

*Зоткина О.Я.**

**«ОБРАЗ МИРА, В СЛОВЕ ЯВЛЕННЫЙ...»:
ИКОНИЧНОСТЬ КАК ПАРАДИГМА ФИЛОСОФИИ МИФА
А.Ф. ЛОСЕВА[©]**

Аннотация. В статье предпринята попытка использования понятия иконичности в качестве парадигмы философии мифа А.Ф. Лосева. Автор анализирует богословские и философские источники данной парадигмы, потенциальное место иконообраза в проблемном поле мыслителя, существующие версии понимания иконичности и возможности применения этого понятия в культурологическом анализе. Основанием делаемых автором выводов является личностная трактовка мифа, символа и образа Лосевым. Именно «личностным априори» задана уникальность данной философии мифа, как и её включенность в традицию восточнохристианской культуры.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев; символ; миф; икона; иконичность; слово; образ; «личностное априори»; гетерономия.

Поступила: 02.06.2023

Принята к печати: 05.07.2023

Для цитирования: Зоткина О.Я. «Образ мира, в слове явленный...»: иконичность как парадигма философии мифа А.Ф. Лосева //

**Зоткина Ольга Яновна – кандидат философских наук, преподаватель английского языка в Екатерининском лицее г. Химки, Россия; olgazotkina @ yandex.ru*

Zotkina Olga Yanovna – PhD in Philosophy, Teacher of English at the Catherine Lyceum of Khimki, Russia; olgazotkina @yande

©Зоткина О.Я., 2024

Вестник культурологии. – 2024. – № 1(108). – С. 22–41. –
DOI: 10.31249/hoc/2024.01.02

Zotkina O.Ya.

**“The image of the world revealed in the word...”:
iconicity as a paradigm of A.F. Losev's philosophy of Myth**

Abstract. The application of the concept of “iconicity” as a paradigm to A.F. Losev's theory of myth is being attempted in the article. The theological and philosophical sources of this paradigm, its place in Losev's problem field, the actual meanings of the term “iconicity” and the possibilities of its application to culturological analysis are being considered. The foundation of the author's conclusions is Losev's personalistic interpretation of myth, symbol and image. In the author's opinion, it is just “personal apriori” that makes Losev's philosophy of myth unique and included in Orthodox cultural tradition at the same time.

Keywords: A.F. Losev; symbol; myth; icon; iconicity; word; image; “personal apriori”; heteronomy.

Received: 02.06.2023

Accepted: 05.07.2023

For quoting: Zotkina O.Ya. “The image of the world revealed in the word...”: iconicity as a paradigm of A.F. Losev's philosophy of Myth // Herald of Culturology. – 2024. – № 1(108). – P. 22–41. DOI: 10.31249/hoc/2024.01.02

В современной культуре визуальный контент успешно конкурирует с контентом словесным, вытесняя его из ряда сфер. С этим процессом связано переосмысление статуса образа и признание его равным слову в роли носителя значений и смыслов, что, по сути, является признанием статуса, принадлежавшего образу в культуре изначально. Понимание «образа как слова» и «слова как образа» в философии и культурологии также имеет давнюю традицию, – в частности, в русской мысли в лице таких ее представителей, как А. Потебня, Вяч. Иванов, Андрей Белый, А.Ф. Лосев или о. Павел Флоренский.

Темой настоящей статьи является приложение *принципа иконичности*, суть которого кратко можно обозначить триединством «личность – слово – образ», к философии мифа А.Ф. Лосева и его описание в качестве одной из основных парадигм этой философии.

Во время недавней переработки первоначального варианта данного текста, написанного не менее полутора десятилетий назад, произошли определенные события, непосредственно связанные с темой статуса сакральных образов в культуре и социуме. Не комментируя и не анализируя эти события и их общественный резонанс, необходимо зафиксировать очевидное возрастание запроса на данную проблематику. По нашему убеждению, именно взвешенные и аргументированные философские, богословские и культурологические концепции иконичности и способов ее присутствия в культуре, как классические, так и новейшие, могли бы стать ответом на данный вызов и запрос. Но... хочется процитировать М. Горького: «Вон, какие-то люди всем хотят добра, пишут так хорошо, правдиво, а здесь – ничего не слышно» [Горький, 1911, с. 8].

В качестве введения в проблему – немного предыстории. Почему именно «иконичность»? Для ответа на этот вопрос стоит вспомнить, что источниками русской философии, если ее начало датировать XIX веком и дискуссиями западников и славянофилов, традиционно называют античный платонизм, восточную патристику и немецкую классическую философию. При этом античной и немецкой философии в этой роли повезло в исследованиях заведомо больше, и тому есть ряд объективных причин, описание которых увело бы в сторону от темы данной статьи. Но, к примеру, один из «отцов» отечественной философии, И.В. Киреевский, считал русскую мысль возможной наследницей именно восточной патристики [Киреевский]. И если применительно к философии XIX века статус данного источника может показаться спорным, то в поиске философского содержания не только в академических текстах, но и в иных проявлениях «любомудрия», существовавших в культуре задолго до XIX века, искать и доказывать роль патристики кажется делом излишним. «Философами» называли св. Иустина Мученика, св. Нила Синайского, преп. Максима Исповедника, преп. Максима Грека. Имя «философа» носил один из просветителей славян, Кирилл-Константин, и титула «философа» он удостоился не только за свою образованность, но прежде всего за создание сла-

