

Герменевтика «Философии имени» А.Ф. Лосева
(философия языка и язык философии)¹

В.И. Постовалова
МОСКВА

*Имена, утверждает эмпирист, – не суть реальности.
- Пусть; но человечество считает их таковыми.
Имена, – продолжает эмпирист, – не имеют энергий.
- Пусть; но человечество признает их имеющими таковые.
Имена... не могут быть творческими формулами личностей...
- Как раз наоборот... Это – категории бытия.
Имена оказываются... творческим “да будет”*
П.А. Флоренский.

Вступительные замечания. Двадцатый век, по единодушному признанию философов и лингвистов разных школ и направлений, стал временем углубления представлений о языке, раскрытия его основополагающей роли во всей сфере человеческого бытия и действительности в целом. В лингвистике это привело к возрастанию значимости лингвофилософских идей в системе знания о языке, что ставит лингвистов перед задачей адекватного прочтения и осмысления соответствующих текстов по философии языка. В настоящей работе будут рассмотрены некоторые, самые общие вопросы понимания лингвофилософского текста, его истолкования и адаптации на материале аналитического прочтения «Философии имени» А.Ф. Лосева – классического образца глубокого по своим идеям, но мало прозрачного для своего понимания текста.

¹ Работа выполнена при поддержке грантов Федерального агентства по науке и инновациям № НШ-6469.2008. 6 «Оптимизация семиотических процессов в многоязычных контекстах» и Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-литературной и лингвистической интерпретации (Секция языка и литературы). Проект «Универсальные и идиоэтнические стратегии продуцирования и интерпретации текста».

Жизненная судьба этой книги сложилась драматично. Изданная в 1927 г. ограниченным тиражом в издательстве автора в период, когда в нашей стране ставилась под запрет свободная философская мысль, «Философия имени» оказалась изолированной от того читателя, которому были созвучны или, по крайней мере, понятны основы мирозерцания и духовные проблемы ее автора. Такой читатель оказался насильственно вытесненным из нашей культуры (эмиграция, ссылка, аресты). И не случайно, что наивысшую оценку и признание «Философия имени» получила именно у выдающихся русских философов и богословов эмиграции – С.Л. Франка, Н.О. Лосского, Д.И. Чижевского, прот. В. Зеньковского как значительное достижение русской философской мысли. Известно, что богослов прот. Георгий Флоровский не расставался с этой книгой «даже во время своих поездок» [Тахо-Годи 1996: 280].

Начавшееся переиздание «Философии имени» в наши дни дает этой книге новую жизнь. Но современный читатель, воспитанный на мыслительных парадигмах и ценностях другого времени, оказывается в целом неготовым к адекватному восприятию идей и установок данной книги. Ведь за эти годы произошел разрыв традиционных связей в отечественной культуре. Изменилась и сама тематика лингвофилософских размышлений, утратив свою дерзновенную масштабность.

Задача истолкования «Философии имени» осложняется еще и тем, сами философские воззрения А.Ф. Лосева в целом, при всей их несомненной значимости для мировой и отечественной культуры, все еще недостаточно осмыслены, и «загадка Лосева», по оценке отдельных философов, так и остается до сих пор «неразгаданной» [Ковалев 1996: 55]. А.Ф. Лосев широко известен как историк античной философии, филолог и ученый-энциклопедист. Между тем, по мере появления новых архивных публикаций его работ, все отчетливее вырисовывается сокровенный лик Лосева – монаха Андроника – религиозного философа, тонкого знатока патристического богословия, глубокого православно-го мыслителя, философскую систему которого прот. В. Асмус назвал одной из «выдающихся попыток построения христианской философии» и, быть может, «самой значительной в России XX века» [Асмус 1994: 95].

Настоящая работа включает две части. В первой части, имеющей своим предназначением пропедевтическую цель – обозначить концептуальный фон для рассмотрения смыслового содержания «Философии имени», дается общая характеристика герменевтики, текстологии (понятие дискурса), сферы философии языка, а также основных направлений в развитии лингвофилософской мысли. Во второй, и основной, части рассматриваются конкретные вопросы интерпретации и адаптации содержательных идей «Философии имени» в современной культуре в контексте проблем, намеченных в первой части.

В данной статье мы не ставили перед собой задачи развернутого изложения целостного видения какой-либо одной интерпретации «Философии имени», равно как и задачи научно-критического рассмотрения отдельных конкретных истолкований данного текста. Нашей целью было, по мере сил, задать коллективный интерпретативный портрет данной книги, давая возможность читателям как можно чаще слышать звучание живых голосов различных интерпретаторов, работавших и работающих над осмыслением этого сложнейшего трактата.

Часть I. Философия языка и герменевтика лингвофилософского текста**1.1. Герменевтика и смысловая интерпретация лингвофилософского текста**

1.1.1. Герменевтический подход и его установки. Первая трудность, с какой сталкивается лингвист, приступающий к чтению лингвофилософских текстов, касается недостаточной понятности, а иногда и просто абсолютной непонятности языка – «языка философии», – на котором написан текст. Говоря об особенностях философского языка в сравнении с языком других дискурсов культуры, В.В. Биbihин пишет: «Странный язык философии. И трудный. Здесь ничего не возьмешь одним энтузиазмом, ничего не возьмешь раз и навсегда...» [Биbihин 1993: 102]. И далее поясняет: «Спрашивают, и с упреком: почему философы говорят на таком трудном языке?... язык литературы почти всем понятен. Правда, язык высокой поэзии требует долгого вслушивания. Но он непосредственно завораживает своей музыкой. Язык религии необыкновенно прост, хотя требует веры как предпосылки своего понимания... Все знают на собственном опыте, что философский текст способен, пусть на время, утратить для читающего всякий смысл... Такого не бывает со словом литературы, поэзии, религии, которое полно вещами, так что его нельзя отбросить, как невозможно оттолкнуть живое существо» [Там же: 99].

В подобные минуты утраты смысла при чтении философского текста спонтанность понимания нарушается, текст начинает восприниматься как какой-то неизвестный, темный и неясный по своему смыслу иероглиф, и требуется, хотя бы самый малый, путеводитель, чтобы осветить путь вхождения в смысловое пространство изучаемого текста. Герменевтический анализ и имеет своей установкой вернуть тексту его смысловую проницаемость, преодолеть «культурную отдаленность», ту дистанцию, которая отделяет его от него читателя с тем, чтобы включить смысл этого текста в то «понимание, каким обладает читатель» [Рикер 1995: 4].

Герменевтика в широком понимании трактуется как раскрытие глубинного смыслового содержания различных проявлений культуры и истории и характеризуется как искусство и наука о правилах истолкования текстов. В более специальном понимании она определяется как истолкование текстов, имеющих особую духовную глубину, – поэтических, философских, религиозно-мистических. Наконец, в наиболее расширительном смысле она понимается как учение об истолковании бытия как бытия «говорящего, и цель герменевтики такого типа состоит в том, чтобы «интерпретировать “текст” бытия» [Арутюнова 1997: 656]. В этом последнем случае оживает древняя метафора о мире как книге, и текст приобретает универсальный, поистине «вселенский» смысл.

Герменевтический метод истолкования текста по своим установкам напоминает работу переводчика. По выражению Х.-Г. Гадамера, само слово «герменевтика», обращает к задаче переводчика – «понять и сообщить о чем-то непонятном», сказанном на чужом языке, пусть то будут хоть «намек и знаки на языке богов» [Гадамер 1988: 610]. Истолкователь письменного источника как «переводчик Божьей или человеческой речи снимает чуждость и делает возможным усвоение» [Там же].

Понятность или же непонятность текстов по философии языка определяется многими причинами. Такие тексты могут фиксировать знания, полученные в рамках парадигм и программ исследования, неявно выраженных в тексте или же не известных читателям и чуждых их ментальности. Тексты такого рода могут осмысливать жизненный опыт, не известный читателю, как это имеет место, например, в текстах по религиозной философии языка. Понятность или же непонятность текста бывает обусловлена сложностью и непрозрачностью его синтаксиса и используемой символики, а также особенностями идиостиля его автора и, в первую очередь, – авторской установкой на коммуникативную открытость или же прикровенность внутреннего содержания развиваемых в тексте идей.

Понять текст по философии языка означает, прежде всего, выявить стоящую за ним целостную концепцию, для чего необходимо бывает установить жизненный опыт, стоящий за теоретическими построениями такого текста, выявить понятийно-категориальный каркас и философский синтаксис данной концепции (правила развертывания смысла) и, наконец, произвести онтологическую интерпретацию теоретических построений текста, соотнося философскую конструкцию концепции с жизненной реальностью. Все эти логические процедуры входят в герменевтическую экспликацию смыслового содержания и «Философии имени» А.Ф. Лосева.

Истолкование такого текста, как и всякого сложного и непрозрачного смыслового образования, опирается на некоторые герменевтические принципы, каноны и максимы, имеющие своей установкой достичь объективности интерпретации через культурно-историческое и субъективно-личностное видение интерпретатора. К их числу относятся такие универсальные принципы истолкования текста, как: 1) принцип имманентизма (понимание текста, исходя из его интенции), 2) принцип системности (понимание любого фрагмента текста, исходя из целого текста, а самого текста из его контекста) и, наконец, 3) принцип исторической множественности интерпретаций, исходящий из представления о том, что всякое понимание по природе своей исторично и потому не единственно. Опираясь на эти принципы, герменевтический анализ лингво-философского текста представляет истолковываемый текст как имманентную концептуальную систему знания, рассматриваемую в культурно-историческом пространстве гуманитарной мысли и творчества самого мыслителя, в контексте задач философии языка определенного исторического времени и типа.

