
КАТЕГОРИЯ СИМВОЛА: ИСТОРИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

УДК 82.091

DOI: 10.31249/hoc/2023.02.01

*Домащенко А.В.**

ОБ ОРУДИЙНОСТИ ЯЗЫКА^{©1}

Аннотация. В работе рассмотрен вопрос об орудийности языка в связи с онтологической проблематикой и в контексте актуальных проблем исторической поэтики. Автор выделяет первоначальную казовую орудийность языка, а в пределах исторической поэтики разные модификации символической орудийности языка: от священно-символической до символично-эмпирической

Ключевые слова: герменейя; орудийность языка; казовая орудийность; символическая орудийность; маническая поэзия; мимесис; поэтическое искусство; историческая поэтика.

Поступила: 06.02.2023

Принята к печати: 05.03.2023

** Домащенко Александр Владимирович – доктор филологических наук, профессор Донецкого национального университета. Донецк, Россия, e-mail: a.domashchenko@bk.ru*

Domashchenko Aleksandr Vladimirovich – DSc in Philology, professor of the Donetsk National University, Donetsk, Russia, e-mail: a.domashchenko@bk.ru

[©] Домащенко А.В., 2023

¹ В настоящей работе развиваются некоторые основополагающие идеи моей монографии [см.: Домащенко, 2007] и других моих опубликованных и неопубликованных книг.

Domashchenko A. V.
On orudijnost' of language

Abstract. The paper deals with the question of orudijnost' of language in connection with the ontological problems and in the context of relevant problems of historical poetics. We identify the original kazovaya orudijnost' of language and various modifications of symbolic orudijnost' within historical poetics: from sacred symbolism to empiric symbolism.

Keywords: hermenejya; orudijnost' of language; kazovaya orudijnost'; symbolic orudijnost'; manic poetry; mimesis; poetic art; historical poetics.

Received: 06.02.2023

Accepted: 05.03.2023

Для цитирования: Домащенко А.В. Об орудийности языка // Вестник культурологии. – 2023. – № 2(105). – С. 9–34.
DOI: 10.31249/hoc/2023.02.01

15.10.2022

В последние десятилетия самые памятные и, по-видимому, самые значительные попытки предложить новые концепции построения исторической поэтики принадлежат С.С. Аверинцеву и А.В. Михайлову [см.: Аверинцев, 1981; Михайлов, 1982 а]. Каждая из этих концепций обладает своими очевидными достоинствами, о которых нет возможности здесь говорить, недостатки же у них общие, и первым является отсутствие попыток постановки вопроса о языке как основе, на которой утверждается поэтическое искусство во всем своем своеобразии и во всем своем совершенстве. Это замечание в меньшей степени касается работ А.В. Михайлова, который, впрочем, хотя и говорит о языке, но главным образом в аспекте одной из его модификаций – риторики, вовсе не самой значимой для поэтического искусства, к тому же понимая ее преимущественно как «систему мысли» [Михайлов, 1982 б, с. 157]. (Здесь и далее в цитатах курсив автора. – А. Д.).

Обращаясь к вопросу о языке, мы имеем в виду не лингвистику, не стилистику или стиль и даже не философию языка. Речь идет о той таинственной и постоянно ускользающей от всякого понятийного рассмотрения сущности языка, которую мы обозначим словом «орудийность».

Орудийность – имя, а не понятие. В области мышления понятие выполняет разграничивающую, дифференцирующую функцию. Имя ничего не ограничивает, но все в себя вбирает. Его сущность интегральна. Перефразируя Эмпедокла, можно сказать, что имя единит, тогда как понятие все разводит в разные стороны. В отличие от понятия, принадлежащего к области гносеологии, имя – онтологично. Речь здесь, стало быть, идет о разноуровневых состояниях мышления, поэтому употреблять эти слова в каком-нибудь перечне через «и» нельзя.

Орудийность указывает, каким образом раскрывается онтологическая сущность языка. Орудийность и есть, собственно, само событие самораскрытия этой сущности. Любое другое объяснение орудийности, например как средства общения, уводит в сторону и закрывает всякие пути к ее пониманию. Не нужно путать инструментальность и орудийность.

Имени принадлежит само мышление мыслящего. Не только поэзия, но любое усилие мысли в самый момент своего возникновения уже оплодотворено и определено актуальной для данного времени орудийностью языка. При этом надлежит помнить, что подлинное поэтическое слово и подлинная мысль всегда онтологичны. Только такое поэтическое слово и такая мысль принадлежат всем временам.

28.10.2022

Второе замечание, которое необходимо высказать по отношению к концепциям двух упомянутых выдающихся ученых, связано с первым из выделяемых ими периодов развития литературы. У А.В. Михайлова это «дориторическая эпоха», у С.С. Аверинцева – «дорефлексивный традиционализм». В самой приставке «до-» уже присутствует вполне ощутимый оттенок снисходительности: дескать, да, период и даже эпоха, но все-таки значимая не сама по себе, а как черновой набросок того, что явится после нее во всем блеске своего величия: «морально-риторическая система» или, в другой терминологии, – «рефлексивный традиционализм».

Такого упрощения нет, разумеется, у Гегеля, чей историзм в области мышления и в осмыслении поэтического искусства является основой для любой исторической поэтики со времен А.Н. Веселовского вплоть до наших дней. У Гегеля, как известно, первый период назван «символической формой искусства», вполне самостоятельной, хотя и

уступающей в отношении совершенства пришедшей ей на смену «классической форме».

Здесь, впрочем, возникают вопросы другого порядка: насколько справедливо утверждение, что искусству, чтобы стать совершенным, необходимо было преодолеть ограниченность и эстетическую ущербность символа? Не является ли, напротив, символ необходимым и даже главным условием совершенства искусства?

Другой вопрос, на который мы тщетно будем искать ответ в «Эстетике» Гегеля, связан с сомнением, что первый период в развитии поэзии является символическим¹.

Третий вопрос, который Гегель в лекциях по эстетике вообще не затрагивает (как и никто после Гегеля), касается необходимости разграничения изначальной *ποίησις* (поэзии) и последующей *ποιητικῆ τέχνη* (поэтического искусства). И если поэтика как таковая связана исключительно с *ποιητικῆ τέχνη*, тогда первый период в истории поэзии, для которого у нас пока нет названия, необходимо вывести за пределы любой исторической поэтики, помыслив его в его собственной сущности, а не с точки зрения того, что после него утверждается как поэтическая данность.

И это ключевой вопрос, потому что от понимания первого периода целиком зависит, что мы в итоге построим, как в архитектуре от фундамента целиком зависит прочность здания. Если же мы первый период обозначаем термином с приставкой «до-», мы начинаем строить здание сразу со стен.

Будучи основополагающим для поэтического искусства, первый период порождает возможность возникновения самой исторической поэтики. Сказанное означает: методы, которыми пользуется историческая поэтика, изучая поэтическое искусство, сразу же становятся неуместными, как только мы обращаемся к тому, что является его (поэтического искусства) истоком. Каждому понятно, что законы поэтического искусства, которые становятся актуальными, начиная с эпохи Ренессанса нельзя переносить на поэзию Средневековья, хотя здесь изменения происходили в пределах общего метафизического мышле-

¹ Ср. вывод А.Ф. Лосева о гегелевской терминологии: прекрасно понимая «восточную художественную форму», Гегель именует ее «весьма неудачно как символическую» [Лосев, 1980, с. 189].