вянской письменности. В житии Константина-философа мы и находим данное им определение философии, которое было характерно для византийской культуры в пору ее зрелости, как и для русской культуры (и не только в пору ее ученичества): «...философия есть разумение дел Божественных и человеческих, которое учит человека, насколько возможно, приближаться к Богу, сотворившему человека по Своему образу и подобию» [Димитрий Ростовский, свт., 2004, с. 123]. Для Лосева, окончившего в юности классическую гимназию с золотой медалью в Новочеркасске с домовым храмом во имя Свв. Кирилла и Мефодия и ушедшего из жизни в год тысячелетия Крещения Руси и в день памяти столь чтимых им учителей славянских, их образы имеют особое, символическое значение. И если Лосева называют последним философом традиции, то, очевидно, что в финальном аккорде будут как-то звучать начальные ноты, конец будет перекликаться с началом. В приведенном выше понимании русской философии восточная патристика – источник, следующий за Античностью по хронологии, но предшествующий ей по значимости и по «первородству»: сама античная мудрость была воспринята древнерусской культурой из рук византийских монахов-книжников и в их интерпретации. Собственно к классическим античным текстам в древней и средневековой Руси практически не обращались. Их рецепция была вторичной и опосредованной, а рецепция византийской мысли и культуры (культуры гораздо более, чем мысли) – первичной. Кто из греческих Отцов Церкви оказал особенное влияние на сложившееся в русской культуре отношение к слову и образу и на их понимание?

Подобное влияние имели Дионисий Ареопагит и его учение об имени и образе (вспомним, что Ареопагитский корпус был дважды полностью переведен Лосевым с древнегреческого языка), Св. Отцы I Вселенского собора в полемике с арианами, отцы-каппадокийцы и св. Григорий Нисский в полемике с Евномием, преп. Максим Исповедник с его толкованиями Дионисия Ареопагита и символическим истолкованием Литургии, преп. Иоанн Дамаскин, в полемике с иконоборчеством создавший целостную концепцию образа, преп. Феодор Студит и св. Герман, патриарх Константинопольский, как защитники иконопочитания, св. Симеон Солунский, давший в своей «Книге о храме» подробное изъяснение символики храма и Богослужения (Божественной Литургии), Св. Отцы VII Вселенского собора, догматически обос-

новавшего иконопочитание, св. Григорий Палама (именно богословие энергий св. Григория позволило осмыслить сакральный образ как место энергийного присутствия его Первообраза). Понимание слова и образа, теоретически продуманное Лосевым и Флоренским, питалось не от одних книжных источников, но прежде всего – от самой культуры, где слово и образ обладают особой глубиной и сакрально-символической значимостью, где их единство раскрывается разными гранями. «Средневековая христианская культура есть культура Слова как концепта, лежащего в основе тварного мира, поэтому все, что связывает человека со Словом Божиим, вводит его в самый широкий контекст этой культуры» [Киселева, 2000, с. 22]. Именно в связи с этим кругом источников русская философия может быть понята как рефлексия культуры, выражающая в своих понятиях ее главные смыслы и концепты.

«Дух дышит, где хочет», и источниками философских идей, как известно, были и могут быть художественная литература, журнальная полемика, музыка. Тем более иконопись невозможно назвать и абсолютно «внефилософским» источником: не случайно она была названа св. Василием Великим «Библией для неграмотных», Е. Трубецким – «умозрением в красках», о. Павлом Флоренским – «наиболее убедительным из всех философских доказательств бытия Божия» [Флоренский, 1993, с. 47–48]. Ряд современных историков культуры и искусствоведов разделяют ту точку зрения, согласно которой *мир образов*, творимый изобразительным искусством, есть «шкала отсчета, направляющая нас ко всем прочим областям человеческой деятельности» [Соколов, 1999, с. 24]. Соответственно «икона, *освященный образ*, исполняя свое культовое назначение, является и тем верховным образом, ориентируясь по которому можно понять первоосновы духовного мира средневековой Европы (причем всей христианской Европы, а не одной только Византии, как это порой представляется)» [Соколов, 1999, с. 25]. Данный тезис можно применить к статусу образа в культуре в обобщенном смысле: образ задает в культуре «оптику». Следует вспомнить и историко-философский метод самого А.Ф. Лосева, включающий в историю эстетики и в историю философии предельно широкий круг источников, куда входили и художественные, и религиозные феномены [Лосев, 1990а].

Одним из возможных направлений исследований наследия А.Ф. Лосева может быть использование понятия иконичности в интерпретации его философского проекта «абсолютной мифологии». Целью настоящей статьи будет попытка показать, как принцип иконичности связан с лосевским типом персонализма. Очевидно, не ради красивой метафоры там, где Лосев говорит о «персонализме» абсолютной мифологии, он использует и это понятие: «Вместо черного пятна – и абсолютное и вечное становятся зримым ликом, умной иконой, ведомой истиной»; «абсолютная мифология всегда есть определенная умная иконография бесконечности» [Лосев, 1990б, с. 593–594].

