

УДК 130.122

## ДИАЛЕКТИКО-СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ИСТИНЫ В КУЛЬТУРЕ

Фёдоров С. В.

***Аннотация:** Предметом исследования в данной статье является феномен истины в культуре. Автор исходит из того, что в культуре зафиксирован опыт постижения истины не только как гносеологического, но как и философско-антропологического феномена. Приводятся описания философско-антропологической специфики истины в художественной литературе и в экзистенциальной философии. Феномен истины анализируется с помощью диалектической методологии и учения о символе А.Ф. Лосева. Феномен осмысливается как имманентно данное в своем символическом развертывании «самое само». Предполагаемой спецификой феномена истины является «абсолютная диалектика» моментов его развертывания. Совпадение этих моментов, а именно, эйдоса, инобытийного становления и «самого самого» в личностном бытии выражается как «чудо». Новизна работы заключается в применении диалектической теории символа Лосева к исследованию истины как феномена культуры.*

***Ключевые слова:** феномен истины, «самое само», символ, личностное бытие, диалектика.*

Традиционно проблема истины рассматривается в рамках теории познания. Выделяются различные версии теорий корреспонденции, когеренции, прагматической, конвенциональной, дефляционной и других теорий истины [1]. Однако вряд ли можно сказать, что феномен истины исчерпывающим образом может быть изучен в рамках одной только гносеологии. Истина, как и благо, и красота, является фундаментальным философско-антропологическим феноменом, феноменом культуры, с помощью которого человек приобщается к духовной жизни. Истина является духовной ценностью, смысложизненным основанием. Исследование истины как феномена культуры позволяет раскрыть в ней специфическое содержание, которое вряд ли может быть вполне постигнуто в гносеологических подходах.

Само слово «истина» связано с представлением о том, что существует на самом деле, со словами «истый», «сущий» [2, с. 144]. Существующее на самом деле, в отличие от всего неподлинного, сохраняется, пребывает устойчивым. Поэтому оно противостоит реке забвения, как это заметил П.А. Флоренский. «Истина, в понимании эллина, есть  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , т. е. нечто способное пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, – нечто преодолевающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памятуемое» [3, с. 44]. Представление об истине, как о чем-то сохраняющемся, устойчивом выражено и в этимологии слова «veritas» [4, с. 27]. М. Хайдеггер обращает внимание на «несокрытость», «непотраенность» истины, то есть на первоначальное

противопоставление ее тайне. Истина – это раскрытие «сокрытого», тайны, бытия. Он связывает истину и «φύσις – как самовозникновение, саморазвертывание и тем самым сущностное самовыставление, самообнаружение и выход в открытость» [5, с. 156].

Можно предположить, что в словах «истина», «αλήθεια», «veritas» выражается философско-антропологическое содержание, связанное с опытом обретения человеком опоры, устойчивости, подлинности, ясности, открытости, света. Изначально все эти слова являются не техническими терминами гносеологии, а выражениями особого феномена, «света», спасающего человека. Истина предстает как универсальный спасительный ориентир, связывающий человека с устойчивым бытием, источником жизни. Именно такое представление об истине можно найти, например, в христианской традиции. «Аз есмь путь и истина и живот» (Ин. 14:4).

Философско-антропологическая специфика истины фиксируется в различных описаниях в культуре. Человек на опыте сталкивается с истиной как с чем-то большим, чем только понятие. Подобный опыт запечатлен, например, в отечественной литературе XIX века. Многие авторы этого периода пытались выразить в своих произведениях опыт переживания феномена истины, с которым соприкасается человек. Описывается как сам феномен, так и состояние человека, утратившего истину. Так, например, Ф.М. Достоевский в романе «Преступление и наказание» описывает сон Раскольникова на каторге, в котором он переживает состояние человечества, утратившего всеобщую истину. «Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе» [6, с. 447]. Это внутреннее состояние самого Раскольникова, утратившего всеобщую истину. Феномен истины, напротив, раскрывается как сила, объединяющая людей. Раскольников рассказывает о своем преступлении и тем самым начинает преодолевать свое отчуждение, вновь чувствует свою причастность к людям и жизни.

Л.Н. Толстой в своих произведениях часто описывает простоту и естественность истины. Пьер Безухов на своем опыте сталкивается с необычайной силой естественности, простой правдивости жизни по сравнению с искусственными образами. Толстой заключает: «Истина ясна и инстинктивно сказывается каждому» [7, с. 215].