1.1.2. Герменевтика и дискурс. Согласно определению одного из основоположников современной философской герменевтики Э. Бетти, герменевтика есть «метод постижения духовной реальности», целью и результатом применения которого является понимание как «узнавание» и «реконструирование смысла» [Гайденко 1997: 416, 417]. Интерпретатор в ходе смысловой реконструкции текста, в смысловых формах которого объективировался дух творца изучаемого произведения, стремится повторить путь, который прошел творец произведения, но только в обратном порядке. Задача интерпретатора состоит в том, чтобы распродметить и тем самым сделать понятным то, что было определено в произведении или в какой-либо лобой иной смысловой форме, в какой «дух мог выразить, воплотить себя» [Там же: 417]. А такая процедура предполагает отношение к тексту как к живому, духовному образованию, т.е. как к дискурсу особого типа.

В современной науке дискурс понимается в самом общем виде как «речь, погруженная в жизнь» (см. об этом [Ревзина 1997: 199]) и как текст, фиксирующий в языковых (речевых) формах определенную ментальность. Это второе понимание разделяет Ю.С. Степанов, который в статье, посвященной дискурсу, дает такое его толкование: «Мы... предварительно разьясним это явление так: дискурс – это первоначально особое использование языка... для выражения особой ментальности... Дискурс реально существует... прежде всего и главным образом в текстах, но в таких, за которыми встает особая грамматика, особый лексикон, особые правила словоупотребления и синтаксиса, особая семантика, – в конечном счете – особый мир... Каждый дискурс – это один из “возможных миров”» [Степанов 1995: 38, 44]. Или, при другой смысловой акцентировке, дискурс – это «“язык в языке”, но представленный в виде особой социальной данности» [Там же: 44].

В более специальном смысле дискурс определяется как «семиотический процесс, реализующийся в различных видах дискурсивных практик» [Ильин 1999: 41]. По мысли М. Фуко, анализировавшего такие практики, «каждая научная дисциплина обладает своим дискурсом, выступающим в виде специфической для данной дисциплины “формы знания” – понятийного аппарата с тезаурусными взаимосвязями» [Там же]. С позиций такого понимания можно говорить соответственно и об особом дискурсе таких сфер знания, как философия и лингвофилософия, где выработан особый язык – «язык философии» – для выражения особого – «философского» – видения реальности.

Опуская технические проблемы герменевтики «Философии имени», такие как: «эзотерична» ли данная книга, зашифрован ли ее текст и содержит ли он в себе какие-либо сокровенные планы, изложена ли здесь целостная философская система взглядов или же нет и др.¹, будем уделять основное внимание в своем последующем анализе содержательно-семиотической интерпретации текста данной книги, представляя его в единстве концептуального смысла и языковых средств воплощения, т.е. рассматривая его как дискурс определенного типа.

1.2. Философия языка в системе лингвофилософского знания

1.2.1. Философия языка и ее предметная область. Традиционный предмет изучения философии языка как особой сферы гуманитарного познания составляет фундаментальный вопрос о взаимоотношении языка, бытия (реальности, действительности, мира) и мышления (сознания). В европейской традиции философия языка ведет свое начало от классической античности и является тем источником, от которого впоследствии обособилась и сама наука о языке. На протяжении целого ряда веков (от досократиков до стоиков и александрийцев и от периода аристотелевского ренессанса в Европе до конца латинского Средневековья) язык оставался предметом почти исключительно чисто философского умозрения. В последующее время философия языка стала активно развиваться в европейской культуре в русле не только философии, но и теологии (богословия), логики, а также лингвистики, достигнув своего особенного подъема в лингвофилософ-

¹ Эти вопросы рассматривались в нашей работе [Постовалова 2009: 29-78].

ской мысли XX-XXI вв., где язык становится предметом самой напряженной рефлексии.

В современной гуманитарной мысли философия языка определяется в самом общем виде функционально как такой подход к языку, при котором «философские положения используются для объяснения наиболее общих законов языка, а данные языка, в свою очередь, – для решения некоторых философских проблем, выдвигаемых конкретным временем» [Степанов, Демьянков 1991: 345]. Сам же термин «философия языка» выступает, по интерпретации Ю.С. Степанова, как синоним «парадигмы», под которой понимается «господствующий взгляд на язык», связанный с определенной философской позицией [Степанов 1998: 176]. Ведь, как замечает Степанов, «сущность языка, – в той мере, в какой она вообще может открыться, – открывается не “инструментально”, а философскому взгляду», через призму которого и формируются разные образы языка [Степанов 1995: 28].

В рамках науки о языке истолкование сферы философии языка и отношение к данной сфере не является однозначным. В структурной лингвистике, где предметом изучения объявлялась «имманентная реальность языка» [Бенвенист 1974: 23], философия языка четко противопоставлялась теории языка и исключалась из сферы собственно теоретической науки о языке в силу своего трансцендентного характера. Такое понимание статуса философии языка как сферы, отличной от имманентной теории языка структурной лингвистики, развивал Л. Ельмслев в своих «Прологоменах к теории языка», где утверждал: «Изучение языка с разнообразными, в сущности, трансцендентными, целями имело многих приверженцев; теория языка с ее чисто имманентными целями – немногих. В этой связи теорию языка не следует смешивать с философией языка» [Ельмслев 1960: 267].

Последующая лингвистическая мысль, отказавшаяся от принципа чисто имманентизма, изменила свое отношение к философии языка. В лингвистике постструктурального периода многие проблемы и темы, рассматриваемые в структурализме как экстралингвистические («внешние») и относящиеся к ведению других дисциплин (физиологии, акустики, психологии, с одной стороны, и философии, философской антропологии, социологии, культурологии, с другой)¹, стали трактоваться как интралингвистические («внутренние»), имеющие непосредственное отношение к науке о языке. К их числу, наряду с проблемами, касающимися «субстанции» языка, стали относить и различные «метафизические» проблемы языка, входящие в круг внимания философии языка.

В современных лингвистических исследованиях строгое разделение на философию («метафизику») языка и теорию языка на практике, однако, не все-

¹ Об этой редукционистской установке имманентной лингвистики так пишет М.В. Мачавариани в статье, посвященной рассмотрению основных тенденций в философии языка: «Все проблемы, касающиеся “субстанций” и рассматриваемые традиционно в физиологии и акустике речи, психологии и патологии языка, целый ряд проблем, затрагиваемых социологией и философией языка, оказались за рамками собственно лингвистики, попали в так называемую экстралингвистическую сферу» [Мачавариани 1967: 35].

гда сохраняется в силу неизбежного философского характера оснований самих теорий языка.

1.2.2. Номинализм и реализм в истории лингвофилософской мысли. В истории философской мысли существуют два полярных типа мировоззрения, в русле которых происходит осмысление и природы языка. Это – номинализм и реализм. Для всех истолкований данной оппозиции, независимо от того, избирается ли в качестве предмета рассмотрения общее понятие, имя или же языковое выражение, исходным является отношение к идее «трансубъективной реальности бытия»¹. А именно – признание существования такой реальности и ее релеванности для понимания языка у реалистов и отрицание такового у номиналистов. Принимая концепцию реалистической природы языка, о. П. Флоренский утверждает: «... слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний» [Флоренский 1990: 281].

Номиналистическое видение языка развивалось в позитивистских семиотических концепциях с их рассмотрением языка как автономной системы знаков². Реалистическое видение – в концепциях онтологического учения о языке с их представлением о бытийственной природе языка, понимаемой как причастность к бытию, проявление бытия и даже «сращенность» с ним. Само же бытие истолковывалось здесь по-разному – от самого общего понимания бытия как всего, о чем можно сказать, что оно «есть» или что оно «не есть ничто», до метафизического истолкования его как особой сверхчувственной реальности, познание которой открывает смысл мира и предназначение человека: благодаря связи с бытием вещи «реальны», вне же такой связи существование их «бесмысленно» [Василенко 2000: 30, 111, 140].

Специфику онтологического (реалистического) подхода в лингвофилософских концепциях составляет стремление разворачивать философию языка в рамках онтологии как учения о бытии, откуда и происходит квалификация этого учения как онтологического. Онтология (от греч. *on*, род. пад. *onto*~ – сущее и *logos*~ – слово, понятие, учение) означает буквально учение о бытии или сущем.

Элементы реалистического понимания языка в современной лингвистике можно уловить в дефиниции языка как «системы символов, за которыми стоит духовная жизнь людей»³, приводимой в энциклопедической статье о языке у Н.Д. Арутюновой [Арутюнова 1997: 658], а также в определении языка как «дома бытия духа», завершающем галерею исторических образов языка в систематике Ю.С. Степанова [Степанов 1995: 28]. В этом последнем определении языка, называемом Степановым «наиболее проникновенным», соединяются образ языка «язык – дом бытия» М. Хайдеггера с пониманием языка как энергии духа и духовной активности В. фон Гумбольдта⁴.

¹ Выражение П.А. Флоренского (см. [Шишкин 2001: 723]).

² О номиналистической тенденции в философии языка см. [Мачавариани 1980: 40-42].

³ При онтологическом (реалистическом) истолковании категории символа, о чем далее.

⁴ По мысли Ю.С. Степанова, известным доказательством тезиса «язык –

В отличие от номиналистического видения языка с его признанием конвенционального характера связи между языком и реальностью (а именно такое понимание характерно в целом для теоретического мира современной лингвистической науки, где язык видится как «система понятий, содержание которых основано на «конвенциональной концептуализации мира» [Шаумян 2001: 151]), онтологическая (реалистическая) концепция языка исходит из представления о том, что между языком и реальностью наличествует не «условно-бытийственная, а сущностная связь» [Андроник 2001: 433].

В основе такого понимания лежит принцип символического реализма, опирающийся на онтологическую трактовку символа, согласно которой символ есть не столько «знак отсутствующей реальности», сколько «сама реальность, присутствующая в символе» [Уайбру 2002: 112]. По выражению В.Н. Топорова, символ есть такой «знак высшей энергии, который не просто сигнализирует о явлении, но сам обнаруживает себя как это явление, как своего рода эпифания, прорыв феноменального слоя силою иной природы» [Топоров 2004: 381].

