



мы ни в чем не передумали и ничему не научились, что мы остались верны нашим доктринам и заблуждениям, прикрывшим просто наше недомыслие и наши слабости. России не нужны партийные трафареты! Ей не нужно слепое западничество! Ее не спасет славянофильское самодовольство! России нужны свободные умы, зоркие люди и новые, религиозно укорененные творческие идеи. И в этом порядке нам придется пересматривать и обновлять все основы нашей культуры»¹².

Подлинно христианское мировоззрение несовместимо с национальным мессианством – эта мысль стала господствующей в среде русских религиозных мыслителей, хотя греху русского мессианства были подвержены и Вл. Соловьёв в ранний и средний периоды своего творчества, и С. Булгаков, увлеченный одно время идеей «русского Христа». Не был свободен от мессианских устремлений и Н. Бердяев, особенно в период своего становления в качестве религиозного мыслителя. В своей зрелой форме национальная идея русских религиозных философов есть настойчивая попытка избавиться от мессианских иллюзий. Е. Трубецкой, в своих ранних трудах также не избежавший этих настроений, писал: «Впоследствии я убедился, что в Новом Завете все народы, а не какой-либо один в отличие от других, призваны быть богоносцами; горделивая мечта о России как избранном народе Божиим, явно противоречащая определенным текстам Послания к Римлянам Апостола Павла, должна быть оставлена как не соответствующая духу Новозаветного Откровения»¹³. Таким образом, согласно русским философам, только отрехшись от национального мессианства, русский человек обретет свое подлинное национальное самосознание.

Совершенно очевидно, что русская идея отнюдь не выступает и в качестве идеологической формулы сродни пресловутой триаде «православие, самодержавие, народность». Она достаточно сложна, поэтому ей нет места на площадях и политических митингах. Ее нельзя перевести на язык примитивных лозунгов, ею нельзя возбудить толпы людей. Как философская истина она требует уединения и сосредоточенной духовной работы личности, к которой она, собственно, и обращена.

Работа выполнена в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2010 гг.), проект № 2.1.3/12199 «Русская философия: единство в многообразии».

Примечания

- ¹ Лосский В. Н. Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 237.
- ² Соловьёв В. С. Русская идея : соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 220.
- ³ Там же. С. 228.
- ⁴ Там же. Т. 1. С. 501.
- ⁵ Там же. С. 309.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 44–45.
- ⁸ Ильин И. А. Наши задачи : в 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 323.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 574.
- ¹¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 61.
- ¹² Ильин И. А. Указ. соч. С. 263.
- ¹³ Цит. по: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 325.

УДК 1(470)+929

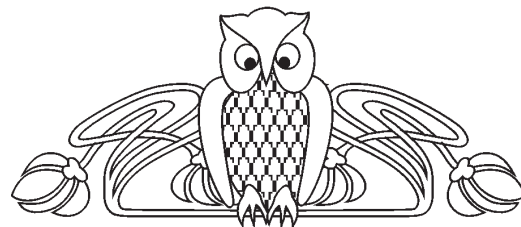
ЯЗЫК, МЕТАФИЗИКА И РУССКАЯ ИДЕЯ

В. А. Фриауф

Саратовский государственный университет
E-mail: friaufva@inbox.ru

В статье рассматривается внутренняя связь языка, метафизики русской идеи. Наличие метафизического измерения – конституирующее начало русской идеи. Это начало реализуется благодаря языку-символу, на основе которого формируется менталитет русской духовности.

Ключевые слова: русская идея, язык-символ, язык-знак, метафизика, национальная философия.



V. A. Friauf

Language, Metaphysics and Russian Idea

In article internal communication of language, metaphysics of Russian Idea is considered. Presence of metaphysical measurement – the constituting beginning of Russian Idea. This



beginning is realized thanks to language-symbol on which basis the mentality of Russian spirituality is formed.

Key words: Russian Idea, language-symbol, language-sign, metaphysics, national philosophy.

Что именно имел в виду Владимир Соловьёв, когда предложил знаменитый термин «русская идея»? Его собственное понимание содержится, конечно, в корпусе его теоретических разработок, но если иметь в виду связь русской идеи и метафизики (а Владимир Соловьёв – это по преимуществу мыслитель-метафизик!), то смысловое ядро «русской идеи» сам Соловьёв выражает в своем знаменитом афоризме: «Неважно, что мы сами думаем о России, пребывая в потоке исторического времени. Важно то, что замыслил о России в вечности сам Творец».