Если истина связана с естественностью и открытостью, то утрата феномена истины сопровождается чрезмерной сложностью, неестественностью человека. Описания деструктивности подобных состояний в отечественной литературе XIX века встречаются у большинства авторов. Контраст между естественной наполненностью жизни и ее утратой приводит к представлению об «истинной» и «неистинной» жизни. Об этом сообщает, например, «странный человек» М.Ю. Лермонтова: «Вся истинная жизнь моя состоит из нескольких мгновений, и все прочее время было только приготовление или следствие сих мгновений...» [8, с. 234].

Человек, отпавший от феномена истины, начинает переживать истину как нечто ужасное и неприятное. Так, например, переживает ее отец Неточки Незвановой у Ф.М.

Достоевского. «Казалось, все, что только в таинственных, неосязаемых мучениях тяготило его во всю жизнь, все, что до сих пор только грезилось ему и мучило его только в сновидениях, неощутительно, неуловимо, что хотя сказывалось ему по временам, но от чего он с ужасом бежал, заслонясь ложью всей своей жизни, все, что предчувствовал он, но чего боялся доселе, – все это вдруг разом засияло перед ним, открылось глазам его, которые упрямо не хотели признать до сих пор свет за свет, тьму за тьму. Но истина была невыносима для глаз его, прозревших в первый раз во все, что было, что есть, и в то, что ожидает его; она ослепила и сожгла его разум. Она ударила в него вдруг неизбежно, как молния» [9, с. 225-226]. Такие эпитеты как «ужасная», «суровая», «страшная» систематически встречаются в различных описаниях феномена истины.

Если человек принимает феномен истины, смиряется перед истиной, то он может испытать священный ужас благоговения, как об этом пишет И.С. Тургенев. «... Стройный порядок водворялся во всем, что мы знали, все разбросанное вдруг соединялось, складывалось, вырастало перед нами, точно здание, все светлело, дух веял всюду... Ничего не оставалось бессмысленным, случайным: во всем высказывалась разумная необходимость и красота, все получало значение ясное и, в то же время, таинственное, каждое отдельное явление жизни звучало аккордом, и мы сами, с каким-то священным ужасом благоговения, с сладким сердечным трепетом, чувствовали себя как бы живыми сосудами вечной истины, орудиями ее, призванными к чему-то великому...» [10, с. 256–257]. Феномен истины переживается как некое чудо и тайна, открывающаяся человеку порой вопреки его поступкам и мыслям.

Подобные описания свидетельствуют о том, что в культуре зафиксирован опыт столкновения человека с феноменом истины, который не только осмысливается, но и переживается. Это значит, что можно говорить об истине не только как о гносеологическом феномене, но и как о феномене культуры. Этот феномен может переживаться человеком как некая сила, на которую он может опираться в своей жизни.

На философско-антропологическую специфику истины обратили свое внимание и многие экзистенциальные философы. Так, С. Кьеркегор пишет о «субъективной истине» [11, с. 225], которую он ставит выше «объективной» обезличенной истины. Подлинное познание, согласно Кьеркегору, возможно на основе личностной вовлеченности человека, его «страсти». Истина открывается через специфику экзистенции. Мигель де Унамуно предлагает вместо логических критериев истины использовать «критерий жизни». Верование, которое утверждает жизнь, является истиной. Верование, утверждающее смерть – суть ложь [12, с. 94]. Х. Ортега-и-Гассет пишет о том, что «нет истины, если она не мыслится субъектом» [13, с. 19]. Субъект же всегда конкретен, обладает собственной жизненной «перспективой». В связи с этим «“истина” должна пониматься как нечто живое, переживающее момент своего свершения, своего рождения; одним словом, как действие» [13, с. 245]. Истинным является то, что человек пережил на собственном опыте, открыл самостоятельно. Именно за такую истину он будет бороться до конца. Л. Шестов подчеркивает иррациональность откровения личностной истины, которая приходит «вдруг» [14, с. 402]. Н.А. Бердяев обнаруживает в основе истины творческий

акт познающего [15, с. 281]. Особое внимание вопросу об истине уделяет К. Ясперс. В своих работах он раскрывает коммуникативную природу истины [16, с. 94]. Подобную личностную истину невозможно объективировать, вербализировать, передать другому человеку внешним образом. Г. Марсель предлагает отделить «философскую Истину» от частных истин науки. Первая связана с личностным опытом, ее невозможно верифицировать, в ней можно «быть», о ней можно «свидетельствовать» [17, с. 29]. М. Хайдеггер на этой почве развивает учение об истине как о «несокрытости». Ж.-П. Сартр подчеркивает, что «свобода лежит в основании истины» [18, с. 214].

