

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Смирнов М.Ю., Фёдоров С.В. Сакральное как необходимое условие символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.71566 EDN: DROTAR URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71566

Сакральное как необходимое условие символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева

Смирнов Максим Юрьевич

кандидат философских наук

доцент; кафедра философии и социально-гуманитарных наук; Омский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации

644099, Россия, Омская область, г. Омск, ул. Некрасова, 5 А, ауд. 509

✉ smirnov.m@list.ru**Фёдоров Сергей Владимирович**

кандидат философских наук

доцент; кафедра философии, истории, экономической теории и права; Омский государственный аграрный университет имени П. А. Столыпина

644008, Россия, Омская область, г. Омск, ул. Сибаксовская, 4, каб. 235

✉ jettull@mail.ru[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.12.71566

EDN:

DROTAR

Дата направления статьи в редакцию:

24-08-2024

Аннотация: Предметом исследования является сакральное и его роль в формировании символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева. Авторы опираются на диалектическую генологию (учение о Едином) Лосева, развернутую в теории «самого самого» как беспредикатной основы любой вещи. Такая беспредикатная основа всех вещей и мира в целом («самое само»), по мнению авторов, предстает в

архаическом сознании и культуре как сакральное. На основе анализа источников, в статье сопоставляются представления о сакральном в культуре и диалектика «самого самого». Согласно Лосеву, «самое само» не может быть отождествлено с непознаваемой вещью-в-себе, но является источником смыслового и внесмыслового в вещи и выражается в символах конкретной индивидуальности. Любой знак является символом, если он обладает двуплановостью и имеет как транзитивную, так и нетранзитивную стороны. Как символ он, с одной стороны, являет единораздельное бытие Единого (смыслы), а, с другой стороны, выражает нерасчлененное континуальное Единое (сакральное). В истории философии выделено два основных подхода, восходящих к Платону и Аристотелю. В неоплатоническом подходе символ понимается как единство транзитивности и нетранзитивности. Последняя связывается с выражением в имманентном трансцендентного. В аристотелевском подходе, развитом в рационалистической традиции, в символе акцентируется транзитивность. Использованы сравнительно-исторический, диалектический методы и метод типологизации. С опорой на диалектическую методологию Лосева сделан вывод о наибольшей полноте диалектически-конкретной теории символа. На этой основе осмыслена специфика человеческой сущности, несводимой к роботизированному рационализму или к звериному иррационализму. На примере архаических культурных практик показан символизм, двуплановость человеческой сущности. Профанное в культуре вполне транзитивно, сакральное – нетранзитивно. Символ же связывает две эти сферы, формирует переходы от одной к другой. Новизна работы заключается в применении диалектико-генологической теории символа А.Ф. Лосева к исследованию сакрального и двуплановости как символа, так и человеческой сущности. Транзитивность и нетранзитивность символа показаны в их диалектическом единстве, позволяющем связывать, не смешивая и не растворяя одну в другой, сакральную и профанную стороны культурной жизни.

Ключевые слова:

сакральное, профанное, смысловое, внесмысловое, самое само, транзитивность, нетранзитивность, диалектика, человеческая сущность, символ

Актуальность темы. Постановка проблемы

Целью нашего исследования является рассмотрение сакрального как необходимого условия символа. Для раскрытия роли сакрального в символе нами используется диалектико-генологический подход А. Ф. Лосева. По нашему мнению, в отличие от смыслов и каких-либо иных культурных феноменов обязательной составляющей символа является сакральное. Предметом нашего исследования, таким образом, является сакральное и его роль в формировании символа. Актуальность данного исследования обуславливается нарастанием кризисных явлений в развитии современного человечества. Начиная с эпохи Нового времени, можно наблюдать процесс десимволизации и демифологизации западной культуры, связанный с утратой сферы сакрального в человеческой жизни. Этот процесс обусловлен нарастанием нигилистических тенденций по всему миру, в рамках которых человек рассматривается как всецело рациональное существо, всегда следующее «калькулирующему» рассуждению, своей выгоде и техническому прогрессу. Данная тенденция также тесно связана с развитием капиталистического хозяйства. Всё иррациональное в человеке с этого времени начинает связываться с чисто животным началом и подлежать

прояснению и устранению. Результатом этого процесса может стать утрата человеком своей человеческой сущности, связанной, по нашему мнению, со сферой суверенного (т.е. сакрального), и трансформация человека в животного или робота.

Наука, возникшая в это время, начинает не только рационально познавать человека, но и навязывать ему результаты собственного познания, маргинализируя религию, мифологию, т.е. любое ненаучное мировоззрение, тем самым загоняя человека в прокрустово ложе позитивного знания. Всё это приводит к тому, что в современном мире мы видим нарастание тенденций по кардинальному изменению самой природы человека, превращению его в киборга и придаток компьютерных технологий. Проявлением этих тенденций является широкое распространение операций по произвольному преобразованию физического тела людей, разрушение и трансформация всех традиционных общественных институтов (религия, семья, традиционные ценности), развитие средств связи и массовой коммуникации, приводящее к усиленному контролю над человеком, вживление в организм человека всевозможных устройств, способных влиять в том числе на работу его сознания. Все эти изменения обосновываются рационально. Человека призывают шагать в ногу с прогрессом, ломая все сложившиеся традиционные институты и установления.