ния, тогда как при переходе от ποιήσις к ποιητικῇ τέχνη в самом мышлении произошли фундаментальные, глубочайшие изменения.

04.11.2022

Поэзия зарождается в языке и вырастает из языка. Это настолько очевидный факт, что остается удивляться, почему исток поэзии ищут где угодно (в ритуале и т.д.), но только не там, где его прежде всего нужно искать. Исток поэзии – в орудийности языка.

Соответственно из того же источника ведет свое происхождение и целостность, явленная поэзией.

06.11.2022

Путь к пониманию изначальной орудийности языка обретаем в одном слове Сократа, которое сохранил для нас Ксенофонт в сочинении «Воспоминания о Сократе»: «Боги дали нам... способность речи, которая доставляет нам возможность давать друг другу участие во всех благах путем учения и самим пользоваться ими сообща с другими, законодательствовать и жить государственной жизнью» [Ксенофонт, 1993, с. 129].

Словосочетанием «способность речи» С.И. Соболевский переводит греческое слово «ἐρμηνεία» (ἐρμηνείαν [Xenophon, 1997, p. 302; IV, 3, 12]), герменейя. Мы видим, что Сократ говорит о такой «речи», на которой утверждаются все человеческие законы и даже все блага, доступные человеку: все они оказываются вторичными по отношению к ней. Тайна герменейи, таким образом, оказывается *самой главной* проблемой греческого мышления, в которой таились ответы на другие, более частные по сравнению с ней вопросы.

В герменейе тайна происхождения не только герменевтики, что понятно уже из имени, но также ποιήσις.

Имена «герменевтика» и «ποιησις» связаны настолько, что, говоря об одной, мы одновременно постигаем другую. В первой проявляется божественная полнота понимания истины, заключенной в слове герменейи, во второй делание (ποιησις) раскрывается как выведение в область просветленного присутствия той же самой истины. В этой взаимосвязи проявляется первоначальное тождество имен, когда они порозному именовали одно и то же: герменевтика была поэтической, а

ποίησις герменевтичной. Поэтому, говоря о поэте в первоначальном смысле этого слова, мы одновременно говорим о мыслителе и пророке.

Впрочем, таковыми имена остаются и в наше время – на той глубине смыслов, которая нам ныне недоступна: почва, та «подоснова», которой «люди не владеют и никогда не владели, не управляли» [Блок, 1963 а, с. 210]. Не управляли, не управляют и никогда не будут управлять. Полагаю, именно это безуспешно пытался втолковать Мише Берлиозу Воланд.

Из этих первоначальных понимания и делания, вырастающих из герменейи, появляются все «искусства» во всем их неисчерпаемом многообразии (мантика, риторика, диалектика, аподейктика, критика, грамматика, философия, физика и т.д. вплоть до наших дней, когда никто уже и не задумывается об истоках), включая, разумеется, и ποιητικὴ τέχνη. Но все перечисленные в скобках понятия, равно близкие и понятные нам или основательно нами забытые, тоже изначально, когда принадлежали герменейе, были именами. Понятия – это бывшие имена, утратившие связь с герменейей. Возрождение этой связи – путь к преодолению беспочвенности нынешнего европейского мышления и к возвращению в контекст онтологической мысли.

Назвать эпоху, о которой идет речь, «дориторической» – значит посмотреть на нее с точки зрения одного из искусств, одного из способов понимания и делания, которые зарождаются в границах первого периода, а затем, утвердившись в своем самостоятельном существовании в границах периода, пришедшего на смену первому, сначала вступают в конфликт со своей первоначальной сущностью, а спустя какое-то время вообще о ней забывают.

Назвать эту эпоху «дорефлексивной», отнеся формирование рефлексивного традиционализма ко времени Аристотеля, – значит выпрямить и упростить реальное развитие поэтического искусства¹, если

¹ К примеру, А.Ф. Лосев, оставаясь в границах аналогичного понимания рефлексии, относит потерю веры «в буквальный и дорефлексивный миф» лишь к концу Античности [см.: Лосев, 1994, с. 491]. Выше он говорит об истории освоения символа в поздней Античности: «Если Плотин еще даже ни разу не воспользовался словом *символ* для своих явно символических толкований мифа, а Порфирий впервые назвал его, дав образец развернутой символической картины («О пещере нимф»), то Прокл возвел символ на терминологическую высоту... и дал настоящую дефиницию символа

иметь в виду, что по-настоящему рефлексивный традиционализм, как его понимает С.С. Аверинцев, утверждается – на основе самоконституции его! – лишь в новоевропейское время, когда единственным способом осмысления жизни во всем многообразии ее проявлений и осмысления самого себя в этой жизни становится «картина мира» [см.: Хайдеггер, 1993 а]. У нас нет никаких оснований навязывать «картину мира» Аристотелю и христианской средневековой культуре.

Но и сами по себе понятия, предлагаемые С.С. Аверинцевым, представляются неудачными. Первое словосочетание, «дорефлексивный традиционализм», – это *contradictio in adjecto*, поскольку на чем же традиционализм зиждется, если он полностью лишен каких-либо оторефлексированных и осмысленно воспринятых постулатов? На каком основании мы отказываем в способности к рефлексии тем, кто установил эти постулаты?

Из сказанного ясно также, что словосочетание «рефлексивный традиционализм» – простая тавтология, поскольку всякий традиционализм рефлексивен по определению, тогда как дорефлексивным может быть только хаос дочеловеческого существования. Хотя и в нем правят инстинкты, устанавливая свой единственно возможный и при этом абсолютный «дорефлексивный традиционализм».

В конце концов *ge-flecto* – это всякое мышление, обращенное назад, в прошлое. Такое осмысление необходимо, чтобы понять настоящее во всем его своеобразии и во всех его исходящих из прошлого возможностях. Поэтому и всякая футурология рефлексивна лишь в той мере, в какой она опирается на осмысление прошлого. Поэтому рефлексивны песни Пиндара, возводящего победы в состязаниях в контекст утвержденного этим торжеством и с энтузиазмом переживаемого божественно-человеческого временного целого, в котором высвечивается взаимосвязь всего: от истока до нынешнего торжества.

«Да, мой сказ услышан от предков», – свидетельствует в третьей Немейской песне Пиндар [Пиндар, Вакхилид, 1980, с. 124; 52–53]. Это, разумеется, не просто бездумное (т.е. лишенное рефлексии) по-

как завершающий итог всех исканий Античности в этой области» [Лосев, 1994, с. 484].

Это также история формирования и утверждения соответствующей орудийности языка, превышающей возможности всякой терминологической понятийности.

вторение, которое, впрочем, невозможно, потому что сказ кажется¹ новое состояние присутствующего: новое осуществление лада, непреходящим основоположением которого является правда, дошедшая от предков.