Таким образом, в экзистенциальной философии, как и в художественной литературе, выражается особое философско-антропологическое содержание истины. Оно не может быть вполне выражено через понятие истины, так как содержит иррациональные стороны, опыт переживания, коммуникативного участия, свободы, творчества, уникальной экзистенции. В связи с этим возникает необходимость в исследовании феномена истины.

Исследование истины как феномена может быть реализовано различными путями. Греческое слово «φαινόμενον», которое происходит от «φαίνεσθαι», может быть переведено как «явление», «видимость», «кажимость». Именно в таком ключе использовал этот термин Платон, когда противопоставлял феномену более устойчивую и подлинную «сущность». И. Кант рассматривал феноменальное в соотношении с ноуменальным, с «вещью в себе». Феномен при этом является результатом априорного синтеза чувственных восприятий и рассудка. Э. Гуссерль рассматривает феномены как сферу чистых, совершенно ясных данностей сознания [19, с. 246]. М. Хайдеггер понимает под феноменом «себя-в-себе-самом-показывающее» (das Sich-an-ihm-sich-selbst-zeigende) [20, с. 31]. Е. Финк описывает основные феномены человеческого бытия (любовь, смерть, труд, господство, игра). Феномену свойственно «самоистолкование».

Можно выделить две крайние позиции в понимании природы феномена. С одной стороны, он может быть сведен к явлению и иметь более низкий онтологический статус по сравнению с сущностью, которую он так или иначе выражает. С феноменом связывается все неподлинное, иллюзорное, фальшивое. С другой стороны, феномен может рассматриваться как самодостаточное, имманентное сознанию основание, само себя раскрывающее, вне всякой зависимости от сущности. Последний подход, развиваемый многими феноменологами, позволяет аутентично описывать внутренний опыт человека, переживание истины как имманентно данного бытия. То есть выражать именно философско-антропологическое содержание истины. Однако рассмотрение подобных описаний феномена истины на примере экзистенциальной философии показывает, что основной упор здесь делается на «субъективности» истины, на невозможности ее объективации, верификации, трансляции. Возникает феномен истины, который все менее напоминает образ истины в самой культуре, обычно ассоциирующийся с объединением людей, преодолением субъективизма, спасением личности и общества.

Необходим подход к феномену истины, в котором соединялись бы аутентичность внутреннего опыта бытия в истине и универсальность истины, действительно объединяющая различных людей с их различной экзистенцией. Без последнего момента мы те-

ряем самый стержень истины, ее свет, прекращающий споры и кривотолки, конфликты и взаимное отчуждение людей.

С нашей точки зрения, таким подходом может быть диалектико-символическая методология, которую разрабатывал А.Ф. Лосев. Пройдя школу Э. Гуссерля и русской религиозной философии, он преодолел традицию отвлеченного философствования, нивелирования аутентичности постижения феномена. Так, в работе «Диалектика мифа» Лосев раскрывает суть исследуемого феномена через его аутентичное описание, вскрывающее ошибочность внешних суждений о нем. Вместе с тем Лосев не ограничивает свою работу одним только описательным методом. Полученное описание феномена он осмысляет с помощью имманентной диалектики, развертывающейся в самом феномене и его взаимодействии с инобытием. Диалектика феномена позволяет прийти к синтезу феномена и его инобытия, к искомой универсальности истины. Рассмотрим методологию Лосева подробнее в ее применении к феномену истины.

Одним из образцов применения этой методологии служит работа Лосева «Самое само». Он рассматривает феномен вещи и показывает, что сама вещь не сводится к внешним образом выделяемым в ней признакам. Она не есть ни форма, ни материя, ни их соединение. Сама вещь не сводится и к нашим мыслям о ней, к нашему ощущению вещи. Она не есть и некий «процесс», ни движение, ни покой. Она не есть ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе [21, с. 311]. Становление вещи, ее история предполагает, что до всякого становления и до всякой истории есть сама эта вещь. Она раскрывается в своей истории, присутствует в своем становлении. Но она не есть ни то, ни другое [21, с. 312].