В соответствии с принципом символического реализма имена и слова при таком видении суть «не что иное, как само бытие в его открытости человеку, а посему они – символы бытия» [Андроник 2001: 433]. Мысль о сокровенной многоплановой природе имени и о разных подходах к ее постижению с позиций номинализма или же реализма так поясняет В.Н. Топоров в статье «Имя как фактор культуры»: «Во всех сферах духовной жизни человека – религиозной, провиденциально-профетической, спекулятивно-философской, художественно-эстетической, социально-общественной – роль имени не только велика, но по-особому отмечена. И то, что поддается учету и пересказу, образует лишь поверхностный слой той тайны, которая связана с именем. Но даже прикосновение к этому слою намекает и на глубину этой тайны, и на ту силу, которая от нее неотделима» [Топоров 2004: 380]. Такая таинственность природы имени, утверждает Топоров, дает возможность действовать по отношению к нему в двух направлениях. Имя может быть низведено «до роли конвенционального и ничем кроме этой конвенции не мотивированного знака», но оно может быть и возведено «на тот уровень, где оно выступает как носитель высшего смысла и в этом отношении (как в религиозных откровениях или поэзии) тяготеет к абсолютной мотивированности» [Там же: 381-382]. Естественный язык, совмещающая в себе обе эти особенности, при разных ситуациях своего бытия то начинает движение «в сторону “произвольности”», то «направляется внутрь, в глубинные смысловые пласты» [Там же: 382]. Это находит свое отображение и в соответствующих исследовательских парадигмах его изучения – номиналистического или же реалистического характера.

В развитии философского мышления номиналистически-рационалистическая линия с ее установкой на деонтолизацию философии и отказом от метафизики и мистики способствовала формированию во всех сферах культуры такого типа мирозерцания, при котором «мышление в функциях» все более начинало очищать себя от «реликтов мышления в субстанциях»

дом духа», а также, в известной мере, и тезиса «язык – дом бытия» служат явление дискурса и сама его возможность [Степанов 1995: 45].

[Аверинцев 1997: 51]. А это приводило к тому, что основное внимание в познании реальности переключалось на изучение функциональных отношений и структурных связей вещей, а не на созерцание и «усматривание эйдетики всего сущего» [Там же: 51], что было характерно для реализма. Проявление данной номиналистической тенденции в лингвистике структурно-функционального направления так описывает М.В. Мачавариани: «... язык – идеальный объект лингвистики – отныне трактуется как форма, структура, лежащая в основе продукта речевой деятельности... Главной задачей лингвистики стало описание синхронного состояния языка... описание функций состояния» [Мачавариани 1967: 35].

Реалистическая же тенденция в философской мысли привела в свою очередь к созданию фундаментальной онтологии и философской (онтологической), или лингвистической герменевтики в рамках философии, а в науке о языке – к зарождению онтологической лингвистики (или «онтолингвистики»), целью которой является изучение языка в онтологическом аспекте. В современной лингвистике отдельные разделы такой науки уже намечены. Это и «лингвистическая герменевтика» в ее собственно лингвистическом варианте, опирающемся на позицию реализма, согласно которому «идея вещи, существуя нераздельно с самой вещью, в то же время существует и неслитно с ней» [Камчатнов 1995: 30]. Это и онтологическое терминоведение [Султанов 2002], а также онтологическая концептология [Степаненко 2006], включающая учение о культурно-языковой картине мира как онтологическом феномене. К числу дисциплин онтологического характера, по В.Н. Топорову, могут быть отнесены глоссогенетика, а также философская и мифопоэтическая этимология, обращенная по самой своей сути «к сущему и сути» [Топоров 2004: 52].

Специфику лингвофилософской мысли в наши дни, как это прослеживается в разных направлениях философии языка, составляет отчетливая тенденция к снятию резкой оппозиции реализма-номинализма при осмыслении лингвистической реальности, характерной для некоторых радикальных учений прошлого. Так, современный «Новый реализм» (неореализм), развивающий позицию реализма в его широком понимании, не исключает, по признанию Ю.С. Степанова, занимающегося «ментальным оформлением» данного направления, «некоторого синтеза реалистических и номиналистических идей» [Степанов 1998: 612].

1.3. Онтологическая программа в философии имени школы всеединства

1.3.1. Основные представления и истоки. Своей вершины онтологическое учение о языке достигает в отечественной лингвофилософской мысли в начале прошлого века в философии имени школы всеединства (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и др.), в русле которой протекала и творческая деятельность А.Ф. Лосева. В основе философии языка этой школы лежит представление о реалистическом статусе языка, согласно которому язык есть голос самих вещей, самого бытия. По словам С.Н. Булгакова, «всякое слово не есть только слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то» [Булгаков 1998: 36]. «Только когда действительность подлинно заговорит, – утверждает Лосев, – только тогда открывается принципиальная возможность и для ее собственно-

го объективного оформления, и для ее понимания и усвоения кем бы и чем бы то ни было» [Лосев 1993а: 808-809].

По концепции, развиваемой А.Ф. Лосевым в его «Философии имени», всякая энергия сущности является языком, на котором сущность «говорит» с окружающей ее средой, и «всякий символ есть языковое явление» [Лосев 2009: 164]. С символом мы входим в сферу «подлинно языковых явлений, понимаемых уже не субъективно, не психологически, не исторически и вообще не фактически, но именно чисто предметно-выразительно», полагает Лосев, понимая под языком всякую осмысленную выраженность, все то внешнее, что может быть знаком внутреннего, и рассматривая язык как «предметное обстояние бытия, и обстояние – смысловое, точнее – выразительное, и еще точнее – символическое» [Там же].

Непосредственным импульсом для развития онтологической философии языка школы всеединства стал спор о природе Имени Божия и его почитании, возникший в начале XX в. в русском монашестве на Афоне¹. Предметом спора стало обсуждение статуса Имени Божия в молитвенной практике творения умно-сердечной молитвы в исихазме. Сторонники бытийственной (реалистической) интерпретации Имени Божия и молитвы – «имяславцы» – веровали, что в Имени Божиим, призываемом в молитве, присутствует Сам Бог Своими энергиями. Они считали, что Имя Божие имеет объективно-мистический смысл, будучи энергией сущности Божией, а молитва – онтологична как один из высших моментов общения с Богом. Сторонники же номиналистически-субъективного толкования имени и молитвы – «имяборцы» – полагали, что Имя Божие есть лишь инструментальное средство для выражения человеческих мыслей и устремленности к Богу. Они считали, что Имя Божие, как всякое имя и слово, есть только простой знак, а молитва в своей основе антропологична и тем самым не выходит за пределы человеческого сознания.

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

1.3.2. Основная установка и типологический лик программы. Центральной установкой философии имени школы всеединства стало философско-богословское обоснование православно-христианского статуса имяславского учения об Имени Божиим и формирование на этой основе реалистического (онтологического) учения о языке. Типологический лик данного учения определяют две принципиальные черты. Это, во-первых, принадлежность к семантической парадигме философии языка, в основе которой лежит «имя и его отношение к миру» и по которой все, что существует в действительности, рассматривается сквозь призму данного вопроса [Степанов 1998: 181]. И это, во-вторых, – религиозное истолкование данной парадигмы в теoантропокoсмическом ключе, что и формирует в целокупности особое видение, по которому вся

¹ Об Афонском споре см.: [Иларион (Алфеев): 2002].

реальность и сверхреальность – Бог, человек, мир – предстают в едином концептуальном пространстве, будучи рассматриваемы с точки зрения отношения к имени и родственной с ним категории слова. Такое религиозное истолкование семантической парадигмы встречается в трех своих вариантах-видениях – теoантропологическом, антропокосмическом и собственно теoантропокосмическом, которые в рамках одного учения могут сосуществовать.

Классическим образцом теoантропологической интерпретации языка могут служить истолкования молитвы и Имени Божия у архимандрита Софрония (Сахарова), по выражению которого «истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас» и «возводит дух наш в созерцание вечности» [Софроний 1991: 10]. Классическим образцом антропокосмической интерпретации лингвистической реальности является определение языка как логоса вселенной у С.Н. Булгакова: «Язык дан человеку потому, что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной...» [Булгаков 1998: 36]. Теoантропокосмическое видение языка представлено в «Философии имени» А.Ф. Лосева, где развертывается представление, в соответствии с которым по образу Имени Божия рассматривается не только человеческое имя и слово, но и весь мир (вселенная), понимаемый как имя (слово).

В отличие от *имманентно-семиологического подхода* в науке о языке, при котором язык предстает как автономная реальность – «в самом себе и для себя» как система отношений и различительных единиц, и чисто *антропологического подхода*, при котором язык рассматривается в контексте человека и его мира как конститутивное свойство самого человека, при *теoантропокосмическом подходе* происходит предельно возможное для человеческой мысли «онтологическое возвышение» языка¹ и осуществляется, таким образом, универсализация лингвистического видения реальности.

При таком видении весь мир предстает как момент имени и слова, а именование выступает как «фундаментальный онтологический процесс, конституирующий все бытие в целом» [Безлепкин 2001: 352], т.е. как «акт определения бытия», или «акт творения бытия как определенного» [Евлампиев 2002: 543]. Прообразом же самого именованного – выступает сотворение мира божественным творческим словом-мыслью-действием «да будет!», лежащим, по Булгакову, в основе всякого именованного. Поясняя такое толкование именованного, о. Сергей пишет: «В тайне именованного, которая есть и тайна языка, содержится творческое *да будет*: “да будет свет” и “бысть свет”. И это божественное *да будет* бесконечными отзвуками раздается в мире, повторяясь во всяком суждении» [Булгаков 1998: 111].

Для теoантропологического подхода характерна многоуровневая трактовка реальности с рассмотрением высших уровней реальности как прообразов низших. Земная реальность при таком понимании мыслится как подражание другой, высшей, реальности, человеческое познание мыслится по образу Богопознания, а человеческое именование – по образу Богоименования. По уточненной формулировке о. С. Булгакова: «Человеческое именование и имявоп-

¹ Об «онтологическом возвышении» языка в имяславии см. [Гоготишвили 1997: 582].