Но понятно, что характер рефлексии в границах этого пока не названного нами первого периода и периода, который сменил его, разный. В первом случае – вопрошание, укорененное в именах и обращенное к именам, при этом одним из важнейших является имя «Χρόνος»: «Время, которое всему отец» [Пиндар, 1980, с. 15; 17].

Во втором случае в свои права постепенно вступает понятийное мышление – рефлексия, осуществляемая в границах субъект-объектной схемы. Изнутри этой схемы вопрошание представляется лишенным рефлексии, но для вопрошания сама эта схема несовместима с мышлением как таковым.

09.11.2022

Слово, принадлежащее герменейе, *кажет* истину, выводя ее тем самым в просветленную явленность присутствия – такого целого, которое предшествует всякому разделению. Вот почему изначальную орудийность языка мы назовем *казовой*. В пределах этой орудийности поэзия может быть только манической (μανία, мания – одержимость, исступленность), поскольку главное предназначение ее космогонично: снова и снова утверждать словом, проникнутым благочестием, нерушимую, хотя и находящуюся во власти времени связь божественного и человеческого в границах целого. Само же целое тождественно герменейе – тем смыслом, которые восходят в присутствие из глубины ее имен. Границы целого очерчены границами герменейи. Все, что находится за пределами этих границ, лишено смысла, стало быть, и всякого бытийного статуса, поэтому не может противостоять целому в ка-

¹ Ср. рассуждение М. Хайдеггера в докладе «Путь к языку»: «Помня о древнейшем употреблении этого слова, мы будем понимать сказ от сказывания в смысле показывания и употребим для обозначения такого сказа, насколько в нем покоится существо языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умершее слово: *каз*» [Хайдеггер, 1993 б, с. 265]. В подлиннике слову «каз» соответствует *die Zeige* [Heidegger, 1985, S. 242] – от *zeigen*, что значит: проявлять, указывать, показывать, а в сочетании с *sich* – сказаться, обнаружиться. Но перевод нуждается в одном уточнении: немецкое *zug Benennung* – это «для именования», а не «для обозначения».

честве какой бы то ни было другой правды, другой истины: все действительное герменевтично, все герменевтичное – действительно.

Если бы грекам той поры было ведомо слово *трансцендентный*, оно имело бы для них только один смысл: все, что низведено до степени *ничто*.

Герменейя – это царство имен. Из имен, принадлежащих герменейе, ведет свое происхождение поэзия: сначала ἐπίγραμμα как надпись на имени, а затем ὕμνος, гимн (песня, ода) как саморазвертывание гиератического смысла имен, т.е. как развертывание надписи на имени в поэтическое сказывание¹.

Герменейя гиератична. Тот, благодаря кому гиератический смысл имени приходит к явленности, – гиерофант. Гиерофант – одно имя для поэта, мыслителя и пророка в неразделенном целом, природа которого – Единое, а не единство. Единство – единораздельная совокупность частей, которая может принимать самую разную конфигурацию. Здесь же – изначальный лад, созидаемый целенаправленными общими усилиями божества и человека – *единотворящими*, поскольку только таким может быть действие божества: ἐνοποῖός. Отсюда тождество имен: герменейя = лад, лад = герменейя. Но здесь же и ποιήσις, которая и лад, и герменейя, и т.д.: единящая могучая сила имени, почва и исток поэтической целостности, без которой поэзии не бывает. А если почва, то непреходящее, хотя, может быть, и сокрытое до поры: растения, произрастающие из почвы, сменяют друг друга, а почва пребывает.

Единое, которое постижимо в пределах герменейи, становится непостижимым («τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν» (превышающее мысль Единое) [Дионисий Ареопагит, 1994, с. 14]) в пределах метафизики, сущность которой раскрывает орудийность, постепенно утвердившаяся после заката казовой орудийности языка, т.е. после того, как ближайшее стало самым недоступным и непонятным.

11.11.2022

Углубляясь в происхождение миметического, мы обнаруживаем, что слово «мимесис», как и любое другое понятие, пришедшее к нам

¹ Ср. статью С.С. Аверинцева о поэзии Вячеслава Иванова и других русских поэтов в связи с жанром греческой эпиграммы: [Аверинцев, 2005].

из той давней поры, изначально было именем, и поэтому миметическое было тождественно маническому: «Мистерию, изображающую брак Зевса и Геры у Диодора, можно толковать не как простое подражание, а как попытку участников мистерии стать на время самим Зевсом и Герой» [Лосев, 1974, с. 53]. Маническое, стало быть, является порождающим началом миметического. До тех пор, пока танцующий (поскольку мимесис изначально связан с танцем) [см.: там же, с. 52–55] осознавал себя тождественным богу (Дионису, Зевсу, Гере), его танец не был подражанием, искусством, но был одержимостью, иступлением, манией. Подражанием он становится, когда танцующий начинает *представлять* бога, выходя, таким образом, из сферы изначального тождества священного и творческого в сферу автономного по отношению к священному творческого. В случае поэзии это означало, что поэт перестает быть «существом священным» [Платон, 1990, с. 377, 534 b], при этом перестает таковым быть и слово поэта. Для Сократа и вслед за ним для Платона эта утрата становится невозполнимой, потому что, как говорит Сократ во второй речи, обращенной к Федру, «величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар» [Платон, 1993, с. 153, 244 a]. Сократ жил на исходе того периода, характер которого определялся казовой орудийностью языка и манической *ποίησις* (поэзии), поэтому не мог не видеть, к чему неизбежно приведут тенденции, решительно возобладавшие в области поэтического творчества, и тем не менее в той же речи – вопреки очевидности! – он утверждает: «...Творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» [там же, с. 154, 245 b]. Видимо, он обращается здесь отнюдь не к своему быстротекущему времени.

Вот почему все, что написал о Сократе Ф. Ницше в «Рождении трагедии...», – недоразумение.

Конфликт манического и миметического начал в поэтическом творчестве зарождается в пределах манического рода. Так начинается кризис казовой орудийности языка. Этим конфликтом и этим кризисом обусловлено рождение трагедии: если бы того и другого не было, дифирамб так и остался бы дифирамбом, потому что никаких имманентных ему причин к его перерождению в другой жанр не было.

Конфликт развивался с катастрофической быстротой и разрешился в пользу миметического рода очень скоро. В «Царе Эдипе» Софок-

ла еще торжествует казовое слово оракула, которому вынуждены подчиниться все, в том числе и мудрый Эдип, тщетно пытавшийся перехитрить судьбу. Но уже в «Алкесте» Еврипида нерушимый закон судьбы меркнет, переведенный сначала «хитростью» (δολώσας [Euripides, 1980, p. 3; 12]) Аполлона, а затем «много раз державшим сердцем» (πολλὰ τλᾶσα καρδία [ibid., p. 31; 837]) и могучей рукой Геракла в разряд «κωφὰ καὶ παλαί' ἔπη» [Sophocles, 1908, p. 116; 290], т.е. «пустых и давних слов».

