность приобретает небывалую ранее свободу от космологического или теологического утилитаризма.

Следует обратить внимание в первую очередь на самодовлеющую значимость эстетики в данную эпоху. Подготовка Ренессанса с этой точки зрения в полной мере шла уже в XIII веке. Фома Аквинский пишет о самостоятельности эстетического созерцания, когда проводит различие между благом и красотой: «...В смысловое содержание блага включено то, что желание успокаивается в нем, а в смысловое содержание прекрасного включено то, что желание успокаивается в его созерцании или познании»<sup>2</sup>. То есть созерцание красоты вполне самостоятельно. Развитием этой мысли является положение о том, что

<sup>1</sup> Там же. С. 544.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии (Первая часть второй части. Вопросы 1-67). Пер. А.В. Апполонова. М., 2008. С. 312.

храмы, иконы, культ могут быть предметами чистого эстетического созерцания. А это значит, что можно абстрагироваться от их сакральности. Номинализм усилит эту тенденцию учением об интенциональной предметности эстетического, которая не является ни субъективной, ни объективной<sup>1</sup>. У Бонавентуры Лосев находит идею отделения эстетической формы от содержания. Бонавентура разделяет красоту изображаемого предмета и красоту самого изображения. Возможно прекрасное изображение дьявола, который сам по себе является уродливым<sup>2</sup>.

В XV–XVI веках самостоятельность эстетической предметности становится доминирующей тенденцией. Любование произведениями искусства становится необходимым моментом. Библейские сюжеты теперь часто используются как повод для погружения в ту или иную эстетику<sup>3</sup>. На фоне библейского сюжета детально прорисовывается человеческая физиология, психология, быт и т. п. Икона превращается в портрет, таинство – в театр. В целом проводится эмансипация художника и искусства от Церкви.

Это сопровождается возрастанием имманентизма и субъектоцентризма в искусстве. Важным становится изобразить не вещи сами по себе, а то, как они являются человеку. Большое развитие получает исследование перспективы в живописи. Картина перестает быть доской с фигурами, она становится прозрачной плоскостью, сквозь которую мы видим цельное живое пространство<sup>4</sup>. Перспектива и пространственная разработка вносят в картину живой психологизм. У многих художников получает большое развитие утонченная чувственность, аффективность, экспрессивность.

Развитие эстетической предметности в ее самостоятельной значимости приводит к небывалой дифференциации техники выражения. Альбрехт Дюрер делил человеческое тело на 1800 частей, выделял 26 типов тела<sup>5</sup>. В связи с этим

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 211.

<sup>2</sup> Там же. С. 165.

<sup>3</sup> Там же. С. 354.

<sup>4</sup> Там же. С. 270.

<sup>5</sup> Там же. С. 522-523.

А.Ф. Лосев пишет об «измерительной оргии», которой были увлечены художники. Леонардо да Винчи был настоящим апологетом математизма в искусстве. Появилось множество авторов, основательно исследовавших проблемы композиции, света, колористики и т. д.

Возникает особое представление о художнике. Многие авторы пишут о том, что художник должен быть знатоком математики, анатомии и вообще всех наук. По словам Леонардо да Винчи, «практика всегда должна быть построена на хорошей теории, для которой перспектива – руководитель и вход, и без нее ничто не может быть сделано хорошо в случаях живописи»<sup>1</sup>. Гениальный художник сам является образцом красоты, достоинства и мудрости.

Итак, эстетика Ренессанса ориентируется на неутилитарную самостоятельность предмета, на субъектоцентризм и имманентизм, которые достигаются развитой техникой, на глубокий психологизм искусства и на высокое звание художника. Лосев делает вывод о том, что эта эстетика является «живописной». Вообще «Возрождение – живописно, и основное возрожденское искусство – живопись»<sup>2</sup>. Именно в живописи природа берется не сама по себе, но как предмет знания и чувства, не как субстанция, а как феномен. Артистически самоутверждающаяся личность становится субъектом, который может развернуть свою творческую активность по отношению к природе-объекту. Именно «живописная», «феноменальная», «перспективистская» эстетика соответствует феномену истины эпохи Возрождения.

Десятый момент в развертывании феномена истины – мифически-ономатическое выражение личностного бытия. Выражение феномена истины в слове и в мифе также подверглось переосмыслению в данную эпоху. Акцент на самодовлеющей значимости эстетического переживания, эстетизм в жизни личности привели к эстетизации языка. У многих гуманистов проявляется гипертрофия поэтико-артистического отношения к языку. Поэзия стала «делом

<sup>1</sup> Мастера искусства об искусстве. В 4-х томах. Под ред. Д. Аркина и Б. Терновца. Т. 1. М., 1937. С. 124.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа. М., 2001. С. 260.

всех и каждого». «Мы видим, что в это время появляется большое число научно-популярных трактатов, посвященных ремеслам, политике, эпидемиям и даже сифилису, которые облекались в стихотворную форму»<sup>1</sup>. Слово становилось средством эстетизации жизни.