лошение существуют по образу и подобию божественного боговоплощения и именованя... » [Там же: 269].

В видении философии имени школы всеединства слово и имя предстают как «новая реальность» – реальность синергично-персоналистического типа. Резюмируя позицию П.А. Флоренского по данному вопросу, игумен Андроник (Трубачев) пишет: «Слово – новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познающего субъекта и познаваемого объекта. Слово есть мост между Я и не-Я» [Андроник 2001: 433]. Такую же природу имеет и молитва, представляющая собой, по выражению А.Ф. Лосева, «арену встречи двух энергий, божеств[енной] и человек[еской], божеств[енных] имен-энергий и человек[еских] энергий-называний» [Лосев 1999: 284].

Разделяя онтологическое (реалистическое) воззрение на природу языка, философы имени школы всеединства различаются при этом различными допущениями о степенях реализма в истолковании имени. Если для С.Н. Булгакова, как подчеркивает Н.К. Бонецкая, характерен умеренный реализм, не выходящий за рамки платонической метафизики (для него идеи – чистые смыслы), то П.А. Флоренский, занимающий позицию крайнего реализма, «не всегда удерживается в границах символа и переходит к мифотворчеству»: для него идеи «суть самостоятельные ипостасные существа духовного мира» [Бонецкая 1999: 391, 395]. Такое различие позиций связано во многом с различной трактовкой категории символа. Если для Булгакова символ приближается к иероглифу, «начертание которого условно», то символ Флоренского «онтологичен вплоть до самых внешних своих аспектов» [Там же: 391].

Часть 2. «Философия имени» А.Ф. Лосева в герменевтической перспективе

2.1. Философия и ее понимание в творчестве А.Ф. Лосева

2.1.1. Что такое философия. А.Ф. Лосев определяет жанр «Философии имени» как философский трактат, называя свою книгу «трактатом» и «чисто-философским трудом» [Лосев 1995: 190; 2009: 291]. Первый круг вопросов, который возникает при попытках прочтения данного трактата, касается уяснения того, что есть философия в авторском понимании Лосева, какое место в ней занимает философия имени и какой философской программе следует автор в данном трактате.

По мысли Лосева, философия имени есть «самая центральная и основная часть философии вообще» [Лосев 2009: 233]. Более того, она есть «просто философия, та единственно возможная и нужная теоретическая философия, которая только и заслуживает названия философии», и данный труд поэтому «можно было бы назвать “введением в философию” или “очерком системы философии”» [Там же].

Позже в одном из своих интервью А.Ф. Лосев дал такое прозрачное по своей ясности истолкование философии: «Философия есть учение об отношении “я” и “не-я”, или, как то же, отношение между идеальным и реальным, между мышлением и бытием» [Лосеву 1983: 142]. Но, поясняет он, «мышление, об отношении которого к действительности трактует философия, есть не просто мышление, но мышление предельно обобщенное», и «действительность, об отношении которой к мышлению трактует философия, есть не действительность вообще, но предельно обобщенная действительность», и само

«отношение между мышлением и действительностью в философии не есть отношение вообще, но предельно обобщенное, т.е. смысловое, отношение» [Там же: 151]. Поэтому, резюмирует Лосев, подлинная «мысль о действительности есть не что иное, как установление смысла действительности» [Там же]. Выведением же и постижением такого смысла действительности и занимается диалектика, которая говорит именно о «последних, т.е. абсолютных, основаниях знания и бытия» [Лосев 2001: 217].

Жизненно-содержательным коррелятом диалектики как разума для Лосева является мифология как высшая форма проявления и постижения мистического опыта и жизненчувствия. Ведь диалектика как цельное и конкретное знание, очень глубокое и тонкое, требует такого же «цельного, конкретного, глубокого и тонкого опыта» [Лосев 1995: 230]. Она требует «абсолютного эмпиризма (и стало быть, откровения)» [Лосев 2009: 93].

2.1.2. Философская позиция А.Ф. Лосева и его жизненная программа.

Основу философской позиции А.Ф. Лосева составляет православно понимаемый неоплатонизм, суть которого образует единство диалектики и мифологии, а основу его методологии – логическое мифотворчество, или диалектико-мифологическое конструирование реальности, направленное на обоснование в разуме адекватности православно-христианского мирозерцания. Философское представление реальности, по Лосеву, таким образом, двусоставно. Оно включает формально-онтологическое, диалектико-феноменологическое конструирование строения вещей реального опыта, дополняемое конкретно-содержательными видами анализов на основе результатов первого пути.

«Философия имени» создавалась в самый пик увлечения А.Ф. Лосевым чистой диалектикой и несет в себе все черты такого рода текстов¹. Нашей задачей, подчеркивает Лосев в этой книге, была тут только «теоретическая философия имени, и мы не станем касаться имени как стихии разумно-живой, реально-практической жизни, хотя и дали обоснование его также и в этой плоскости» [Там же: 233-234].

В основе диалектики А.Ф. Лосева лежат две исходные интуиции – апофатическая интуиция непостижимости и невыразимости в категориях человеческого мышления всей полноты реальности и катафатическая интуиция всеединства – всеобщей глубинной связанности всего со всем, или, на другом языке, слиянии внутренней жизни действительности с ее внешними проявлениями. В одном из последних интервью А.Ф. Лосев так выражал свое понимание всеединства у В.С. Соловьева и отношение к нему: «Все существует во всем. Каждая отдельная вещь – частичное проявление всего мира в целом... Это замечательное учение... и опровергнуть его невозможно» [Лосев 1990: 697, 704].

Философия для Лосева есть «цельное знание». Разделяя программу цельного знания В.С. Соловьева с ее установкой на построение универсальной системы знания, выявляющей основные принципы единства бытия², Лосев стре-

¹ Характерно, что изначальное название этой книги было «Диалектика имени» [Тахо-Годи 1997: 84].

² О понимании цельного знания у В.С. Соловьева см. в его работе «Философские начала цельного знания» [Соловьев 1988: 175, 178].

мился разработать такую универсальную философскую систему на основе диалектико-мифологического осмысления православного мирозерцания. Этот замысел нашел свое воплощение в его учении об абсолютной мифологии, в облике которой отчетливо выступают черты православно-христианского мирозерцания в его наиболее строгой форме византийско-московского православия,

Исследователи расценивают это учение как опыт построения «оригинальной системы православной онтологии» [Троицкий 2002: 103] и даже как попытку «диалектического перехода от философии к догматике» [Лескин 2008: 509]. По мысли прот. Д. Лескина, Лосев стремился после «философско-феноменологической прелюдии» перейти к размышлению о «единой Сущности и едином Слове», т.е. обратиться к области богословия, или, в его терминологии, к абсолютной мифологии [Там же: 496].

А.Ф. Лосев разделял радикальный вариант цельного знания, исходящий из представления о существовании тесных взаимосвязей между всеми важнейшими сторонами и сферами бытия, жизни и культуры в их диалектическом развитии от апофатического истока до самого последнего возможного для философской мысли приближения к культурно-исторической реальности и жизни – земной и небесной. Философские усилия Лосева и были постоянно направлены на установление таких внутренне необходимых смысловых связей вещей на очень большой глубине, или, как он говорил, на «разгадку» диалектических тайн реальности.

Так, в работе «Вещь и имя» А.Ф. Лосев обосновывает мысль о том, что «наши повседневные судьбы именованья суть только подобие» последней тайны именованья [Лосев 1993а: 880]. В учении об абсолютной мифологии он, по его собственным словам, дерзает подойти к разгадке «великой диалектической тайны» христианского учения о троичности – к диалектическому постижению «тайных внутритроичических процессов» [Лосев 1994: 267, 268]. А в «Философии имени» Лосев, как он сам утверждает, приоткрывает «диалектическую тайну понимания» и «тайну» слова [Лосев 2009: 242; 113-114]. Что же касается понимания самой «тайны», то А.Ф. Лосев придерживался символического истолкования ее природы. Тайна для него есть то, что «по самому существу своему никогда не может быть раскрыто», но – может являться и «сообщима именно как тайна же» [Лосев 1994: 337].

2.2. «Философия имени» и основные планы ее содержания

2.2.1. «Философия имени» и программа цельного знания. В «Философии имени» в плане ее глубинного содержания явно обнаруживаются рефлекс-ы программы цельного знания В.С. Соловьева с ее идеей единства главных областей духовной деятельности человека – опытной науки, философии и теологии (богословия) и соответственного единства трех видов знания – опытного (научного), умозрительного (философского) и мистического (богословского). Поэтому естественно, что при аналитическом прочтении данной книги обращается внимание на возможность реконструкции ее смыслового содержания в трех важнейших планах – научно-эмпирическом (лингвистика, лингвосомиотика, психология, логика и др.), чисто философском (диалектика, феноменоло-

гия) и мистико-религиозном (религиозная философия, богословие)¹. Эти три плана и образуют основные параметры содержательного портрета данной книги, воссоздаваемого интерпретационными усилиями исследователей разных направлений и разного времени в жанре «pro et contra»². Остановимся на некоторых из таких интерпретаций, отмечающих основные задачи «Философии имени» и полученные в ней позитивные результаты, значимые для разных областей знания³.

2.2.2. Научно-эмпирический план трактата. О научно-эмпирическом плане данной книги эксплицитно говорил сам А.Ф. Лосев. По его словам, анализ имени и слова, осуществляемый в данном трактате, должен прояснить «пути и методы собственного научно-эмпирического анализа, будь то языкознание, психология или какая-нибудь иная эмпирико-индуктивная дисциплина» [Лосев 2009: 99]. Рассматривая «Философию имени» сквозь призму данной задачи, Н.О. Лосский отмечал, что автор в данной книге «разрешает почти все частные проблемы языка», так что если бы нашлись лингвисты, «способные понять его теорию», то они «столкнулись бы с некоторыми совершенно новыми проблемами и были бы в состоянии объяснить новым и плодотворным способом многие черты в развитии языка» [Лосский 1991: 344]. В частности, они отыскиали ли бы путь «преодолеть ассоцианизм и крайний психологизм и физиологизм в теории языка» [Там же]. По мысли Ю.С. Степанова, акцентирующего внимание на семантико-семиотическом плане данного трактата, философия имени Лосева охватывает все «главные семантические назначения имени – от именованности вещи, через сигнификацию “эйдоса”, “идеи” и “логоса” (понятия), вплоть до слова как формы символа и мифа» [Степанов 1998: 225].