Так разрешается конфликт, а вместе с этим заканчивается история греческой трагедии, на смену которой приходят декламация и риторика: «Великий Пан умер».

13.11.2022

Метафизическое мышление зарождается в тот момент, когда истину начинают искать за пределами герменейи в трансцендентной по отношению к ней области, усматривать истину в том, что «ἀνερμηνεύτως» [Дионисий Ареопагит, 1994, с. 10, комм. 2], буквально: не герменевтично. В символе, каким он постепенно становится после крушения казовой орудийности языка, метафизическое мышление как раз и находит свое наиболее полное и адекватное выражение.

Символическая орудийность языка начинает формироваться сразу же после того, как осуществился переход от ποιήσις к ποιητικὴ τέχνη, от манического рода поэзии к миметическому. Но этот процесс не был одномоментным: от конвенционального объяснения языка в герменевтике Аристотеля, который в сочинении, называемом в переводах «Об истолковании», но в оригинале носящем название «О герменейе», утверждает: «Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡς προεῖρηται, κατὰ συνθήκην» [Aristotle, 1962, p. 120], до разработанной в деталях в христианском богословии теории символа язык прошел долгий путь. Если посмотреть на ту же проблему в контексте неоплатонизма, еще «Плотин вместе со всей античностью дает не теорию символа, а *самые* символы» [Лосев, 1980, с. 565]. Именно этим долгим путем объясняется тот, по мнению А.Ф. Лосева, поразительный, а на самом деле закономерный факт, что и «в период греческой архаики, классики и даже в эпоху эллинизма вплоть до III века н. э., т.е. до формирования неоплатонизма, слово *символ* употребляют

крайне редко, случайно, отнюдь не терминологически и понятийно» [Лосев, 1994, с. 489].

В переводе Э.Л. Радлова приведенное выше суждение Аристотеля звучит так: «Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было сказано, в силу соглашения» [Аристотель, 1978, с. 95, 17 а].

ἅλας – это такое «всякое», которое существует не само по себе, но принадлежит «всему» и поэтому соотносено с «целым».

Σημαντικός – не только «обозначающий», но также «указывающий», «значимый», что, разумеется, не то же самое. «Значимым» для нас является то, что в самом себе хранит полноту своей значимости, тогда как «обозначающее» указывает на нечто иное, отличное от него. Значимое орудийно. Значимо всякое имя, принадлежащее к казовой орудийности языка. Смешно было бы здесь говорить о каком бы то ни было соглашении: насколько имя было неразрывно связано с истиной, настолько же оно определяло сам строй вопрошающего, обращенного к нему мышления. Еще в трагедии это можно увидеть: вся трагедия «Царь Эдип» – это непрерывное вопрошание, обращенное к имени (именам).

Значимость не может стать другой, но может раскрываться все глубже и глубже, обогащая и углубляя тем самым наше понимание, тогда как один и тот же предмет сегодня может обозначать одно, а завтра совсем другое. Мысль, обреченная существовать в искусственном мире обозначенного, неизбежно становится все более легковесной по мере того, как постепенно забывает о значимости: переход от имени к понятию – это попытка плуг заменить бороной, чтобы труд стал менее энергозатратным. Каждому понятно, что в земледелии это невозможно, но в истории мышления такое случилось.

Мышление, в котором обозначение не только утратило связь со значимостью, но противопоставило себя ей и поставило себя на ее место, становится беспочвенным: конфликт, который в первый период предела привел к утверждению новой орудийности языка, а в недавнем прошлом, когда наступил второй, ныне переживаемый нами период предела, обусловил ее крушение.

Переход от значимости к обозначению – это и был переход от казовой орудийности языка к языку конвенциональному. И пока в языке господствовало обозначение, длилась эпоха предела, эпоха утратив-

шего онтологический контекст безвременья, преодоленная торжеством значимости в границах символической орудийности языка.

Орудийность манична. Это значит, что она превышает возможности не только рассудка, но и разума, оказываясь первичной по отношению к ним. Орудийности языка по соглашению быть не может, как не может быть онтологии по соглашению. Конвенциональным является любой искусственный язык, например понятийный язык науки. Понятие – это слово, ставшее однозначным, лишенное своих корней, стало быть, и глубины смысла, присущей имени. Пользуясь таким языком, можно совершать разного рода рассудочные операции, даже самые изощренные, но мыслить нельзя. Мышление – это непрерывное духовное возрастание, а в пределах понятийного языка возрастать некуда, потому что там со всех сторон непреодолимая стена, незыблемо воздвигнутая замкнутым в самом себе обозначением, которое не способно перерасти в не имеющий границ смысл, ибо «не имеет ни начала, ни конца» и сама истина [Ансельм Кентерберийский, 1995, с. 167]. Вот почему осмысленный разговор об орудийности языка начинается по ту сторону понятийности. Но подлинная филология как онтологически безусловная реальность именно с этого и начинается: с уяснения орудийной сущности языка.

Лишь в обращенности к бесконечному понятие, превозмогая свою ограниченность, может перерасти себя и наполниться символическим смыслом, который «нельзя *разъяснить*, сведя к однозначной логической формуле, а можно лишь *пояснить*, соотнеся его с дальнейшими символическими сцеплениями», которые никогда «не достигнут чистых понятий» [Аверинцев, 1971, ст. 827]. Но символ и не стремится этого достичь, поскольку его устремленность целиком противоположна: возвратиться в недоступную для здравого смысла и понятийного мышления область имен.

Сказанным объясняется не только «кризис европейских наук», но и тотальный «кризис европейского человечества» [ср.: Гуссерль, 1994¹], последовавшие сразу после крушения символической орудий-

¹ Причины кризиса Эдмунд Гуссерль усматривает, разумеется, в другом, но отдельные его проявления описывает подобным образом. Ср.: «Наука, понятая лишь как эмпирическая наука, формирует лишь эмпирически-ориентированных людей» [Гуссерль, 1994, с. 53]. Знамя позитивизма, прагматизма, эмпиризма и т.д. в философии и теории литературы – это, конечно, признак декаданса, неразлучного с эпохой предела.

ности языка. Так что «крушение гуманизма» (А. Блок) – это следствие указанного крушения.

Не всякое, но только орудийное слово светоносно:

*Я же, милый город
огненными песнями осияющий,
разошлю повсюду
быстрее неукротимого коня,
быстрее крылатого корабля
эту весть.*

[Pindarus, 1980, p. 36; 21–24]

Только огненное слово «живо и созидающе-действенно (ἐνεργής)» (Евр. 4: 12), стало быть, онтологично, т.е. бытийно. В поэтическом искусстве огонь имен опосредован огнем образов («вещей») [см.: Ремизов, 2000]. Чем явственнее в произведении поэтического искусства такой огонь, тем ощутимее в нем присутствие имени: «...В трудный писательский путь нельзя пускаться налегке, а нужно иметь хоть в зачатке «Во Имя», которое бы освещало путь и питало творчество» [Блок, 1963 б, с. 378].

