Кушнаренко Сергей Петрович

ЛОГОС КАК ИСТОК ЛИЧНОСТНОГО АСПЕКТА СМЫСЛА

В статье рассматривается происхождение установки на выделение "объективного смысла" произведения, игнорирующей личность автора. Античное понимание логоса есть прообраз христианских представлений о "логосах как частицах личности Бога". И если в античности личностный аспект логоса ещё учитывался, то в дальнейшем логос стал пониматься как "рацио", что привело к нивелированию личностного аспекта смысла в современной философской герменевтике.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/23.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 7 (21): в 3-х ч. Ч. II. С. 91-95. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 165.62+130.121+81:1

В статье рассматривается происхождение установки на выделение «объективного смысла» произведения, игнорирующей личность автора. Античное понимание логоса есть прообраз христианских представлений о «логосах как частицах личности Бога». И если в античности личностный аспект логоса ещё учитывался, то в дальнейшем логос стал пониматься как «рацио», что привело к нивелированию личностного аспекта смысла в современной философской герменевтике.

Ключевые слова и фразы: логос; эйдос; топос; смысл; личность; текст; герменевтика.

Сергей Петрович Кушнаренко, к. филос. н., доцент
Кафедра философии
Новосибирский государственный технический университет
Serg@fgo.nstu.ru

ЛОГОС КАК ИСТОК ЛИЧНОСТНОГО АСПЕКТА СМЫСЛА©

Проблема истока смысла может быть адекватно поставлена только в контексте идеи «логоса». В самом деле, этим понятием изначально, ещё в античности обозначались все аспекты мыслительной деятельности человека: психологический (процесс мышления), деятельностный (речь), логический (объективное содержание мышления), – а также и само основание возможности мысли – тот Логос, присутствие которого в словах человека делает их «истинной речью». Именно этот последний смысл использует Гераклит, когда говорит, что не его нужно слушать, а Логос [Цит. по: 2, с. 482].

Чаще всего слово «логос» имело значение «осмысленной речи». Однако первоначально оно вовсе не имело прямого отношения к речи и означало, например, у Гомера, собирание, сведение воедино: «…едва ли кто-то иначе, ища по всему полису, сумел бы свести воедино таких благородных мужей» [Цит. по: 18, с. 203]. Как отмечает М. Хайдеггер, «имя *λogoς* ещё и тогда, когда оно давно означало речь и высказывание, сохраняло своё изначальное значение “отношение одного к другому”» [Там же]. Данное понятие отличалось при этом от близкого ему по значению слова «нус» - *разум* - большей степенью персоналистичности, близостью к той конкретной личности, которая изрекала данное «слово». Слово же «нус» означало скорее то всеобщее начало разумности, которое присутствовало в каждом человеке, а также и сам источник этого начала. Ещё у Гераклита логос хотя и мог проявляться в человеческом мышлении и словах, сам не относился к человеку и в этом смысле мало отличался от «нуса». Как говорит А. Ахутин, значение логоса у Гераклита «гомологично значениям таких ключевых слов как ум (нус или фронесис), держащийся вниманием к всеобщему…» [2, с. 410]. В то же время гераклитовский нус всё же превознесён над логосом: «его “логос” не сообщает знания… а наводит на ум и обращён к уму» [Там же, с. 402]. Положение логоса оказывается двойственным: одной стороной он обращён к некоему мировому порядку, нусу, а другой – к человеческому бытию. Как полагает А. Ахутин, эта двойственность, неопределённость положения логоса оформляется Гераклитом даже и семантически: «Мысль и речь Гераклита явно и даже как будто нарочито движется в этой двусмысленности логоса, постоянно колеблясь между словом собственного сочинения и формой – сочинением самого сущего» [Там же, с. 433]. Но уже у Платона логос понимается в более «сниженном» смысле – как *diαnoia*, размышление [23, p. 69]. Аристотель следует этой тенденции, рассматривая логос скорее как «ум претерпевающий» (*ὁ παθητικὸς νοῦς* [21, p. 430]), в отличие от божественного ума, который «мыслит сам себя» [1, с. 316]. В эллинизме противопоставление божественного нуса и человеческого (логоса) оформляется ещё более ясно. Плутарх, например, утверждает: «…думают, будто ум есть как бы часть души, впадая в ошибку ничуть не меньшую, нежели те, которым душа представляется частью тела. Ибо насколько душа выше тела, настолько ум превосходнее и божественнее души. Смешение души с телом производит неразумное и страстное [начала], а соединение души с умом (*νοῦ καὶ ψυχῆς*) производит разум (*λόγον*)» [Цит. по: 11, с. 9]. Марк Аврелий также сам «нус» от души отделяет субстанциально. Именно так, например, Аристотель мыслит Перводвигатель – как изначальный Ум, а первая эманация Единого у Плотина также обозначается как Нус.

