

ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

В.И. Коротких

«КОНКРЕТНОСТЬ» КАК ПРЕДМЕТ УМОЛЧАНИЯ: К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ А.Ф. ЛОСЕВА К ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО- СПЕКУЛЯТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Аннотация. В статье исследуется отношение А.Ф. Лосева к трансцендентальному пониманию бытия в философии Гегеля. Отталкиваясь от наблюдения В.П. Троицкого, согласно которому русский философ избегает использовать понятие «конкретность», автор выявляет позицию А.Ф. Лосева в отношении гегелевской философии и указывает на особенности русской философии в мировом историко-философском процессе. Специальное внимание уделяется анализу гегелевской концепции структуры суждения и учению А.Ф. Лосева о соотношении символа и художественного образа. Исследование основывается на методологии историко-философского и историко-культурного анализа, в процессе изучения философских концепций Гегеля и А.Ф. Лосева используются герменевтический и компаративистский методы.

Автор доказывает, что отмеченная российским исследователем особенность использования А.Ф. Лосевым философской терминологии вызвана не случайными факторами, а его принципиальной позицией по ключевой проблеме онтологии. В процессе решения этой задачи впервые в научной литературе выявляются особенности эстетических учений немецкого и русского философов, обусловленные их онтологическими предпочтениями, а также реконструируется историко-культурный контекст обнаруживающихся между ними различий в оценках возможности философского познания Абсолюта.

Ключевые слова: конкретность, А.Ф. Лосев, Гегель, трансцендентализм, структура суждения, определённая, символизм, символ, художественный образ, особенности русской философии.

Abstract. This article explores the relation of A. F. Losev to the transcendental understanding of being in the philosophy of Hegel. Basing on the observation of V. O. Troitsky, according to which the Russian philosopher avoids using the notion of "haecceity", the author reveals the position of A. F. Losen regarding Hegel's philosophy, as well as underlines the specificities of Russian philosophy in the global historical-philosophical process. Special attention is given to the analysis of Hegel's concept of the structure of reasoning, as well as Losev's doctrine on correlation of the symbol and artistic image. The author proves that the noted by the Russian researcher peculiarity of Losev's use of the philosophical terminology is caused by the nonrandom factors, but rather its fundamental position on the key issue of ontology. For the first time in scientific literature, the author reveals the peculiarities of the aesthetical doctrines of the German and Russian philosophers that are substantiated by their ontological preferences. This work also reconstructs the historical-cultural context of the differences, detected between the philosophers, in the assessments of opportunity regarding the philosophical cognition of the Absolute.

Key words: symbolism, certainty, structure of reasoning, transcendentalism, Hegel, A. F. Losev, Haecceity, symbol, artistic image, specificities of the Russian philosophy.

Вступительные замечания

Блэз Паскаль в духе своего века, стремившегося к ясности мышления и языка, заметил, что лучшие книги – те, при чтении которых читателям кажется, что они сами могли бы их написать. Напротив, в границах современной культуры мы, скорее, радуемся, если встречаем у того или иного автора указание на различия, очерчивающие границы наших собственных представлений и заставляющие

восхищаться «экзотическим очарованием иного способа мыслить» [1, с. 28]. Встреча с подобными фрагментами – неважно, сопровождается ли она смехом, который «колеблет все привычки нашего мышления» [1, с. 28], – побуждает нас задумываться о характере этих границ, и, может быть, даже о попытках их преодоления.

Кажется, именно удивлением – радостным предчувствием встречи с «иным способом мыслить» – можно объяснить то обстоятельство, что