Николай Бердяев, который посвятил русской идее целую книгу, подробно рассмотрел движение русской мысли XIX–XX вв., но сам при этом склонялся к истолкованию смыслового ядра *русской идеи* как идеи «восьмого дня творения», когда человек, поняв бесплодность чисто культурного творчества, совместно с Богом приступает к творчеству онтологическому – созданию «нового неба и новой земли».

Целью нашей статьи является обоснование тезиса, согласно которому «русская идея» со всей ее склонностью к метафизике и со всем ее своеобразием, суммарно выражающим менталитет русской духовности, принципиально обусловлена не чем иным как *языковой основой русской философской традиции*. Достижение этой цели предполагает постановку и решение следующих исследовательских задач: 1) *специфика языковой основы русской философской традиции*; 2) *русская идея как суммарный результат внутренней связи языка и русской метафизики*.

Для адекватного истолкования смысла и решения первой из указанных задач необходимо напомнить основные результаты предшествующих этапов нашего исследования природы языка как такового и языковых особенностей русского стиля философствования¹. А именно – результатом наших исследований по философии языка и по языковой парадигме русской философии являются следующие положения.

Во-первых, в основе языка как такового находится не один, но, как минимум, два принципа, два начала – *феномен имени и феномен числа*.

Принцип *имени* продуцирует формирование **языка-символа**. Принцип *числа* – формирование **языка-знака**.

Во-вторых, мы рассмотрели протекающую в эмпирической истории энантидромию, то есть перестановку мест и функций языка-знака и языка-символа. Для исторического первого этапа развития человеческого сообщества характерно доминирование языка-символа. Именно символ является действующим языковым агентом, в то

время как язык-знак на первоначальном этапе – всего лишь неявный фон. В результате симулятивных стратегий языка-знака на следующих этапах действующим агентом оказывается язык-знак, а язык-символ, напротив, становится его фоном.

В-третьих, специфичность русской духовности и русской философской традиции мы усматриваем именно в том, что эти духовность и традиция философствования коренятся преимущественно в языке-символе, в отличие от тяготения западно-европейской ментальности к семиотическим редукциям языка.

Чем же в принципе отличается язык-символ от языка-знака? Прежде всего, как было отмечено, у них разные генетические истоки. Хотя символизм и не сводится целиком и полностью к тайне имени (по меньшей мере, это требует особого обоснования), зато *само имя всегда есть символ*. Конечно, можно возразить, что имена как таковые тоже явлены посредством знаков, следовательно, они не только символичны, но и вполне семиотичны. На это следует такой ответ: да, символы четвертого порядка (как именуют слова человеческого языка Алексей Лосев) имеют знаковую оболочку, но если они при этом остаются именами, эта семиотическая одежда является лишь внешним покровом тайны имени, а именно – невозможности существования имени как такового в качестве лишь знака искусственного, культурального и антропогенного происхождения. Наиболее глубокое обоснование этого мы находим, к примеру, в замечательном по своей герменевтической утонченности анализе А. Ф. Лосева знаменитого трактата «О египетских мистериях»².

В лосевском анализе нас интересует прежде всего та его часть, которая посвящена именно природе символа и отличию символа от знака как такового. Философ суммирует свои размышления о природе и загадке символов в пятом параграфе главы, посвященной данному трактату и озаглавленной «Универсальный символизм»³.

Так как в трактате речь идет о теургических мистериях, то и у Лосева анализ направлен прежде всего на выявление связи теургии и символизма. «Все составные части теургии, – отмечает русский мыслитель, – направлены на достижение одной цели – полного или хотя бы частичного соединения с божеством. Такое соединение возможно только благодаря существованию божественных тайных символов»⁴.

Но что же такое сами символы? Существуют определенные предметы, картины, молитвенные формулы и даже мелодии, как излагает Лосев ответ на этот вопрос из содержания трактата, являющиеся изображением природы вселенной и деятельности творческого духа. Тот, кто посвящен в тайное египетское учение о символах, может обнаружить в каждом из этих предметов сокровенные, невидимые и тайные вещи, подобно



тому как в чувственной природе можно разглядеть отражение невидимых идей. Символ, по Ямвлиху (А. Ф. Лосев разделяет точку зрения, согласно которой подлинным автором трактата о египетских мистериях является не египетский жрец Абаммон, а неоплатоник Ямвлих. Это мнение можно опспорить, но в данном случае у нас иные задачи), – главное связующее звено между человеком и богом. Он существует в материальном мире, но в то же время является, в сущности, тем самым богом, которого представляет. Молитвы жрецов, знающих *тайные имена каждого бога* (курсив мой. – В. Ф.) и символические изображения его, не достигают бога, но «изначально находятся в нем, составляя с ним одно. Божество здесь пребывает в божестве; и такие молитвы сообщаются богу не как иное, но как тождественное ему»⁵.

