

ГАЛИН ПЕНЕВ*
ПОНЯТИЕ ЗА СИМВОЛ У АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ

Abstract: The article considers different plans of symbolic cognition and being, examined in Losev's earliest works. Throughout all of Losev's works, myth is consistently established as a symbolic representation of being. Every usual thing becomes a symbol of an absolute individuality when it takes part in a dialectics of part and whole. This dialectics is just a skeleton of the intuitively grasped body of the vital being of the symbol. The genuine symbol overcomes the decomposing antinomies and restores the unity between image and word, present and absence.

Keywords: symbol; dialectics; philosophy of name; model; ipseitas.

Строгите линии на средиземноморския ландшафт подчертават контура на предметите и подхранват телесните интуиции при възприятието им, тази устойчива яснота и отчетливост на формата е наложила своя отпечатък върху мисленето на древния грък, счита Шпенглер. Рядко различаваните значения в употребата на εἶδενος да знам, и ἰδεῖν – да виждам, в редица класически текстове говори за взаимозаменяемата употреба на думите *знание* и *виждане*. Затова у Лосев тялото като модел за скулптурно групиране става а priori или условие за възможността на античния космос. Контурът е устойчивото във вещта, което я прави *именно* тази, а не друга. Античността не познава онова, което не е обозримо, подобно на безформената потенциална безкрайност на Новото време. Античният космос има контури, релеф, неговата безкрайност е обозрима, което за Лосев е основание да го определи като актуално безкраен. Както „водата“ на Талес, така и „въздухът“ на Анаксимен е отелесяване на първопричината: дух и душа, душа и материя, божество и материя – всички те са „единно Понятие, дадено като разгръщащ се образ на вечната пълнота на битие“ (Лосев 1993а: 110) Именно така определената *обозрима* безкрайност е принципът на античния символизъм у Лосев.

Колкото и да се привеждат доводи от модерната биология за произхода на кучето от вълка като следните сходства: по живот в група, анатомични и морфологични сходства, закърнелите у кучето вълчи жлези и прочие, за античния човек е ясно като бял ден, че кучето не е вълк. Не толкова заради философските аргументи относно начина на осъществяване на природните енергии или ентелехията в двете животни, колкото поради простия факт, че *името* вълк не е име на куче. Платоновият диалог *Кратил* утвърждава тъждеството на името с идеята, което означава, че логиката на езика е релевантна на логиката на вещта, тъй като няма разрыв между битие и знание. Затова всякакви генетически обяснения единствено размиват телесния контур на двете реално съществуващи природи. Името в *Кратил* е гаранция за интегритета на вещта, т.е. нейният смислов контур, затова е истина за природата на вещта.

* Гл. ас. в Институт по философия и социология, БАН. Email: galin_penev@abv.bg

Модерният разрив между битие и знание в онтологията, външно и вътрешно в естетиката, за Лосев има не по-малко претенции да е реализъм, отколкото античното осезателно-пластическо световъзприемане. Основа на Декартовия реализъм е усъмняването не само в истинността на сетивните идеи, но и в идеите въобще, което от антична гледна точка го прави по-скоро виртуалист, отколкото реалист. Нещо повече, Лосев би добавил, че това би било схванато като симптом за дисоциация поради недоверието към имената като природни енергии у човека. Затова най-истинен реализъм е символизъмът.

Генеалогията на субекта в Новото време от антична гледна точка е равнозначна на обосноваване на Аристотеловото учение за душата чрез „онова, за което всичко се изказва, а то не се изказва за нищо“, чрез *hupokeimenon* (Mikhailovsky 2011: 150). У Декарт тази *sub-stantia* става под-лежащото единяващо, за което усещанията, възприятията и представите са модуси на мисленето. Така *hupokeimenon* се заменя от чистия интелектуален синтез „аз мисля“. Следствие на модерния разрив е размиването на контурите на вещта, разлагането на пространството и времето в потенциално безкрайни редове и по-късно забелязаната от Гьоте, а след него и от Хегел загуба на образа на природата (Гегел 1975:22). Новоевропейският космос за Лосев е развъплътеност на античната телесност още и затова, че превръща величината във функция и прави преход от символизма на вещта към механичната ѝ сегментация.