В.П. Троицкий в своей книге о жизни и творчестве А.Ф. Лосева оставляет довольно большое примечание, посвящённое, казалось бы, не слишком существенному вопросу – почему у А.Ф. Лосева отсутствует понятие «конкретность». Это примечание возникает у В.П. Троицкого в связи с рассмотрением идеи синтеза конечного и бесконечного, проявляющейся и в античной философии, и в естествознании начала прошлого века: «Заметим, что Лосев понимает конечность мира строго диалектически, а именно, он признаёт для “всех реальных, возможных и мыслимых объектов” их актуальную бесконечность. Потому, казалось бы, вместо конечности и (одновременно и вместе с тем) бесконечности следовало бы говорить, например, о *конкретном*. Но такого обозначения Лосев избегает, причём упорно! Уместно даже поставить вопрос о некоторой культурно-исторической загадке: Лосев, с одной стороны, по необходимости говорит о категории конкретности, когда характеризует творчество некоторых русских философов и приветствует, скажем, победу над “отвлечённостями” у Вл. Соловьёва (показательно уже название раздела “Идея Софии – конкретность” в монографии: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 258), но сам он, с другой стороны, никогда не проводит строго оформленного употребления термина конкретность в собственных исследованиях (в отличие от того же Флоренского – вспомним, что подзаголовок его труда “У водоразделов мысли” читается как “Черты конкретной метафизики”). Видимо, поэтому в обзорной работе Н.О. Лосского “Идея конкретности в русской философии” (1933) Лосев просто не упоминается и ему (несправедливо?) было отказано в принадлежности к мощной философской традиции. Напоминание же о том, что для Лосева “реально, вещественно и чувственно творимая действительность” есть прежде всего миф, мало что разъясняет. Не следует забывать, сколь онтологично отношение Лосева к используемому категориальному аппарату, поэтому остаётся констатировать – затронутая тема (“загадка”) вряд ли сводится к поверхностным “спорам о словах”. Как и почему миф глубже конкретного – вот в чём вопрос» [2, с. 384-385]. Сделаем необходимые ремарки к приведённому фрагменту. Два закавыченных места в нём представляют собой цитаты из «Диалектики мифа», но, указание на страницы книги я снял, чтобы не утяжелять и без того непростой для восприятия текст. Далее, в названии раздела монографии А.Ф. Лосева о В.С. Соловьёве допущена неточность: на самом деле, в нём стоит не «конкретность», а «конкретизация» [3, с. 258]. Однако это, разумеется, не ставит под сомнение

правильность наблюдения В.П. Троицкого, что А.Ф. Лосев избегает употребления термина «конкретность» именно тогда, когда характеризует собственную философскую позицию. Случаи подобного использования термина на тысячах страниц лосевских текстов, написанных в продолжение семи десятилетий творчества мыслителя, конечно, встречаются (например, в работе «Проблема символа и реалистическое искусство», к которой мы обратимся ниже), но они, действительно, представляют собой, скорее, отклонение от замеченной В.П. Троицким общей тенденции.

«Конкретность» как понятие трансцендентально-спекулятивной философии

Разумеется, это не «спор о словах», и если мы хотим основательно исследовать «границы» нашего «способа мыслить», то должны попытаться разгадать «культурно-историческую загадку», обнаруженную В.П. Троицким. Но для начала зададимся вопросом, с какой точки зрения эту «странность» можно было увидеть? – Конечно же, с той точки зрения, для которой термин «конкретное» является настолько естественным, привычным, что удивляет как раз его отсутствие. И вряд ли нужно долго думать, чтобы понять, что взгляд на произведения А.Ф. Лосева, для которого должно было открыться «странное» отсутствие в них термина «конкретное», принадлежит философскому сознанию, испытывавшему влияние гегелевской философии, в которой оппозиция «абстрактное – конкретное» размечает всю траекторию движения системы. Гегелевская философия в течение длительного времени оказывала определяющее воздействие на становление отечественной философской культуры, во всяком случае, в нашем философском языке сохраняются следы этого влияния, которые, как видим, дали знать о себе в интересном замечании В.П. Троицкого.

Однако А.Ф. Лосев, не употребляя термин «конкретное» по отношению к собственным построениям, очевидно, намеренно отстраняется от некоторых сторон гегелевской философии. И теперь следует определить, от каких именно сторон, ведь хорошо известно как то, что А.Ф. Лосев не чурался ряда других философских терминов, которые связывались, да и связываются сегодня, прежде всего, с влиянием Гегеля (например, «диалектика»), так и то, что философское творчество Гегеля А.Ф. Лосев оценивал очень высоко, причём, это относится и ко многим общефилософским установкам немецкого мыслителя, не говоря уже о его представлениях об

античной культуре, к анализу которых А.Ф. Лосев часто возвращался.