2.2.3. Философский план трактата. Философская направленность книги подчеркивается уже самим ее названием и обнаруживается в характере и типе решаемых в ней задач, а также в общем ходе и логике производимых рассуждений. Самый первый и глубокий анализ «Философии имени» с позиции философии был проведен С.Л. Франком. По его мысли, в «Философии

¹ О попытках рассмотреть «Философию имени» сквозь призму идеи цельного знания см. также в нашей работе [Постовалова 1996].

² Осмысление «Философии имени» А.Ф. Лосева в контексте становления европейской и отечественной лингвофилософской и богословской мысли с разной степенью подробностей и в разных планах проводилось в работах Н.И. Безлепкина, В.В. Бибихина, Н.К. Бонецкой, А.К. Гаврилова, Л.А. Гогтишвили, Е.Н. Гурко, А.Л. Доброхотова, архим. Евфимия (Вендта), прот. В. Зеньковского, епископа Илариона (Алфеева), А.М. Камчатнова, прот. Д. Лескина, Н.О. Лосского, А.И. Резниченко, Ю.С. Степанова, В.П. Троицкого, С.Л. Франка, М. Хагемейстера, Д.И. Чижевского и др.

³ В теме «“Философия имени” Лосева: pro et contra» к полюсу «contra» может быть отнесена точка зрения на эту книгу Н.К. Бонецкой, по утверждению которой А.Ф. Лосев в своей «Философии имени», стремясь средствами диалектики соотнести имя с идеей, выстроил «гигантское схоластическое здание», но через это «не прибавилось никаких новых, плодоносных интуиций бытия»: мысль Лосева «насквозь рациональна» и не содержит «никаких-то ясных, практически полезных представлений» [Бонецкая 1995: 277].

имени» излагается собственная философская система Лосева, основанная на преобразовании феноменологии в универсальную диалектику, совпадающую для него с философией вообще. Анализ природы имени и слова, как замечает Франк, приводит автора к выявлению категорий, объемлющих фактически «всю систему бытия» [Франк 2007: 515].

Суть философской позиции Лосева в реконструкции Франка заключается в синтезе философии природы и философии духа в рамках философии имени. Франк сводит содержание этого, по его словам, «почти бесконечно сложного и абстрактного построения» к следующим тезисам: 1) Имя, будучи местом встречи между смыслом человеческой мысли и имманентным смыслом самого предметного бытия представляет собой в своем последнем завершении «выражение самого существа бытия»; 2) Поскольку все в мире (включая и «мертвую природу») есть смысл, то философия природы и философия духа объединяются в философии имени как «самообнаружение смысла»; 3) Имя в своем завершении есть идея, улавливающая и выражающая эйдос (существо предмета), и свою последнюю полноту и глубину оно обретает, когда объемлет также и весь сокровенный (апофатический) слой бытия. Тогда оно раскрывается как миф, представляющий собой самую «последнюю полноту, самораскрытие и самопознание реальности» [Там же]. Философия имени Лосева совпадает, таким образом, по Франку, с «диалектикой самопознания бытия и, тем самым, с самой философией», поскольку «имя, понятое онтологически», и есть «высшая вершина бытия, достигаемая его имманентным самораскрытием» [Там же].

По мысли Н.И. Безлепкина, А.Ф. Лосев осуществляет в своей книге наиболее полное философское доказательство бытийности слова. Исследуя язык «вне его отношения к человеческому субъекту» и «безотносительно к его языковой деятельности» (человеческое сознание здесь выступает лишь как возможная, но отнюдь необязательная субстанция воплощения языка), а также обращаясь и к «субъектно-онтологическому изучению слова в его человеческом воплощении», Лосев обосновывает «онтологическое родство природы слова» в данных сферах [Безлепкин 2001: 342-343]. Философия имени Лосева предстает у Безлепкина как учение о космическом и божественном слове, т.е. как космология, космогония и теология [Там же: 347]. Используя диалектический метод, А.Ф. Лосев доказывает (и здесь Безлепкин переходит постепенно на богословский язык), что «каждое слово глубоко причастно Божественному Логосу, таинственно связано с Именем Божиим» [Там же].

2.2.4. Богословско-религиозный план трактата. Если научный план пребывает в книге как снимаемый в рамках чисто философского движения мысли, то третий компонент цельного знания – богословско-религиозный – присутствует в тексте в форме невидимого основания развиваемой здесь концепции имени. Экспликация этого плана текста требует особой реконструкции, и отдельные шаги в этой области уже были сделаны. Так, по реконструкции Е.Н. Гурко, эксплицитно производимой на языке религиозной философии и богословия, А.Ф. Лосев разрабатывает в «Философии имени» свой оноματοлогический проект в трех измерениях. А именно – с позиций Бога, тварного мира и человека как особой части этого мира, способной «схватывать божественный смысл и объединять тварный мир в единое целое смыслоозначения» [Гурко 2006: 206-207]. И, приступая в своей книге к рассмотрению того, что

«охватывает» собой весь мир, Лосев избирает в качестве основных параметров своего трактата три источника – книгу «Бытия» Библии, «Науку логики» Гегеля и «универсальный философский компендиум» [Там же: 206].

Е.Н. Гурко так передает суть своего видения оноματοлогического проекта А.Ф. Лосева: «Бог создает Свое Собственное Имя», Которым «является весь сотворенный Им мир», так что «любой фрагмент/вещь этого мира есть часть инобытия Бога как Имя Его» [Там же: 207]. Развертывая данный тезис, Гурко сводит глубинное содержание «Философии имени» Лосева к трем основным пунктам: 1) «Бог создает этот мир и свое собственное Имя посредством и в рамках Творения»; 2) «Вещи как фрагменты этого мира представлены в их Богоданных именах/смыслах/Идеях»; 3) «Человеческое именование как присвоение имен вещам соединяет мир в единое целое» [Там же].

Специфика подхода Лосева в разработке своей оноματοдоксии заключается, по мысли Е.Н. Гурко, в том, что философ «создает свой имяславческий *cosmos*, инкорпорируя Имя Бога во всякое имя и делая Его сущностью всех имен» [Там же: 198]. И самым сложным моментом для понимания в лосевском проекте оноματοлогии, как полагает Гурко, является эта «универсальная божественность» любого имени, прослеживаемая во всем, что касается формирования и существования такого имени [Там же].

2.2.5. Другие планы трактата. Особый план в интерпретативном портрете «Философии имени» А.Ф. Лосева занимает культурно-исторический ракурс изучения данного трактата. Анализируя «Философию имени» в историко-философском ракурсе, А.Л. Доброхотов усматривает в данной работе «теоретическое осмысление той духовной действительности, которая родилась в ходе более чем столетних... попыток найти новую опору для рациональности и новое обоснование ценности личности» [Доброхотов 1990: 9]. Найденная же там Лосевым ключевая категория (имя) предстает как «новый горизонт философии» [Там же]. По мысли Д.И. Чижевского, в «Философии имени», которую, как он говорит, «местами нельзя читать без волнения», Лосевым был дан (или возвращен) философии – «целый ряд основных категорий, забытых или снятых с порядка дня», что делает позицию автора созвучной тематике современной европейской мысли [Чижевский 2007: 518].

Ценные результаты в данном трактате были получены также в области гносеологии и эпистемологии. По словам Л.А. Гогтишвили, замысел «Философии имени» состоял в попытке «радикального переструктурирования общего концептуального пространства тогдашнего научно-философского и гуманитарного мышления» [Гогтишвили 2006: 220-221]. Предложенная же в этой работе единая классификация разных форм науки и жизни, выявляющая их глубинные связи, не потеряла своей актуальности и представляет безусловный интерес для современной философии и науки.

2.3. «Философия имени»: глубинные установки, замыслы и исполнение.

В центре внимания «Философии имени» А.Ф. Лосева находятся два тесно связанных вопроса. Первый и центральный – *имя и вещь* (предметная сущность, сущность, предмет, бытие). Вторым вопросом – *имя и знание*. Объединение их в рамках одного пространства рассуждения для философа, разделяющего принцип тождества бытия и мышления, не вызывает непонимания.

2.3.1. Имя и вещь: основные планы рассмотрения. Наибольшую сложность для интерпретации представляет вопрос о соотношении имени и вещи, в рамках которого в книге рассматриваются две темы, открыто провозглашаемые и отмечаемые в тексте самим автором. Первая тема связана с именем и касается того, что есть «Имя само по себе», как оно «действует и проявляется» и в мире и вне мира» и каковы «частичные его проявления и действия», которые в состоянии изучать эмпирическая наука [Лосев 2009: 233]. Вторая тема связана с миром в его ономотологической проекции, о чем Лосев прямо заявляет: «И вот рассмотреть его (мир – *В.П.*) как имя я и держаю в этой книге» [Там же: 84].

Возникает вопрос: как проблематизируются данные темы в «Философии имени» и каким образом они связаны между собой на глубинном уровне развертывания смыслового содержания данной книги? В работе «Диалектика художественной формы» А.Ф. Лосев, объясняя замысел своей «Философии имени», сводит ее содержание к развертыванию и обоснованию следующих трех тезисов: 1) Имя не есть звук, но сама вещь, данная в разуме; 2) Имя есть энергия сущности вещи и, следовательно, несет на себе все функции вещи (интеллектуальные, мифологические и личностные) и 3) Только при таком понимании имени и возможно обоснование общения субъекта с объектом [Лосев 1995: 191].