Священные молитвы теургов, цитирует далее Лосев автора трактата, были ниспосланы на землю самими богами, так что только они одни и воспринимаются богами, будучи божественными символами. Эти молитвы неким образом обладают такой же властью, что и сами боги. Таким образом, символы – это божественные сущности, а может быть, и *сами боги*, посланные людям и теургам как единственная возможность соединения с богами⁶.

И здесь А. Лосев формулирует выводы, имеющие принципиальное значение для понимания связи языка и метафизики. Прежде всего это вывод о сущностной различии природы символов и природы знаков в различных видах действия и знания. Теургия, основанная на символах, принципиально отличается от теологии, основанной на знании и разуме, констатирует русский мыслитель. «Знание бога, достигнутое только путем теоретической философии и теософии, не может соединить человека с богом. Теургическое единение с богом основано в большей степени на исполнении тайных священных обрядов, которые превосходят всякое разумное познание. Такие обряды возможны только благодаря символам, которые понятны одним лишь богам»⁷.

Знание символов, отмечает Лосев, выше логического знания. А логическое, или рациональное знание как таковое в основе своей имеет как раз знаковую, а не символическую основу языка. Иными словами, сущностной основой языка-знака является природа числа, а сам язык-знак суть не что иное как инструментальная основа рационального, логического мышления. Г. Бэйтсон в своих исследованиях убедительно показал, что у человека, в отличие от систем искусственного интеллекта, имеется два типа мышления. Один из них – это дигитальное, то есть числовое мышление, основной характеристикой которого является двузначная логика бинарной оппозиции «есть-нет». Альтернативный тип – это аналоговое (я склонен называть его именовым) мышление. Главной его особенностью является полное отсутствие отрицания типа «нет» – место этого отрицательного суждения занимает другое «да», то

есть утверждение другого вида бытия. Отсюда следует множество нетривиальных теоретических и практических следствий, но нас в данном исследовании интересует только одно из них, а именно: то, что мы именуем языком-знаком, фундирует дигитальный тип мышления. И наоборот – то, что Бэйтсон именует аналоговым типом мышления, у нас фундировано языком-символом.

Так как А. Лосев сам себя именует «философом имени, числа и мифа» и каждый из перечисленных элементов увязывает со своим учением о природе символов, то нам необходимо соотнести учение о природе символов автора трактата «О египетских мистериях» с учением о символах самого Лосева. При этом следует иметь в виду то принципиальное обстоятельство, что сам А. Лосев определяет свое *credo* как «православно понимаемый неоплатонизм». Из этого утверждения некоторые не вполне компетентные комментаторы лосевских текстов делают вывод о его так называемом уклоне в языческий неоплатонизм. Конечно, это избавляет недалеких «ортодоксов» от подлинно герменевтического прочтения данной формулировки, а именно от необходимости понять, что подразумевается самим Лосевым под *православным* пониманием платонизма и неоплатонизма.

При всей его увлеченности «скульптурно изваянной мифологией античности» нам, читателям Лосева, надо учиться видеть и в содержании, и в методах его анализа этой античности то принципиальное обстоятельство, что об античной мифологии размышляет православно ориентированный мыслитель. В чем же конкретно это проявляется? Прежде всего в том, чего нет (и, по существу вопроса, не может быть) в самой античной мысли. А именно там отсутствует христианское понимание роли и статуса ипостасийного, личностного начала в самом бытии и в том, что «превышает бытие достоинством и силой». Например, философ указывает на «сниженный христианский персонализм» в учениях христианских гностиков времен поздней античности и раннего христианства⁸. А что тогда говорить о самом платонизме, где нет даже и «сниженного персонализма»?

Далее – это знаменитый вопрос о соотношении сущности и ее энергий, вопрос, который остро был поставлен во времена богословских дискуссий вокруг учения Григория Паламы о различении в природе Божества не только трех ее ипостасей при единой сущности, но дополнительного различения недоступной для твари сущности Божией и постижимости изливаемых на тварь божественных, нетварных энергий. Алесей Лосев не только принимает для себя паламитское богословие энергий, но и существенным образом развивает и дополняет его в своих исследованиях. Это развитие и это дополнение лучше всего выражается лосевской формулой о «синтезе апофатизма и символизма», которая наиболее явным образом развернута им в знаменитом трактате



«Философия имени». В роли такого символизма, который сущностным образом корректирует само понимание апофатизма, выступает у Лосева его учение об апофатически непостижимом Первоимени Сущности и о природе так называемых первичных имен той «лестницы именитства», которая является подлинным посредником между Творцом и тварью, Богом и человеком. Таким образом, А. Лосев вслед за П. Флоренским трактует имя и *персоналистически* (как ядро личностного устройства бытия), и *онтологически* (как принцип устройства самого бытия).