Предположение, которое я намерен обосновать в этой статье, заключается в том, что А.Ф. Лосев пронизательно увидел связь понятия «конкретность» с гегелевским трансценденталистским истолкованием бытия, несовместимым с его собственным религиозно-философским мировоззрением. Указанное истолкование предполагает сведение бытия к постигаемой мыслью определённости и вынесение за границы философии всего, что разуму недоступно. Собственно, именно на трансценденталистское понимание бытия указывает и часто повторяемый, хотя и не всегда основательно продумываемый, гегелевский тезис о тождестве бытия и мышления. По Гегелю, в границах философии, которая понимается у него как завершение всей культуры, не следует принимать ни какой бы то ни было сверхбытийный принцип (понятно, что симпатии А.Ф. Лосева в истории философии оказываются в этой связи не на стороне Гегеля, а на стороне античных и средневековых неоплатоников, для которых форма, определённая – лишь след того, что не имеет формы, что выше бытия и постигающего его разума), ни некий «субстрат» («материя», «вещь в себе» и т.п.), по отношению к которому форма, определённая, оказывалась бы лишь «поверхностью».

Становление этой концепции происходит у Гегеля в «Феноменологии духа», в которой доказывается, что в «опыт сознания» не может войти ничего, что не сводилось бы к мысли, и, соответственно, не выражалось бы в рационально организованном дискурсе. Единой грандиозной реализацией проекта понятийного постижения духа как трансцендентально-спекулятивной предметности является «Наука логики». Однако в действительности во всех частях гегелевской системы мы встречаем формулы, свидетельствующие о трансценденталистском понимании бытия как условия развития тех или иных её сюжетов. Например, самом начале «Философии духа» читаем: «Всякая деятельность духа есть ... только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всём, что есть на небе и на земле, познаёт самого себя. Чего-либо совершенно другого для духа не существует» [4, с. 7]. А несколько далее Гегель прямо пишет, что «определённость духа есть ... его манифестация. Он не какая-либо определённая или содержание, чьи обнаружения или внешность были бы только отличной от этого содержания формой; так что он не открывает *ничто*, но его определённость и содержание и есть само это открывание» [4, с. 27].

С точки зрения специфики рассматриваемого у нас вопроса, самое главное состоит в том, что «конкретность» – это характеристика глубины опосредования противоположностей, при достижении которой исчезает иллюзия возможности какого бы то ни было бытия, отличного от предмета мысли. Следовательно, принимая «конкретность» в свои построения, А.Ф. Лосев должен был бы признать и этот неприемлемый для него вывод, поскольку, повторим, «над» этой синтезированной мыслью «конкретной» спекулятивной предметностью гегелевская философия никакой реальности не видит. Гегель был убеждён, что у философии как познания в понятиях просто нет инструментов для установления контакта с подобной реальностью, даже если бы она и существовала. И, по-видимому, А.Ф. Лосев хорошо понимал, что «конкретность» как завершённо-бесконечная глубина опосредования (синтеза) противоположностей, обеспечивающая «обращение» «бытия-определённости» в «само бытие», не может быть механически перенесена в его собственное понимание предмета и задач философии, в котором, разумеется, разум не ограничивается лишь бытием-определённостью. Далее я намерен предложить два аргумента в защиту этого предположения, один из которых основывается на сравнении взглядов немецкого и русского мыслителей по вопросу о структуре суждения, а другой – на оценке А.Ф. Лосевым соотношения символа и образа, в том числе, с учётом содержания гегелевской эстетики.

Структура суждения и гегелевское понимание бытия как определённости

В Предисловии к «Феноменологии духа», написанном в начале 1807 г., уже после окончания работы над основным текстом произведения, Гегель, обобщая результаты своих «путешествий за открытиями», иллюстрирует сложившееся у него понимание трансцендентального характера подлежащей философскому рассмотрению предметности на модели структуры суждения, в котором в форме субъекта фиксируется исходное, непосредственное представление о бытии, а последовательность приписываемых ему предикатов выступает как раскрытие его действительного содержания. И здесь, и в «Науке логики», где к этой модели Гегель будет неоднократно возвращаться, главная мысль, которую он с некоторыми вариациями проводит, состоит в том, что по завершении раскрытия содержания субъекта (достижение «конкретности») вереница предикатов смыкается в единство, переходя из предикативной синтаксической позиции

в субъектную, – происходит «обращение» («die Umkehrung»), «онтологическим» аспектом которого и оказывается трансценденталистское истолкование бытия, о котором шла речь выше.