Это приводило, с одной стороны, к развитию национальных языков, их эстетическому совершенствованию, а, с другой, к десакрализации слова. Широко распространялось праздноречие, фривольное обращение с сакральными перформативами<sup>2</sup>. Эта фривольность доходила до полного пренебрежения и откровенного высмеивания прежних святынь. Возросло количество клятвопреступлений и лжесвидетельств. Клятвы заменялись мирскими договорами.

Особую роль в десакрализации слова сыграла Реформация. Таинства признавались произвольными человеческими установлениями. Христианский магизм, развитый в католичестве, отождествлялся с языческой магией. Лютер, «выступив против Рима... пришел к отрицанию практически всех перформативов Церкви: анафемы и отлучения, священнических клятв и монашеских обетов...»<sup>3</sup>. Кальвин свел анафему к социальному осуждению, обет объявил педагогическим воздействием на «слабых духом». Формулы церковного ритуала Кальвин приравнял к человеческой проповеди. Философской основой подобных нововведений был номинализм, в котором слово рассматривалось прежде всего как произвольный знак.

В этих условиях феномен истины распадался на истину веры и истину знания. Истина, касающаяся Бога, открывается только в вере и не может быть вполне выражена в человеческом слове. Истина знания, выражимая в человеческом слове, описывает закономерности чувственного мира.

<sup>1</sup> Карабыков А.В. Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры: дисс. ...докт. филос. наук: 24.00.01. Томск, 2014. С. 255.

<sup>2</sup> Там же. С. 268.

<sup>3</sup> Там же. С. 285.

Однако подобная тенденция была не единственной. Альтернативная тенденция была связана с реабилитацией античной идеи Мировой Души. Это приводило к широкому распространению языческого магизма, суеверий, колдовства, астрологии, демонологии. «...Бытовая практика алхимии, астрологии и всякой магии охватывала все возрожденческое общество снизу доверху и была отнюдь не результатом невежества, но результатом... индивидуалистической жажды овладеть таинственными силами природы...»<sup>1</sup>. Астрологами были даже многие папы. Бытовая магия доходила до самых диких форм. Все это вызвало беспрецедентный размах инквизиции и охоты на ведьм.

Эта тенденция приводила к появлению оккультистского движения среди гуманистов. Проводились исследования магической природы слова. Популярной была идея воссоздания «адамического» языка<sup>2</sup>, обладавшего полнотой магической силы. «Братья-розенкрейцеры» претендовали на то, что они открыли и создали подобный язык, благодаря тому, что познали «тайный шифр» Создателя. Магизм слова обосновывался тем, что оно объявлялось полностью согласованным с природой (Мировой Душой). На этой почве развивались как духоведение, так и демонология<sup>3</sup>.

Таким образом, феномен истины в ономатическом аспекте в эпоху Возрождения связан с двумя различными тенденциями. С одной стороны, артистический антропоцентризм приводит к эстетизации и десакрализации слова и, как следствие, к невозможности слова в полной мере выразить феномен истины (абсолютная истина признается невыразимой). С другой стороны, в связи с реабилитацией идеи Мировой Души возникают попытки возродить архаический магизм слова.

Подведем итоги. Феномен истины в эпоху Возрождения может быть развернут в следующих моментах. Это 1) сверх-логический источник истины, который находится в самом человеке (третий тип бесконечности, «внутренний

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 116.

<sup>2</sup> Карабыков А.В. Греза Ренессанса: Язык Адама в европейской культуре XV–XVII веков. СПб., 2022. 216 с.

<sup>3</sup> Гомбрих Э. Символические образы. Очерки по искусству Возрождения. СПб., 2017. С. 316.

человек», «самость», Единый в Едином); 2) истина как источник первичных актов полагания бытия, представляющий собой божественное и человеческое артистическое творчество; 3) истина как имманентно-субъективный эйдос, являющийся художественной идеей; 4) истина как человеческий титанический разум, способный самостоятельно все познавать, либо подвергать все сомнению; 5) истина как порождающая модель в виде «лично-телесного отдельного человека», по образцу которого художественно оформляется и познается весь мир; 6) иррациональный момент истины, связанный со стихийным возвеличиванием и падением «человека-титана»; 7) онтологическая истина как эстетизированная самодовлеющая телесность человека; 8) онтологическая истина как артистически самоутверждающаяся и приходящая к самокритике индивидуалистическая личность; 9) онтологически истинная самодовлеющая «живописная», «феноменальная», «перспективистская» эстетика; 10) эстетизированное и десакрализованное слово, выражающее имманентно-субъективную истину, а также архаически-магическое слово самоутверждающегося человека. В целом раскрытому феномену истины присуща двойственность, которая приводит к переживанию как величия «человека-титана», так и его слабости, граничащей с ничтожностью.

### *Выводы ко второй главе*

Итак, в результате анализа диалектико-символической методологии А.Ф. Лосева была создана модель символического развертывания феномена истины. С помощью этой модели были символически осмыслены феномены истины в Античности, Средневековье и в эпоху Возрождения.