Понятие иконичности неоднократно упоминалось в отечественных исследованиях трудов А.Ф. Лосева, и именно в связи с концепцией мифа. Оно было применено не в качестве ключевого понятия, а в связи с важнейшей для А.Ф. Лосева проблемой философии имени. Понятие иконы является – в данном контексте, но и не только в нем – одним из самых сильных *знаковых* понятий или концептов, о чем уже говорилось выше. Речь идет о работе А.Л. Доброхотова «Мир как имя»: «Через философию мы подходим к имяславческому богословию, которое, по идее, должно быть умопостигаемой словесной иконой Бога. Образный мир, преодолевая соблазн иллюзионистской живописи, приходит к иконе, прозревает лик, а языковая стихия, т.е. смысловая, другими словами, тоже преодолевая иллюзионистический соблазн научного или чисто эстетического мира, приходит к умопостигаемой словесной иконе, которая концентрируется в имени: это – имя Бога» [Доброхотов, 2007, с. 600]. С понятием иконичности мы встречаемся также в исследовании И.И. Семаевой, посвященном влиянию традиции исихазма на русскую философскую мысль. В «“Диалектике мифа”», – пишет И.И. Семаева, – философ определяет миф как символ, продолжает учение Флоренского *о лике* как мифе личности, об *иконности* или *иконичности* личности (выделено. – О. З.). Здесь раскрывается еще один аспект синергизма, начало рассмотрения которого было положено в концепции православного энергетизма. Соединение земного и небесного раскрывается в лике святого подвижника, в “живой иконе”, отмечали Отцы Церкви. “Живая икона” пишется подвижником исихастской молитвы, “художником из художников”, а материалом здесь является сам подвижник, стремящийся к наиболее

полному раскрытию в себе образа Божьего. Отсюда и одно из названий этого учения – *богословие образа*» [Семаева, 1994, с. 208].

В связи с выдвинутым тезисом перед нами возникают следующие вопросы. Во-первых, каков статус данной проблематики в общем проблемном поле А.Ф. Лосева? Во-вторых, каково содержание понятия иконичности? И в-третьих, насколько это понятие вообще может быть применимо к анализу философского текста или произвольного феномена светской культуры?

В творческом наследии и жизненной судьбе А.Ф. Лосева можно найти целый ряд оснований для представления иконичности как парадигмы философского созерцания и осмысления философом слова, образа и текста, равно как и иных фундаментальных для него тем – личности, истории, чуда, мира вещей и т.д. Обозначим некоторые из этих оснований.

Во-первых, для А.Ф. Лосева, как и для мировоззренчески близкого ему о. Павла Флоренского, проблема символа была узловой проблемой всего творчества. При этом важно то, что в понимании символа русские философы идут тем путем, которым не шли ни их современник Э. Кассирер, ни ученик Кассирера, создатель иконологического метода в искусствознании Э. Панофский, ни тем более структуралисты. Этот путь вообще не имеет аналогов в западной мысли. Можно показать с опорой на тексты, что данное понимание символа (выражения, слова, образа) как личностного феномена в историко-философском плане абсолютно уникально, – его нет ни в античной, ни в немецкой классической философии.

Второй момент. В отличие от о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосев не только не написал ни одного труда специально об иконе, но и сам термин «икона» упоминает достаточно скупо и редко по сравнению с другими терминами. Однако в его книгах, и в частности в «Диалектике мифа», рассматривается множество вопросов, имеющих непосредственное отношение к иконологии: образ и Первообраз; сущность и энергия; философия чуда; перспектива и ее виды; тело, душа и дух; символика Неба и небесных сил (Дополнения к «Диалектике мифа»); православие и инославие и др.

В-третьих, догматическое обоснование иконопочитания интересует Лосева в связи с имяславием и философским продумыванием последнего. Параллель иконы и имени для Лосева имеет чрезвычайно

важное – можно сказать, жизненное значение, и в этой параллели скрыт для нас, быть может, наиболее существенный ресурс проблемы «слово – образ».

В-четвертых, понимание Лосева как философа (и Флоренского как философа), на что многократно обращали внимание исследователи его творчества, невозможно осуществить через абстрагирование от Лосева-человека. Отсюда огромное значение имеют его дневники, письма, записи бесед, воспоминания лично знавших его людей, факты биографии. Исходя из этих источников, можно предположить, что для человека, любившего монастырские богослужения, знавшего богослужебный устав, бывшего регентом церковного хора и звонарем, избравшего монашество в миру путем своей жизни, «иконописный способ видеть вещи» (о. Павел Флоренский) не мог не быть естественным. Сам тип философского мышления как созерцания «выразительных ликов бытия» и утверждения личностной природы выразительности может быть назван иконичным.

В-пятых, икона и иконичность входили в сферу непосредственных интересов определенного круга людей, с которыми общался Лосев и общением с которыми он дорожил, – это о. Павел Флоренский, искусствоведы Н.М. Тарабукин и граф Ю.А. Олсуфьев, художник Павел Корин, иконописец Павел Голубцов (будущий архиепископ Сергей), философы Е.Н. Трубецкой и С.Н. Булгаков. Известно, что А.Ф. Лосев должен был редактировать серию «Духовная Русь», где планировал опубликовать свою книгу о русской национальной музыке. В этой же серии готовилось издание статей о русской иконе Е.Н. Трубецкого.

В-шестых, данная тема – слово и образ, иконичность как категория культуры – может быть частью более широкого направления исследований, а именно исследований влияния на русскую философию ее культурного контекста. Для творчества А.Ф. Лосева это будет и русская литература (этот вопрос исследуется Е.А. Тахо-Годи), и театр, и музыка, и изобразительные искусства, к которым Лосев обращается и в «Диалектике мифа», и позднее в «Истории античной эстетики» (1979), «Эстетике Возрождения» (1978), «Проблеме символа и реалистическом искусстве» (1976) и других трудах. В этом многообразном культурном контексте с необходимостью должно найтись место и иконе, которая задает в культуре по меньшей мере две важные вещи:

тип образности и отношение к человеку. Кстати, именно в истории эстетики Лосев реализует тот принцип, которым питалось и его собственное мировоззрение, и искания русской литературно-философской интеллигенции начала XX века, – восходящий к В. Соловьеву *принцип цельного знания*, единого видения мира, проявляющегося в различных слоях культуры. (Далее за Лосевым по этому пути пойдут многие русские ученые-гуманитарии, такие как С.С. Аверинцев, Д.С. Лихачев, В.В. Биbihин, В.В. Бычков, В.В. Лепяхин и др.).