Казовая орудийность языка манична, потому что она светоносна. Символический язык последующей орудийности этот свет хранит, потому что без него орудийности не бывает. Клеопа и его спутник говорят «друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк. 24: 32). Символическая орудийность языка еще в пути, как Клеопа и его спутник, а приготавливающий ее приход огонь уже горит. Этот огонь – Любовь и Правда.

Именно он – исток онтологической мысли Запада новоевропейского времени, история которой нашла свое завершение в философии Гегеля и Шеллинга. Сочинения Фридриха Ницше уже принадлежат пределу, длящемуся до сих пор: целиком противоположная Любви и Правде голая воля к власти Запада, не подкреплённая никакими преимуществами ни интеллектуального, ни морального порядка, которые хоть в какой-то степени могли бы оправдать эти притязания. Чем дольше эти притязания будут длиться, тем катастрофичнее для всего

мира будут последствия. Вот почему Россия сейчас на правильной стороне истории – в этом не нужно сомневаться ни секунды.

С.С. Аверинцев в уже упомянутой энциклопедической статье, посвященной символу, говорит о «теплоте сплывающей тайны» [Аверинцев, 1971, ст. 827], которая ему присуща. Эта теплота в беспримесном виде присутствовала в символе, когда он был еще именем – глиняной табличкой, разломанной на две части, чтобы встретившиеся через много лет, сложив их, узнали друг друга. Но с тех пор, как символ стал понятием метафизики, в нем наряду с теплотой – в той мере, в какой он сохранил связь со своим происхождением, всегда присутствует и метафизический холодок: «бестрепетный и холодно-ясный космический ум» [Лосев, 1980, с. 580].

В наибольшей степени в этот пока еще только формирующийся новый период теплота ощутима в Новом Завете и в сочинениях Дионисия Ареопагита. Она проявляется даже в том, что Евангелия состоят из стихов, и в том, что Дионисий Ареопагит называет свои сочинения гимнами. Чем больше теплоты, тем больше памяти об изначальной орудийности языка и об изначальном опыте приобщения к священному. Эта апелляция к прошлому нужна была, чтобы возродить ощущение священного, упраздненного на вершинах интеллектуальной культуры во времена Аристотеля, но продолжавшего жить в глубинах народной души и памяти. Вот почему Иисус Христос родился среди простых людей и с проповедью пошел не во дворцы, а к простым людям.

Обращаясь к именам, Дионисий Ареопагит не мог не апеллировать к прежней орудийности. Общее – безусловная онтологическая власть имени, его гиератическая сущность, поэтому и сам Дионисий Ареопагит предстает перед нами как гиерофант – по примеру давних предшественников; экстатическая (прежде сказали бы: маническая) сущность его сочинений, названных им гимнами; энтузиазм, связанный с обретением новой онтологической связи с языком после конвенционального безвременья и обусловленного им декаданса.

Декадансом период предела является потому, что орудийность языка на всем его протяжении дремлет. Если говорить о первом периоде, казовая осталась в прошлом (но одновременно и во всех временах), а символическая еще не утвердилась. В поэзии и во всей духовной культуре поддерживается, как и положено в гибридное время, ги-

бридное равновесие имени и символа, который уже не вполне имя герменей, но также, а со временем все больше, – образ и понятие.

Первый период предела завершается, когда космос начинают мыслить как симфонию символически явленных умонепостигаемых смыслов, поэтому и мышление, соответствующее характеру наступившей эпохи, становится символическим. В таинстве Евхаристии как центральном событии литургического символизма символическое мышление становится экстатическим (ἔκστασις) т.е. иступленным, как говорит по другому поводу Дионисий Ареопагит [см.: Дионисий Ареопагит, 2001, с. 270]). Это экстатическое приобщение к истине ведет свое происхождение от мании казовой орудийности языка, хотя приобретает другой характер, определяемый новой орудийностью языка, тогда как то, что раньше было *священным* безумием, становится теперь просто безумием. Но ясно, что маническое и экстатическое – это два родственных вдохновенных состояния, по-разному открывающих возможность приобщиться к онтологическому смыслу имени, принадлежащего герменейе. Напомню, что *μανία* – это также ‘вдохновение’, как и *ἔκστασις* – родственный вдохновению ‘восторг’. И то, и другое иступление есть ‘восторженное вдохновение’, если не бояться тавтологии. Аристотель таких тавтологий не боялся, к «энтузиастическому возбуждению», вызванному религиозными песнопениями, возводя «исцеление (*iatreia*) и очищение (*katharsis*)» [Аристотель, 1983, с. 642, 1342 а5–10; см. об этом: Домащенко, 2007, с. 189–190].

Присутствие символического контекста в глубине поэтического слова, даже имплицитное, никак явно вовне не выраженное, – это присутствие онтологического смысла: звено, опосредованно связующее *ποικτική τέχνη* с изначальной казовой орудийностью языка и вместе с тем – с герменейей.

17.11.2022

Только с утверждением «картины мира» в качестве господствующего миропонимания на смену манической принадлежности имени как самоочевидной данности присутствия, в котором соединяются божественное и человеческое, окончательно приходит изображение присутствующего, что уже было в греческой трагедии и что гораздо полнее осуществляется в эпоху Возрождения. Ренессанс таил в себе возможность разных путей – в том числе и в области мышления, но в

постренессансный период именно субъективированное представляющее мышление, утверждаясь во всей своей силе, ощутило эту силу безграничной, как безграничными в свое время казались Аристотелю возможности конвенционального языка.

Достижения периода, когда господствующим и даже единственным имеющим право на существование на вершинах образованности и культуры стало представляющее мышление, огромны на каждом из двух открывшихся перед ним путей, связанных с образом (искусство) и понятием (философия, наука).

Но это два разных и даже противостоящих друг другу пути. Образ – в величайших произведениях поэтического искусства – делает все, чтобы сохранить связь с орудийностью, потому что без нее и сам неминуемо умрет. Понятие, напротив, стремится с нею поскорее разделиться, тем самым приближая ночь, которую оно само осветить не в состоянии: не может светить то, в чем с самого начала не предполагалось никакого огня.

Рассудочные чистые понятия, отождествившие свою инструментальность с наукой как таковой, – это тотальная область обозначенного, целиком противоположная и царству имен, и «лесу символов» (Ш. Бодлер). По примеру герменейи, но без всяких онтологических на то оснований понятийное мышление объявляет несуществующим (вздором, кажимостью) все, что выходит за его границы, т.е. превышает его возможности, – в первую очередь, веру и, соответственно, онтологию, которые *de facto* являются для него символическими фикциями.

Как только связь с онтологическим контекстом становится проблематичной, сразу же возникает, постепенно растет, укрепляется и в конечном счете торжествует «страшный мир», который «тесен» не только для сердца, но также для поэзии, и поэтому не может вместить ее. И одновременно «страшный мир» – это «бездонный провал в вечность», в котором нет опоры для творца песен – человека-артиста, завещанного Ренессансом грядущим векам.