Данная тенденция в развитии человечества отмечалась в работах многих исследователей. Так К. Маркс в «Манифесте коммунистической партии» отмечает, что «буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности», а «все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения» [1, 144-145]. «Мир расколован», пишет М. Вебер, характеризуя последствия развития капиталистического хозяйства [2, 714]. Развитие капитализма, основанного на рациональном труде и накоплении, который стремится сводить к минимуму все нерациональные траты, приводит к постепенной утрате сферы сакрального в жизни человеческого общества и превращению человека в вещь, по мнению Ж. Батая [3]. «Целью сделалось бесславное процветание дела, польза стала основой моральных ценностей. Мерилом человека стал завод; он занял место всего остального, признав все остальное суетой. Он вовсе не был Бегемотом, в нем не было ничего сакрального или чудовищного; он с самого начала представлял собой разумную, сводимую к бухгалтерским счетам реальность и развивался в соответствии с общими законами, по пути, который ведет от имеющихся у человека сил к потребностям, которые ему нужно удовлетворять» – писал он [3, 257].

Существуют ли границы подобных изменений, переход которых может привести к исчезновению человеческого в человеке, превращению его в «зомби» или «робота»? В современном мире постепенно исчезают любые сакральные и суверенные области, задававшие эти рамки. Все подвергается сомнению, научному изучению, обсуждению и изменению. Все должно быть отслеживаемо, прозрачно, формализовано, контролируемо. Все эти меры, конечно, обосновываются рационально (прежде всего, безопасностью). Всё непредсказуемое, опасное, неотслеживаемое должно быть устранено. Уже не кажутся фантастическими апокалипсические утопии общества будущего Дж. Оруэлла, Е. Замятина или В. Пелевина. Развитие искусственного интеллекта и подчинение ему всех сфер человеческой жизни означает полное доминирование рационализма в будущем мире.

Однако выражает ли рационализм всю суть человека? Уже А. Шопенгауэр в своем знаменитом труде показал, что суть человека проявляется как раз в способности нарушать закон достаточного основания, т.е. быть свободным от какой бы то ни было

логики. На это указывали его последователи, представители философии жизни, а также экзистенциалисты, обнаруживавшие человеческую сущность именно в свободе. Как говорил герой Ф. М. Достоевского в повести «Записки из подполья», «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить». Несмотря на это, развитие капиталистического производства и позитивистской науки в современном мире постепенно лишает человека какой бы то ни было свободы, превращая его в придаток машины и рынка, во всецело прагматическое и рациональное существо. Связано это во многом с тем языком и теми научными парадигмами, которые используют активно наука и образование, начиная с эпохи Нового времени. Эти парадигмы, прежде всего, рациональны, они направлены на устранение какой-либо смутности и тайны, т.е. всего сакрального из жизни людей. В то же время, как мы знаем, жизнь людей во все времена предполагала наличие сферы сакрального, т.е. области тайны. Например, сексуальные отношения, впрочем как и смерть, всегда представляли собой сферу, где господствовала тайна и мистика. В современных же западных школах мы, например, часто сталкиваемся с беззастенчивым рациональным и циничным изучением этих отношений, уничтожающим их сокровенность и интимность.

Такая рационализация человека безусловно лишает его свободы и суверенности. Логика предполагает, что не существует ничего, что не могло бы соотноситься с чем-то иным. Поэтому все сравнивается со всем, всякая сфера человеческой жизни подвергается определению в сопоставлении с другими сферами, а значит, отсутствует какая-либо сфера, обладающая суверенностью. С другой стороны, отрицая логику и становясь абсолютно свободным, человек становится совершенно неспособным к общению и сознательной деятельности. Такого рода крайность так же лишает человека многих способностей и возможностей. Таким образом, человек является одновременно свободным и ограниченным существом, одновременно рациональным и иррациональным. Уклонение в ту или другую сторону лишает человека его человеческой сущности.

Сакральное и профанное в архаической культуре и жизни людей

Что же такое сакральное, и какое место оно занимает в человеческой жизни? Тема сакрального тщательно исследовалась в работах Э. Дюркгейма, М. Мосса, Дж. Фрезера, Р. Кайуа, Ж. Батая, М. Элиаде, Р. Отто. Данные исследователи отмечали, что одной из ключевых особенностей всех религий и вообще людей традиционной культуры является разделение мира на профанную и сакральную сферы. При этом сакральная сфера может мыслиться «отдельно от фигуры какого-либо личного божества, не как результат божественной эманации, а как продукт культурной деятельности людей» [4, 14]. Так, по мнению Ж. Батая, профанную сферу, прежде всего, характеризует труд, который и формирует устойчивый, расчлененный и дискретный мир вещей, определенность форм и язык, т.е. пространство смыслов. В профанной сфере ничто не суверенно, ничто не существует ради самого себя, но всегда ради чего-то другого [5, 24-42]. Сакральная же сфера есть сфера внесмысловая. Она представляет собой нерасчленимый континуальный безостановочный поток, напоминающий длительность А. Бергсона. Эту сферу максимально выражает животное бытие. Ведь животное, согласно Батаю, не вычленяет и не противопоставляет природе ни себя, ни что-либо другое, а «пребывает в своей среде подобно потоку воды в водной стихии» [5, 16]. Остановку путем запрета этого неудержимого бессознательного потока, формирующую культуру, а затем преодоление запрета, приводящее к усилению этого потока, Батай называет трансгрессией [6]. Именно трансгрессия, по мнению Батая, формирует сакральное в культуре и жизни людей. При этом сакральное характеризуется в работах Батая и многих других авторов, как невыразимое, континуальное, амбивалентное. В целом оно

предстает как энергия [\[4, 397-414\]](#).