Действительно, рассуждает Лосев, если принять предположение, что имя есть только звук, т.е., иначе, звук, независимый от вещи («звук существует сам по себе, а вещь – сама по себе»), то в этом случае, сколько бы ни произносили данные звуки, они никуда не выйдут за пределы субъекта. Если же имя воистину нечто обозначает, то это означает, что по имени мы «узнаем» и сами вещи, что, в свою очередь, становится возможным только в случае, когда в имени воистину имеется «нечто от вещи», и притом «не нечто вообще», но нечто, существенное для вещи. В противном случае было бы невозможно узнать, что имеется в виду какая-либо определенная вещь – именно та вещь, а не эта [Там же: 191-192].

Если, далее, имя каким-либо образом содержит в себе вещь, замечает Лосев, то в этом случае оно должно будет иметь в себе и соответствующую структуру вещи, т.е. «быть в этом смысле самой вещью» [Там же: 192]. Естественно, что имя не является вещью в смысле субстанции: как субстанция вещь пребывает вне своего имени. Однако имя есть сама вещь в умном смысле, т.е. оно есть вещь как смысл вещи. Сказанное Лосев резюмирует в виде следующей итоговой формулы: «если имя есть сама вещь, то вещь сама по себе – не имя» [Там же].

Данный вывод можно обосновать, по Лосеву, с помощью двух диалектических (антиномико-синтетических) процедур. А именно: путем «выведения имени из самой вещи» и «нахождения именной структуры в сущности самой вещи» [Там же]. Это открывало перед автором два мыслительных хода, которые он и осуществил в своей «Философии имени». Один ход шел от имени и заключался в рассмотрении имени как вещи. Другой – шел от вещи и состоял в отождествлении вещи с именем.

2.3.2. Имя как вещь. Диалектическое рассуждение «от имени», воспроизводит логику исторического имяславия. Лосев провозглашает и обосновыва-

ет в «Философии имени» на философском языке основные пункты программы исторического имяславия. А именно:

1) Выводимая им формула «имя есть вещь как смысл вещи» (или «сама вещь в умном смысле») есть философский уточненный аналог исходной мистической формулы «Имя Божие есть Бог», защищаемой в Афонском споре имяславцами;

2) Формула-антиномия «имя есть вещь, но вещь сама по себе (т.е. как субстанция – В.П.) не имя» представляет собой философский аналог развернутой мистической формулы исторического имяславия «Имя Божие есть Бог, хотя Бог и не есть Его имя», и наконец,

3) Тезис о том, что в имени самым важным является то, что оно является энергией сущности вещи (или кратко «имя – энергия сущности вещи»), представляет собой философский аналог богословского варианта формулы имяславия «Имя Божие есть энергия сущности Божией».

Отметим, что в «Философии имени» имеется и полный вариант этой последней формулы: «... если энергия сущности есть сама сущность, то сущность не есть энергия сущности» [Лосев 2009: 243]. В развернутом виде данная формула на языке мистики и богословия гласит: «Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще» [Лосев 1999: 236].

В связи со сказанным отметим два уточнения, которые сделал Лосев для обоснования и истолкования позиции имяславия в Афонском споре. Первое уточнение связано с введением понятия «умного смысла». В «Философии имени» Лосев прямо утверждает: «... умное имя и есть сам предмет в аспекте понятности и явленности, – независимо от того, где, когда и как он фактически понимается и является» [Лосев 2009: 225]. В переводе с философского языка данной формулы на мистический язык богословия и при ее расширении до антиномии получается формула, которая, по Лосеву, наиболее адекватно передает позицию имяславия: «Имя Божие как энергия сущности Божией есть в умном смысле Сам Бог, хотя Бог Сам по себе (как субстанция) выше Своего имени».

Второе уточнение касается введения выражения «содержит (имеет в себе) структуру вещи» для истолкования связки «есть» в соответствующих имяславских формулах тождества. По диалектическому уточнению Лосева, выражение «имя вещи есть вещь», помимо смысла «имя есть вещь в умном смысле», означает, что имя содержит (имеет в себе) структуру вещи.

2.3.3. Вещь (мир) как имя. Диалектическое рассуждение «от вещи» воспроизводит логику решения собственной лосевской задачи – рассмотреть мир как имя, выдвигаемой в «Философии имени». Понимая мир как всю совокупность вещей, из которых «состоял, состоит и будет состоять мир» [Лосев 1993а: 119], т.е., в итоге, в диалектическом смысле, как вещь, А.Ф. Лосев сводит задачу истолкования мира как имени к представлению вещи как имени, выступающего в его философской системе как диалектическая вершина конструктивного процесса: «Если сущность – имя и слово, то значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова», – утверждает в своем трактате Лосев [Лосев 2009: 220].

Первые подступы к постановке задачи представить мир к имя Лосев предпринимает уже в ранней своей работе «Имяславие» (1918 г.), где говорится: «Имяславие требует... в области наук таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божию имени» [Лосев 1999: 238]. Хотя сам А.Ф. Лосев, эксплицитно и не пояснял в последующем сути этого своего замысла, но рефлексии его (в философском варианте) можно уловить в учении о мире как имени (слове), намеченном в «Философии имени». Исходя из общей философской концепции православно понимаемого неоплатонизма Лосева, можно предполагать, что в приведенной формулировке «подражание» Имени Божию означает «умное отождествление» с ним, а выражение «законченное имя» – рассмотрение имени в его максимальной полноте, каким оно и предстает в «Философии имени».

В своем понимании подражания А.Ф. Лосев как христианский неоплатоник следовал, вероятнее всего, платонической диалектико-парадигматической концепции подражания как принципа целостного осмысления вещи, или выражения вещью своего тождества с идеей. По данной концепции, вещи существуют благодаря своему участию в идеях, или подражанию идеям, «в силу и в меру своего отождествления с идеей», которая выступает как прообраз вещи [Лосев 1993а: 469-470]¹.

В развернутой диалектико-мифологической форме реализацию этого замысла Лосева можно усмотреть в его опыте построения абсолютной мифологии. Очевиднее всего учение о мире как законченном имени, подражающем Имени Божию, в ономотодоксии Лосева выступает применительно к невидимому ангельскому миру. А.Ф. Лосев представляет бытие ангельской иерархии как максимально возможное для твари подражание Первосущности (Богу) (а Имя Божие, по основной формуле исторического имяславия, и есть Бог) и рассматривает непрестанное славословие Имени Божия бесплотным миром («Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея») как умное отождествление с Богом [Лосев 1994: 237]. Таково же и состояние подвижников, занятых умным (молитвенным) деланием и ведущих равноангельскую жизнь. И это, по Лосеву, «наиболее нормальное состояние для всякого инобытия»: «...если исповедуется абсолютно объективная Личность, то наиболее нормальным состоянием для всякого инобытия является только наполненность его этим Абсолютом, а для человеческого сознания эта наполненность есть молитва» [Лосев 1993в: 192].

2.3.4. От «Философии имени» к абсолютной мифологии. «Философию имени» можно рассматривать как первый шаг на пути построения Лосевым его абсолютной мифологии, центром которой является имяславие (ономотодоксия) и где в ономотологическом ключе осмысливаются важнейшие моменты православного миропредставления, связанные с сотворением мира и домостроительством спасе-

¹ Согласно более поздним комментариям А.Ф. Лосева к диалогам Платона, термин подражание (*mimesis*) понимается Платоном как «воспроизведение какого-то образца (идеи, эйдоса...»)» [Лосев 1968: 612]. О космосе как «подражании парадигме» и о космосе как «подвижной иконе неподвижной парадигмы» см. [Лосев 1993а: 486]. О понятии подражания см. также [Лосев 1993б: 656-657].

ния человека, Богообщением, молитвенным восхождением в духовной практике священнобезмолвия¹, обожением и осмыслением роли в этом процессе Имени Божия. Отдельные этапы этого мегазамысла Лосева опознаются в диалектических композициях «Философии имени». Однако поддаются они своему выявлению и интерпретации с большим трудом.

2.4. «Философия имени» как дискурс: концептуальное содержание и язык трактата

2.4.1. Концептуальный мир «Философии имени» и восхождение к нему. В предыдущих разделах была предпринята попытка рассмотреть «Философию имени» с точки зрения ее концептуального содержания. В данном разделе мы остановимся на другой стороне характеристики данного трактата – на некоторых особенностях его языка и стилистики в аспекте герменевтического вхождения в концептуальный мир данной книги.

Первое и единодушно отмечаемое практически всеми, говорящими о «Философии имени», это то, что книга эта – «необычайная по сложности и мастерству даже по чрезвычайно высоким меркам имяславия» и что она очень глубока и концентрирована по своему содержанию [Гурко 2006: 193]. По словам А.Л. Доброхотова, «Философия имени» «сжала в одну конструкцию богатство многих философских течений начала века» [Доброхотов 1990: 5]. И не только начала XX в., но также философских и научных идей мыслителей других эпох. Среди источников концепции имени А.Ф. Лосева как он сам, так и исследователи его творчества, называют платоновский «Кратил» в его истолковании Проклом, Ареопагитики, идеи Плотина, св. Григория Богослова, св. Григория Паламы, Гегеля, Шеллинга, Фихте, В. фон Гумбольдта, Э. Гуссерля, К.С. Аксакова, А. Марти, А.А. Потемни, Вяч. Иванова.

Возникает вопрос, как можно обрести путь к глубинному содержанию «Философии имени» и войти в мир этой книги, являющейся поистине малой энциклопедией «цельного знания» и «цельной жизни» в Боге?

По мысли одного из проникновенных комментаторов творчества А.Ф. Лосева В.В. Бибихина, при чтении текстов Лосева необходимо прежде всего настроиться на духовную волну их автора и попытаться обрести «его зрение, дарящее, т.е. возвращающее всему, что оно видит, бездонную глубину» [Бибихин 1999: 672]. «Надо научиться сначала как-то видеть все вокруг таким зрением, чтобы потом понять, для чего Лосеву нужны его сложнейшие диалектические постройки», – говорит Бибихин и так определяет этот угол зрения мыслителя: «Мощь простых вещей увлекает его» [Там же].