Гегелевская стратегия в рассмотрении этой проблемы заключается в перенесении акцента на движение рефлексии, раскрывающее действительное содержание субъекта высказывания. В первом из фрагментов Предисловия, в котором затрагивается интересующий нас вопрос, Гегель о высказываниях, начинающихся со слова «бог», замечает, что это слово «само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя. Только предикат говорит, *что есть он*, то есть наполняет его содержанием и сообщает ему смысл. Пустое начало только в этом конце становится действительным знанием» [5, с. 11]. Из пояснений Гегеля следует, что выступление какого-либо понятия на место субъекта в суждении должно побуждать к рефлексии, выявлять его «чистую негативность» или раскрывать «для-себя-бытие» (с этим связана ещё одна часто повторяемая гегелевская установка – понять и выразить истинное не только как субстанцию, но и как субъект), однако реализуется это «побуждение» лишь в раскрывающих его смысл определениях (предикатах), вне завершённой последовательности которых субъект выступает только как «предвосхищение» действительного, то есть рефлексированного в себя, постигнутого в качестве конкретного, бытия, в связи с чем «конкретность» и должна рассматриваться как итоговая характеристика последнего. Более того, Гегель намечает здесь и переход к мысли, которая более подробно будет представлена на последних страницах Предисловия, а детально разработана в «Науке логики», – мысли о том, что форма суждения вообще плохо подходит для выражения спекулятивных истин, если субъект и предикат понимать как неподвижные, застывшие, и независимые друг от друга сущности, а отношения между ними – как внешние [5, с. 11-12]; отсюда берут начало как тема эволюции форм суждения, в процессе которой «внешний» и «неподвижный» характер суждения преодолевается «изнутри» (о чём будет сказано ниже), так и тема противоречия и его снятия (диалектика).

Если в первом фрагменте Предисловия Гегель рассматривал интересующий нас вопрос в контексте разработки темы системности как формы изложения философии, то во втором фрагменте он переходит к нему в процессе размышлений об отличии спекулятивного мышления от практики рассудочного оперирования представлениями, в связи с чем преимущественное внимание уделя-

ется теперь тому, каким образом спекулятивное мышление и в отношении субъекта и предиката – отношения, повторим, внешние, формальные, – вносит движение и жизнь [5, с. 33-36]. В результате такого преобразования, пишет Гегель, спекулятивное мышление уже не есть «покоящийся субъект, неподвижно несущий акциденции, а есть понятие, которое само приводит себя в движение и принимает обратно в себя свои определения. В этом движении пропадает сам упомянутый покоящийся субъект; он проникает в различия и в содержание и скорее составляет определённую, ... а не противостоит неподвижно этой определённости» [5, с. 33], и т.д. В конце концов, в гегелевской спекулятивной диалектике несущий заряд «чистой негативности» субъект разворачивается в «сам себя порождающий, двигающий вперёд и возвращающийся в себя процесс» [5, с. 35]. Вне этого процесса не может сохраниться какая-либо непосредственность чувства или интуиции, с которой обычно соотносятся представления, занимающие в суждении место субъекта и удерживающие его до завершения находящего отражение в предикации процесса рефлексии, до завершения «работы негативного», – до выступления «конкретности».

Итак, уже на материале двух рассмотренных фрагментов Предисловия «Феноменологии духа», в которых Гегель пунктирно намечает теорию, которую подробно разработает в «Науке логики», можно сделать вывод, что субъектно-предикатная форма суждения не вмещает в себя подлинно философское содержание. В процессе спекулятивного мышления внимание фокусируется на веренице предикатов, замкнутая последовательность которых, исчерпав лишь предполагавшееся первоначально реальным содержание субъекта, т.е., достигнув «конкретности», обретает самостоятельность и, сливаясь в единство смысла, занимает место субъекта и конституирует ту трансцендентально-спекулятивную предметность, воссоздание которой ставит своей задачей гегелевская философия.