Осуществляя деятельность, человек утрачивает суверенность, поскольку каждый момент деятельности существует не ради себя, а ради предстоящей цели, которая в свою очередь существует для другой цели. Все действия и вещи в деятельности должны иметь устойчивый смысл, соотноситься друг с другом и с целью деятельности. Деятельность в данном случае предстает как машина, винтиком которой становится человек. Выход в сакральное в этой связи предполагает выход из деятельности, утрату целей и относительных смыслов. Поэтому такой выход предполагает уничтожение деятельности, растрату всего того, что было в ней наработано. Такой выход в архаических культурах происходил в момент праздников, когда проедалось и пропивалось все то, что было создано в деятельности. Более того, ломались произведенные вещи и орудия труда. Это символизировало выход в пространство свободы (суверенности) [\[5, 43\]](#).

Такая свобода предполагает уничтожение власти пространства и времени над человеком, преодоление разделения на субъект и объект, индивидуальное и коллективное. Такого рода состояние А. Шопенгауэр называл волей в себе, а Ж. Батай яростью. Такого рода выход в традиционных культурах часто связан с традицией обмена даров (например, потлач), браком, празднованием Нового года, ритуальными играми, жертвоприношениями. Вещи, люди, места, связанные с подобным выходом, могли нести на себе энергию сакрального и поэтому исключались из профанного производственного процесса.

Полноценное осуществление деятельности предполагает субъектность человека по отношению к ней, т.е. не человек должен зависеть от деятельности, а деятельность должна зависеть от него. Человек должен быть в состоянии в любой момент прекратить деятельность, поставить новые цели, начать новую деятельность. Поэтому ему необходима сфера свободы, в которой он может родиться заново как субъект новой деятельности. Такая сфера свободы и образует сущность человека. Сакральное в жизни людей и предстает как такая сфера свободы, которая до конца не может быть выражена на смысловом уровне, а всегда имеет невыразимую скрытую сторону.

Как отмечают исследователи, в сознании архаического человека сакральная сфера воспроизводит состояние, предшествующее творению нашего мира (так называемый «Золотой век»). Р. Кайуа пишет об этом так: «В самых разных краях первобытный век описывают с необыкновенным единодушием. Это идеальное место превращений и чудес. Еще ничего не стабилизировалось, не издано никаких правил, не зафиксировано никаких форм. Ставшее с тех пор невозможным было тогда осуществимым. Вещи перемещались сами собой, лодки летали по воздуху, люди превращались в животных и наоборот. Вместо того чтобы стареть и умирать, они лишь меняли кожу. Вселенная была пластичной, текучей и неисчерпаемой» [\[7, 224\]](#).

На наш взгляд, сакральное в архаической культуре есть опыт предела, в котором сливаются смысловая и бессмысловая стороны всех вещей и мира в целом. Именно наличие сакрального (т.е. тайны, до конца невыразимой в сфере смысла) делает ту или иную вещь символом. Такая сакральность формируется всей системой практик архаической культуры, которая включает в себя, например, жертвоприношения, табу, инициацию, архаический брак и систему родства, потлач, архаический праздник и т. д. (См. работы М. Мосса, Р. Кайуа, Ж. Батай). Попадая в пространство такой практики, любая вещь раскрывает свою скрытую сакральную сторону, которая дополняет и делает до предела понятной ее открытую, смысловую, сообщимую часть. Утрата сакрального

приводит к десимволизации мира и вещей, превращению человека в безжизненного схематичного робота, к упрощенному взгляду на мир. Утрата сакрального означает утрату символа, а значит, и человеческого бытия.

Таким образом, сакральное может присутствовать или отсутствовать в жизни и сознании человека. Сознание человека функционирует посредством различных знаков (прежде всего, языка), поэтому важным вопросом становится вопрос об отношении языка и сакрального. Способен ли язык выражать сакральное или же сакральное недоступно для языка? С нашей точки зрения, выражение сакрального в знаках превращает знаки в символы. Символ соединяет в себе сверхсмысловое (собственно сакральное) со смысловым. В том случае если знак теряет сакральное измерение, он из символа превращается в обычный знак.

Сакральное как основа символического

В этой связи представляет интерес работа П. Рикёра «Манифестация и прокламация», в которой он выделяет две тенденции взаимодействия людей с сакральным, наблюдаемые в последние три тысячелетия [\[8\]](#). По мнению П. Рикёра, сакральное раскрывается, прежде всего, в манифестации, когда священное является человеку в окружающих его событиях и предметах. Такое явление представляет собой наглядный завораживающий опыт иррационального, «который не сводится к категориям *logos'a*, прокламации, ее передачи и интерпретации». «Нуминозное начало в основе своей не является языком, – пишет он, – а возможно, никогда им и не становится [\[8, 179\]](#). Мы не можем определить священное, но мы можем описать опыт его проявления. Всё то, в чем проявляется священное, П. Рикёр называет иерофанией. Поскольку проявления священного имеют форму, структуру, выражение, постольку возможна его феноменология. Другой тенденцией отношений со священным является прокламация, т.е. сообщение о священном посредством текстов. Здесь мы имеем дело с постоянной интерпретацией текстов в культуре, т.е. с герменевтикой. Именно вторая тенденция, по мнению П. Рикёра, отрывает сознание и жизнь людей от сакрального и формирует феномен нигилизма. В то же время символизм пытается преодолеть этот разрыв между языком и сакральным. «Символы приходят в язык лишь в той мере, в какой элементы мира сами становятся прозрачными, то есть проницаемыми для трансцендентного. Эта «связанность» символизма, его сопутствующий характер и составляет разницу между символом и метафорой. Метафора есть чистое порождение речи, символизм же связан с устройством космоса» [\[8, 183\]](#).