Феномен истины в Античности разворачивается на основе интуиций чувственно-материального безличного космического абсолюта. В связи с этим в Античности преобладают тенденции связывать онтологическую и гносеологическую истинность с 1) безличным космическим абсолютом; 2) эманациями этого абсолюта, которые часто трактуются как числа; 3) эйдосом как

световым ликом, наглядной, созерцательно и статуарно данной смысловой картиной; 4) «титаническим» Умом (Кроносом), замкнутым в себе, мыслящим только себя самого, безразличным ко всему иному; 5) порождающей моделью как живым-в-себе, идеальной совершенной жизнью (Зевсом-Лабрисом-Минотавром, жрецом и жертвой в одном лице); 6) самодвижущейся безличной душой, то прибывающей, то убывающей жизнью, подобной умирающему и возрождающемуся Дионису-Загрею (идея вечного возвращения); 7) самодовлеющим космическим телом, властвующим над 8) аисторической личностью как придатком космоса, его эманацией; 9) пластическим произведением искусства; 10) символически-субстанциальным мифом и символически-энергичным именем.

В средневековой христианской культуре феномен истины определяется идеей абсолютной божественной Личности. Он разворачивается в следующих моментах: 1) сверх-логический источник истины, трансцендентный личный Бог; 2) истина как первичные акты полагания бытия, представляющие собой божественное творение мира из ничего; 3) истина как личностный нетварный эйдос, Троица, являющаяся наиболее общей созерцательно данной смысловой «картиной» всего бытия; 4) истина как абсолютный божественный разум, пребывающий в любви; 5) истина как порождающая модель, Первообраз в виде Богочеловека, Иисуса Христа; 6) иррациональный момент истины, связанный с грехопадением человечества, распятием Христа и преодолением этого состояния при спасении мира; 7) онтологическая истина как преображенная телесность воскресшего Христа, телесность «будущего века», благодатно преображенная телесность; 8) онтологическая истина как праведная личность, живущая в смиренном послушании Церкви и уподобляющаяся Христу; 9) онтологически истинная «непластическая» символическая эстетика, нацеленная на спасение души (ее образцом является иконопись); 10) истинное личностное сверхперформативное слово, а именно Имя Бога, которое есть энергия Бога, неразрывная с самой сущностью Бога.

В эпоху Возрождения феномен истины определяется интуицией «титанического» возвеличивания человека в окружении эстетически понимаемого бытия. Его моментами являются 1) сверх-логический источник истины, который находится в самом человеке (третий тип бесконечности, «внутренний человек», «самость», Единый в Едином); 2) истина как источник первичных актов полагания бытия, представляющий собой божественное и человеческое артистическое творчество; 3) истина как имманентно-субъективный эйдос, являющийся художественной идеей; 4) истина как человеческий титанический разум, способный самостоятельно все познавать, либо подвергать все сомнению; 5) истина как порождающая модель в виде «лично-телесного отдельного человека», по образцу которого художественно оформляется и познается весь мир; 6) иррациональный момент истины, связанный со стихийным возвеличиванием и падением «человека-титана»; 7) онтологическая истина как эстетизированная самодовлеющая телесность человека; 8) онтологическая истина как артистически самоутверждающаяся и приходящая к самокритике индивидуалистическая личность; 9) онтологически истинная самодовлеющая «живописная», «феноменальная», «перспективистская» эстетика; 10) эстетизированное и десакрализованное слово, выражающее имманентно-субъективную истину, а также архаически-магическое слово самоутверждающегося человека.

Развернутые нами феномены истины возникали на почве конкретных мифологий. Согласно нашей модели, миф – это выражение тех или иных сторон сущности в инобытии, которое реализуется с разной степенью искажения. Наиболее полное выражение сущности в инобытии и есть истина, которая предстает как абсолютная мифология. Следовательно, неполное выражение сущности представляет собой относительную истину и относительную мифологию. Диалектико-символический подход позволяет соотносить между собой относительные мифологии и истины и выявлять общие конструктивные принципы абсолютной мифологии и истины.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании анализа работ А.Ф. Лосева и других исследователей в диссертации была осуществлена попытка диалектически развернуть феномен истины в диалектико-символическом подходе и применить этот подход к анализу феномена истины в культурах Античности, Средневековья и Возрождения.

Были выделены ключевые характеристики конкретного феномена истины в культуре, который мы приняли за образец в силу его тяготения к всестороннему постижению сущности (к абсолютной мифологии по А.Ф. Лосеву). Эти характеристики могут быть объединены в такие группы, как идеальное и чувственное, субъективное и объективное, трансцендентное и имманентное, рациональное и иррациональное.

С опорой на неоплатоническое учение о Едином («самом самом») в версии А.Ф. Лосева были выявлены основные исследовательские подходы к проблеме истины в философской традиции. С точки зрения учения Лосева о самой вещи как о беспредикатном носителе всех ее признаков, проблема истины связана прежде всего с возможностью адекватного выражения самой вещи в ее проявлениях (в имманентном человеку субъект-объектном единстве). Если мы отрицаем возможность познания самой вещи и утверждаем познаваемость только явлений, то возникает *«абстрактно-меонический»* подход. Истина в нем связана с корреспонденцией пропозиций фактам, практической эффективностью и другими критериями, основанными на опытном познании. Если мы отказываемся от опоры на чувственность и явления, которые признаются лишь чем-то мнимым, и ищем познания только самой вещи, то возникает *«абстрактно-онтический»* подход. Мы познаем только бытие, идею, форму, чистое мышление, Я=Я и другие идеальные структуры, либо их до-предметный источник. Возникают идеалистические концепции истины. Если мы механически совмещаем эти два подхода и признаем отдельно истину «феноменальную» и истину «ноуменальную», возникает *«дуалистический»* подход и теории двойственной