То есть сам феномен вещи не сводится к признакам, которые можно в нем выделять. Вещь прежде всего является самой собой, «носителем» признаков. Это «самое само» и есть сама вещь. Оно не может быть познано, так как все предикаты, относящиеся к вещи, уже не есть она сама. «Самое само» «беспредикатно». Изучая неоплатоников, Лосев трактует их «Единое» как подобное «самое само», которое и имманентно человеку в сверхразумном опыте и трансцендентно в его невыразимости. Уже Платон в диалоге «Парменид» писал, что «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [22, с. 312]. Такова основа любой вещи. Когда мы говорим что-то о какой-то вещи, мы не только соединяем, но и отделяем саму вещь от того, что о ней говорится. А что же есть сама вещь? Она лишь носитель того, что ей приписывается, но не сами ее предикаты. Этот носитель сам по себе невыразим. Такой же носитель лежит в основе личности, в основе мира, Бога. «Никакое Я нельзя определить при помощи тех или иных признаков, существенных или несущественных» [21, с. 318]. Мир как целое не может быть сведен ни к каким его сторонам или признакам. «Бога нельзя определить никаким предикатом точно так же, как нельзя этого сделать и в отношении вот этого цветка, растущего у меня под окном» [21, с. 320]. Любая вещь в своей основе – абсолютная индивидуальность, невыразимое и непознаваемое, беспредикатное «самое само».

Выражение «самого самого» является тем, что выступает из непознаваемого источ-

ника. Это то, что не является непосредственным носителем качеств, и значит, оно всегда так или иначе опосредствовано. Оно возникает как полагание нечто и иного, как очерчивание фигуры на некоем фоне. Фигура всегда опосредствована фоном, а фон – фигурой. А это значит, что выражение – это единство фигуры и фона, возникающее из первоначальной неразличимости в основе феномена. Такое единство фигуры и фона Лосев называет «символом».

Термин «символ» оправдан здесь с неоплатонической и романтической точки зрения. Прокл (вслед за Порфирием) использовал термин «σύμβολον» и противопоставлял символическое созерцание подражанию. Символ вскрывает природу вещей с помощью противоположностей, а не подобий [23, с. 616]. Сама этимология этого слова указывает на слияние в символе двух различных начал. Романтики видели в природе символа диалектическое выражение невыразимого. Согласно Ц. Тодорову, основные романтические интуиции относительно природы символа могут быть схвачены в определениях «нетранзитивности», «когерентности», «синтетизма», «выражения несказуемого», творческой процессуальности [24, с. 255]. То есть символ – это выражение беспредикатного источника, являющееся самостоятельным бытием, соотносящимся с самим собой в своем синтетизме, постоянно порождающим новые смыслы и феномены. В контексте этой традиции Лосев и использует термин «символ». Символ, по Лосеву, – это выражение «самого самого», непознаваемой основы, в котором она «светится», очерчивается как некий «клик» на фоне инобытия. Символ в своей внешности раскрывает нечто внутреннее, некую первоначальную «бездну».

Таким образом, феномен, по Лосеву, – это имманентно данное «самое само» вещи, которое раскрывается в своем символическом выражении. На этом этапе постижения феномена Лосев уже не ограничивается феноменологией и использует диалектику. Развертывание феномена предполагает его соотнесение с инобытием, непознаваемое «самое само» вступает в сферу соотношений. «Самое само» раскрывается как «клик», эйдос на фоне инобытия. Это возможно благодаря диалектике отношений эйдоса и инобытия. Во-первых, эйдос возникает из недр «самого самого», отсылает к «невидимому», «беспредикатному», раскрывается как заданное актами первоначала. Во-вторых, эйдос является дифференцированной структурой, смыслом, согласно которому конструируются все другие моменты выражения. В-третьих, эта структура проступает на фоне инобытия, с которым она в определенном моменте отождествляется, переходит в него, то есть является уже алогическим становлением эйдоса. В-четвертых, становление эйдоса в инобытии приходит к их устойчивому тождеству, то есть к «ставшему», некой овеществленной реальности. В-пятых, эта реальность эйдоса в соотношении со своим инобытием проявляет собственную неповторимую индивидуальность и выражается в «имени».

Главным здесь является взаимопроникновение фигуры и фона, эйдоса и инобытия, через которое «светится», выражается «самое само». Это позволяет Лосеву говорить о том, что феномен вещи развертывается именно как символ. «Самое само» «проступает» за каждым моментом диалектического развертывания. Поэтому каждый момент не может рассматриваться как что-то изолированное и дискретное. Он является символом

«самого самого», самой вещи. Цельным же символом является развертывание феномена, взятое целиком. Цельному символу присуще взаимопроникновение всех моментов друг в друге, которое Лосев называет «абсолютной диалектикой» [25, с. 265]. По этой причине здесь должна идти речь о символе, а не о схеме или аллегории, в которых выражение односторонним образом сводится либо к абстрактной форме, либо к случайностям, произволу материи. Феномен развертывается наиболее полным образом в диалектической конкретности символа, в его многообразной определенности, смысловой интенсивности.