Второй из поставленных нами вопросов касается содержания понятия иконичности, степени его универсальности и его приложимости к философскому тексту. Категория иконичности может служить целостной характеристикой лосевского понимания личности, мифа, слова, истории, времени и чуда, т.е. основных понятий, тем и мотивов, образующих концептуальный слой книги. Именно понятие иконичности вбирает в себя и объединяет в себе те качества лосевской мысли, которые являются для нее ключевыми: это онтологизм, персонализм, символизм, апофатизм, ономатизм (выдвижение в центр категории имени). Потому стоит взглянуть в лосевское видение личности, слова, истории, чуда, имени в той последовательности, в которой они рассматриваются автором, – эта последовательность, как мы увидим, имеет свой смысл, который раскрывается именно в перспективе иконичного видения. При этом важно следующее замечание Лосева, четко характеризующее его метод: целое может быть понято из любой категории. Ни одна из них, за исключением категории Имени Божьего, не имеет превосходства перед другими. Подобное построение системы отвечает тому соотношению целого и части, которое заложено в символизме: часть равна целому (хотя целое не равно ни какой-либо из частей, ни их сумме), поскольку часть – символ целого. Иначе говоря, исходной категорией может быть любая, и данная последовательность не является жесткой.

Понятия «иконического знака» и «иконологии» существуют и в западном философском и эстетическом лексиконе, и их значений следовало бы коснуться. Введенный Ч. Пирсом термин «иконический знак» существует в семиотике и философии с начала XX века, не имея, однако, того смысла, который задан восточнохристианской культурной традицией, и обозначая *вид знака* (существующий наряду с другими видами знаков – знаками-индексами и знаками-символами), –

а именно знак, имеющий внешнее сходство с обозначаемым. (Именно в этом значении термин «икона», «иконка» как вид знака на дисплее стал элементом универсального компьютерного языка.)

«Иконологией» также называется одно из самых влиятельных направлений европейского и американского искусствознания XX века, связанное прежде всего с именем Э. Панофского – автора таких трудов, как «Перспектива как символическая форма» (1925), «Исследования по иконологии: гуманистическая тема в искусстве Ренессанса» (1939), «Альбрехт Дюрер» (1943), «Готическая архитектура и схоластика» (1951), «Значение в визуальных искусствах» (1955), «Ренессанс и ренессансы в западном искусстве» (1965). Иконология занимается «визуальными образами, механизмами их порождения, способами их функционирования и приемами их истолкования» [см.: Ванеян Стефан, свящ., 2005, с. 43]. Исследования Э. Панофского, кстати, высоко ценил А.Ф. Лосев, ссылаясь на них в «Эстетике Возрождения» и отчасти принимая его выводы, а вместе с тем полемизируя с ними. Следует отметить и тот факт, что в поле зрения Панофского – та же проблема «перспективы как символической формы», что и в круге интересов о. Павла Флоренского. Однако в западной традиции понятия «иконического знака», «иконографии» и «иконологии» имеют практически во всех случаях сугубо секулярный смысл. Иконология как искусствоведческий метод имеет дело преимущественно с явлениями светской культуры и в своем анализе, по мнению исследователей, намеренно избегает «соперничества с традиционной иконографией, вооруженной опытом религиозной экзегетики» [Ванеян Стефан, свящ., 2005, с. 46].

В отечественную философско-богословскую и гуманитарную мысль понятие иконичности в широком культурологическом смысле было введено в исследовании В.В. Лепахина «Икона и иконичность» [Лепахин, 2002]. Если «икона» в переводе с греческого означает «образ», то иконичность есть образность, имеющая своей исходной моделью сакральный литургический образ – икону. Специфика этого образа в том, что он имеет особую связь с Первообразом, т.е. с тем лицом, которое изображено. Это не знаковая связь и не символическая в традиционном смысле. Образ оказывается «тождественным» Первообразу, но не по сущности или природе, а *по энергии*. Энергия – это внешнее проявление внутренней апофатической сущности, ее действие, направленное *вовне*, на ее иное. Согласно Св. Григорию Паламе и свя-

тоотеческой традиции в целом, Бог познается и открывается не в Его сущности, но в Его энергиях. Тожество образа и Первообраза определяется, в частности, тем, что образ и Первообраз имеют одно *имя*. Отсюда – то значение, которое в иконописи отводится надписанию иконы: через надписание имени, согласно решению VII Вселенского собора, образ получает «энергийную связь» с носителем имени («благодать Первообраза»).

Здесь напрашивается некая обыденная аналогия. «Удостоверение личности» – некий документ, которым пользуется человек как член социума, – есть не что иное, как свидетельство тождества лица и имени, иначе говоря, подтверждение достоверности того факта, что данное имя присуще именно данному человеку, а не кому-то еще. «Лицо» здесь выступает в двух значениях: во-первых, в значении человека как члена социума или сообщества – «физическое лицо», «доверенное лицо» и т.п. Именно это значение имело латинское слово «персона». И, во-вторых, подтверждается подлинность тождества имени и лица в прямом смысле слова – лица на фото, лица как той части тела, которая выражает *личность* человека, по которой человека можно узнать как именно *данного* человека.