Сам А.Ф. Лосев постоянно подчеркивал, что чистая феноменология и особенно диалектика «могут быть усвоены лишь в результате особой культуры ума» [Лосев 1995: 407]. А именно в жанре диалектико-феноменологического конструирования и была написана «Философия имени». Чтение «Философии

¹ Об опыте мистического восхождения к Богу и соединения с Ним (обожением) прикровенно говорится в Примечаниях к «Философии имени», составленных самим А.Ф. Лосевым. Здесь приводится ссылка на Плотина и Дионисия Ареопагита, а также отмечается, что основанием одного из параграфов книги является трактат о Божественных именах Ареопагитик [Лосев 2009: 293].

имени» предполагает, следовательно, не только понимание того, зачем нужны в «Философии имени» диалектико-феноменологические построения, но и каковы принципы их осуществления.

2.4.2. Язык «Философии имени»: концептуальный синтаксис. Дошедшие до нас слова Лосева о замысле этой книги в записи В.В. Биbihина поясняют, на какой образ диалектического конструирования необходимо настроиться при вхождении в ее концептуальный мир. Это прежде всего – диалектика Гегеля с ее особым рисунком саморазвертывания смысла. «Моя «Философия имени»... Там много Гегеля, – говорил Лосев. – Высший синтез у Гегеля есть богочеловечество» [Биbihин 2004: 215].

По главной установке Гегеля, философия (диалектика) есть не внешнее описание сообщения, а «речь самого предмета о себе, за себя и от себя» [Ильин 1994: 21]. Она – «голос предметного обстояния», «орудие и голос откровения», «первое самораскрытие и самоизложение Бога [Там же: 235]. Конечный, обыденный разум человека смолкает здесь для того, чтобы обновиться спекулятивно и «стать орудием и голосом откровения» [Там же: 470]. Именно таким же образом, по наблюдению И.И. Евлампиева, строится рассуждение и у А.Ф. Лосева. Основная схема, в соответствии с которой у Лосева описывается саморазвитие Первосущности, «почти буквально совпадает с аналогичной схемой “саморазвития Духа” в системе Гегеля»: в философской системе Лосева «исходный, первичный акт именованья осуществляет сама Первосущность, Сам Абсолют, Бог» [Евлампиев 2002: 542, 543].

Философы хорошо улавливают это гегелевское начало в диалектическом конструировании в «Философии имени», высоко оценивая философскую технику автора. Так, по словам С.Л. Франка, «по трудности, сложности, но вместе с тем и тонкости работы абстрактной мысли после “Феноменологии духа” Гегеля едва ли найдется много примеров философских построений, подобных системе Лосева» [Франк 2007: 515].

Избранная А.Ф. Лосевым парадигма философского мышления предполагает усложненную технику конструирования и усложненный понятийно-терминологический аппарат, тонко аккумулирующий в себе тончайшие логические оттенки такого движения. «Нужно быть очень большим любителем философии, чтобы вникать в эти нескончаемые гирлянды мыслей... во все эти тончайшие извивы логических тенденций духа», – пишет В.М. Лосева-Соколова в предисловии к работе «Диалектические основы математики», родственной по своей стилистике мышления с «Философией имени» [Лосева 1997: 7]. Но именно таковым был высокий идеал философствования, которому следовал Лосев. По словам А.Л. Доброхотова, в «Философии имени» «в ее лаконичных, иногда суховатых и перегруженной терминологией построениях, в ее формулах, сжато выражающих результаты многолетних размышлений, просвечивает пафос “умного экстаза”, о котором писали древние неоплатоники» [Доброхотов 1990: 5].

Подобное впечатление от философского стиля «Философии имени» выносит и С.Л. Франк. По его словам, в этой «громоздкости понятий и соответствующей громоздкости языка, местами для анализа тончайших смысловых различий действительно нужной, местами же и излишней, чувствуется какой-то задор отвлеченной философской мысли, который в наш век презрения к

чистой мысли, философского огрубления и опрощения охотно прощаешь автору, в особенности потому, что за ней ощущаешь веяние истинно творческого философского пафоса, иногда достигающего высокого подъема и в самом литературном стиле автора» [Франк 2007: 515].

По воспоминаниям В.В. Библихина, сам А.Ф. Лосев усматривал впоследствии известную сложность своей «Философии имени» в излишнем схематизме конструирования, о чем так говорил в одной из своих бесед: «Легко ли ее («Философию имени» – В.П.) поправить? Я сейчас пишу и более понятно, и логично, и вразумительно... Мне не очень нравится сейчас там... схематизм, триады. Я Гегелем был начинен. Триады, конечно, так или иначе должны остаться. Но в том виде, как они были там даны, они звучат схематично» [Библихин 2004: 209].

Этот конструктивный схематизм в «Философии имени» Лосева, а также свойственная его стилистике мышления установка на то, чтобы как можно тщательнее и вместе с тем лаконичнее передать все смысловые оттенки мысли, часто приводят, по признанию интерпретаторов, однако, к обратному эффекту – утрате смысла, так что, как замечает Франк, даже «искушенный в философии читатель» иногда вынужден бывает «в досаде прекратить чтение, переставая понимать автора» [Франк 2007: 515].

Такой эффект утраты смысла, по мнению И.И. Евлампиева, вызывается «чрезмерным элементом рационализма», проявляющегося в конструктивных построениях Лосева – всех его многочисленных классификациях и рубрикациях, подавляющих и оттесняющих на второй план интуиции, обуславливающие «содержательность его философских рассуждений» [Евлампиев 2002: 544]. В своем стремлении к диалектическому описанию всех уровней «явления» Абсолюта в «ничто» Лосев, как полагает Евлампиев, «часто вплотную подходит к той грани, за которой объективная диалектика мышления, “слившегося” с реальностью, переходит в субъективную игру понятиями» [Там же].

В плане оценки особенностей конструктивной стилистики мышления лосевской «Философии имени» как препятствия на пути к пониманию ее текста не так категорично выступает прот. В. Зеньковский. По его утверждению, взгляды Лосева выражены в данной книге с «предельной для него ясностью и выразительностью», а его анализы, хотя и бывают «утомительными» по своей излишней тонкости, эксплицитно ведут в целом к определенной метафизике имени, которую прот. Василий связывает одним из первых с богословским течением имяславия [Зеньковский 1991: 140-141].

Сам А.Ф. Лосев усматривал известные трудности в восприятии своих работ в том, что ему как философу не всегда удавалось достичь ясности слова при ясности мысли, поскольку «воплощение сложных диалектических построений в словах всегда означает напряженнейшую борьбу с человеческим языком, который упорно и даже отчаянно сопротивляется, когда его заставляют выражать что-нибудь отвлеченное» [Лосев 1997: 403]. В современной философии подобная работа по очищению философской терминологии от следов обыденных значений слов естественного языка и привычных ассоциаций и клише обыденного сознания, затрудняющих понимание философского текста, получила название «критики языка». И такую «критическую» работу по отношению к языку, знакомую каждому автору при создании своих текстов, дол-

жен проделать в себе каждый читатель, стремящийся прикинуть к глубинам лингвофилософских трудов.

2.4.3. Язык «Философии имени»: концептуальный словарь. Об этапах отмеченной работы философа над философским словом и ответной работе читателя так пишет В.В. Биbihин в своей книге о языке философии: «Когда внимание философа сосредоточивается на казалось бы самом рядовом слове, оно начинает переосмысляться, пока не переплавляется в мысль, требующую от читателя повторения труда, вложенного автором... Философ следит за малейшим отклонением от верного понимания "своих" слов, забраковывает все усилия истолкователя за промах в трактовке хотя бы оттенка, как математик забраковывает всю цепь формул из-за единственной ошибки, какою бы малой она ни была» [Биbihин 1993: 100-101]. В этой связи, полагает Биbihин, и все «лосевские термины, обманывающие своей лексической принадлежностью к школьному дискурсу, требуют сплошного продумывания заново в свете особого лосевского зренья» [Биbihин 1999: 673]. Ведь даже когда Лосев произносит их, как все, «видит» он их все равно по-своему, как не может иначе, ибо для такой новизны его мысли «никакого языка, конечно, не хватит» [Там же].

Сказанное о языке философии касается авторского осмысления и переосмысления не только слов обьеденного языка, но и терминологии из высокой философской классики. Говоря о том, что уже простое перечисление философов, непосредственно повлиявших на «Философию имени», не может не поразить воображение, Е.Н. Гурко подчеркивает, что в каждом конкретном случае Лосев не просто упоминает идеи данных мыслителей, но «дает им совершенно новую интерпретацию, помещая их в систему философских координат, радикально отличную от источника их происхождения» [Гурко 2006: 193]. И здесь, в «кристально-ясной систематике» его философской мысли, все эти «диалектические слова» (и «обьеденные» и общефилософские термины) получают новый смысл, питаются «своей логической энергией» [Биbihин 1999: 676]. Ведь, как утверждает сам А.Ф. Лосев, понятие, полученное диалектически, «несет на себе смысл всех вообще различений, входящих в данный диалектический ход мысли», почему для феноменолого-диалектической мысли так важна бывает «разность диалектического происхождения того или другого понятия» [Лосев 2009: 140, 127].