Со времен паламитских споров продолжают попытки скорректировать аристотелевское определение энергии как актуализации потенции бытия в ключе христианской Благой вести. И только А. Лосеву, на наш взгляд, удастся дать вполне грамотное и вполне корректное разрешение этой задачи. Вот как он формулирует свое определение того, что именно следует понимать под энергией в христиански ориентированной мысли: «Тождество сущности с именем синтезируется с их различием так, что получается некое новое специфическое становление, которое мы называем энергией сущности. Энергия сущности есть, таким образом, диалектический синтез тождества и различия между сущностью и именем»⁹.

Если сравнить предложенное Лосевым определение понятия энергии с аналогичными попытками в ранневизантийской богословско-философской мысли, то мы сразу увидим и преобладание мысли Лосева с византийским духовным наследием, и дальнейшее его развитие благодаря творческим усилиям выдающегося русского мыслителя¹⁰. А именно – у Лосева энергия как «движение в сущности» трактуется в качестве диалектического синтеза тождества и различия между самой сущностью и ее именем. Именованное, стало быть, происходит как рождение Сына, так и исхождение Духа в самой Святой Троице. Действительно, это весьма значимый момент, который дает сущностное приращение к наследию византийских мыслителей.

Таким образом, для А. Лосева, как и для автора трактата «О египетских мистериях», символы остаются единственным посредником, связующим Бога и человека, мир горний и мир дольний. Но при этом на место субстанциального тождества символа и Бога у него приходит диалектическое соотношение между Божественной сущностью и именем Божиим. Вот почему, если вновь вернуться к вопросу о загадке русской идеи, мы вправе констатировать, что она имеет метафизическое измерение благодаря тому, что А. Лосев именует синтезом апофатизма и символизма.

Что же касается других измерений русской идеи (а к таким измерениям мы с полным основанием можем отнести и русскую историософию, и размышления русских мыслителей о духовных основах общества, о природе социального и личностного бытия человека, о сущности власти и т. д.), то на терминологическом языке Лосева они

суть не что иное как соотношение абсолютной и относительной мифологии¹¹.

Тем самым, резюмируя итоги рассмотрения связи языковой основы и русской философской традиции, мы, благодаря герменевтическому истолкованию творческого наследия А. Лосева, имеем основания заключить, что именно символическое начало языка, то есть язык-символ, является подлинной языковой основой русской традиции философствования, а следовательно – языковой основой русской метафизики и русской идеи как таковой.

Разумеется, мы далеки от намерения свести богатство смыслового содержания русской идеи к ее основе – языку-символу. Наша задача состоит в другом – вывести из этой основы характерные для нее черты, прежде всего обязательное именно в случае с русской идеей метафизическое ее измерение, которое имеет в данном случае отчетливо религиозное содержание. В самом деле, мы не можем, например, говорить и размышлять об американской или китайской «идее». Для американского менталитета правильнее говорить о так называемой американской мечте (имеющей отчетливо приземленный, прагматический смысл), а в случае с китайской ментальностью логичнее говорить о специфике ее культурной традиции, но никак не об идее.

Напротив, отличительная особенность русской ментальности в том-то и состоит, что ее лучше всего выражает термин «идея» – в платоновском ее изводе. Прилагательное «русская» дает нам дополнительное приращение смысла – в том значении, в каком, например, А. Лосев говорит о «православно понимаемом неоплатонизме», или, если обратиться к творческому наследию П. Флоренского, в значении «конкретной метафизики».

Так как мы неоднократно подчеркивали метафизическое измерение русской идеи, то нелишне напомнить о том смысле, который П. Флоренский, «русский Леонардо», вкладывает в термин «конкретная метафизика» – это и будет демонстрацией внутренней связи языка, метафизики и русской идеи.

П. Флоренский, подобно А. Лосеву, принципиально рассмотрел вопросы природы символа, имени и числа. И если Лосев в качестве основной характеристики символа выделяет его назначение – а именно быть средством онтологической и метафизической коммуникации между Богом и человеком, – то Флоренский исследует сущностную, субстанциальную особенность природы символа и приходит при этом к исключительно интересным результатам. Рассмотрим вкратце лишь некоторые из них, а именно те, которые отвечают цели и задачам нашего исследования.