В истории человеческой мысли мы видим, таким образом, борьбу двух традиций. Одна традиция отрывает знак от сакрального, рассматривает его лишь как чистый смысл, который может быть легко передан другим людям и даже оторван от реальности. Знак является инструментом передачи информации, который можно совершенствовать ради большей прозрачности и управляемости в жизни. Знак при этом может быть различным образом интерпретирован. Другая традиция рассматривает знаки языка в связи с до конца непередаваемым сакральным содержанием. Знак в данном случае не просто передает информацию, но и соединяет человека с полностью невыразимым на смысловом уровне сакральным. Поэтому ни одна интерпретация не сможет до конца исчерпать содержание подобного знака. Данный знак, таким образом, рассматривается как символ.

Такое рассмотрение знаков как символов в истории философской мысли обнаруживается, прежде всего, в трудах досократиков, которые «выдвигают на первый

план таинственный смысл символа (пифагорейцы), его обобщенность, данную в свернутом виде при обозначении предмета (Демокрит), понимание его как некоего единораздельного единства (Эмпедокл)» [\[9, 335\]](#). У Платона намечаются контуры теории символа как выражения сущности, а именно символа как проявления более глубокого уровня реальности, познание которого требует особых усилий, представляется движением к трансцендентному. В таком понимании символ не может быть сведен к обычному знаку, он связывает качественно разные уровни реальности [\[10, 198\]](#). И, поскольку эти уровни не могут быть вполне воспроизведены друг в друге, символ несет в себе нечто неисчерпаемое, невыразимое, таинственное. Вслед за Ц. Тодоровым назовем это свойство символа «нетранзитивностью» [\[11, 205\]](#).

Понимание символа, которое проводили Эмпедокл и Платон, получило оформление и обоснование у неоплатоников. Мыслить символически для неоплатоников означает продвигаться от явления к трансцендентной сущности. Поэтому символ бесконечен и глубинно невыразим, для него характерна неисчерпаемость. Плотин систематически использует символическое толкование мифов в своих философских построениях. Выдвигая учение о Едином, Уме и Душе он ссылается на мифы об Уране, Кроносе и Зевсе. Мировую Душу он называет Афродитой (V 8, 13). Это понимание не может быть сведено к аллегорическому, так как Плотин раскрывает множество слоев смысла в приводимых мифах, неисчерпаемый символизм. Порфирий уже систематически использует сам термин «символ», например, в работе «О пещере нимф». Он различает историческое описание фактов, произвольный вымысел и символическое изложение. Символ выражает древнюю мудрость, скрытый смысл, тайную сущность. Ямвлих, исследуя пифагорейскую символику чисел, различает математический и символический пути (тропы) познания. Неизреченные символы исходят от богов [\[9, 348\]](#).

Олимпиодор пишет о том, что символ выражает сущность не прямо, а таинственным образом, некими загадками. Символ не может быть сведен к знаку, так как он выражает нечто внутреннее, сущностное, сакральное. Например, «Олимпиодор отмечает, что настоящий философ, принося очистительные жертвы, должен совершать их, не воспринимая лишь оболочку священнодействия, а переживая его как символ» [\[9, 349\]](#). В целом неоплатоническое учение о символе можно резюмировать выводом о том, что символ – это выражение священного сверх-сущего и сверх-умного Единого, то есть качественно иного уровня реальности.

В Средние века неоплатоническое понимание символа получило развитие в Ареопагитиках, у Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы. В западной церкви подобное понимание развивали Иоанн Скот Эриугена и Иоанн Дунс Скот.

Романтический символизм начинается с осмысления природы искусства. Уже К. Ф. Мориц пишет о том, что искусство несет в себе нечто большее, чем подражание. Символическое произведение искусства является завершенной целостностью, это – микрокосмос, выражающий макрокосмос [\[11, 184\]](#). С этой точки зрения символ в отличие от знака не сводится к утилитарному использованию. Он несет что-то ценное в самом себе, он имеет цель в самом себе, является для-себя-бытием. Символ нетранзитивен, так как он выражает то, что нельзя выразить никаким иным способом. Произведение искусства не может быть полностью переведено на язык научных понятий. Романтик В.-Г. Вакенродер сопоставляет искусство с религией. Символизм этих сфер позволяет человеку взаимодействовать с невыразимым, невидимым и непрерывным [\[11, 225\]](#). Ц. Тодоров

обобщает романтические представления о символе, выделяя пять ключевых идей: нетранзитивность символа, синтетизм, его внутреннюю когерентность (например, взаимопроникновение частей и целого), выражение в символе «несказуемого» и процессуальность [\[11, 255\]](#).

Ф. Шеллинг, следуя неоплатоникам, осмысляет символ как выражение трансцендентного Единого, а именно «изображение абсолютного с абсолютной неразличимостью общего и особенного в особенном» [\[12, 106\]](#). Если бы доминировало особенное – получилась бы аллегория. Если бы превалировало общее – результатом была бы схема. Символ же – это гармоничное взаимопроникновение общего и особенного. Их единство дано в символе как конкретный живой организм, а не механизм. То есть как взаимопроникновение частей и целого, присутствие целого в каждой части. Органический символ является выражением трансцендентного Единого. С этой точки зрения весь мир является иерархией символов-организмов. Согласно Шеллингу, именно символы способны выражать «истинные первообразы форм», поэтому познание с помощью искусства он ставит выше научного познания.

Русская религиозная философия развивает многие положения символизма Шеллинга и неоплатоников. В. Соловьев ориентируется на цельное знание, в котором преодолеваются «отвлеченные начала». Он пишет о «мистическом» познании Единого, которое лежит в основе любого другого познания. Всё есть символ сущего всеединого. Эти идеи развивают С. Франк, С. Булгаков, В. Эрн, А. Лосев. Согласно П. Флоренскому спецификой символа является присутствие в нем энергий некоей другой реальности, поэтому символ – это «бытие, которое больше самого себя» [\[13, 257\]](#). Это имманентное, в котором присутствуют энергии трансцендентного. В связи с этим символ не измышляется человеком, а открывается ему в духовном опыте. Символ является органическим целым, и вместе с тем он двуедин, антиномичен. Он несет в себе иной мир, непередаваемый на язык имманентного мира.