2.4.4. Алексей Федорович Лосев: художник слова и виртуоз мысли. Обращает на себя внимание также и тот момент, что философская терминология в трудах Лосева не только переосмыляется им логически, но и чрезвычайно остро переживается им художественно, что не может не привносить новых смысловых оттенков в его философскую терминологию. Говоря об этой специфике лосевского философствования, В.М. Лосева-Соколова отмечает, что каждое понятие и каждый термин, употребляемые Лосевым, «настолько переживаются им своеобразно и глубоко, что с обычным представлением их никак нельзя осилить» [Лосева 1997: 13]. Так, когда Лосев говорит об эйдосе, «ему всегда представляется какая-то умственная фигура, белая или разноцветная, и обязательно на темном фоне; это как бы фонарики с разноцветными крашеными стеклами, висающие на фоне темного сумеречного неба» [Там же]. «Инобытие» для Лосева – «всегда какое-то бесформенное тело или вязкая глина; он едва вытаскивает ноги из этой трясины, и она его ежесекундно засасывает»

[Там же]. И, наконец, со «ставшим» ему «ассоциируется что-то твердое и холодное, не то стена, не то камень, при этом обязательно холодное и даже что-то мрачное: не свернешь, не объедешь» [Там же].

Художественное начало пронизывает не только отношение А.Ф. Лосева к философской терминологии своих работ, но и к их философскому синтаксису, основанному на принципе непрерывности диалектического рассуждения. Характерно, что саму диалектику Лосев воспринимал как «ритм самой действительности» [Лосев 2009: 84], а категориальное движение в диалектике – как «балет категорий». В «Диалектических основах математики» Лосев говорит о балете пяти исходных универсальных внутри-эйдетических категорий (тождество, различие, покой, движение, бытие), лежащих в основе диалектики и «Философии имени»: «Диалектика простейших арифметических действий – очень тонкая вещь. Тут нагромождена масса логических категорий, которые с трудом поддаются анализу... Тут сложная игра категорий. Пять обыкновенных внутри-эйдетических категорий пляшут тут далеко не сразу понятный балет» [Лосев 1999: 595].

Изучая философские истоки лосевской «континуальной» стилистики мышления, нельзя забывать еще и того, что А.Ф. Лосев постоянно жил в мире музыки и математики с их континуальным мироощущением, что не могло не отразиться на ритмике и философском языке также и его «Философии имени», которая вся пронизана творческим динамизмом. По замечанию В.М. Лосевой-Соколовой, диалектический метод был глубоко «органичен» для Лосева, и он «играл на нем так, как виртуоз-пианист на своем инструменте...» [Лосева 1997: 11]. Таким предстает А.Ф. Лосев и в «Философии имени» – «виртуозным исполнителем высокой музыки мысли» [Троицкий 2007: 18].

* * *

Можно написать книгу, но нельзя ее прочесть,
потому что она бездонна,
и вечному подлежит восприятию.

Ю. Айхенвальд

По универсальной герменевтической максиме, интерпретация есть открытая процедура, представляющая собой непрерывный историко-культурный процесс все нового и нового прочтения и понимания текста. Поэтому никакая, даже самая глубокая его интерпретация не может претендовать на исчерпывающий характер и окончательность результата. По словам Гадамера, завершающим его книгу по основам философской герменевтики, «плох тот герменевтик, который воображает, что он может или должен был бы сохранить за собой последнее слово» [Гадамер 1988: 646]. Эти слова могут быть отнесены и к «Философии имени» А.Ф. Лосева, которая до сих пор, по выражению А.А. Тахо-Годи, остается книгой, «не разгаданной во всей полноте» [Тахо-Годи 2007: 9].

Литература

- Аверинцев 1997 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Айхенвальд 1917 – *Айхенвальд Ю.* Силуэты русских писателей. Т. II. М., 1917.
- Андроник 2001 – *Андроник (Трубачев), игумен.* «Конкретная метафизика» П.А. Флоренского // История русской философии. М., 2001.
- Арутюнова 1997 – *Арутюнова Н.Д.* Язык // Русский язык: Энциклопедия. М., 1997.
- Асмус 1994 – *Асмус В.В.* Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Религиозно-философский журнал. № 1. Абсолютный миф Алексея Лосева. М., 1994.
- Безлепкин 2001 – *Безлепкин Н.И.* Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. СПб., 2001.
- Бенвенист 1974 – *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Бибихин 1993 – *Бибихин В.В.* Язык философии. М., 1993.
- Бибихин 1999 – *Бибихин В.В.* Двери жизни // *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999.
- Бибихин 2004 – *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004.
- Бонецкая 1999 – *Бонецкая Н.К.* Комментарии // С.Н. Булгаков. Первообраз и образ. Сочинения в двух томах. Т. 2. Философия имени. СПб., 1999.
- Бонецкая 1999 – *Бонецкая Н.К.* Об одном скачке в русском философском языкознании // П.А. Флоренский и культура его времени. P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca (Ed.) M. Nagemeister, N. Kaucisvilii. Marburg / Lahn, 1995.
- Булгаков 1998 – *С.Н. Булгаков.* Философия имени. М., 1998.
- Василенко 2000 – *Василенко Л.И.* Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000.
- Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гайденко – *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
- Гогтишвили 1997 – *Гогтишвили Л.А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия // *Лосев А.Ф.* Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997.
- Гогтишвили 2006 – *Гогтишвили Л.А.* Непрямое говорение. М., 2006.
- Гурко 2006 – *Е.Н. Гурко.* Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, 2006.
- Доброхотов 1990 – *Доброхотов А.Л.* «Философия имени» на историко-философской карте XX века // *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1990.
- Евлампиев 2002 – *Евлампиев И.И.* История русской философии. М., 2002.
- Ельмслев 1960 – *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. I. М., 1960.
- Зеньковский 1991 – *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Ленинград, 1991.

- Иларион (Алфеев) 2002 – *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1-2. СПб., 2002.
- Ильин 1994 – *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х тт. СПб., 1994.
- Ильин 1999 – *Ильин И.П.* Дискурс. Дискурсивные практики // Современное зарубежное литературоведение: Энциклопедический справочник. М., 1999.
- Камчатнов 1995 – *Камчатнов А.М.* Лингвистическая герменевтика: На материале древнерусских рукописных источников. М., 1995.
- Ковалев 1996 – *Ковалев В.И.* Гнозис Лосева и путь к метазнанию // Вопросы классической филологии. Вып. XI. Философия. Филология. Культура: К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева (1893-1993). М., 1996.
- Лескин 2008 – *Лескин Д., прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008.
- Лосев 1968 – *Лосев А.Ф.* Комментарии // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 1. М., 1968.
- Лосев 1990 – *Лосев А.Ф.* Владимир Соловев и его время. М., 1990.
- Лосев 1993а – *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
- Лосев 1993б – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Лосев 1993в – *Лосев А.Ф.* Жизнь: Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993.
- Лосев 1994 – *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994.
- Лосев 1995 – *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.
- Лосев 1997 – *Лосев А.Ф.* Хаос и структура. М., 1997.
- Лосев 1999 – *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999.
- Лосев 2001 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа: Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001.
- Лосева 1997 – *Лосева В.М.* Предисловие // *Лосев А.Ф.* Хаос и структура. М., 1997.
- Лосеву 1983 – А.Ф. Лосеву: К 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983.
- Лосский 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
- Мачавариани 1967 – *Мачавариани М.В.* О предмете лингвистики // Проблемы языкознания: Доклады и сообщения советских ученых на X Международном конгрессе лингвистов (Бухарест. 28 / VIII – 2 / IX 1967). М., 1967.
- Мачавариани 1980 – *Мачавариани М.В.* Две тенденции в философии языка и проблема знака в языкознании // Вопросы современного и общего языкознания. Т. 5. Тбилиси, 1980.
- Постовалова 1996 – *Постовалова В.И.* «Философия имени» А.Ф. Лосева как цельное знание // Вопросы классической филологии. Вып. XI. Философия. Филология. Культура: К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева (1893-1993). М., 1996.
- Постовалова 2009 – *Постовалова В.И.* «Философия имени» А.Ф. Лосева и подступы к ее истолкованию // *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 2009.
- Ревзина 1997 – *Ревзина О.Г.* Контекст // Русский язык: Энциклопедия. М., 1997.
- Рикер 1995 – *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.

- Соловьев 1988 – *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1988.
- Софроний 1991 – *Софроний, архим.* О молитве: Сборник статей. Paris, 1991.
- Степанов 1995а – *Степанов Ю.С.* Изменчивый “образ языка” в науке XX века // Язык и наука конца 20 века. М., 1995.
- Степанов 1995б – *Степанов Ю.С.* Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца 20 века. М., 1995.
- Степанов 1998 – *Степанов Ю.С.* Язык и метод: К современной философии языка. М., 1998.
- Степанов, Демьянков 1991 – *Степанов Ю.С., Демьянков В.З.* Философия языка // Современная западная философия: Словарь. М., 1991.
- Степаненко 2006 – *Степаненко В.А.* Слово / Logos / Имя – имена – концепт – слова: сравнительно-типологический анализ концепта «Душа. Seele. Soul» (на материале русского, немецкого и английского языков). Иркутск, 2006.
- Султанов 2002 – *Султанов А.Х.* Проблема термина в контексте русской философии имени. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2002.
- Тахо-Годи 1996 – *Тахо-Годи А.А.* Новые материалы из архива Лосева // Вопросы классической филологии. Вып. XI. Философия. Филология. Культура: К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева (1893-1993). М., 1996.
- Тахо-Годи 1997 – *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М., 1997.
- Тахо-Годи 2007 – *Тахо-Годи А.А.* Алексей Федорович Лосев. Краткое жизнеописание // Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия: Современники о мыслителе. М., 2007.
- Топоров 2004 – *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004.
- Троицкий 2002 – *Троицкий В.П.* Трудная школа // Вопросы философии. М., 2002.
- Троицкий 2007 – *Троицкий В.П.* Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М., 2007.
- Уайбру 2000 – *Уайбру Х.* Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000.
- Флоренский 1990 – *Флоренский П.А.* [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.
- Франк 2007 – *Франк С.Л.* Новая русская философская система // Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия: Современники о мыслителе. М., 2007.
- Чижевский 2007 – *Чижевский Д.И.* Философские искания в Советской России // Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия: Современники о мыслителе. М., 2007.
- Шаумян 2001 – *Шаумян С.[К].* О понятии языкового знака // Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. М., 2001.
- Шишкин 2001 – *Шишкин А.Б.* Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001.