истины. Если мы признаем, что всякое явление (как субъект-объектное единство) есть явление самой вещи, в котором она может быть адекватно выражена, то возникает *«диалектико-символический»* подход. Поскольку явление вещи имманентно, а сама вещь трансцендентна, выражение вещи (трансцендентного в имманентном) оказывается символом в его неоплатоническом и романтическом истолковании. Именно в рамках данного подхода может быть изучен феномен истины в культуре как выражение трансцендентного в имманентном, что, по нашему предположению, соответствует представлениям об истине в традиционных культурах.

Основные характеристики выделенного феномена истины были соотнесены с пониманием истины в свете этих исследовательских подходов. Сделан вывод о том, что именно *«диалектико-символический»* подход позволяет учесть все существенные стороны и характеристики, выделенные нами в рассмотренном феномене истины.

Были раскрыты основные моменты развертывания феномена истины с позиции диалектико-символического подхода А.Ф. Лосева. Мы взяли за основу теорию символа Лосева, в которой выделяется пять основных моментов всякого символа: апофатическое первоначало («самое само», первопринцип), единораздельное бытие (идеальная структура), алогическое становление (непрерывность), ставшее (тело), эманация (выражение). Мы детализировали эти пункты и пришли к системе из десяти моментов, каждый из которых является органической частью единораздельного целого. На этой основе была создана модель, согласно которой диалектическое развертывание феномена истины в культуре осуществляется в следующих десяти основных моментах: 1) беспредикатное первоначало, непознаваемый, невыразимый первопринцип, сверхлогический момент истины; 2) докачественные акты полагания, истина как источник всего логического и алогического, абсолютная тайна; 3) истина как эйдос, то есть бытие, основанное на самом себе и оформленное как подвижный покой самотождественного различия, интуитивно данная цельность смысла; 4)

истина как самосознание, мышление, мыслящее эйдос без искажения его диалектики; 5) порождающая модель (истинное является функцией, разложимой в конечный или бесконечный ряд закономерно получаемых единичностей, которые сливаются в общее тождество породившего их принципа как в некий общий для них предел); 6) алогическое становление порождающей модели, истина как становление смысла в алогическом инобытии; 7) снятие становления, онтологическая истина как единство логического и алогического в органической телесности; 8) онтологическая истина как личностное бытие; 9) эстетический момент истины, выражение органической телесности; 10) истина как мифически-ономатическое выражение личностного бытия, предел самооткровения апофатической сущности.

С помощью представленной модели было проанализировано символическое развертывание феномена истины в античной, средневековой и ренессансной культурах. Феномен истины в Античности разворачивается на основе интуиций чувственно-материального безличного космического абсолюта. По этой причине в Античности преобладают тенденции связывать онтологическую и гносеологическую истинность с безличным космическим абсолютом. Истинные знание и бытие являются эманациями этого абсолюта, которые часто трактуются как числа. Эйдос трактуется как безличная созерцательно и статуарно данная смысловая картина. Ум предстает как нечто самодовлеющее, замкнутое в себе, мыслящее только себя самого (часто используется мифологема Кроноса). Истина как порождающая модель связывается с живым-в-себе (αὐτοζών), идеальной совершенной жизнью. Эта идеальная жизнь переходит в становление, представляющее собой самодвижущуюся безличную душу, которая подобна умирающему и возрождающемуся Дионису-Загрею (идея вечного возвращения). Пределом становления оказывается онтологически истинное самодовлеющее космическое тело, властвующее над аисторической личностью как придатком космоса, его эманацией. В итоге онтологическая истинность связывается с

пластическим произведением искусства, символически-субстанциальным мифом и символически-энергийным именем.

В средневековой христианской культуре феномен истины определяется идеей абсолютной божественной Личности. Сверх-логическим источником истины является трансцендентный личный Бог. Истинное знание и бытие, доступные человеку, – это результат божественного творения мира из ничего. Эйдос трактуется как личностное нетварное бытие, а именно Троица, являющаяся наиболее общей созерцательно данной смысловой «картиной» всего бытия. Ум предстает как божественный промысел, сопряжённый с любовью. Истина как порождающая модель, Первообраз является Богочеловеком, Иисусом Христом, спасителем мира. Порождающая модель переходит в алогическое становление, связанное с грехопадением человечества, распятием Христа и преодолением этого состояния при спасении мира. Онтологическая истина предстает как преображенная телесность воскресшего Христа, телесность «будущего века» и благодатно преображенная телесность. Кроме того, онтологическая истина проявляется в личностном бытии праведника, живущего в смиренном послушании Церкви и уподобляющегося Христу. На этой основе возникает онтологически истинная «непластическая» символическая эстетика, нацеленная на спасение души (ее образцом является иконопись) и истинное сверхперформативное слово. Это слово является Именем Бога, которое есть Его энергия, неразрывная с самой сущностью Бога.