Аристотель является родоначальником традиции понимания символа лишь как знака. У него символ является знаком, указывающим на явление, знак другого рода или другого языка. Уровень реальности может быть одним и тем же. Природа символа, согласно Аристотелю, конвенциональна. Смысл символа вполне исчерпаем, транзитивен. Согласно Ц. Тодорову Аристотель различал «символы» и «знаки». Символы включают в себя как условные (конвенциональные) имена, так и естественные знаки [\[11, 5\]](#). То есть знаки – это частный случай символов, а именно естественные, природные символы. Однако мы пренебрежем этим различием, так как и «символы» и «знаки» Аристотеля связывают явления одного и того же уровня реальности, они транзитивны.

Эта традиция возобладала в Новое время и в эпоху Просвещения. Культ разума, вера в прогресс и в могущество науки и техники, механистическая картина мира, – весь комплекс этих воззрений, как правило, не предполагал наличие разных уровней бытия и символического общения между ними. Нетранзитивность символа не сочеталась с верой во всеислие разума, который должен добиться прозрачности и открытости всех тайн бытия и сознания. И. Кант исходит из того, что вещи-в-себе непознаваемы. Поэтому символ у него не может соединять в себе разные уровни бытия. Выражение «несказуемого» в символе и нетранзитивность он объясняет тем, что символ – это косвенное изображение по аналогии, а не схема, в которой понятие изображается прямо. То есть символ – это инструмент «смутного» познания, используемый из-за недостатка средств для выражения понятий. Либо это инструмент, с помощью которого выражают эстетическую идею, которая невыразима иными путями [\[14, 158\]](#). Г. Гегель,

следуя за Кантом, видит в символе примитивную форму выражения понятия, уступающую рациональным формам понятийного мышления.

В последнее время преобладает именно традиция антисимволического понимания знака. Любой знак в современном мире стремятся сделать абсолютно конвенциональным, прозрачным, транзитивным. В самой культуре прослеживается тенденция к формализации и цифровизации любого содержания. В этой связи слова превращаются лишь в знаки, лишенные всякого сакрального содержания, что приводит к утрате людьми сферы сакрального как такового. Это порождает релятивизм и утрату каких-либо устойчивых жизненных координат. Другой радикальной тенденцией современности становится отказ от какой-либо рациональности, связанной с языком, и полным впадением в стихию иррационального (например, в религиозный догматизм и фанатизм). На наш взгляд, диалектико-генеалогический подход А.Ф. Лосева позволяет разрешить данную проблему и интегрировать рациональную (смысловую) и иррациональную (сакральную) стороны человеческой жизни.

Сакральное и символическое в контексте диалектико-генеалогического подхода А. Ф. Лосева

Согласно А. Ф. Лосеву, символ есть единство двух основных планов: смыслового и внесмыслового. Любая вещь, рассматриваемая таким образом, предстает как символ. При этом именно в таком подходе вещь дана как вещь, а не что-либо другое. Поэтому подобный символический взгляд мы можем назвать наиболее реалистичным и конкретным, то есть обладающим наибольшей полнотой подходом.

Как совершенно справедливо отмечает А. Ф. Лосев, в любой вещи мы можем выделить, прежде всего, ее смысловой план. Этот смысловой план представляет собой устойчивый образ вещи. Как пишет Лосев, «смысл вещи есть... сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой» [\[15, 103\]](#). В отличие от неустойчивой, неопределенной, не соблюдающей тождественность внесмысловой сферы, которая также присутствует в вещах, смысловая сфера обладает устойчивостью и самотождественностью. Человек всегда видит вещь как нечто стабильное и предсказуемое, несмотря на постоянные изменения, как в самой вещи, так и за ее пределами. Но чтобы быть тождественной себе, вещь должна отличаться от всего иного. Диалектика тождества и различия порождает множественность признаков вещи и ее структуру. Мы всегда видим устойчивую структуру вещи, ее форму, но при этом необходимо помнить, что сама вещь не есть ее форма и структура. Это есть лишь смысловой план вещи, который может быть рассматриваем вне самой вещи как таковой [\[16, 115-116\]](#).

Согласно Лосеву, любой смысл основан на единстве тождества и различия. «Смысл вещи, пишет он, есть то, чем она отличается от всего другого и при помощи чего она отождествляется сама с собой, т.е. отождествляет с собою все те моменты, которые отмечены в ней как отличающие ее от всего другого. Смысл вещи рождается в то самое мгновение, когда к ней оказались применимыми категории тождества и различия» [\[17, 488\]](#). В этой связи Лосев определяет смысл как «самотождественное различие, или саморазличающееся тождество» [\[17, 506\]](#). Мир предстает перед нами, прежде всего, смысловым образом, т.е. мы видим его как расчерченный границами, определенный и закономерный. Посредством смыслов осуществляется общение людей. Смысловая сфера есть сфера транзитивного (в терминологии Тодорова). Символ имеет план, который может быть передан, сообщен другим. Однако это лишь один из планов любой вещи и мира в целом.