И как бы А.Ф. Лосев ни восхищался диалектикой, во власть которой Гегель передал всё, что мышление может только обнаружить на небе и на земле, он, разумеется, не мог принять в своё религиозно-философское мировоззрение идею «растворения» субъекта в веренице предикатов, тотальность которых и становится новым действительным основанием спекулятивного мышления. Более того, не только гегелевского «растворения» субъекта и его «воссоздания» из «пепла смысла» не может принять А.Ф. Лосев, но,

поскольку источник речи, по Лосеву, открывается человеку только символически, то даже мысль о непосредственном присутствии Абсолютного в дискурсе оказывается для него недопустимой. «В языке, по Лосеву, нет непосредственного (субстанциального) проявления самой сущности; даже само её имя есть только её энергия» [6, с. 772], – пишет Л.А. Гоготишвили, как бы подытоживая содержание самой важной, с нашей точки зрения, главы «Философии имени» – «Символизм и апофатизм». Приведём хотя бы некоторые важнейшие формулировки из этой главы, которые сделают наглядным несовместимость гегелевского трансцендентализма и лосевского символизма на материале отношений сущности, речи и мышления: «Сущность ... действует ... косвенно, сама оставаясь незатронутой»; ... «Только в своих энергиях сущность познаваема»; ... «Всё, утверждаемое нами о сущности как таковой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне её энергий, есть утверждение *символическое*». ... «Наша диалектика, поскольку она – в свете энергий сущности, есть *символическая* диалектика. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях, потому что иначе это были бы энергии неизвестно чего, но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник для всё новых и новых обнаружений. Чем сильнее проявляется эта тайна, тем символичнее рождающийся образ» [7, с. 108]. Гегелевская трансцендентально-спекулятивная диалектика, напротив, покусается «исчерпать» источник смысла, а потому она не нуждается в апофатике и символизме, но как бы во искупление своего «богоборчества» предлагает виртуозную «модель исчерпания» – завершающуюся спекулятивно-конкретным идеалом Логику.

Конечно, в соответствующих разделах учений Гегеля и А.Ф. Лосева обнаруживаются и моменты близости, например, в концепциях обоих мыслителей утверждается возможность не только «предикации», но и «самопредикации», для которой «между «о чём?» и «что об этом?» ... в идеале ... не существует границы» [6, с. 773]. Однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что подобные моменты сходства всегда располагаются как бы «на разных уровнях» их построений, поэтому и их роль также оказывается различной. Так, у Гегеля упомянутая граница снимается не «в идеале», а в каждом повторяющемся акте «обращения», когда синтезированный смысл, определённый, занимает место «истощённого» процессом предикации субъекта, «отнимая» у него и мантию бытия.

Художник и творение в гегелевской эстетике

Своеобразной параллелью рассмотренному процессу «выравнивания» содержания субъекта и предиката, за которым начинает разворачиваться спекулятивное действие – их взаимное отражение друг в друге и достигающий уровня «конкретности» синтез, – в гегелевской эстетике выступает завершающаяся подобным же синтезом эволюция соотношения субъективных и объективных сторон в творчестве художника. Это обстоятельство не скрылось от внимания А.Ф. Лосева, заметившего, что у Гегеля «творческий субъект настолько слился с тем предметом, который он создал, что уже нельзя сказать, что именно здесь является причиной и что именно следствием, – художник ли есть создатель художественного произведения, или это последнее определило собою творческую фантазию художника» [8, с. 82]. Действительно, оригинальность художника, как пишет Гегель, «тождественна с истинной объективностью и соединяет в себе то, что проистекает из требований субъективности художника, и то, что вытекает из требований самого предмета, *таким* образом, что ни в одном из этих двух аспектов художественного творчества не остаётся ничего чуждого другому. Она поэтому, с одной стороны, открывает нам подлиннейшую душу художника и, с другой стороны, не даёт нам ничего другого, кроме как природы предмета, так что художественное своеобразие выступает как своеобразие самого предмета, и мы с одинаковым правом можем утверждать, что первое вытекает из второго, как и наоборот, что своеобразие предмета порождено творческой личностью художника» [9, с. 303]. И после критического рассмотрения ряда литературных примеров, в том числе, заимствованных из творчества Гёте, Гегель резюмирует: «Подлинная оригинальность как художника, так и художественного произведения заключается в том, что они одушевлены разумностью истинного в самом себе содержания. Только в том случае, когда художник усвоил себе этот объективный разум, не примешивая к нему и не замутняя его чуждыми ему, идущими изнутри художника или заимствованными извне частными особенностями, он даёт в оформленном предмете также и самого себя в своей наистиннейшей субъективности, которая стремится быть лишь точкой, через которую проходит завершённое в самом себе художественное произведение» [9, с. 306-307].