В эпоху Возрождения феномен истины определяется интуицией «титанического» возвеличивания человека в окружении эстетически понимаемого бытия. Сверх-логический источник истины открывается в самом человеке (третий тип бесконечности, «внутренний человек», «самость», Единый в Едином). Истинное знание и бытие являются результатом не только божественного, но и человеческого артистического творчества. Эйдос осмысливается как имманентно-субъективная художественная идея. Ум, познающий истину, трактуется как человеческий «титанический» разум. Универсальной порождающей моделью

является «лично-телесный отдельный человек». По этому образцу художественно оформляется и познается весь мир. Становление истины связывается со стихийным возвеличиванием и падением «человека-титана». Онтологической истинностью обладает эстетизированная самодовлеющая телесность человека. Кроме того, онтологическая истина связывается с артистически самоутверждающейся и приходящей к самокритике индивидуалистической личностью. Онтологическая истинность ассоциируется с самодовлеющей «живописной», «феноменальной», «перспективистской» эстетикой. Истинностью обладает эстетизированное и десакрализованное слово, выражающее имманентно-субъективную истину, а также архаически-магическое слово самоутверждающегося человека.

Итак, в диссертации представлена модель диалектико-символического развертывания феномена истины в культуре, которая была применена к классическим историческим типам европейской культуры. Эта модель позволила выявить в каждой культуре систему интуиций, определяющую отдельные представления об истине. Мы полагаем, что возможно продуктивное применение данной модели к культурам других типов. Особенно интересно будет использовать ее для осмысления современности и ее мифов, обуславливающих современные представления об истине. Этим определяются перспективы нашей дальнейшей работы.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Августин Блаженный. Исповедь / Августин Блаженный. – М.: РИПОЛ классик, 2019. – 416 с.
2. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
3. Алиева, Б.А. Теория двойственной истины / Б.А. Алиева. – М.: «Мысль», 1972. – 128 с.
4. Анисимов, А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества / А.Ф. Анисимов. – М.: Наука, 1966. – 246 с.
5. Ансельм Кентерберийский. Об истине // Ансельм Кентерберийский Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 166-197.
6. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – 635 с.
7. Аполлодор. Мифологическая библиотека / Аполлодор. – Ленинград: Издательство «Наука», 1972. – 215 с.
8. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Аристотель. – М.: «Мысль», 1976. – 550 с.
9. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 / Аристотель. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
10. Батай, Ж. История эротизма / Ж. Батай. – М.: Издательство «Логос», «Европейские издания», 2007. – 200 с.
11. Беркли. Философские заметки // Беркли Сочинения. – М.: «Мысль», 1978. – С. 40-47.
12. Бибахин, В.В. Абсолютный миф А.Ф. Лосева / В.В. Бибахин // Начала. – 1994. – № 2-4 (12-14). – С. 87-112.
13. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное / Блаженный Иоанн Дунс Скот. – М.: Издательство Францисканцев, 2001. – 583 с.

- 14.Бонецкая, И.К. Имяславец-схоласт / И.К. Бонецкая // Вопросы философии. – 2001. – № 1. – С. 123-142.
- 15.Булгаков, С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1 Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. – 416 с.
- 16.Бычков, В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин / В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
- 17.Бычков, В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита / В.В. Бычков. – М.: ИФРАН, 2015. – 143 с.
- 18.Вазюлин, В.А. Логика «Капитала» Карла Маркса / В.А. Вазюлин. – М.: Современный гуманитарный университет, 2002. – 390 с.
- 19.Вахитов, Р.Р. Два чуда при рождении мифа евразийства / Р.Р. Вахитов // Христианское чтение. – 2021. – № 2. – С. 206-215.
- 20.Вахитов, Р.Р. Поздний Лосев и марксизм / Р.Р. Вахитов // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 106-116.
- 21.Вейнгартнер, П. Фундаментальные проблемы теорий истины / П. Вейнгартнер. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 352 с.
- 22.Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 288 с.
- 23.Воронова, Е.М. Влияние «платоновского начала» и принципы постструктурализма в философии слова (А.Ф. Лосев) / Е.М. Воронова // АКАДНМЕІА: материалы и исследования по истории платонизма. – 2003. – Вып. 5. – С. 422-434.
- 24.Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1970. – 501 с.
- 25.Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 3. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1972. – 371 с.

26. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Академический проект, 2014. – 494 с.
27. Гегель, Г.В.Ф. «Эстетика» в четырех томах. Т. 1 / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Искусство», 1968. – 312 с.
28. Гесиод Полное собрание текстов / Гесиод. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
29. Гоголь, Н.В. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Т. 5: Мертвые души / Н.В. Гоголь. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. – 680 с.
30. Гоголь, Н.В. Театральный разъезд после представления новой комедии // Н.В. Гоголь Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Т. 3: Повести; Т. 4: Комедии. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. – С. 437-470.
31. Гоготишвили, Л.А. Непрямое говорение / Л.А. Гоготишвили. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 720 с.
32. Гомбрих, Э. Символические образы. Очерки по искусству Возрождения / Э. Гомбрих. – СПб.: Алетейя, 2017. – 408 с.
33. Гомер Илиада / Гомер. – Ленинград: «Наука», 1990. – 572 с.
34. Горелов, А.А. Истина и смысл / А.А. Горелов. – М.: ИФРАН, 2010. – 147 с.
35. Гравина, И.В. Генология А.Ф. Лосева: историко-методологический анализ: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Гравина Ирина Викторовна. – Тамбов, 2019. – 173 с.
36. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
37. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
38. Даммит, М. Истина // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. – С. 191-212.