Макар и да противопоставя античността като тип култура на Новото време, у Лосев класическото мислене се кръстосва с неklasическото в метод, който той нарича в предговора на *Философия на името* „феноменологико-диалектически анализ на мисленето“. Какво представлява това съчетание? Първо, той признава, че феноменологията е неизменна страна на всяка философия, доколкото тя описва нещата като такива: митът, името и числото като определени смислови структури. Феноменологическият метод очертава смисловия контур на вещта, а диалектиката – диференциално и интегрално понятийната дифузия в смисловата структура на вещта. Така ако фонемата на името е не какъв да е звук, а членоразделен звук от човешки глас, то диалектичката ѝ структура е „звук, към който е прикрепено незвуково значение“, което Лосев нарича „първи символон на името“ (Лосев 1994: 32). Как се допълват двата метода можем да покажем, като вземем понятието за интенция. Ако интенцията е изначална насоченост на съзнанието към обект, диалектиката може да е от полза за разкриване на структурата на самата насоченост. За диалектиката структурата на насочеността е съвпадение на движение и покой. Интенцията е не просто движение към обект, но установено движение. Второ, диалектиката дава възможност да се мисли само даденият ейдос чрез самополагането на същността. За Лосев абсолютната самост във всяка вещь предполага един първичен акт, предшестваш тетическия. Немислимото в абсолютната индивидуалност е безпредикатната основа на всяка вещь преди конституирането на предметност. Един последен пример за феноменологико-диалектическия подход у Лосев е диференцираното му прилагане. Когато си поставя за цел да определи думата като словесен

знак, той си служи с ноетичен и сигнификативен акт, а когато обяснява какво е личността като такава, се опира на понятието интелигенция у Фихте и Шелинг: личността е вещ, която противопоставя себе си на себе си като тъждество на субект и обект. Въобще у Лосев съвместяването на феноменология и диалектика поражда символизма.

Античният символизъм е изваяние на идеята със средствата на тялото, скулптурна одухотвореност на материята, която Лосев нарича „ейдетически натурализъм“ (Лосев 1993а: 112). От една страна, най-зрял израз на осезателно-пластическите интуиции за ейдоса дава Плотин в „За умопостижимата красота“, където душата е материал, пластически оформен от Ума като материя, възприемчива към ейдоса по аналогия на скулптурата (Плотин 2005: 571). Митическите интуиции за телесността на боговете оформят скулптурността на античното битие, философията се храни от тези интуиции, а тяхното изчерпване е нейният край. Съществена за символизма на Лосев, от друга страна, е античната концепция на Шелинг, в която се разкрива амбивалентността на античния Абсолют. Абсолютът, посочва Шелинг, се съзерцава съвместно с хаоса, тъй като той е не само начало, но и стихия, *αρχή και στοιχεον*. По-късно тази амбивалентност е пресъздадена от аполоновото и дионисиевото начало. Тук митическата амбивалентност е мястото, където назрява диалектическият логос на философията.

Античният космос е пластичен, релефен, изразителен, но какво общо има с него абстрактната диалектика, сведена през Новото време до логика на илюзията? Диалектиката е скелетът на античната телесност, посочва Лосев, тя се оформя при Анаксимандър като „митологическа диалектика“ (Лосев 1993а: 115). По думите на Симплиций за Анаксимандър възникването на нещата се дължи не на качествено изменение в стихията, а на това, че се отделят противоположностите поради вечното движение, а във *Физика* Аристотел посочва, че за Анаксимандър от единното се отделят съединените в него противоположности (Анаксимандр 1969: 271).