Ключевая формула «разумность истинного в самом себе содержания» – это гегелевское, подлинно диалектическое, решение проблемы «автор – произведение», предложенное вскоре после того,

как по инициативе романтиков эта проблема в немецкой культуре начала обсуждаться, имеет тот же онтологический смысл, что и рассмотренная выше гегелевская концепция структуры суждения. И в этом случае статус «бытия» получает «конкретное» помысленное содержание, определённую, происхождение которой – субъективное или объективное – нивелируется в процессе творчества художника, ничуть не менее спекулятивного, разумеется, чем та игра отражений, которая завязывается между субъектом и предикатом суждения в «Логике», с той лишь разницей, что на месте субъекта оказывается не сводящаяся к «индивидуальной психологии» творца «истинная» субъективность – «точка, через которую проходит завершённое в самом себе художественное произведение», а на месте предиката – совокупность внешних процессу творчества условий и обстоятельств, открывающих путь к постижению самой «природы предмета».

В процитированной выше работе по истории стиля А.Ф. Лосев отзывается об этом гегелевском учении весьма одобрительно, он замечает: «выразительные страницы», «важные интересные примеры» [8, с. 82] и т.д., более того, в том синтетическом понимании стиля, которое А.Ф. Лосев находит у Гегеля, он вычленивает и контуры учения о «художественной модели»: поскольку Гегель «требует для стиля неповторимой оригинальности, освобождённой как от субъективных капризов художника, так и от объективных условий появления художественного произведения, то тут нетрудно заметить привхождение какого-то нового принципа для построения художественной структуры, и этот новый принцип уже и не просто субъективен, и не просто объективен. Нам кажется, что Гегель возвращается здесь в области наших представлений о художественной модели, хотя такого термина и такого понятия у Гегеля ещё нет» [8, с. 83]. Но значит ли всё это, что А.Ф. Лосев готов без поправок принять в свою философию это гегелевское учение о тождестве субъективного и объективного в произведении искусства?

Соотношение символа и образа в оценке А.Ф. Лосева

Прежде, однако, ответим на вопрос, что это за «новый принцип», который «уже и не просто субъективен, и не просто объективен». Ответ на этот вопрос А.Ф. Лосев подробно разворачивает в работе «Проблема символа и реалистическое искусство». Новый принцип, о котором в своей работе по истории стиля А.Ф. Лосев лишь упоминает, – это символ как порождающая модель, или принцип констру-

ирования, т.е. закон или метод становления ряда, элементы которого – художественные образы.

Конечно, это отдельная огромная тема в творчестве А.Ф. Лосева, которую в рамках нашего сюжета невозможно обсуждать сколько-нибудь подробно; единственное, на что я хотел бы здесь указать – это аналогия между отношениями в структуре суждения и отношениями в структуре символа как порождающей модели, причём последние на материале художественно-эстетической сферы ведут читателя к тому же результату – пониманию произведения искусства как «онтологически нейтрального смысла» (трансцендентальное истолкование бытия), достоинства которого А.Ф. Лосев прекрасно понимает, но принять в полном объёме не может, в связи с чем и ответ на поставленный нами в конце предыдущего параграфа вопрос должен всё же оказаться отрицательным.

Но обо всём по порядку. Символ – знак, который имеет «бесконечное количество значений» [10, с. 104] (аналогия с бесконечным количеством предикатов, приписываемых субъекту в суждении). Гегель и в области логики, и в области эстетики утверждает, что эту «бесконечность» порождаемого ряда можно «исчерпать» (тут-то и выступает «конкретность»). А.Ф. Лосев хорошо видит, что именно в художественно-эстетической сфере гегелевский подход оказывается особенно плодотворным, поскольку позволяет осмыслить специфику художественного творения как самодостаточного и бесконечно-структурированного единства, хотелось бы сказать – «конкретной» целостности. Другое дело, что за пределами созерцания совершенного художественного образа, в границах культуры как целого «самодостаточность» произведения искусства превращается у А.Ф. Лосева в «автономность». Оказывается, что различие символа и художественного образа [10, с. 116-121] решает у А.Ф. Лосева задачу разграничения двух подходов – подхода, органичного для оценки произведения искусства как развёрнутого совершенного художественного образа (и здесь А.Ф. Лосев оказывается очень близок к Гегелю), и подхода, адекватного апофатически-символическому истолкованию культуры в рамках его религиозно-философской концепции, в которой трансценденталистское истолкование бытия, разумеется, неприемлемо.