Итак, иконичным можно назвать образ, причастный Первообразу не по сущности, а по энергии. И здесь мы выходим на ту проблему, которая была в творчестве Лосева, как и о. Павла Флоренского, центральной или одной их центральных, – на проблему сущности и энергии. Энергийной является связь мира эмпирического и мира иного – трансцендентного. И в реальной повседневной практике мы сталкиваемся с феноменом этой энергийной связи. Икона – это самое наглядное, самое близкое явление этой связи. И именно поэтому иконичность можно считать неким скрытым эпицентром рассматриваемых концепций, как, впрочем, и не только их.

Как данные философские установки преломляются в творчестве А.Ф. Лосева? Лишь отчасти можно найти их преломление в диалектическом методе, которым Лосев пользуется во многих своих ранних произведениях. Сам Лосев чрезвычайно высоко ценил этот метод и даже настаивал на тождестве «абсолютной диалектики» и «абсолютной мифологии». Однако найти ответ на поставленный вопрос помогает именно последняя книга из корпуса ранних восьми трудов – «Диалектика мифа», – та книга, где нескончаемый вывод одной категории из

другой и их синтез в третьей уступают место иному методу. Здесь уместно сделать замечание по поводу метода Лосева. Данный рисунок мысли может быть назван «мерцающим» или «пульсирующим» – от «минуса» к «плюсу» и наоборот. А.Ф. Лосев четко соблюдает Декартово «правило метода» (дробление вопросов на более мелкие подпункты, а также постоянные сводки, обобщения, резюме предыдущего). Однако само это правило метода, равно как и диалектическое мышление «триадами» и элементы феноменологического усмотрения «чистого смысла», т.е. все три новоевропейских метода (Декарт – Гегель – Гуссерль), как бы встроены вовнутрь этого «мерцающего мышления». Само же «мерцающее мышление» восходит к диалектике апофатического и катафатического методов, представленной восточной патристикой, прежде всего Дионисием Ареопагитом. Таким образом, восточнохристианский дискурс (термин С.С. Хоружего) может быть назван доминантным у Лосева: он выступает основой, в которую встраиваются иные методы или их элементы, – нитью, на которую эти элементы нанизываются. Интересно, что точно так же Лосев частично принимает элементы, и иных дискурсов и методов, – казалось бы, не отвергая почти ничего, но и ни одного из них не принимая безусловно. Безусловным авторитетом обладает для него лишь то мировоззрение, которое он называет (вкладывая в эти слова собственный, необычный смысл) «абсолютной мифологией».

В основе этого метода – символизм, но персоналистический, основанный на признании личности первоначалом всякой мысли, всякой рефлексии. Назовем этот принцип «личностным априори». Все категории суть выражения личностного бытия, но ни одна из них не исчерпывает этого бытия. В истоках подобного метода – то единство апофатического и катафатического мышления, которое как раз задано традицией патристики. Новизна Лосева – в перенесении этого метода в сферу постижения человеческой личности.

«Диалектика мифа» – книга в наследии А.Ф. Лосева уникальная. Последняя из «Восьмикнижия», написанная в 1929 г., – в год «великого перелома», она стала, по словам С.С. Хоружего, «книгой великого перелома» в судьбе А.Ф. Лосева [Хоружий, 1994, с. 224]. В совокупности работ Лосева «Диалектика мифа», пожалуй, максимально мировоззренчески откровенный (и, быть может, единственно откровенный) текст, находящийся между весьма специфическим эзоповым языком

«Восьмикнижия» и опять-таки эзоповым языком (хотя и уже иным) книг, написанных в период с 1950-х по 1980-е годы. Именно эта книга и драматическая история ее публикации стали поводом для ареста ее автора и его ссылки в Белбалтлаг. Публикация стала началом его «мытарств» – ареста, тюрьмы, лагеря, болезни, долгих лет вынужденного молчания. Думается, этими страданиями была оплачена именно мировоззренческая открытость книги, ее исповедническая позиция.

Книга уникальна в ряду лосевских работ не только своим языком и стилем. В ней, по словам С.С. Хоружего, происходит «переход от символизма к персонализму» [Хоружий, 1994, с. 226], и в ней А.Ф. Лосев представляет вариант собственной религиозной философии. Правда, в опубликованном тексте «Диалектики мифа» дан лишь проект этой системы. Начало реализации этого проекта можно найти в опубликованных спустя более десятилетия после смерти автора архивных материалах, однако в целом он, по-видимому, так и не был в полной мере осуществлен. И хотя многие идеи раннего Лосева преломляются в его более поздних трудах, к «абсолютной мифологии», по вполне понятным причинам, это относится в наименьшей мере. Эта философия должна была стать развитием учения о мифе, излагаемого в «Диалектике мифа», согласно которому миф – «в словах данная чудесная личностная история» или «развернутое личное имя». Иными словами, в круге тем А.Ф. Лосева два взаимно связанных «эпицентра» – это личность и сфера символических форм (к которым в первую очередь Лосев относит имя и миф).