Вещи и мир в целом не ограничиваются лишь смысловой сферой. Во всяком случае, судьба каждой вещи не может быть до конца выведена рационально и предсказана. Судьба любой вещи, как и она сама, определяется множеством случайностей. Смысл вещи нельзя разбить, уничтожить, а с конкретной вещью все это можно проделать. После уничтожения вещи мы можем сохранять в своем сознании ее образ, ее смысл. Значит, помимо смысловой сферы вещь определяется и сферой внесмысловой (материальной), которая является несообщимой, нетранзитивной. Вещь представляет собой единство этих двух сфер. Взятая само по себе сверхсмысловое единство любой вещи, Лосев называет «самое самое». Это учение Лосева является развитием неоплатонической «генологии» (учения о Едином) [\[18\]](#).

Итак, что же такое сама вещь, «самое само»? Прежде всего, отмечает Лосев, нельзя вещь сводить к совокупности ее признаков и даже к ее структурности. Признаки вещи (как и структура вещи) не есть сама вещь. Значит, вещь как саму вещь нельзя определить ее признаками [\[17, 313\]](#). Признаки вещи есть данность вещи в ее инобытии [\[17, 309\]](#). Даже признак существования не определяет вещь как ее саму [\[17, 321\]](#). Он есть лишь проявление вещи вне ее самой. Всякая же вещь есть единство всех ее признаков, т.е. в некоторой точке все признаки вещи полностью отождествляются друг с другом вплоть до полной неразличимости (или «беспредикатности», как пишет Лосев [\[19, 560\]](#)), иначе вещь утратит свое единство и перестанет быть вещью. В этой связи любая вещь есть индивидуальность [\[17, 322\]](#). Индивидуальность вещи предшествует ее бытию, поскольку бытие присуще не только этой вещи, но и всем другим вещам, а значит, не отличает ее от других вещей как индивидуальность. Бытие вещи есть нечто вторичное по отношению к ее неповторимому единству, т.е. к ней самой [\[17, 321\]](#). В этой связи любому соотношению вещи с другими вещами и с собой, выделению признаков вещи (т.е. смысловой сфере вещи) предшествует беспредикатное «самое само» вещи. «Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само» [\[17, 323\]](#).

Любая вещь, как и мир в целом, представляют собой до конца невыразимую в сфере смыслов (т.е. обобщений) индивидуальность (самое само). Поэтому вещи (как и мир в целом) включают в себя не только смысловой, но и внесмысловой (эмпирический, материальный) планы. Любая данная нам вещь есть лишь та или иная степень выражения своей индивидуальности (т.е. самого самого) в ее инобытии. Полнота выражения самого самого вещи и образует уровень ее символичности [\[20, 184\]](#). Предельное выражение самого самого и есть символ в его полноте. «Всякий символ самого самого, – пишет Лосев, – есть бесконечно мощный символ, или символ, данный как актуальная бесконечность, или символ, данный как предел соответствующего бесконечного ряда интерпретаций» [\[17, 348\]](#). Любая вещь, таким образом, представляет собой символ, если мы берем ее в полноте всех ее смысловых и внесмысловых проявлений, т.е. в ее пределе.

Таким образом, согласно Лосеву, любой символ есть рационально невыводимое совпадение двух планов реальности – смыслового (определенного, дискретного, фигурного, транзитивного) и внесмыслового (неопределенного, континуального, фонового, нетранзитивного). Вспомним, что характеристики названного нами второго плана совпадают с характеристиками рассмотренного нами ранее сакрального. «Символ – там, где, с одной стороны, налицо два пласта бытия, не имеющие между собою совершенно ничего общего и сопоставляемые чисто внешне, механически, без

малейшего внутреннего взаимосоответствия (как, например, различимость и неразличимость), а с другой, оказывается, что эти два пласта бытия есть один и тот же пласт, что между ними – полное тождество, и субстанциальное, и смысловое (как, например, тождество различимости и неразличимости во всяком живом становлении)» [\[17, 344\]](#). Как пишет Лосев, «неопределенность и определенность вещи, будучи совершенно несоизмеримыми, оказываются здесь понятно совмещенными в одной и той же вещи. Это нельзя понять ни логически, ни чувственно, но только символически» [\[17, 346\]](#). «Неразличимость, сплошность самого самого и его различенность, ясно очерченная индивидуальность суть моменты, отрицающие друг друга, несоизмеримые друг с другом и сопоставленные во всей своей взаимной непроницаемости и случайности, а, с другой стороны, их взаимное положение, проникновение и даже тождество – вполне понятно и осмысленно. Такое отождествление различий, или совпадение противоположностей, есть символ» [\[17, 347\]](#).

В подходе А. Ф. Лосева мы возвращаемся к изначальному значению слова «символ», которым обозначалось соединение двух половинок целого. Единство смысловой и внесмысловой сфер в человеческом бытии является его основной характеристикой. Именно этим человеческое бытие отличается от бытия робота, являющегося выражением, прежде всего, смысловой сферы, и бытия животного, выражающего в основном внесмысловую сферу. Символизм человеческого бытия заключается именно в его пограничном положении между смысловой и внесмысловой сферами. Человеческое бытие находится на пределе, в котором происходит совпадение смыслового и внесмыслового аспектов мира.

Наиболее ярко подобный опыт предела и символичности представлен в архаических культурах. Диалектический подход Лосева в изучении символа и мифа в этой связи позволяет нам лучше понять бытие человека архаической и традиционной культуры, которое является всецело символическим [\[21, 96\]](#). Лосев заявляет, что символ имеет место лишь тогда, когда вещь являет нам не только свой структурный и рациональный план, но и свой скрытый, до конца невыразимый и неисчерпаемый план, т.е. самое само. Но ведь это самое само любой вещи и есть то сакральное, которое мы встречаем в архаических культурах.