Какво е диалектиката като метод у Лосев? Първо, диалектиката е логическият скелет на живото тяло, нейна изходна интуиция е очевидността на самата вещ. Само ако не държим на трезвата очевидност за самата вещ, можем да загърбим цялата антиномичност на нейното конструиране, в противен случай пред нас е налице диалектиката на част и цяло. Второ, диалектиката не е просто синтез на антиномии или снемане на противоречия в историята на опита на съзнанието, а логика на безкрайно приближаващите се една към друга антиномии. Това можем да видим от диалектиката на самополагането на Едно, която е сърцевина на всички други категориални извеждания. Едно не може да се определи без друго. Без другото то е свръхумна непостижимост. Затова Едно се определя в друго, без което не може да се каже дали Едно съществува или не. Определянето на Едно е негово самополагане, но то е и полагане на предел спрямо другото. Пределът обаче е съвпадение на едното с другото. Следователно другото е и тъждествено, и различно от Едно. В Едно има безкрайно незначителен момент от другото. Следователно

Едно е и тъждествено на себе си – негова апофатична основа, и различно от себе си, за да бъде мислимо. Така у Лосев мисълта за Едно е негово самополагане, а всяко възможно разрешение на антиномиите е нескончаем или безкрайно приближаващ се до немислимото синтез. Схващането на безкрайно приближаващите се антиномии като нещо „нумерически едно“ е символът, т.е. отвъд антиномиите се привижда алогическата пълнота на Битие. Диалектиката на Лосев е инфинитезимальна и апроксимативна, доколкото антиномиите са онези абстрактни обекти, чрез които става възможно боравенето с непристъпната и непокътната алогическа реалност на символа.

Щом символът е битиен лик, как се получава диалектичното му оправдание? Да вземем пространството и времето. Има ли светът начало и край в пространството и времето? Диалектиката у Лосев модифицира този въпрос във въпроса дали въобще светът като такъв съществува? Ако светът е само безкраен, той е само една „дирия“, разтегленост без форма, без контур и определение. Тогава непосредствено осезаемата вещ се разлага в безкраен числов ред. По какво можем да съдим за неговото съществуване ако разполагаме само с начина за генериране на всеки следващ член от едно потенциално безкрайно множество? Също толкова абсурдно е да твърдим за античния космос, че светът е само краен, а отвъд края е не-свят, какво да е друго. За Лосевата диалектика на безкрайно приближаващите се антиномии крайно и безкрайно се взаимопроникват и самополагат едно в друго, което създава нагъването, степенуването и в крайна степен онова, което той нарича „фигурност на абсолюта“ (Лосев 2008: 268). Лосев многократно посочва, че принципът на относителност е много по-разбираем за него, като диалектик, отколкото Нютоновото еднородно и безлично пространство. Светът на античния космос трябва да има контури, за да съществува. Те са очертани от тъждеството на крайно и безкрайно или от актуално безкрайното в символа.

Тази диалектика на символа се възпроизвежда по своеобразен начин, в различни съчинения на Лосев. В *Самото само* тя става самополагане на абсолютната индивидуалност във всяка вещ. Във *Философия на името* самополагането е взаимопроникване на различните именни степени по логиката на възвръщащото се към себе си битие на енергиите на същността. В *Диалектика на мита* история на онтологията става история на абсолютните ликове на битие и митология на изразителността на живота. В *Проблемът за символа и реалистичното изкуство* самополагането на символа е „пораждащ модел“ на вещта.

За диалектиката в *Самото само* безкрайно малкото е максималният минимум в постоянстването на всяка вещ. Според Лосев особеност на неклассическото мислене е, че то пренася своите високи абстракции върху обикновени вещи като износените му галоши. В *самото само* той илюстрира абсолютната самост на всяка вещ чрез своите износени галоши. Всяка вещ е проявление на абсолютната самост, доколкото съвместява изменението и постоянстването в самостта си. В най-обикновената и прозаична вещ прозира нейната неповторимост като само само. За да разкрие абсолютната са-

мост, Лосев пита как се е случило износването на неговите галоши? Ако износването е решителният край за неговите галоши, можем ли да кажем, че те са се износили след първата или след втората и третата крачка? Очевидно не, но концептуално щом не са се износили след краен брой крачки, не са се износили и след безкраен брой крачки, което е абсурдно. Факт е, че са износени, тогава тяхната крайност е определена от безкрайно незначителни промени в тях, тъй като няма величина, която да определи мярката на тяхното износване (Лосев 2004: 135). Галошът е износен и въпреки това е същият този, с който са направени първите крачки. Това, което се е случило с него, неговото износване, е само външно проявление на постоянстващата в него самост. Числото и името на вещта са символи на ставането на *res ipseitas*. Самото само на всяка вещь е апофатичната ѝ основа, която не подлежи на ставане, като онова, което не се проявява или полага в инобитие. Така мислите и преживяванията са ставане на онова, което стои зад тях като неставаша самост, да речем, душата. Излиза, че вещьта може да бъде унищожена, но не и нейното само само.