Концепция мифа, строящаяся на понятиях личности, слова, имени, истории и чуда, столь необычна, что весьма сложно указать на какие-либо ее философские истоки и параллели. На близость собственной концепции Кассиреру и Флоренскому указывал сам А.Ф. Лосев, отмечая при этом, что с трудами Кассирера он познакомился тогда, когда его собственные идеи были уже сформулированы и важнейшие труды уже написаны. Что касается о. Павла Флоренского, то, по признанию самого Лосева, до 1922 года он Флоренского не знал и его влияния не испытывал [Лосев, 1993, с. 697]. Вместе с тем в «Очерках античного символизма и мифологии» указаны расхождения с Флоренским в оценке платонизма: «У Флоренского – *иконографическое* понимание платоновской Идеи, у меня же – *скульптурное* понимание» (курсив автора) [Лосев, 1993, с. 705]. Иным же подходам, как совре-

менным, так и принадлежащим истории, свое учение о мифе Лосев противопоставляет как осмысление мифа изнутри мифического сознания или, иными словами, изнутри того, что в «Диалектике мифа» называется «абсолютной мифологией». Но парадокс лосевского подхода как раз в том, что «абсолютная мифология» не только не вписывается в обыденные или привычные рамки понятия «миф», но и противостоит им. Центральной категорией лосевской концепции мифа является личность, личностная история. Можно было бы согласиться с тем утверждением, что «абсолютная мифология» Лосева представляет собой философскую «транскрипцию» христианской догматики [Хоружий, 1994, с. 228], если бы в «Диалектике мифа» не проводилась четкая демаркационная линия между мифическим и догматическим сознанием. Миф не есть догмат, как не есть он ни научный факт, ни плод обыденного сознания, ни выдумка, ни художественный образ, ни обряд. Первое определение мифа, даваемое Лосевым при переходе от апофатических или отрицательных определений мифа (типа «миф не есть выдумка», «миф не есть поэтическое произведение» и т.п.) к катафатическим или положительным, таково: *миф есть личностная форма*. Далее снова следуют отрицательные определения: «миф не есть религиозное создание», «миф не есть догмат», «миф не есть историческое событие как таковое». И, наконец, снова определение позитивное: «миф есть чудо», внутри которого имеется опять-таки ряд отрицательных дефиниций (типа «чудо не есть нарушение законов природы» и др.), завершающихся окончательным определением *чуда*, соединяющим его с *личностью*: «Чудо – знамение вечной идеи личности» [Лосев, 1990б, с. 550]. Наконец, «окончательная диалектическая формула мифа» заключена в двух определениях: «миф – в словах данная чудесная личностная история» и «миф – развернутое магическое имя» [Лосев, 1990б, с. 552].

Влияние иконописного образа человека на культуру многомерно, и наиболее интересно в своих неожиданных, неочевидных, неявных проявлениях, к коим можно отнести влияние на способ видения, “оптику”, в свою очередь определяющую способы мыслить, а значит, и философию. Во-первых, это попадание в фокус именно антропологической проблематики, преимущественно в христианской парадигме, предполагающей признание достоинства человеческой личности вне зависимости от степени внешней самореализации человека в его зем-

ной жизни, – вне зависимости от его социального статуса, имущественного состояния, сословной принадлежности, карьерных успехов. Данный мотив – один из ведущих в русской классической литературе, утверждающей достоинство «маленького человека». Литературная и философская классика здесь следуют идее, которую можно было бы назвать «личностным априори»: достоинство человека не зависит от внешних «маркеров», и более того, возрастание «человека внутреннего» может сопровождаться добровольным умалением «человека внешнего». Главное дело, главный труд жизни человека есть созидание не «публичного имиджа», но *внутреннего образа*.

В философии этот мотив может быть дополнен идеей несводимости человеческого бытия к каким бы то ни было внешним ему реальностям, будь то реальность социальная, природная, телесная – биологическая или психическая, или какая-либо иная. Подходы к человеку, редуцирующие его к внеличным реальностям, рано или поздно оборачиваются обезличиванием, «расчеловечением» человека. Таков, по Лосеву, исход анализируемых им типов мифологий, за исключением «абсолютной мифологии». Абсолютное основание бытия личности само должно иметь личностную природу. Отсюда идея иерархии в человеке духа, души и тела и коррелирующее с ней представление о красоте. Отсюда лежащая в основе традиционной педагогики идея *об-разования* как созидания человеческого образа. Отсюда отношение к окружающему человека природному миру, равно далекое как от безответственного потребления, так и от языческого поклонения.

Личностное / иконичное восприятие реальности отлично от новоевропейского субъективизма и представляет собой *онтологический персонализм*, основанный на том, что личностно само основание бытия: Бог – Личность. В строгом смысле сам термин «персонализм», хотя он и применяется Лосевым к «абсолютной мифологии», в данном случае не вполне адекватен. Если взять этимологические разыскания того же Лосева гораздо более позднего времени, к примеру, «12 тезисов об античной культуре» [Лосев, 1988, с. 165], то в них прямо говорится о том, что латинское слово *persona* и соответствующее ему греческое «протопон» имеют значение «маска актера», а для христианского значения личности в этих языках вообще нет соответствующих слов. Добавим от себя: это значение выражается словом *hypostasis*, ипостась, в большей мере, чем словом *persona*, – однако ни производ-

ные этого слова («ипостасный», к примеру), ни само оно не вписываются во внебогословские контексты, в отличие от терминов «личностный» или «персональный». Иначе говоря, понятием «ипостась» именуется Абсолютная Личность, Одно из Лиц Св. Троицы – Единого Триипостасного Бога; термины «личность» и «персона» относятся к человеческой личности, работают в любых гуманитарных контекстах. «Ипостась» и «личность» не синонимы, но вторая является *иконообразом* первой.