При любой орудийности языка главная цель – домостроительство, т.е. воздвижение лада. Об этом поет в элегии «Хлеб и вино» (1798) Фридрих Гёльдерлин, который, как никто из поэтов новоевропейского

времени, исключая, может быть, только Ф.И. Тютчева¹, был проникнут пониманием животворящего истока, предшествующего рождению поэтического искусства:

*О святая Эллада! О дом небожителей вечный,
Значит, правда, что мы слышали в юные дни?*
[Гёльдерлин, 1969, с. 137]. Пер. С. Аверинцева

Без сомнения, правда. Дом – это и «праздничный храм», и «море», пол этого храма, и «горы», пиршественные его столы, и «чаши», в которых «нектаром плещет напев», и все в целом праздничное сотрапезничество богов и гостей, проникнутое неодолимой единящей силой лада.

В границах символической орудийности языка решающим для домостроительства стало событие «Воплощения Господа нашего Иисуса Христа»: «не рукою только чудесным образом Владыка... обновил... человеческое естество... но и всецело облекаясь в него непостижимым образом и нераздельно соединившись с ним... для того, чтобы сделать нового человека» [свт. Григорий Палама, 1994, с. 153]. С этого момента начинают постепенно формироваться условия для возникновения идеи соборности как принципа самого совершенного мироустройства. В геополитике она предстает как многополярность, основанная на участливом понимании.

Там, где преобладает стремление к ладу, нами управляет Бог. Только там сияет не вечерний свет, потому что только там звучит огненное слово орудийного языка, свет которого никакая тьма поглотить не сможет.

Там, где кто-то объявляет себя лучшими, призванными управлять остальным миром, который должен им безропотно подчиниться, все-

¹ А.А. Блок ощутил в стихотворении «Два голоса» «эллинское, до-Христово чувство Рока, трагическое» [Блок, 1963 а, с. 99]. Но есть у Тютчева и то, что предшествует рождению трагедии; см. о стихотворении «Silentium!»: [Домащенко, 2007, с. 196–202] и стихотворении «О чем ты воешь, ветр ночной?..»: [Домащенко, 2001]. Название статьи «Поэтическое творчество как мышление именами» следует понимать так: «Поэтическое творчество как мышление, которое руководствуется (направляется) именами».

цело царствует безысходная тьма предела, которая не только хочет, но и все делает для того, чтобы властвовать бесконечно.

Здесь же таится ответ на вопрос, почему все хорошо нам известные и неоспоримые достижения новоевропейского периода не смогли предотвратить его крушения.

Потому что сбились с пути и пока блуждали наугад, утратили тот огонь, который горел в сердце Клеопы и его спутника, пока они слушали объяснение Писания. Именно поэтому символическая орудийность языка, будучи изначально священно-символической, заканчивала свой путь в XIX в. в качестве символично-эмпирической (о модификациях символической орудийности языка в русской поэзии XIX в. см.: [Домашенко, 2007, с. 104–167]). Дальше дороги не было.

Решающим событием, свидетельствовавшим об утрате пути, стало неисполнение Новым временем того, что изначально присутствовало в Ренессансе как возможность. Подлинный Ренессанс – продолжение Средневековья, а не его тотальное отрицание, при котором развитие и возрастание становятся совершенно невозможными. Тот, кто начинает свою деятельность с разрушения «до основанья» всего, что ему предшествовало, никогда ничего долговечного не построят.

24.11.2022

Так бывает всегда, когда диалектику учат не по Гегелю, а по Базарову.

Задолго до возникновения символизма как направления в искусстве Фридрих Гёльдерлин в упомянутой элегии говорит о ставшем реальностью, но видимом пока только ему одному погружении во тьму непроглядной ночи:

*Где оно светит теперь, далекоразящее слово?
Дельфы дремлют, но где к нам возглаголет судьба?*

Тот же вопрос стоит и перед нами, но теперь, когда мы вразумлены новым трагическим опытом XX в. и наших дней, этот вопрос явно звучит не для одного избранного, а для многих.

«Далекоразящее слово» (die fernhintreffenden Sprüche [Hölderlin, 1992, S. 287]) – это сигнальный огонь, указующий путь к Пиндару, к его словам-стрелам:

*Много у меня
под локтем внутри колчана
быстрых стрел,
обладающих даром речи для понимающих...*
[Pindarus, 1980, p. 11; 83–85]

А сам символизм стал последней и притом трагической попыткой удержать поэзию в границах животворящей орудийности.

Говоря о символистах, я имею в виду, в первую очередь, Вячеслава Иванова и Александра Блока.

27.10.2022

История не знает сослагательного наклонения? Как бы не так.

Любая эпоха предела – это время сослагательного наклонения. В области элементарной хронологии никакое возвращение, разумеется, невозможно: хотя очень хочется, но мы не можем возвратиться в прошлое за день до дуэли Пушкина или Лермонтова и предотвратить неумолимо приближающуюся катастрофу. Но в контексте онтологии мы постоянно это делаем: каждый из нас неоднократно «лично присутствовал... и на балконе... у Понтия Пилата, и в саду» и бывал у Канта, хотя не обязательно затрагивал вопрос о шестом доказательстве.

А седьмое доказательство становится возможным, когда все понятия отодвигаются в сторону и начинает говорить образ, указующий путь к имени. Тогда самый непрошибаемый и грубый здравый смысл оказывается поколебленным и обретает способность приобщиться к маническому (экстатическому) состоянию – источнику величайших благ, как сказал Сократ, самый мудрый из греков:

*Пусть! и, смеясь, торжествует над смехом безумье,
Вдруг в священную ночь овладевая певцом.*
[Hölderlin, 1992, S. 287; 47–48]

Вот почему и все без исключения публикации о Воланде-*сатане*, как научные, так и околonaучные, которых еще больше, – недоразумение.

Обогащенное опытом прежних ошибок человечество имеет возможность в другую эпоху возвратиться не в прошлое, а к той точке в

области онтологии, с которой начался путь, приведший в тупик предела, и избрать другую дорогу, доверившись другой звезде и другому путеводному огню. В этом и заключается высший смысл любой философии истории: хранить память обо всех онтологически значимых точках в нашем прошлом, которые, будучи таковыми, никогда эту значимость не утрачивают. Эти точки светonosны, их свет может рассеять самый непроглядный мрак, и только от нас, от наших усилий, от нашей готовности к этим усилиям зависит, случится ли это и когда это случится.

Порукой тому, что это непременно случится, поэтическое слово Гёльдерлина в элегии, к которой мы уже неоднократно обращались:

*Отче! Светлый! И вновь неслось, и далеко звенело
Давнее слово отцов, верно уметивши цель.
Ибо так возвращаются к нам, окликаая глубины,
Так являют свой лик боги средь рода людей.*

(Перевод С. Аверинцева, А. Домашенко)

О каждом из онтологически определяющих событий нашего прошлого можно сказать словами Плотина, что оно «οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται» [Плотин, 2005, с. 56], т.е. еще не осуществилось в полной мере, но осуществится: объяснение, почему в этот мир мы приходим, чтобы «не нарушить... но исполнить» (Мф. 5: 17).