39. Декарт, Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Р. Декарт Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 73-417.
40. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Р. Декарт Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250-296.
41. Демидов, А.Б. Феномены человеческого бытия: Пособие для студентов вузов / А.Б. Демидов. – Мн: Бел. фонд Сороса: «Армита – Маркетинг, Менеджмент», 1997. – 192 с.
42. Денисов, С.Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие / С.Ф. Денисов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. – 216 с.
43. Денисов, С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография / С.Ф. Денисов. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2001. – 206 с.
44. Дионисий Ареопагит О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – С. 737-764.
45. Доброхотов, А.Л. «Волны смысла», или Генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое Само» / А.Л. Доброхотов // А.Ф. Лосев Вещь и имя. Самое Само. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2016. – С. 5-24.
46. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 248 с.
47. Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: Бедные люди; Белые ночи; Неточка Незванова: Романы; Дядюшкин сон: Повесть / Ф.М. Достоевский. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – 448 с.
48. Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: Братья Карамазовы: Роман. Ч.1,2 / Ф.М. Достоевский. – М.: Мир книги, Литература, 2008. – 336 с.

49. Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: Преступление и наказание: Роман / Ф.М. Достоевский. – М.: Мир книги, Литература, 2008. – 464 с.
50. Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: Село Степанчиково и его обитатели: Роман; Бесы: Роман; часть I / Ф.М. Достоевский. – М.: Мир книги, Литература, 2008. – 384 с.
51. Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: Униженные и оскорбленные: Роман / Ф.М. Достоевский. – М.: Мир книги, Литература, 2008. – 336 с.
52. Ильенков, Э.В. Абстрактное и конкретное: собр. соч. Т. 1 / Э.В. Ильенков. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. – 464 с.
53. Ильенков, Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
54. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах / И.А. Ильин. – СПб.: «Наука», 1994. – 542 с.
55. Иоанн Дамаскин Источник знания / Иоанн Дамаскин. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
56. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в пяти томах. Т. 1. – М.: Издательство Академии художеств СССР, 1962. – 682 с.
57. Кант, И. Критика чистого разума // И. Кант Сочинения в шести томах. Т. 3. – М.: «Мысль», 1964. – 799 с.
58. Карабыков, А.В. Грёза Ренессанса: Язык Адама в европейской культуре XV–XVII веков. – СПб.: Издательство РХГА, 2022. – 216 с.
59. Карабыков, А.В. Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры: дисс. ... д-ра. филос. наук: 24.00.01 / Карабыков Антон Владимирович. – Томск, 2014. – 348 с.
60. Карабыков, А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья / А.В. Карабыков. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2013. – 352 с.

61. Карабыков, А.В. Под знаком «пост-истинного»: культурфилософский комментарий к слову-лауреату 2016 года / А.В. Карабыков // Россия и мировые тенденции развития. – Омск: Изд-во ОмГТУ. – 2017. – С. 55-60.
62. Кассирер, Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Э. Кассирер Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 7-206.
63. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 1. Язык / Э. Кассирер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с.
64. Катулл. Лирика / Катулл. – М.: Время, 2005. – 400 с.
65. Косыхин, В.Г. Нигилизм и диалектика / В.Г. Косыхин. – Саратов: Научная книга, 2009. – 256 с.
66. Кьеркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 680 с.
67. Левин, Г.Д. Истинность и рациональность / Г.Д. Левин. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 224 с.
68. Лермонтов, М.Ю. Герой нашего времени // М.Ю. Лермонтов Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 6. – М.: «Воскресенье», 2002. – С. 212-366.
69. Лермонтов, М.Ю. Странный человек // М.Ю. Лермонтов Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. – М.: «Воскресенье», 2000. – С. 228-309.
70. Линьков, Е.С. Лекции разных лет. Т. 1 / Е.С. Линьков. – СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012. – 494 с.
71. Лосев, А.Ф. Бытие – имя – космос / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
72. Лосев, А.Ф. Высший синтез как счастье и ведение // А.Ф. Лосев На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – С. 63-77.
73. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
74. Лосев, А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных

- именах» / А.Ф. Лосев. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. – 224 с.
75. Лосев, А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / А.Ф. Лосев. – СПб.: Алетейя, 1997. – 616 с.
76. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 880 с.
77. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1 / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 832 с.
78. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2 / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 688 с.
79. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.
80. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2 / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 544 с.
81. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.
82. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 624 с.
83. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 846 с.
84. Лосев, А.Ф. Миф – Число – Сущность / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
85. Лосев, А.Ф. Мифология греков и римлян / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
86. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.