Как характеризует Лосев самое само? «1. Все существующее и несуществующее, реальное и мыслимое, возможное и невозможное, необходимое и случайное – словом, все, что есть, абсолютно индивидуально. 2. Абсолютная индивидуальность вещи, или ее самое само, исключает всякое совпадение с чем бы то ни было. 3. Самое само, или абсолютная индивидуальность вещи, абсолютно невыразимо. Итак, или А абсолютно отлично от всякого не-А, или никакого А вообще не существует» [\[17, 314\]](#). «Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое абсолютная индивидуальность... Вещь определима только сама из себя – вот и постулат абсолютной индивидуальной вещи. Но это значит, что вещь не определима никак. Вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения» [\[17, 322\]](#). Лосев определяет самое само как абсолютно неразличимое единство вещи (т.е. сплошное единство) [\[17, 326\]](#). Каждый момент времени всякая вещь, несмотря на ее изменения, есть она сама, а значит «самое само вещи – вне-временно и вне-пространственно» [\[17, 329\]](#). «Абсолютная неразличимость вещи сопутствует этой вещи решительно в каждом моменте ее существования» [\[17, 342-343\]](#). «Самое само – это самая подлинная, самая непреодолимая,

самая жуткая и могущественная реальность, какая только может существовать» [\[17, 333\]](#).

Если мы отрицаем самость вещи, сама вещь распадается на множество признаков, которые в свою очередь распадаются еще на другие признаки и т.д. Значит, либо мы признаем в любой вещи тайную, сакральную и до конца невыразимую сторону, либо никакой вещи мы не увидим. Значит, любая вещь, по Лосеву, есть символ. Если же мы рассматриваем вещь не как вещь, а лишь выхватываем из нее признаки, общие другим вещам, то мы рассматриваем ее не символически, а абстрактно и схематически. Символическое рассмотрение вещи предполагает, что мы в ней видим бездну, «из которой бьет и плещет неустанная мощь бесконечно разнообразных оформлений» [\[17, 355\]](#). «Звездное небо для многих есть просто числовая схема, некоторая машинка, впрочем, не везде исправная» [\[17, 356\]](#). Для других оно – тайна и чудо. Таким образом, для верного понимания мира, которое дает только символ, наша мысль требует наличия во всем самого самого, т.е. сакрального. Сакральное в этой связи является необходимым условием символа.

Вывод

Таким образом, понятие символа помогает раскрыть суть двупланового бытия человека. С одной стороны, человек обладает способностью анализировать мир, устанавливая в нем причинно-следственные связи и закономерности, т.е. пребывать в мире смыслов. С другой стороны, человека характеризует внесмысловое пространство иррациональной свободы и хаоса, наблюдаемое в момент архаических празднеств и порождаемое трансгрессией (сакральное). В истории человеческой мысли эти две сферы человека часто предстают как разделенные, несообщимые между собой. Порой провозглашается учение, ставящее целью уничтожение одной из этих сторон. Человека призывают то отказаться от всего иррационального и полностью подчиниться здравому рассудку, то отказаться от языка и всех форм культуры, полностью погрузившись во тьму невыразимого. В этой связи учение А. Ф. Лосева о символе позволяет целостно взглянуть на человека и его сущность, обнаруживая сообщимость и единство этих двух сфер человеческого бытия. Сакральную сторону символа нельзя до конца выразить в сфере смысла, но можно выражать ее бесконечно. Этим она отличается от кантовской вещи-в-себе, о которой вообще ничего нельзя сказать. Сакральное в связи с этим является не только необходимым условием символа, но и необходимым условием человеческой свободы, творчества и индивидуальности.

Библиография

1. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т. 3. М.: Политиздат, 1985. 639 с.
2. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
3. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
4. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. 537 с.
5. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Мн.: Современный литератор, 2000. 352 с.
6. Батай Ж. История эротизма / пер. с фр. Б. Скуратова. М.: «Логос», «Европейские издания», 2007. 198 с.
7. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
8. Рикёр П. Манифестация и прокламация / пер. с фр. И. Иткина // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. 2011. С. 178-196.

9. Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. 717 с.
10. Спирова Э. М. Философско-антропологическое содержание символа. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 336 с.
11. Тодоров Ц. Теории символа / пер. с фр. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. 408 с.
12. Шеллинг Ф. Философия искусства / пер. с нем. П. С. Попова. М.: «Мысль», 1966. 496 с.
13. Флоренский П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 621 с.
14. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения. В 8-ми томах. Т.5 / пер. с нем. М. Левиной. М.: Чоро, 1994. 414 с.
15. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
16. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 61-612.
17. Лосев А. Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299-526.
18. Гравина И. В. К вопросу о генологии А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования. 2017. № 4 (56). С. 133-144.
19. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков: Фолио, М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 832 с.
20. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
21. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Творчество А.Ф. Лосева привлекает в последние десятилетия внимание множества исследователей в сфере истории философии, эстетики, литературоведения и множества других областей социально-гуманитарного знания; в рецензируемой статье рассматривается одна из самых популярных тем теоретической философии Лосева – проблема символа. Актуальность исследования в этом случае может быть установлена на основании оценки степени новизны полученных результатов, поскольку возвращение к «классическим» сюжетам оправданно только том случае, если автору удаётся по-новому прочесть уже известные тексты, выявить неожиданное содержание в, казалось бы, знакомых положениях мыслителей. Знакомство со статьёй показывает, что автору удалось решить эту проблему лишь отчасти. Прежде всего, непонятно, почему автор статьи столь «широко» формулирует её цель – «обоснование необходимости наличия символов в жизни людей для сохранения и воспроизводства их человеческой сущности». Конечно, это «цель» не для одной журнальной публикации, а для масштабного исследовательского проекта. Да и оправданность самой формулировки вызывает вопросы – а кто-то, действительно, возражает против «наличия символов в жизни людей»? Далее, значительная часть текста не имеет непосредственного отношения к заявленной теме и никак не вписывается в сюжет повествования. Автор говорит, например, о «развитии капиталистического хозяйства по всему миру», о том, что «все иррациональное в человеке ... начинает связываться с чисто животным началом и подлежать прояснению и устранению», о «широком распространении операций по смене пола и преобразованию физического тела людей по всему миру (и