Боги манической поэзии вещают «прямые слова» [Пиндар, 1980, с. 29], соответствием которым являются прямые пути трагических героев – всегда рыцарей Религии чести, которые никогда не лгут, как Блок, как Мандельштам, как Булгаков. «Прямые слова» заключают в себе всю полноту истины, которую способен постичь человек, если ему дан соприродный истине, не сокрытый от нее (ἀλήθεια) ум. Одним из основных свидетельств подлинности лирической поэзии XIX–XX вв. является хранимая ею связь с изначальными «прямыми словами». Связь эта – залог приобщения к истине. В истине не коснеют, перед нею не погибают, но одухотворяются и, одухотворяясь, возрастают.

Список литературы

Аверинцев С.С. Гномическое начало в поэтике Вячеслава Иванова // *Аверинцев С.С. Собрание сочинений* : в 4 т. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – Т. 3 : Связь времени. – С. 306–319.

Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // *Поэтика древнегреческой литературы* / под ред. С.С. Аверинцева. – Москва : Наука, 1981. – С. 3–14.

Аверинцев С.С. Символ художественный // *Краткая литературная энциклопедия*. – Москва : Советская энциклопедия, 1971. – Т. 6. – Ст. 826–831.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения / пер. с лат. И.В. Купреевой. – Москва : Канон, 1995. – 400 с.

Аристотель. Об истолковании // *Аристотель. Сочинения* : в 4 т. – Москва : Мысль, 1978. – Т. 2 / пер. с древнегреч. Э.Л. Радлова. – С. 91–116.

Аристотель. Политика // *Аристотель. Сочинения* : в 4 т. – 1983. – Т. 4 / пер. с древнегреч. С.А. Жебелева. – С. 375–644.

Блок А.А. Дневники // *Блок А.А. Собрание сочинений* : в 8 т. – Москва ; Ленинград : ГИХЛ, 1963 а. – Т. 7. – С. 19–426. – (544 с.)

Блок А.А. Письма // *Блок А.А. Собрание сочинений* : в 8 т. – Москва ; Ленинград : ГИХЛ, 1963 б. – Т. 8 : Письма 1898–1921. – С. 378–390. – (771 с.)

Гёльдерлин Ф. Сочинения / пер. с нем. С. Аверинцева, Н. Вольпин [и др.]. – Москва : Худож. лит., 1969. – 543 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Гуссерль Э. Философия как строгая наука* : пер. с нем. – Новочеркасск : САГУНА, 1994. – С. 49–100.

Свт. Григорий Палама. Беседы / пер. с греч. архимандрита Амвросия (Погодина). – Москва : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 1. – С. 153–174. – (260 с.)

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / пер. с древнегреч. Г.М. Прохорова. – Санкт-Петербург : Глаголь, 1994. – 371 с.

Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / пер. с древнегреч. Г.М. Прохорова. – Санкт-Петербург : Алетей, 2001. – 281 с.

Домащенко А.В. Об интерпретации и толковании. – Донецк : ДонНУ, 2007. – 277 с.

Домащенко А.В. Поэтическое творчество как мышление именами // *Анализ одного стихотворения: «О чем ты воешь, ветер ночной?..»* Ф.И. Тютчева : сб. науч. тр. / под ред. И.В. Фоменко. – Тверь : Твер. гос. ун-т, 2001. – С. 49–54.

Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / пер. с древнегреч. С.И. Соболевского. – Москва : Наука, 1993. – 380 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – Москва : Искусство, 1974. – 600 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. – Москва : Искусство, 1994. – Кн. 2. – 604 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – Москва : Искусство, 1980. – 766 с.

Михайлов А.В. Проблема стиля и этапы развития литературы Нового времени // Теория литературных стилей : современные аспекты изучения / ред. колл. Н.К. Гей, А.С. Мясников, П.В. Палиевский, И.Ю. Подгаецкая. – Москва : Наука, 1982 а. – С. 343–376.

Михайлов А.В. Роман и стиль // Теория литературных стилей : современные аспекты изучения / ред. колл. Н.К. Гей, А.С. Мясников, П.В. Палиевский, И.Ю. Подгаецкая. – Москва : Наука, 1982 б. – С. 137–203.

Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. – Москва : Наука, 1980. – 503 с.

Платон. Ион // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. . – Москва : Мысль, 1990. – Т. 1 / пер. с древнегреч. Я.М. Боровского. – С. 372–385.

Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. – 1993. – Т. 2 / пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. – С. 135–191.

Плотин. Пятая эннеада / пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.

Ремизов А.М. Огонь вещей : Сны и предсонье // Ремизов А.М. Сны и предсонье : сборник. – Санкт-Петербург : Азбука, 2000. – С. 13–270.

Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В.В. Библихина. – Москва : Республика, 1993 а. – С. 41–62.

Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В.В. Библихина. – Москва : Республика, 1993 б. – С. 259–272.

Aristotle. On Interpretation // Aristotle. The Categories. On Interpretation. Prior Analytics. – London : Harvard University Press, 1962. – P. 111–179.

Euripides. Alcestis. – Leipzig : BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1980. – 46 p.

Heidegger M. Der Weg zur Sprache // Heidegger M. Gesamtausgabe. Unterwegs zur Sprache. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann GmbH, 1985. – B. 12. – S. 227–257.

Hölderlin F. Sämtliche Gedichte. – Frankfurt am Main : Deutscher Klassiker Verlag, 1992. – 1148 S.

Pindarus. Carmina cum fragmentis. Pars 1. Epinicia. – Leipzig : BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1980. – 193 p.

Sophocles. Tragodiae. – Lipsae : Typis B.G. Teubneri, 1908. – 365 p.

Xenophon. Memorabilia // Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology. – London : Harvard University Press, 1997. – P. 1–360.

References

Averincev, S.S. Gnomicheskoe nachalo v poetike Vyacheslava Ivanova [Gnomic beginning of poetics by Vyacheslav Ivanov]. In Sergej Averincev. *Sobranie sochinenij. Svyaz' vremeni*. [Averintsev S.S. Collected works: in 4 vols. The connection of times]. Vol 3, Kiev, DUH I LITERA Publ., 2005, pp. 306–319. (In Russ.).

Averincev, S.S. Drevnegrecheskaya poetika i mirovaya literature [Ancient Greek poetics and world literature]. In *Poetika drevnegrecheskoj literatury*. [Poetics of Ancient Greek literature] S.S. Averincev (ed.). Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 3–14. (In Russ.)

Averincev, S.S. Simvol hudozhestvennyj [Symbol of artistry]. In *Kratkaya literaturnaya enciklopediya*. T. 6. [A short literary encyclopedia. Vol. 6]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya Publ., 1971, pp. 826–831. (In Russ.)

Ansel'm Kenterberijskij. *Sochineniya* [Works], Kupreeva I.V. (transl. from Latin). Moscow, Kanon Publ., 1995. 400 p. (In Russ.)

Aristotel'. Ob istolkovanii [On Interpretation]. In Aristotel'. *Sochineniya: v 4 t.* T. 2, [Essays: in 4 vols.], Radlov E.L. (transl. from ancient Greek). Moscow, Mysl' Publ., 1978, pp. 91–116. (In Russ.)