Следуя логике Лосева, именно персонализм, имеющий абсолютное основание, является персонализмом в полной мере. Достоинство человека, независимо ни от чего, обретает высшую санкцию. Утверждение личностной природы мифа, слова, имени, образа, истории, природного и вещного мира, бытия как такового пронизывает все работы философа; именно в их личностной трактовке и состоит суть лосевского подхода, специфика его мысли. В этом радикальное расхождение Лосева и с античным платонизмом, и с Античностью как типом культуры, и с античной эстетикой, и с Возрождением, и далее – с Гегелем, Гуссерлем, Кассирером и т.д. «Новоевропейская мысль, – пишет А.Ф. Лосев, – потому и перестала мыслить диалектически, что утратила видение абсолютных ликом» [Лосев, 1990б, с. 593]. «Видение абсолютных ликом» и есть иконичное видение, и здесь – узел, «точка вненаходимости» философа.

Однако, обращаясь к миру светской культуры, корректно ли применять к ее феноменам данное понятие? Обнаружить во множестве артефактов связь с каноническими образами, безусловно, можно. Данная связь может иметь и скрытые проявления на уровне архитектоники образа и культурного артефакта, соотношения образов, в их динамике, в связи образа и контекста, а также на уровне контактов «автор – герой», «образ – реципиент», «автор – реципиент». Более того, в этой палитре найдется место и «обратным» отражениям, перевернутым иерархиям, перевернутым ценностям. Как при этом избежать соблазна навязывания, или «гетерономии», в терминологии П. Тиллиха? Возможным ответом могло бы стать употребление термина «иконичность» в широком смысле. Что включает в себя этот смысл?

Очевидно, иконичность может быть понята как некоторая исходная и именно образно-данная модель христианского видения мира, согласно которой мир в своих сущностных проявлениях личностей,

поскольку существует благодаря контакту с Личностью Творца. Этот контакт осуществляется прежде всего через человека. Отсюда – «личностное априори» и выстраиваемая в соответствии с ним система ценностей. Так понимаемая иконичность не ограничена сферой иконообразов, – более того, она является одной из констант культуры.

Именно понятие «личностного априори» могло бы помочь проявлению взаимодействий иконичного образа с секулярной культурой: «альфа и омега» иконичности – не эйдос, образ и символ, не миф и ритуал как таковые, но именно личность. Никакой образ, никакой символ и тем более никакая идеологема не могут быть «сакральны» сами по себе. Так философия А.Ф. Лосева оказывается «иммуномодулятором» против как гетерономии, так и крайней автономии. Не К. Поппер, а именно Лосев одним из первых, после В.С. Соловьёва, показал связь онтологической иерархии, в основе которой – не бытие личности, а абстрактные «эйдосы» с тоталитарной государственностью. Лосев посвятил этому свой философский дебют «Эрос у Платона» (1916) и впоследствии – «Очерки античного символизма и мифологии» (конец 1920-х). «Идеальное государство» Платона – классический пример гетерономии, где образы искусства выполняют идеологическую роль. И потому даже в наличной скудости иконичной, или «теономной», выразительности действие «иммуномодулятора» может помочь культуре и человеку в ней сохранить своё достоинство, сохранить свои имя и лицо.

Список литературы

Ванеян Стефан, свящ. Иконография архитектуры и архитектурная иконология или «Возвращение торгующих» // Православная иконология: основы и перспективы : материалы 1-й международной научной конференции, 27 ноября 2004 года. – Санкт-Петербург : Петрополис, 2005. – С. 45–49.

Горький М. Жизнь Матвея Кожемякина. – 1911. – URL: <http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/proza/zhizn-matveya-kozhenyagina/zhizn-kozhenyagina-4-8.htm>

Димитрий Ростовский, свят. Жизнь и труды преподобных Мефодия и Константина, в монашестве Кирилла, учителей славянских // *Димитрий Ростовский, свят.* Жития святых : в 3 т. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2004. – Т. 3 : Май–Август. – С. 122–140.

Доброхотов А.Л. Мир как имя // *Лосев А.Ф.* Из творческого наследия. Современники о мыслителе. – Москва : Русский мир, 2007. – С. 593–600.

Кассирер Э. Философия символических форм. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2008. – Т. 3 : Феноменология познания. – 398 с. – (Книга света).

Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-neobhodimosti-i-vozmozhnosti-novyh-nachal-dlja-filosofii/

Киселева М.С. Учение книжное. Текст и контекст в древнерусской книжности. – Москва : Индрик, 2000. – 253 с.

Лепяхин В.В. Икона и иконичность. СПб., 2002. – Санкт-Петербург : Успенское Подворье Оптиной Пустыни, 2002. – 399 с.

Лосев А.Ф. 12 тезисов об античной культуре // Лосев А.Ф. Дерзание духа. – Москва : Политиздат, 1988. – С.153–170.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Москва : Искусство, 1962–1994. – Т. 5 : Ранний эллинизм. – 1979. – 814 с.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – Москва : Изд-во МГУ, 1978. – 623 с.

Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – Москва : Искусство, 1976. – 367 с.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – Москва : Прогресс, 1990а. – 719 с.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – Москва : Правда, 1990б. – С. 393–599.

Лосев А.Ф. Из дополнений к «Диалектике мифа». – 1929. – URL: http://lib.ru/HRISTIAN/losev.txt_with-big-pictures.html

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – Москва : Мысль, 1993. – 959 с.

Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX в. : дисс. ... доктора философских наук : 09.00.03. – Москва, 1994. – 335 с. – URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01000179179>

Соколов М.Н. Вечный Ренессанс. Лекции о морфологии культуры Возрождения. – Москва : Прогресс-Традиция, 1999. – 488 с.