Однако не всякий символ обладает подобной конкретностью и «абсолютной диалектикой». Неразличимое «самое само» переходит в координированное единство бытия и небытия. То есть в выражении осуществляется его раздробление на бытие и небытие, внешнее и внутреннее, фигуру и фон, и т. д. Это предполагает возможность его дальнейшего дробления и распыления на отдельные элементы [26, с. 199]. Появляется такое выражение, в котором каждая сторона может обособляться от других сторон, терять взаимопроникновение с ними и с первоисточком. Его структура может выступать сама по себе, становление быть отдельной неуправляемой стихией, ставшее быть самостоятельной жесткой непроницаемостью, имя отделяться от сущности. Каждая фигура в таком выражении резко выделяется из фона, жестко противостоит ему, предстает как нечто самодостаточное и независимое, всецело отдельное. Поскольку здесь господствует уже не диалектическое единство всех моментов выражения, а инаковость этих моментов, подобный символ можно назвать «меонизированным» («меон» – это иное бытия в неоплатонизме).

Таким образом, можно говорить о двух крайних тенденциях в развертывании феномена. Он может развертываться как цельный символ и как меонизированный символ. Эти диалектические определения позволяют взять феномен в его взаимоотношении с инобытием, выделить тенденцию к сохранению феномена и тенденцию к его утрате.

В цельном символе «самое само» выражается как единство всех моментов выражения, как их присутствие в одной точке. Бытие и небытие, качество и сущность, идея и материя, пространственные и временные определения, всякое движение и покой, жизнь и смерть, человеческое и животное, личностное и общественное здесь даны в одном цельном единстве, а не по изолированным частям. Таков, например, символ Христа, в котором соединяется божественное и человеческое, жизнь и смерть, вечное и временное, мученичество и спасение. Созерцание подобного символа позволяет человеку сосредотачиваться на феномене в его цельном развертывании.

В меонизированном символе «самое само» выражается в рядоположенных отдельных частях, которые механическим образом следуют друг за другом. Подобный символ возникает как изолированная фигура, жестко противостоящая инобытию. В какой-то момент напряжение в ее отношениях с инобытием доходит до предела, и фон прорывается как слепая стихия, уничтожающая, подвергающая негации эту фигуру. Меонизированный символ не может вместить в себя свой фон, свою «смерть» и рассматривается изолированно от необратимых перспектив его деформации под воздействием фона. Эти

перспективы предстают как слепая судьба. Она осмысляется как иррациональная сила, ворвавшаяся совершенно непредвиденным образом. Она не связывается с исходной жесткостью фигуры. Примером меонизированного символа может быть образ вещи или личности, которые раскрываются как только отдельное, только частное бытие, движимое исключительно ситуативными силами и интересами. Обособленность и ограниченность, самозамкнутость и невосприимчивость к инобытию характеризуют меонизированные символы. «Самое само», природа феномена в них подвергается забвению.

Феномен истины с этой точки зрения – это такая ясность и очевидность, которая сохраняется в своем развертывании, «светится» во всех моментах развертывания, то есть раскрывается как цельный символ. Не может быть феноменом истины то, что обладает ясностью только в отдельном своем моменте. Подлинный феномен истины есть то, что сохраняет свой «свет», свою ясность на всех этапах своего символического развертывания. «Самое само» «светится» в его эйдосе, становлении, ставшем и в имени.

Рассмотрим развертывание феномена истины. Ясность эйдоса в феномене истины очевидна. Становление предполагает момент слияния до неразличимости эйдоса и инобытия. Таким образом, здесь возникает инобытие, «меон», несущий в себе «свет» эйдоса. Согласно Плотину такой «меон» можно назвать «умной материей» [27, с. 340]. Ставшее в данном случае является взаимопроникновением эйдоса и «умной материи», данным как наличное бытие. Здесь, вероятно, можно использовать античный символ «эфира», из которого состоят тела богов. В христианской традиции здесь может быть использован символ «преображенной телесности» будущего века. Имя, выражающее подобную основу, будет нести в себе ее энергии, то есть будет, согласно Лосеву, «магическим именем» [28, с. 196].