Във *Философия на името* символът е „превишаваща себе си реалност“ (Флоренски), възпроизвеждаща се в скалата на именните степени. Ние не можем да кажем какво вещьта е, понеже като цялост тя превишава сумата на своите части или предикати. Цялата предметна и допредметна структура на името е построена във *Философия на името* по модела на символното превишаване на себе си, било на фонетично, семантично или ейдетично ниво на анализ. Лосев разработва скала на именните степени чрез преходи от фонема към морфема, семема, ноема и идея. Името има символна структура. Ако всяка буква има свое собствено значение, сумата от значенията на всяка буква е сбор от нули спрямо значението на цялата дума. За да постигнем значението на думата, ние забравяме сумата на буквите и преминаваме към значението на самата дума. Цялото не би било нещо ново, ако не превишава сумата на своите части. Същевременно всяка част допринася за значението на тази превишаваща я цялост, като съхранява собственото си значение в цялото. При прехода от семантика на думата към семантика на фразата тази диалектика на част и цяло се възпроизвежда като нова именна степен. Собственото значение на думата не се конфронтира със значението на фразата, а естествено се влива в потока на фразеологичното значение, като се модифицира с оглед на новата семантична цялост.

В ядрото на предметната структура на името е *енергемата*. Името за Лосев е енергия на същността „енергема“ (Лосев 1994:151). Тук понятието *енергема* изпълнява транзитивна функция на квазивеществен обмен между името и същността. Символизмът във *Философия на името* следва логиката на възвръщащото се към себе си битие – от отчужденото от енергиите си име на механично сегментираната вещь на физическото пространство към органично възсъединената с енергиите на името си абсолютна индивидуалност на самата вещь.

В *Проблемът за символа и реалистичното изкуство* символът първо се определя най-общо като модел, пораждащ безкраен ред от единичности.

Оттук първият смислов момент на дефиницията е, че символът е модел на вещта. Но метафората също е пораждащ модел, доколкото тя обезпечава една логика на откривателството, или по израза на Пол Рикъор – тя е „логика на изобретението“, тъй като метафората е всичко друго, но не и тавтологична (Рикъор 1994: 138–141). Именно чрез нея се приписват такива предикати, които разширяват обема на субекта. Основна черта, отличаваща символа от метафората, е неговото родство със знака, той е сетивно възприемем за разлика от метафората. Въпреки че между тях има дълбоко формално сходство, тъй като и в символа, и в метафората се осъществява пренасяне на смисъла на един предмет върху образ, който видимо няма никаква връзка с него. Метафората си остава абстрактен обект, докато символът задължително се явява. Напрежението между външно и вътрешно в символа е доведено до вещественото му начертание.

Символният модел модифицира натрупания опит в светлината на базовата идея, вложена в символа. Негов закон е, че цялото е повече от сумата на своите части. Единството, към което привежда обобщенията си символният модел, е „реалност, която превишава себе си“. Една дефиниция на Флоренски, която формално повтаря Декартовата идея за безкрайност – единствената идея, превъзхождаща себе си. Символът е „съмнителен“ (Хегел), неговата цел е обединяването на два несъвместими плана на битие в ново превъзхождащо ги цяло.