опять «по всему миру»! – рецензент), разрушении и трансформации всех традиционных общественных институтов», и т.п. Разумеется, все подобного рода констатации следует изъять из текста как не относящиеся к избранной теме. Кроме того, автор слишком много внимания уделяет историко-философским и историко-культурным «предпосылкам» учения А.Ф. Лосева о символе (античность и средневековье, Кант и Шеллинг, и т.д.), вследствие чего на само это учение ни сил, ни места у него просто не остаётся. Конечно, А.Ф. Лосев, невероятный эрудит, свободно оперировавший тончайшими деталями, как и самыми широкими обобщениями, полученными на основании изучения истории культуры, учитывал всё приводимое в статье и многое другое содержание, но помогает ли простое перечисление тех или иных концепций понять его собственное оригинальное учение? Посмотрим теперь, на основании какой источниковой основы построено изложение: и в тексте, и в списке литературы автор опирается лишь на одну (!) работу А.Ф. Лосева. Почему? С чем связано такое странное самоограничение? Неудивительно, что концептуальная составляющая статьи также оказывается весьма бедной, по существу, сводится к противостоянию рационализма и иррационализма, которое в символической философии преодолевается. Но стоило ли ради столь абстрактного тезиса обращаться к творчеству А.Ф. Лосева, который разрабатывал теорию символа (в том числе, на материале литературы и искусства) на протяжении многих десятилетий? Необходимо сказать также и о «технических» погрешностях текста, обилие которых препятствовало бы решению рекомендовать его к печати даже в том случае, если бы он и не вызывал содержательных замечаний: «рационализация человека безусловно лишает его...» (где запятые?), «согласно А. Ф. Лосеву символ...» (то же самое), и т.д. Много в тексте крайне неудачных в стилистическом отношении выражений («устранение какой-либо смутности и тайны», и т.п.). Думается, рецензируемый материал требует серьёзной переработки.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом предложенной статьи является, по-видимому, символ и «сакральное». Я говорю «по-видимому», так как на самом деле ее предмет автором не определяется. Автор сразу начинает с формулирования гипотезы: сакральное является необходимым условием символа.

Далее автор старается определить актуальность темы путем очень стандартного набора «заклинаний», по большей части преувеличенных и несоответствующих действительности: человек превращается в киборга и придаток компьютерных технологий, разрушаются все традиционные ценности (религия, семья и т.п.), развитие средств связи и массовой коммуникации, приводит к усиленному контролю над человеком и т.д. Причина всех этих ужасных явлений автор предсказуемо усматривает в рационализме. Но вот здесь, на мой взгляд, появляется и относительно оригинальный момент. В самом деле: что означает рациональность? Понятие это имеет очень широкий спектр значений и эволюционирует. То, что вкладывали в «рациональное» деятели Просвещения мало чем напоминает рациональность позитивистов конца XIX – начала XX в.; позитивистское понятие о рациональном противоречит тому, которое позднее развивал «критический реализм», а критико-реалистическое понимание рационального имеет мало общего с тем, которые присуще аналитической философии. Автор статьи все-таки пытается дать какое-то общее определение рационализма, хотя делает это скромно, почти незаметно. Рациональное возникает тогда, когда языковой знак выражает только

смысл, когда же он отсылает к чему-то сверхсмысловому, внесмысловому, то он отсылает к сакральному и становится символом. И вот тут-то мы порываем с презренным рациональным. А различие в понимании рационального – это детали. Конечно, хочется спросить автора: всегда ли внесмысловое отсылает к сакральному? Не бывает ли, что просто к бессмысленному? Но боюсь, что такой вопрос неуместен.

Конечно, автор стремится определить и что такое «сакральное». (Это стремление всему найти определения – положительная черта данной статьи, но уж больно рациональная. И как автор допустил такое?!). В статье отмечается, что ответ на этот вопрос искали Э. Дюркгейм, М. Мосс, Дж. Фрезер, М. Элиаде, Р. Отто и др. Но, в конце концов, приходит к выводу, что наиболее полно суть сакрального передал Ж. Батай с помощью учения о трансгрессии. (Не буду пояснять, что это означает. Все есть в тексте статьи).

Такую же обобщающую роль в отношении понятия «символ» сыграл А. Ф. Лосев, который выразил «самое самое» у неоплатоников, отцов Церкви, шеллингианцев, русских религиозных философов. Согласно Лосеву, символ есть единство двух основных планов: смыслового и внесмыслового». А внесмысловое, как мы уже знаем, и есть сакральное. Без сакрального нет символа, Основной тезис статьи доказан!

Автору осталось только одно: определить, что же такое диалектико-генологический метод. Может быть я ошибаюсь, но сам Лосев говорил лишь о диалектическом методе, в котором предмет рассматривается как тождественный и нетождественный сам себе. Как выглядит та составляющая лосевского метода, которая связана с генологией (неоплатоническим учением об Едином)? Это не совсем понятно.

Пожелать автору ничего нельзя: он мыслит так, как он мыслит. Но поскольку, вопреки желанию автора, в статье есть рациональные и интересные моменты, ее можно опубликовать в представленном виде.