В итоге развертывание феномена истины раскрывается в культуре в системе цельных символов, несущих в себе взаимопроникновение «самого самого», эйдоса и инобытия. Характерной чертой этих символов является совпадение в них эйдоса как вечного «первообраза», стихийного становления инобытия и «самого самого». Подобное совпадение, взятое в его имманентной данности в личностном бытии и выражающее личность как абсолютную индивидуальность (как «самое само»), согласно Лосеву, является «чудом», центральным моментом мифа [28, с. 151]. В чуде личность встречается с вечной основой своего бытия, со «светом» первоначала. Как пишет Лосев, «...когда чувственная и пестро-случайная история личности, погруженной в относительное, полутемное, бессильное и болезненное существование, вдруг приходит к событию, в котором выявляется эта исконная и первичная, светлая предназначенность личности, вспоминается утерянное блаженное состояние и тем самым преодолевается томительная пустота и пестрый шум и гам эмпирии, – тогда это значит, что творится чудо» [28, с. 177-178]. В чуде личность возвращается к «самому самому», к своему истоку, в котором нет никакого отчуждения и разделения с самим собой.

Если вернуться к философско-антропологической специфике истины, которую отмечали экзистенциальные философы, то здесь можно найти ряд близких мотивов. Чудо приходит «вдруг», как и истина, о которой писал Л. Шестов. Оно проявляется в уни-



кальной живой коммуникации, в «тотальной открытости», как и «коммуникативная истина» К. Ясперса. Чудо предполагает открытость «сокрытого», то есть тайны, о которой писал М. Хайдеггер. Оно несет в себе удивление, «страстность» субъективной истины по С. Кьеркегору, а также личностную уникальность опыта, по Г. Марселю. В мифическом чуде обязательно есть и жизненная интенсивность, жизненное порождение, о котором писали М. Унамуно и Х. Ортега-и-Гассет. В нем есть и творческая, порождающая свобода, о которой говорили Н. Бердяев и Ж.-П. Сартр.

Вместе с тем феномен истины как чудо, а именно как совпадение «первообраза», инобытийного становления и «самого самого» в цельном символе, является моментом диалектико-символического развертывания «самого самого». То есть нет необходимости сводить его только на непознаваемое и невыразимое «самое само». Диалектика открывает возможность выразительного развертывания феномена истины и соотнесения друг с другом моментов этого развертывания. Это создает почву для диалога различных личностей, различных экзистенций, в рамках которого возможен поиск наиболее цельного символического развертывания феномена истины.

Вслед за Лосевым можно ввести различие между абсолютной и относительной мифологией. Последняя является выражением «самого самого», в котором подавляются отдельные моменты выражения ради абсолютизации других моментов. Эта мифология «увлекается частностями, уродует диалектику, т. е. самый разум, для того чтобы сохранить свое ущербное и отъединенное существование» [28, с. 199]. Абсолютная мифология, напротив, предполагает диалектическое единство моментов выражения. В ней «не принижен ни один ее принцип... все моменты мифообразования занимают ровно то место, какого они заслуживают... ни одна сторона не заглушает никакую другую сторону» [28, с. 199]. Различение абсолютной и относительной мифологий как двух полярных тенденций в развертывании феномена позволяет осознавать, соотносить различные видения феномена истины, приближаться к универсальной, абсолютной истине.

Итак, истина может рассматриваться как философско-антропологический феномен, который имманентно раскрывается в личностном бытии. Диалектико-символический подход Лосева позволяет производить анализ развертывания феномена истины в инобытии, выделять моменты этого развертывания, соотносить их друг с другом и с инобытием. Спецификой феномена истины, согласно диалектике Лосева, является такое его развертывание, в котором сохраняется «абсолютная диалектика», то есть взаимопроникновение всех моментов друг в друге. Совпадение «самого самого», эйдоса, становления, ставшего и имени в конкретном событии в личностном бытии является «чудом». Таким образом, феномен истины дан в культуре не как отвлеченная идея, а как «чудо», в котором человек переживает возвращение к первоначальному истоку бытия. В «чуде», по Лосеву, реализуется развертывание феномена истины, в котором сохраняется его специфика: эйдетическая ясность и очевидность явленного смысла, перводанная цельность абсолютной индивидуальности («самого самого»), данные в уникальном историческом событии.