В целом у А.Ф. Лосева преобладает второй подход. Символ понимается в качестве истока и субстанции художественного образа. «Изъять символичность из художественного образа, – пишет оно, – это значит лишить его того самого предмета, образом которого он является» [10, с. 118]. «Символичность», по Лосеву, «вполне возможна»

без «художественности», но последняя, «даже при условии сознательного отрешения автора от всякой символики, всё равно сама по себе символична» [10, с. 119]. Вместе с тем А.Ф. Лосев настолько глубоко переживает «автономно-созерцательную ценность» одушевляющего произведение художественного образа, побуждающего человека это произведение «бесконечно долго созерцать и им любоваться, забывая обо всём прочем» [10, с. 116-117], что, кажется, он неожиданно для себя открывает «две степени символики»: «Первая степень вполне имманентна всякому художественному образу. Если всякий художественный образ есть идея, осуществленная в образе, или образ вместе со всей его идейной общностью, то ясно, что в любом художественном произведении ... идея есть символ известного образа, а образ есть символ идеи, причём эта идейная образность или образная идейность даны как единое и нераздельное целое» [10, с. 119]. «Однако не ради этой имманентно-художественной символики мы предприняли все наше исследование. – Продолжает А.Ф. Лосев. – Дело в том, что вся эта идейная образность, или образная идейность художественного произведения, взятая в целом, указывает на нечто такое, что *далеко выходит и за пределы идеи и за пределы образности* художественного произведения. Подлинная символика есть уже выход за пределы чисто художественной стороны произведения. Необходимо, чтобы художественное произведение в целом конструировалось и переживалось как указание на некоторого рода инородную перспективу, на бесконечный ряд всевозможных своих перевоплощений. Это будет уже *символ второй степени*» [10, с. 119].

Вернёмся, однако, к «неожиданному» открытию А.Ф. Лосевым «внутренней символичности» самого художественного образа. На этом этапе своих размышлений он оказывается перед необходимостью вывода, что уже «имманентно-художественная символика» выполняет ту же функцию, что и всякий символ вообще: «Чистый художественный образ, взятый в отрыве от всего прочего, конструирует самого же себя и является моделью для самого себя» [10, с. 118]. Правда, сам А.Ф. Лосев не делает этого вывода, и, как бы прерывая своё увлечение «имманентно-художественной символикой», говорит: «не ради этой имманентно-художественной символики мы предприняли все наше исследование» и т.д. ... Но что значит «мы предприняли»? Разве само исследование не может привести нас к необходимости признания результата, о котором мы поначалу и не догадывались? Прислушаемся к той части размышлений русского философа, в которой искусство непредумышленно выступает у него в

качестве именно самодостаточной и, может быть, высшей сферы жизни человеческого духа (ведь не случайно же он столь обильно цитирует Новалиса, дополняя существовавший на тот момент перевод отдельных фрагментов Г. Петникова собственными переводами [8, с. 63-73]): «Почему говорят, что на хорошее произведение искусства нельзя насмотреться и что при новом прочтении высокосортного художественного произведения читатель всегда получает всё новое и новое? Это и значит, что художественный образ, лежащий в основе данного произведения, есть такая общая *функция, которая вполне закономерно разлагается в бесконечный ряд отдельных единичностей, ... но все они сливаются в одно нераздельное целое, пульсирующее каждый раз по-разному* (курсив мой, – В.К.)» [10, с. 118-119]. «Одно нераздельное целое, пульсирующее каждый раз по-разному», – формула, звучащая совершенно по-гегелевски, почти дословно повторяющая описание «истинной бесконечности» («in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein» [11, S. 127]), т.е. гегелевской конструкции, выполняющей ту же функцию «осмысления разнообразия в единстве», или мышления конкретности, что и символ у А.Ф. Лосева, однако, в пределах охватываемой самой мыслью, имманентной ей, предметности.

Вспомним, что В.П. Троицкий призывает не забывать, «сколь онтологично отношение Лосева к используемому категориальному аппарату». Но как раз именно поэтому на поставленный им вопрос «Как и почему миф глубже конкретного» можно ответить словами самого А.Ф. Лосева: потому что в мифе «идейная образность субстанциально воплощена в самих вещах и от них неотделима» [10, с. 140].