Теорията на модела у Лосев се заражда с диалектиката на част и цяло от *Античният космос и съвременната наука*. Лосев разсъждава там приблизително така: Ако една част не е част на цяло, а е част на много, а многото не е нещо единично, то тази част принадлежи на много частности, което означава, че принадлежи и на себе си, което е абсурдно. Затова частта не може да е част на много, а само на нещо единично, което тя съставлява. Следователно, всяка част е част от цяло. Ако пък е част не на цяло, а на всичко, то тя не принадлежи на нищо, защото ако принадлежи на всичко, това означава да принадлежи на всяко единично в това всичко, което я прави част на много. Следователно частта е част не на много и не на всичко, а само на „единичната идея“, заключава той (Лосев 1993: 136). След като сме приели, че частта е част на цяло, продължаваме с диалектиката на част и цяло. Ако частта не е равна по нещо на цялото, то не е част от това цяло, а ако е равна на цялото, тя изключва всички други части на цялото и сама не е част от цяло. Следователно всяка част е причастна на цялото, същевременно сумата на частите не е равна на цялото, защото как сумата от нули ни дава единица? По този начин и моделът на вещта се оказва едно цяло, което е повече от сумата на своите части, т. е. надвишава множеството от приписани му предикати. Моделът оцелостява сумата на предикациите на отделната вещ, като същевременно съхранява интуицията за безпредикатната основа на всяка вещ, изведена в *Самото само*. Така моделът е символичен, реалност, която превишава себе си, поражда безкраен ред единичности, т. е. възпроизвежда се в безкраен ред единичности.

Ако диалектиката е скелетът, кое е живото тяло на символа? Като пораждаше на нещо ново от вехтите антиномии, символът в житейски смисъл може да се припознае в Хегеловото диалектическо разрешение на драматичните колизии в развързката. У Лосев обаче символното събитие не се изчерпва в хоризонта на развързката, а е по-скоро трансцендентен пробив в хоризонта. Жизненият смисъл на символното събитие се разкрива в ситуации, в които именно в този ден, например, в който съм изгубил близък, съм придобил нещо, което той обича. Наслагването на двата слоя на битие, възпоменанието на изгубеното и неочаквано придобитото, пораждаат символното събитие като възстановяване на връзката с изгубеното. Това не е случайно съвпадение, ситуация, а жизнено необходимо събитие на възстановяване на връзката с изгубеното. Живият символ не е някаква метафорична атрибуция или усукване на значения между външно несходни образи, нито вграждане в един херменевтико-онтологичен свят на възпоменателното настроение, а съживяване на връзката. Символът прекосява пропастта на антиномиите за да възвърне изгубеното между слово и образ, думи и дела, човек и човек, човек и Бог.

ЛИТЕРАТУРА

- Анаксимандр 1969. // *Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1, ч. 1.* Москва: Мысль.
- Гегель, В. 1975. *Энциклопедия философских наук, т. 2.* Москва: Мысль.
- Лосев, А. 1989. *Проблемът за символа и реалистичното изкуство.* София: Наука и изкуство.
- Лосев, А. 1993. *Бытие. Имя. Космос.* Москва: Мысль.
- Лосев, А. 1993а. *Очерки античного символизма и мифологии.* Москва: Мысль.
- Лосев, А. 1994. *Философия на името.* София: Евразия.
- Лосев, А. 2004. *Самото само.* София: Захарий Стоянов.
- Платон 1992. *Диалози, т.2.* София: Наука и изкуство.
- Плотин 2005. *Енеади.* София: Изток-Запад.
- Рикьор, П. 1994. *Живата метафора.* София: ЛИК.
- Mikhailovsky, A. 2011. The Anthropology of Hypostasis. // *International Journal of Orthodox Theology* 2: 3, 144–166.

ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Anaksimandr 1969. // *Antologiya mirovoy filosofii v chetyreh tomah. T. 1, ch. 1.* Moskva: Mysly.
- Gegely, V. 1975. *Энциклопедия философских наук, т. 2.* Moskva: Mysly.
- Losev, A. 1989. *Problemut za simvola i realistichnoto izkoustvo.* Sofiya: Naouka i izkoustvo.
- Losev, A. 1993. *Бытие. Имя. Kosmos.* Moskva: Mysly.
- Losev, A. 1993a. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii.* Moskva: Mysly.
- Losev, A. 1994. *Filosofiya na imeto.* Sofiya: Evraziya.
- Losev, A. 2004. *Samoto samo.* Sofiya: Zahariy Stoyanov.
- Platon 1992. *Dialozi, t.2.* Sofiya: Naouka i izkoustvo.
- Plotin 2005. *Eneadi.* Sofiya: Iztok-Zapad.
- Rikyor, P. 1994. *ZHivata metafora.* Sofiya: LIK.