## Список литературы

1. Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2005. – 352 с.
2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. – М.: Прогресс, 1986. – 672 с.
3. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.
4. Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2001. – 206 с.
5. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 63-176.
6. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: Преступление и наказание: Роман. – М.: Мир книги, Литература, 2008. – 464 с.
7. Толстой Л.Н. Воспитание и образование // Полное собрание сочинений. Т. 8. – М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1936. – С. 211-246.
8. Лермонтов М.Ю. Странный человек // Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. – М.: «Воскресенье», 2000. – С. 228-309.
9. Достоевский Ф.М. Неточка Незванова // Собрание сочинений: Бедные люди; Белые ночи; Неточка Незванова: Романы; Дядюшкин сон: Повесть. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 173-312.
10. Тургенев И.С. Рудин // Сочинения. Т. 5. – М.: Издательство «Наука», 1980. – С. 197-322.
11. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 2005. – 680 с.
12. Унамуно М. Житие Дон Кихота и Санчо, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно. – СПб.: «Наука», 2002. – 395 с.
13. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 408 с.
14. Шестов Л. Сочинения в двух томах. Том 2. На весах Иова (Странствования по душам). – М.: Издательство «Наука», 1993. – 560 с.
15. Бердяев Н.А. Философия свободы — Смысл творчества. – М.: Издательство «Правда», 1989. – 608 с.
16. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.
17. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 328 с.
18. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. – М.: Академический Проект, 2008. – 222 с.
19. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.

20. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
21. Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 299–526.
22. Платон Парменид // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 346-412.
23. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 688 с.
24. Тодоров Ц. Теории символа. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
25. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 263-298.
26. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 61–612.
27. Плотин Шестая эннеада. Трактаты I-V. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 480 с.
28. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 5-216.

#### **Сведения об авторе**

Фёдоров Сергей Владимирович – соискатель ученой степени кандидата наук, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского, кафедра философии, г. Омск.

E-mail: [jettull@mail.ru](mailto:jettull@mail.ru)

**Fedorov S. V.**

#### **DIALECTICAL AND SYMBOLIC UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF TRUTH IN CULTURE**

***Abstract:** The subject of research in this article is the phenomenon of truth in culture. The author proceeds from the fact that the experience of comprehending the truth is recorded in culture not only as an epistemological, but also as a philosophical and anthropological phenomenon. Descriptions of the philosophical and anthropological specifics of truth in fiction and in existential philosophy are given. The phenomenon of truth is analyzed with the help of dialectical methodology and the doctrine of the symbol by A.F. Losev. The phenomenon is understood as immanently given in its symbolic unfolding «the very thing itself». The supposed specificity of the phenomenon of truth is the «absolute dialectic» of the moments of its unfolding. The coincidence of these moments, namely, eidos, otherworldly becoming and «the very thing itself» in personal being is expressed as a «miracle». The novelty of the work lies in the application of the dialectical theory of the Losev symbol to the study of truth as a cultural phenomenon.*