- 87.Лосев, А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
- 88.Лосев, А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1995. – 944 с.
- 89.Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
- 90.Майстер Экхарт. О человеке высокого рода // Майстер Экхарт Трактаты. Проповеди. – М.: Наука, 2010. – С. 67-73.
- 91.Макиавелли, Н. Государь // Н. Макиавелли Избранные сочинения. – М.: Худож. лит., 1982. – С. 301-378.
- 92.Маковельский, А.О. Древнегреческие атомисты / А.О. Маковельский. – Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946. – 401 с.
- 93.Мамардашвили, М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М.К. Мамардашвили. – М.: Ad Marginem, 1995. – 548 с.
- 94.Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый, книга 1: процесс производства капитала / К. Маркс. – М.: Политиздат, 1983. – 737 с.
- 95.Марсилио Фичино Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах / Марсилио Фичино. – СПб.: «Владимир Даль», 2020. – 831 с.
- 96.Мартишина, Н.И. Наука и паранаука в духовной жизни современного человека / Н.И. Мартишина. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 1997. – 178 с.
- 97.Мастера искусства об искусстве. В 4-х томах. Под. ред. Д. Аркина и Б. Терновца. Т. 1. – М.; Ленинград: Государственное издательство изобразительных искусств, 1937. – 621 с.
- 98.Муравьев, А.Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры / А.Н. Муравьев. – СПб.: Наука, 2015. – 325 с.
- 99.Нефедев, С.Н. Границы предметности в феноменологии: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Нефедев Сергей Николаевич. – Симферополь, 2004. – 199 с.

100. Никифоров, А.Л. Понятие истины в теории познания / А.Л. Никифоров // Понятие истины в социогуманитарном познании. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 5-29.
101. Николай Кузанский Сочинения в 2-х томах. Т. 1 / Николай Кузанский. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
102. Ницше, Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 407-524.
103. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 11: Черновики и наброски 1884-1885 гг. / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – 688 с.
104. Ницше, Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ф. Ницше Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 47-157.
105. Оболевич, Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева / Т. Оболевич. – М.: Изд-во ББИ, 2014. – 443 с.
106. Одоевский, В.Ф. Русские ночи / В.Ф. Одоевский. – Ленинград: Издательство «Наука», 1975. – 319 с.
107. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.
108. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1 / Платон. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
109. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Платон. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
110. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
111. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4 / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 830 с.
112. Плотин. Пятая эннеада / Плотин. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 320 с.

113. Плотин. Трактаты 1-11 / Плотин. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. – 440 с.
114. Плотин Третья эннеада / Плотин. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.
115. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I-V / Плотин. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 480 с.
116. Плутарх. Исида и Осирис / Плутарх. – М.: ЭКСМО, 2006. – 463 с.
117. Постовалова, В.И. Религиозно-философские воззрения А.Ф. Лосева / В.И. Постовалова // Алексей Федорович Лосев. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – С. 176-221.
118. Публий Вергилий Марон. Энеида // Публий Вергилий Марон Буколики. Георгики. Энеида. – М.: Издательство «Художественная литература», 1971. – С. 123-372.
119. Публий Овидий Назон. Метаморфозы / Публий Овидий Назон. – М.: «Худож. лит.», 1977. – 430 с.
120. Райх, В. Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии / В. Райх. – СПб: Университетская книга; М.: АСТ, 1997. – 302 с.
121. Рамсей, Ф.П. Философские работы / Ф.П. Рамсей. – Томск, 2003. – 216 с.
122. Резниченко, А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores / А.И. Резниченко. – М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. – 415 с.
123. Рябов, П. Экзистенциализм. Период становления / Петр Рябов. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. – 463 с.
124. Ряснова, О.В. Понятие личности в историко-философской концепции А.Ф. Лосева: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Ряснова Ольга Владимировна. – М., 2019. – 194 с.

125. Смирнов, М.Ю. Трансгрессия как способ формирования человеческой активности / М.Ю. Смирнов. – Омск: Омский государственный институт сервиса, 2013. – 195 с.
126. Соловьев, В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1988. – С. 581-756.
127. Спирова, Э.М. Философско-антропологическое содержание символа / Э.М. Спирова. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. – 336 с.
128. Стульцев, А.Г. Имяславие: философско-методологическая экспликация в учении А.Ф. Лосева: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Стульцев Андрей Григорьевич. – Ростов-на-Дону, 2006. – 180 с.
129. Тахо-Годи, А.А. Лосев / А.А. Тахо-Годи. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 535 с.
130. Тациан, А.А. Категории эйдоса и логоса в диалектике А.Ф. Лосева / А.А. Тациан // Культура полиса (Сербия). – 2009. – № 11–12. – С. 113-138.
131. Тихеев, Ю.Б. Ранний Лосев в контексте философии всеединства: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Тихеев Юрий Борисович. – Москва, 2002. – 138 с.
132. Тодоров, Ц. Теории символа / Ц. Тодоров. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
133. Толстой, Л.Н. Война и мир. Том четвертый // Л.Н. Толстой Собрание сочинений в двадцати томах. Т. 7. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. – С. 5-381.
134. Толстой, Л.Н. Воспитание и образование // Л.Н. Толстой Полное собрание сочинений. Т. 8. – М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1936. – С. 211-246.
135. Толстой, Л.Н. Записки мужа // Л.Н. Толстой Полное собрание сочинений. Т. 5. – М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1935. – С. 220-221.