Прежде всего Флоренский предлагает парадоксальное определение символа как бытия, которое больше себя самого¹². При всей его парадоксальности оно вполне логично, ведь символ, согласно Флоренскому, есть двуединство явления



и смысла, или телесности и Духа. А Дух как ипостасийное начало Святой Троицы обладает потенциалом божественной бесконечности. Соединение тварных, телесных энергий символа с энергиями нетварными, божественными и создает эффект «бытия, которое больше самого себя».

Следующим моментом «конкретной метафизики» символа является то обстоятельство, что оба его компонента – тело и дух – структурно связаны законом обратной перспективы. Эта перспектива и есть структура символа, отсюда взаимная обращенность двух сторон самого символа. Такое строение и такая природа символа, заключает из этого Флоренский, есть не что иное как онтологическая нормативность бытия.

Акт грехопадения в контексте учения Флоренского о символической нормативности бытия следует понимать как нарушение этой нормы, как топологический сдвиг, смещение двух половин символа, что приводит к онтологической ущербности падшего бытия. Из этого следует вполне логичный вывод, согласно которому подлинной целью творческих усилий человека (а такие усилия могут быть продуктивными лишь при условии синергии, соединения действия Бога и деятельности человека, что и происходит, по Флоренскому, в деятельности литургической, то есть в культе) является не что иное как возвращение бытию его онтологической нормы, то есть его символического строения.

В онтологически нарушенном бытии, отмечает он, только имя (прежде всего Имя Божие) и только икона сохраняют подлинно символическое устройство бытия. Вот почему «русский Леонардо» пишет замечательные тексты «Обратная перспектива», «Иконостас», «Имеславие как философская предпосылка», а также незавершенную работу «Имена». Все они, как и другие творения о. Павла, формируют его концепцию «конкретной метафизики» как своего рода опознавательного имени русской идеи. В знаменитом цикле лекций «Философия культа» он рассмотрел связь культа и культуры, видов человеческой деятельности в культуре, а также весьма оригинальным образом высказался о норме и патологии в культурной жизни человечества.

Языку как таковому П. Флоренский отводит исключительное место в своей «конкретной метафизике»; науку и философию он толкует как два типа функционирования самого языка. В работе «Имена» Флоренский высказывает гениальную интуицию о числе и имени как двух основных принципах устройства бытия. При этом он считает, что имя имплицитно категории сущности и личности, а число – категории времени и пространства. Имя формирует личностное, духовное строение бытия, а число – объектное, вещественно данное строение космоса¹³.

В заключение рассмотрим самый острый момент связи языка, метафизики и русской идеи,

а именно – чего не хватает русской идее для того, чтобы ее метафизическое измерение могло воплотиться в социальную практику. Социал-демократы, а затем их крайнее течение – большевизм, – уступая создателям «русской идеи» в теоретическом отношении, сумели добиться на каком-то историческом отрезке времени реализации революционной теории в революционной практике. Печальные итоги такой реализации переживает современная Россия. Русские мыслители предупреждали о неизбежности срыва такого социального эксперимента, но сами они не сумели или не успели продумать и ясно изложить способы реализации русской идеи в социальном устройстве России. Несколько конструктивных идей было все-таки предложено, но о них – в другом исследовании. Нашему поколению выпала сверхзадача усвоить лучшие наработки творцов русской идеи и, учитывая горький исторический опыт, предложить реальные способы ее превращения в национальную философию.

Исследование выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2010 гг.), проект № 2.1.3/12199 «Русская философия: единство в многообразии».

Примечания

- 1 См.: Фриауф В. А. Языковая парадигма русской философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер. : Философия. Психология. Педагогика. 2010. Т. 10, вып. 3. С. 49–55.
- 2 Лосев А. Ф. История античной эстетики : в 8 т. Последние века. М., 1988. Кн. 1. С. 245–262.
- 3 Там же. С. 257.
- 4 Там же.
- 5 Там же, С. 258.
- 6 Там же.
- 7 Там же.
- 8 Лосев А. Ф. История античной эстетики : в 8 т. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 242–307.
- 9 Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 225.
- 10 В замечательной работе В. М. Лурье «История византийской философии» автор приводит следующие выдержки, обобщающие работу мысли ранних византийских философов и богословов: «Энергия (действие, действие) – движение сущности, где “движение” понимается в философском смысле какого бы то ни было изменения. Энергия применительно к Богу (по отношению к Которому нельзя говорить о “движении” в обычном философском смысле): происхождение Сына и Духа от Отца, а также явление Бога творению, ad extra» (см.: Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 101).
- 11 См.: Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 264.
- 12 См.: Флоренский П. Имена. М. ; Харьков, 1998. С. 279.
- 13 Там же. С. 507.