***Keywords:** the phenomenon of truth, «the very thing itself», symbol, personal being, dialectics.*

## References

1. Weingartner P. Fundamental'nye problemy teorij istiny [Basic Questions on Truth]. – М.: «Rossijskaya politicheskaya enciklopediya», 2005. – 352 p.
2. Fasmer M. Etimologicheskij slovar russkogo yazyka [Etymological dictionary of the Russian language]. Vol. 2. – М.: Progress, 1986. – 672 p.
3. Florensky P.A. Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicei [The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy]. – М.: ООО «Izdatelstvo AST», 2003. – 640 p.
4. Denisov S.F. Zhiznennye i antropologicheskie smysly pravdy i nepravdy: monografiya [Vital and anthropological meanings of truth and untruth: monograph]. – Omsk: Izdatelstvo OmGPU, 2001. – 206 p.
5. Heidegger M. Evropejskij nigelizm [European Nihilism] // Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya [Time and Being: Articles and speeches]. – М.: Respublika, 1993. – pp. 63-176.
6. Dostoevsky F.M. Sobranie sochinenij: Prestuplenie i nakazanie: Roman [Collected works: Crime and Punishment: A Novel]. – М.: Mir knigi, Literatura, 2008. – 464 p.
7. Tolstoy L.N. Vospitanie i obrazovanie [Upbringing and education] // Polnoe sobranie sochinenij [Complete works]. Vol. 8. – М.: Gosudarstvennoe izdatelstvo «KHudozhestvennaya literatura», 1936. – pp. 211-246.
8. Lermontov M.Yu. Strannyj chelovek [A strange man] // Polnoe sobranie sochinenij v 10 t. [The complete works in 10 volumes] Vol. 5. – М.: «Voskresen'е», 2000. – pp. 228-309.
9. Dostoevsky F.M. Netochka Nezvanova // Sobranie sochinenij: Bednye lyudi; Belye nochi; Netochka Nezvanova: Romany; Dyadyushkin son: Povest [Collected works: Poor People; White Nights; Netochka Nezvanova: Novels; Uncle's dream: A Story]. – М.: Mir knigi, Literatura, 2007. – pp. 173-312.
10. Turgenev I.S. Rudin // Sochineniya [Essays]. Vol. 5. – М.: Izdatelstvo «Nauka», 1980. – pp. 197-322.
11. Kierkegaard S. Zaklyuchitelnoe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokham» [Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments]. – SPb.: Izdatelstvo S.-Peterburgskogo Universiteta, 2005. – 680 p.
12. Unamuno M. Zhitie Don Kixota i Sancho, ob'yasnennoe i kommentirovannoe Migelem de Unamuno [The Life of Don Quixote and Sancho, explained and commented on by Miguel de Unamuno]. – SPb.: «Nauka», 2002. – 395 p.
13. Ortega y Gasset J. Chto takoe filosofiya? [What is Philosophy?] – М.: Nauka, 1991. – 408 p.
14. Shestov L. Sochineniya v 2 t. Tom 2. Na vesax Iova (Stranstvovaniya po dusham) [Essays in two volumes. Volume 2. In Job's Balances]. – М.: Izdatelstvo «Nauka», 1993. – 560 p.
15. Berdyaev N.A. Filosofiya svobody — Smysl tvorchestva [The Philosophy of Freedom.

- The Meaning of the Creative Act]. – М.: Izdatelstvo «Pravda», 1989. – 608 p.
16. Jaspers K. Razum i ekzistenciya [Reason and Existenz]. – М.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», 2013. – 336 p.
  17. Marcel G. Prisutstvie i bessmertie. Izbrannye raboty [Presence and Immortality. Selected works]. – М.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007. – 328 p.
  18. Sartre J-P. Problemy metoda. Stat'i [Search for a Method. Articles]. – М.: Akademicheskij Proekt, 2008. – 222 p.
  19. Husserl E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoj filosofii. Kniga pervaya [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book]. – М.: Akademicheskij Proekt, 2009. – 489 p.
  20. Heidegger M. Bytie i vremya [Being and Time]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 p.
  21. Losev A.F. Samoe samo [The Very Thing Itself] // Mif – Chislo – Sushhnost' [Myth – Number – Essence]. – М.: Mysl', 1994. – pp. 299–526
  22. Plato Parmenid [Parmenides] // Sobranie sochinenij v chetyrekh t. [Collected works in four volumes] Vol. 2. – М.: Mysl', 1993. – pp. 346-412.
  23. Losev A.F. Istoriya antichnoj estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. V 2 kn. Kn. 2 [The History of Classical Aesthetics. The results of the millennial development. Book 2]. – Khar'kov: Folio; М.: ООО «Izdatelstvo AST», 2000. – 688 pp.
  24. Todorov T. Teorii simvola [Theories of the Symbol]. – М.: Dom intellektualnoj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo, 1998. – 408 p.
  25. Losev A.F. Absolyutnaya dialektika – absolyutnaya mifologiya [Absolute dialectics – Absolute mythology] // Mif – Chislo – Sushhnost' [Myth – Number – Essence]. – М.: Mysl', 1994. – pp. 263-298.
  26. Losev A.F. Antichnyj kosmos i sovremennaya nauka [The Ancient Cosmos and Contemporary Science] // Bytie – imya – kosmos [Being – name – cosmos]. – М.: Mysl', 1993. – pp. 61–612.
  27. Plotinus Shestaya enneada. Traktaty I-V [The sixth Ennead. Treatises I-V]. – SPb.: «Izdatelstvo Olega Abyshko», 2005. – 480 p.
  28. Losev A.F. Dialektika mifa [The Dialectics of Myth] // Mif – Chislo – Sushhnost' [Myth – Number – Essence]. – М.: Mysl', 1994. – pp. 5-216.

Fedorov Sergei Vladimirovich – PhD applicant (an applicant for a degree in philosophy),  
Crimean Federal V.I. Vernadskiy University, the Department of Philosophy, Omsk.

E-mail: [jettull@mail.ru](mailto:jettull@mail.ru)