136. Толстой, Л.Н. Собрание сочинений в двадцати томах. Т. 2 / Л.Н. Толстой. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. – 455 с.
137. Троицкий, В.П. Введение в периодическую систему начал А.Ф. Лосева / В.П. Троицкий // Научно-техническая информация. Сер.2. Информационные процессы и системы. – 2000. – № 1. – С. 1-11.
138. Трофимов, М.Ю. Метафизическое рождение: монография / М.Ю. Трофимов. – Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2012. – 292 с.
139. Трубецкой, С.Н. Основания идеализма // С.Н. Трубецкой Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С. 594-717.
140. Труфанов, С.Н. Грамматика разума / С.Н. Труфанов. – Самара: Издательство «Гегель-фонд», 2003. – 624 с.
141. Тургенев, И.С. Андрей Колосов // И.С. Тургенев Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения. Т. 4. – М.: Издательство «Наука», 1980. – С. 7-33.
142. Тургенев, И.С. Отцы и дети // И.С. Тургенев Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения. Т. 7. – М.: Издательство «Наука», 1981. – С. 5-188.
143. Тургенев, И.С. По поводу «Отцов и детей» // И.С. Тургенев Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения. Т. 11. – М.: Издательство «Наука», 1983. – С. 86-97.
144. Тургенев, И.С. Рудин // И.С. Тургенев Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения. Т. 5. – М.: Издательство «Наука», 1980. – С. 197-322.
145. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1986. – 672 с.
146. Финк, Е. Основные феномены человеческого бытия / Е. Финк. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 432 с.

147. Флоренский, П.А., священник Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П.А. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
148. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.
149. Фома Аквинский. Сумма теологии (Первая часть второй части. Вопросы 1-67) / Фома Аквинский. – М.: Сигнум Веритатис, 2008. – 752 с.
150. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64. / Фома Аквинский. – М.: Издатель Савин С.А., 2006. – 817 с.
151. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Издательство «Наука», 1989. – 576 с.
152. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк Сочинения. – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 183-559.
153. Фромм, Э. Революция надежды. Навстречу гуманизированной технологии // Э. Фромм Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 217-356.
154. Фуко, М. Порядок дискурса // М. Фуко ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47-96.
155. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
156. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 63-176.
157. Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
158. Чехов, А.П. Верочка // А.П. Чехов Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 5. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – С. 72-85.

159. Чудинов, Э.М. Природа научной истины / Э.М. Чудинов. – М.: Политиздат, 1977. – 312 с.
160. Чупахина, Н.А. Диалектика имени А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной лингвофилософии: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Чупахина Надежда Анатольевна. – СПб, 2007. – 179 с.
161. Шамрина, О.П. Познание в философском наследии П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева: антропный принцип: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Шамрина Ольга Петровна. – Мурманск, 2011. – 191 с.
162. Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Ф.В.Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
163. Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Ф.В.Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
164. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия искусства / Ф.В.Й. Шеллинг. – М.: «Мысль», 1966. – 496 с.
165. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 832 с.
166. Шоркин, А.Д. Культурология лжи / А.Д. Шоркин // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». Том 24 (65). – 2012. – № 1-2. – С. 102-122.
167. Щедровицкий, Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодетельностного подходов // Г.П. Щедровицкий Избранные труды. – М.: Шк.Культ.Полит., 1995. – С. 143-154.
168. Эрн, В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение / В. Эрн. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592 с.
169. Юм, Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Д. Юм Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1996. – С. 53-655.

170. Юнг, К.Г., фон Франц, М.-Л., Хендерсон, Дж.Л., Якоби, И., Яффе, А. Человек и его символы / К.Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж.Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе. – М.: Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006. – 352 с.
171. Яворский, Д.Р. Диалогизм и символизм в современном культурфилософском дискурсе: к 70-летию профессора А.И. Пигалева / Д.Р. Яворский // Logos et Praxis. – 2022. – № 1. – С. 5-10.
172. Яворский, Д.Р. Идея природы в контексте социокультурной истории Европы / Д.Р. Яворский // Философия науки. – 2011. – № 2. – С. 21-29.
173. Capps, J. The pragmatic theory of truth // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-pragmatic/> (дата обращения: 07.07.2023).
174. Glanzberg, M. Truth // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/truth/> (дата обращения: 07.07.2023).
175. Johnson, L.E. Focusing on truth. New York: Routledge, 1992, 279 p.
176. Kirkham, R.L. The coherence theory of truth // Routledge Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/truth-coherence-theory-of/v-1> (дата обращения: 07.07.2023).
177. Kirkham, R.L. Deflationary theories of truth // Routledge Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/truth-deflationary-theories-of/v-1> (дата обращения: 07.07.2023).
178. Künnе, W. Conceptions of Truth. Oxford: Clarendon Press, 2003, 508 p.
179. Marian, D. The correspondence theory of truth // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/> (дата обращения: 07.07.2023).

180. Merricks, T. Truth and Ontology. Oxford: Oxford University Press, 2007, 222 p.
181. Rasmussen, J. The correspondence theory of truth // Routledge Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/truth-correspondence-theory-of/v-2> (дата обращения: 07.07.2023).
182. Williams, S.G. Meaning and truth // Routledge Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/meaning-and-truth/v-1> (дата обращения: 07.07.2023).