Aristotel'. Politika [Politics]. In Aristotel'. *Sochineniya: v 4 t.* T. 4, [Essays: in 4 vols. Vol. 4], Zhebelev S.A. (transl. from ancient Greek). Moscow, Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russ.)

Blok, A.A. Dnevnik [Diaries]. In Blok, A.A. *Sobranie sochinenij: v 8 t.* T. 7. [Collected works: in 8 vols. Vol. 7]. Moscow; Leningrad, GIHL Publ., 1963 a, pp. 19–426. (In Russ.)

Blok, A.A. Pis'ma [Letters]. In Blok, A.A. *Sobranie sochinenij: v 8 t.* T. 8. [Collected works: in 8 vols. Vol. 8]. Moscow; Leningrad, GIHL Publ., 1963 b, pp. 378–390. (771 p.) (In Russ.)

Gyol'derlin, F. *Sochineniya* [Works], Averincev S., Vol'pin N. a.o. (transl. from German). Moscow, Hudozh. lit. Publ., 1969. 543 p. (In Russ.)

Gusserl', E. Krizis evropejskikh nauk i transcendental'naya fenomenologiya [Crisis of European sciences and transcendental phenomenology]. In Gusserl', E. *Filosofiya kak stroгая nauka* [Philosophy as a strict science], (transl. from German). Novocherkassk, SAGUNA Publ., 1994, pp. 49–100. (In Russ.)

Svt. Grigorij Palama. *Besedy* [Conversations]. Vol. I, archimandrite Amvrosij (Pogodin) (transl. from Greek). Moscow, Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij monastyr' Publ., 1994, pp. 153–174. (260 p.) (In Russ.)

Dionisij Areopagit. *O bozhestvennyh imenah. O misticheskom bogoslovii* [On divine names. On mystical theology], Prohorov G.M. (transl. from ancient Greek). Saint Petersburg, Glagol' Publ., 1994. 371 p. (In Russ.)

Dionisij Areopagit. *O cerkovnoj ierarhii. Poslaniya* [On the hierarchy of church. Epistles], Prohorov G.M. (transl. from ancient Greek). Saint Petersburg, Aletejya Publ., 2001. 281 p. (In Russ.)

Domashchenko, A.V. *Ob interpretacii i tolkovanii* [On interpretation and tolkovanie]. Doneck, DonNU Publ., 2007. 277 p. (In Russ.)

Domashchenko, A.V. Poeticheskoe tvorchestvo kak myshlenie imenami [Poetic creation as thinking that is guided by names]. In *Analiz odnogo stihotvoreniya: «O chem ty voesh', vetr nochnoj?..»* F.I. Tyutcheva. Sb. nauch. tr. [Analysis of one poem: "What are you howling about, the night wind?.." F.I. Tyutcheva: Collection of scientific papers], I.V. Fomenko (ed.). Tver', Tver. gos. un-t Publ., 2001, pp. 49–54. (In Russ.)

Ksenofont. *Vospominaniya o Sokrate* [Memories of Socrates], Sobolevskij S.I. (transl. from ancient Greek). Moscow, Nauka Publ., 1993. 380 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Istoriya antichnoj estetiki. Vysokaya klassika* [History of ancient aesthetics. High classics]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1974. 600 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Istoriya antichnoj estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya* [History of ancient aesthetics. The results of the millennium development: in 2 books. Book 2]. Moscow, Iskustvo Publ., 1994. 604 p. (In Russ.).

Losev, A.F. *Istoriya antichnoj estetiki. Pozdnij ellinizm* [History of ancient aesthetics. Late Hellenism]. Moscow, Iskustvo Publ., 1980. 766 p. (In Russ.).

Mihajlov, A.V. Problema stilya i etapy razvitiya literatury Novogo vremeni [The problem of style and stages of evolution of New Time's literature]. In *Teoriya literaturnyh stilej: Sovremennye aspekty izucheniya* [Theory of Literary styles: Modern aspects of study], edited by N.K. Gej, A.S. Myasnikov, P.V. Palievskij, I. Yu. Podgaekaya. Moscow, Nauka Publ., 1982 a, pp. 343–376. (In Russ.)

Mihajlov, A.V. Roman i stil' [Novel and style]. In *Teoriya literaturnyh stilej: Sovremennye aspekty izucheniya* [Theory of Literary styles: Modern aspects of study], edited by N.K. Gej, A.S. Myasnikov, P.V. Palievskij, I. Yu. Podgaekaya. Moscow, Nauka Publ., 1982 b, pp. 137–203. (In Russ.).

Pindar. Vakhilid. *Ody. Fragmenty* [Odes. Fragments], Gasparov M.L. (transl. from ancient Greek). Moscow, Nauka Publ., 1980. 503 p. (In Russ.).

Platon. Ion [Ion]. In Platon. *Sobranie sochinenij: v 4 t. T. 1* [Collected works: in 4 vol. Vol. 1], Borovskij Ya.M. (transl. from ancient Greek). Moscow, Mysl' Publ., 1990, pp. 372–385. (In Russ.).

Platon. Fedr [Phaedrus]. In Platon. *Sobranie sochinenij: v 4 t. T. 2* [Collected works: in 4 vol. Vol. 2], Egunov A.N. (transl. from ancient Greek). Moscow, Mysl' Publ., 1993, pp. 135–191. (In Russ.).

Plotin. *Pyataya enneada* [The fifth ennead], Sidash T.G. (transl. from ancient Greek). Saint Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2005. 320 p. (In Russ.).

Remizov, A.M. Ogon' veshchej: Sny i predson'e [Fire of things. Dreams and predreaming]. In Remizov A.M. *Sny i predson'e* [Dreams and predreaming: Collection]. Saint Petersburg, Azbuka Publ., 2000, pp. 13–270. (In Russ.).

Hajdegger, M. Vremya kartiny mira [The age of the world picture]. In Hajdegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being], Bibihin V.V. (transl. from German). Moscow, Respublika Publ., 1993 a, pp. 41–62. (In Russ.).

Hajdegger, M. Put' k yazyku [Path to language]. In Hajdegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being], Bibihin V.V. (transl. from German). Moscow, Respublika Publ., 1993 b, pp. 259–272. (In Russ.).

Aristotle. On Interpretation. In Aristotle. *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. London, Harvard University Press, 1962, pp. 111–179. (In ancient Greek and in English).

Euripides. *Alcestis*. Leipzig, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1980. 46 p. (In ancient Greek).

Heidegger, M. Der Weg zur Sprache. In Heidegger M. *Gesamtausgabe. B. 12. Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1985, SS. 227–257. (In German).

Hölderlin, F. *Sämtliche Gedichte*. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1992. 1148 S. (In German).

Pindarus. *Carmina cum fragmentis. Pars I. Epinicia*. Leipzig, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1980. 193 p. (In ancient Greek).

Sophocles. *Tragodiae*. Lipsae, Typis B.G. Teubneri, 1908. 365 p. (In ancient Greek).

Xenophon. *Memorabilia*. In Xenophon. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. London, Harvard University Press, 1997, pp. 1–360. (In ancient Greek and in English).