Флоренский П.А. Иконостас : избранные труды по искусству. – Санкт-Петербург : Мифрил- Русская книга, 1993. – 365 с.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 352 с. – (Книга света).

Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – Санкт-Петербург : Алетей, 1994. – С. 208–253.

References

Vaneyan, Stefan, svyashch. Ikonografiya arhitektury i arhitekturnaya ikonologiya ili «Vozvrashchenie torguyushchih» [Iconography of architecture and architectural iconology or "The Return of traders"]. In *Pravoslavnaya ikonologiya: osnovy i perspektivy: materialy 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, 27 noyabrya 2004 goda* [Orthodox Iconology:

Fundamentals and prospects: Materials of the 1st International Scientific Conference, November 27, 2004]. Saint Petersburg, Petropolis Publ., 2005, pp. 45–49. (In Russ.)

Gor'kij, M. «Zhizn' Matveya Kozhemyakina» [“The Life of Matvey Kozhemyakin”], 1911. URL: <http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/proza/zhizn-matveya-kozhemyakina/zhizn-kozhemyakina-4-8.htm> (In Russ.)

Dimitrij, Rostovskij, svt. Zhizn' i trudy prepodobnyh Mefodiya i Konstantina, v monashestve Kirilla, uchitelej slavyanskikh [The life and works of the Venerable Methodius and Constantine, in the monasticism of Cyril, Slavic teachers]. In Dimitrij Rostovskij, svt. *Zhitiya svyatyh: v 3 t.* [Dimitri of Rostov, svt. The Lives of the Saints: in 3 vols]. Minsk, Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarhata Publ., 2004. Vol. 3: Maj–Avgust, pp. 122–140. (In Russ.)

Dobrohotov, A.L. Mir kak imya [The world as a name]. In Losev A.F. *Iz tvorcheskogo naslediya. Sovremenniki o myslitele* [Losev A.F. From the creative heritage. Contemporaries about the thinker]. Moscow, Russkij mir Publ., 2007, pp. 593–600. (In Russ.)

Kassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [The philosophy of symbolic forms]. Moscow; Saint Petersburg, Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2008. T. 3: *Fenomenologiya poznaniya* [Vol. 3 : Phenomenology of Cognition]. 398 c. (Kniga sveta). (In Russ.)

Kireevskij, I.V. *O neobkhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlya filosofii* [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-neobkhodimosti-i-vozmozhnosti-novyh-nachal-dlja-filosofii/ (In Russ.)

Kiseleva, M.S. Uchenie knizhnoe. Tekst i kontekst v drevnerusskoj knizhnosti [The teaching is bookish. Text and context in Ancient Russian literature]. Moscow, Indrik Publ., 2000. 253 p. (In Russ.)

Lepahin, V.V. Ikona i ikonichnost'. SPb., 2002 [Icon and iconicity. St. Petersburg, 2002]. Saint Petersburg, Uspenskoe Podvor'e Optinoj Pustyni Publ., 2002. 399 p. (In Russ.)

Losev, A.F. 12 tezisev ob antichnoj kul'ture [12 theses on ancient culture]. In Losev A.F. *Derzanie duha* [Daring of the spirit]. Moscow, Politizdat Publ., 1988, pp. 153–170. (In Russ.)

Losev, A.F. *Istoriya antichnoj estetiki* [History of ancient aesthetics]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1962–1994. Vol. 5: Rannij ellinizm [Early Hellenism], 1979. 814 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow, Izd-vo MGU Publ., 1978. 623 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of symbolism and realistic art]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1976. 367 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow, Progress Publ., 1990a. – 719 p. (In Russ.)

Losev, A.F. Dialektika mifa [The Dialectic of myth]. In Losev A.F. *Iz rannih proizvedenij* [From early works]. Moscow, Pravda Publ., 1990b, pp. 393–599. (In Russ.)

Losev, A.F. *Iz dopolnenij k «Dialektike mifa»* [From the additions to the “Dialectic of Myth”], 1929. URL: http://lib.ru/HRISTIAN/losev.txt_with-big-pictures.html (In Russ.)

Losev, A.F. *Oчерки antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient Symbolism and mythology]. Moscow, Mysl' Publ., 1993. 959 p. (In Russ.)

Semaeva, I.I. *Tradicii isihazma v russkoj religioznoj filosofii pervoj poloviny XX v. : diss. ... doktora filosofskih nauk : 09.00.03.* [Traditions of Hesychasm in Russian Religious philosophy of the first half of the twentieth century : diss. ... Doctor of Philosophy : 09.00.03.]. Moscow, 1994. 335 p. – URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01000179179> (In Russ.)

Sokolov, M.N. *Vechnyj Renessans. Lekcii o morfologii kul'tury Vozrozhdeniya* [The Eternal Renaissance. Lectures on the morphology of Renaissance culture]. Moscow, Progress-Tradiciya Publ., 1999. 488 p. (In Russ.)

Florenskij, P.A. *Ikonostas : Izbrannye trudy po iskusstvu* [Iconostasis : Selected works on art]. Saint Petersburg, Mifril- Russkaya kniga Publ., 1993. 365 p. (In Russ.)

Tillih, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Favourites. Theology of culture]. Saint Petersburg, Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2015. 352 p. (In Russ.)

Horuzhij, S.S. Ar'ergardnyj boj. Mysl' i mif Alekseya Loseva [Rearguard action. The thought and myth of Alexey Losev]. In Horuzhij S.S. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [After a break. The ways of Russian philosophy]. Saint Petersburg, Aletejya Publ., 1994, pp. 208–253. (In Russ.)