Думается, предпринятое нами рассмотрение отдельной и, признаем, частной проблемы открывает всё же нечто новое не только об отношении А.Ф. Лосева к гегелевской философии и западноевропейскому трансцендентализму, но и о специфике русской философии в целом. Дело в том, что русская философия формировалась как раз в тот период эволюции европейской культуры, когда завершивший всю классическую традицию проект трансцендентально-спекулятивной диалектики Гегеля подвергался ожесточённой критике. Поэтому для большинства русских философов ошибочным представлялся взгляд, будто философия просто «снимает» миф или религию, оказываясь некой более «эффективной» формой культуры. Они приходили к мысли, что история западноевропейской философии с её «трансцендентальным исходом», раскрываемым в диалектике

категорий сведением постижения мира к «конкретности», показывает, что при этом что-то и теряется, и для такого мыслителя, как А.Ф. Лосев,

это «что-то» – миф, непосредственное обладание бытием, которое воспринимается как «чудо», – и было самым важным.

Список литературы:

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 404 с.
2. Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. 448 с.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Система науки. Ч. 1. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. 440 с.
6. Гогтишвили Л.А. Лосевская концепция предикативности // Лосев А.Ф. Личность и абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 770-795.
7. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Изд-во Московского университета, 1990. 269 с.
8. Лосев А.Ф. Некоторые вопросы из истории учений о стиле // Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, Киевская Академия Евробизнеса, 1994. С. 2-168.
9. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XII. Лекции по эстетике. Кн. 1. М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1938. 471 с.
10. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
11. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. 596 S.
12. Омельчук Р.К. Алексей Фёдорович Лосев: жизнь в мифе // Психология и психотехника. 2013. № 5. С. 424-432. DOI: 10.7256/2070-8955.2013.5.8302.
13. Спирова Э.М. Миф и символ в процессе постижения человека // Психология и психотехника. 2011. № 10. С. 34-41.
14. Омельчук Р.К. Онтология веры в свете философского наследия А.Ф. Лосева // Психология и психотехника. 2011. № 11. С. 15-25.
15. Гогтишвили Л.А. Вклад постсимволистов Лосева и Бахтина в теорию построения дискурса (принципиальные различия на фоне фундаментального сходства) // Филология: научные исследования. 2014. № 4. С. 354-368. DOI: 10.7256/2305-6177.2014.4.13430.

References (transliterated):

1. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk. SPb.: A-cad, 1994. 404 s.
2. Troitskii V.P. Razyskaniya o zhizni i tvorchestve A.F. Loseva. M.: Agraf, 2007. 448 s.
3. Losev A.F. Vladimir Solov'ev i ego vremya. M.: Progress, 1990. 720 s.
4. Gegel' G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 3. Filosofiya dukha. M.: Mysl', 1977. 471 s.
5. Gegel' G.V.F. Sistema nauki. Ch. 1. Fenomenologiya dukha // Gegel' G.V.F. Sochineniya. T. IV. M.: Izd-vo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury, 1959. 440 s.
6. Gogotishvili L.A. Losevskaya kontseptsiya predikativnosti // Losev A.F. Lichnost' i absolyut. M.: Mysl', 1999. S. 770-795.
7. Losev A.F. Filosofiya imeni. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1990. 269 s.
8. Losev A.F. Nekotorye voprosy iz istorii uchenii o stile // Losev A.F. Problema khudozhestvennogo stilya. Kiev: Collegium, Kievskaya Akademiya Evrobiznesa, 1994. S. 2-168.
9. Gegel' G.V.F. Soch. T. XII. Lektsii po estetike. Kn. 1. M.: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izd-vo, 1938. 471 s.
10. Losev A.F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. M.: Iskusstvo, 1995. 320 s.
11. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. 596 S.
12. Omel'chuk R.K. Aleksei Fedorovich Losev: zhizn' v mife // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2013. № 5. S. 424-432. DOI: 10.7256/2070-8955.2013.5.8302.
13. Spirova E.M. Mif i simvol v protsesse postizheniya cheloveka // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2011. № 10. S. 34-41.
14. Omel'chuk R.K. Ontologiya very v svete filosofskogo naslediya A.F. Loseva // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2011. № 11. S. 15-25.
15. Gogotishvili L.A. Vklad postsimvolistov Loseva i Bakhtina v teoriyu postroeniya diskursa (printsipial'nye razlichiya na fone fundamental'nogo skhodstva) // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2014. № 4. S. 354-368. DOI: 10.7256/2305-6177.2014.4.13430.