В таком более позднем значении логос обретает роль посредника между божественным умом и человеческой душой. Именно этот аспект логоса послужил впоследствии источником идеи «рацио» как «пропорции» между человеческим и божественным. Не случайно Цицерон «логос» переводит именно как «рацио». В то же время нус, первоначально отделенный от логоса, в эллинизме зачастую понимался и как синоним логоса (например, у стоиков). Нус при этом отождествлялся с некой силой в недрах самой природы, порядок и систему которого и характеризует логос: «мир содержал в себе силу, имеющую логос всего… структура отождествляется стоиками с мировым умом» [16, с. 55]. В дальнейшем отношение между нусом и логосом меняется на прямо противоположное. Уже у Цицерона источником разума, *ratio* мыслится прежде всего человек [22, p. 59]. И хотя Цицерон и говорит, что по наличию в человеке разумной способности мы можем судить о высшем разуме, всё же именно человек здесь выступает исходной точкой отсчёта.

© Кушнаренко С. П., 2012

Начиная с М. Хайдеггера, – и продолжившего данное направление исследований Ж. Деррида – была осуществлена критика так называемого «логоцентризма» в западной философии и культуре. Суть этой критики заключается в том, что идея «логоса» содержала в себе неявную отсылку к определённому типу познания – а именно, рационалистическому. Действительно, рационалистическая установка подменяет «связь вещей» «связью идей». Но возможной такая подмена становится по причине изначально присутствующей в логосе способности к связыванию, к соединению разнородного [8, с. 149]. И этот характер логоса проявляется прежде всего в неразрывности мысли и речи.

Такое соединение в логосе мысли и слова есть выражение его внутренней целостности. Как указывает М. Хайдеггер, анализ фрагментов Гераклита приводит к следующему выводу относительно свойств логоса: «1. Ему свойственно постоянство, непреходящесть; 2. Он бытует как совместное в сущем, совместное сущего, собирающее; 3. Всё, что происходит, т.е. входит в бытие, находится там в соответствии с этим постоянным совместным…» [18, с. 206]. Данная интерпретация логоса сохраняется вплоть до Филона Александрийского: «Ибо этот логос сущего, будучи, как говорится, связью всего, соединяет все части и удерживает их вместе, препятствуя их расторжению и разлучению» [20, с. 257]. У Аристотеля единое соотносится как с сущностью, так и с сущим: «Единое не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим… сущность каждой вещи есть единое» [1, с. 120]. И именно логос есть то, что обосновывает само единство сущего: «Единым называют… вещи, у которых определение (λόγος) и суть бытия одно и то же» [Цит. по: 20, с. 258]. Логос оказывается обозначением сущности предмета: «Так как определение – это обозначение» [1, с. 204].

Но та целостность, которая в логосе изначально была заложена, вовсе не исчерпывается единством рационально понимаемой связи. Как отмечает Х. Яннарас, «в том, что логос тождествен возможности проявления сущности сущего, непосредственно обнаруживается *высказывающий* характер логоса. Не каждая речь является высказывающей, однако высказывание – это всегда речь (λόγος). Высказывающей будет такая речь, которая соотносится с сущностью (“по отношению к чему-либо”): речь о том, что нечто *есть* или *не есть*, существует или не существует, *истинствует* (является) или *таится*» [20, с. 258]. Логос оказывается тем, что отграничивает одну сущность сущего от другой сущности. А целостность и единство сущего уже у Аристотеля получило наименование «ипостаси». Но разделение это возможно благодаря тому, что мы учитываем видовые отличия одной вещи от другой: «Последнее видовое отличие будет сущностью вещи и её определением» [Там же, с. 259]. Тем самым логос выражает также и способ соединения отдельных элементов (отличительных признаков) сущности определяемой целостности. Это и есть объективно-смысловой аспект логоса – просто по-разному выражаемый в формальной логике и в логике герменевтической. Если в формальной логике предполагается переход от общего к частному, то и в философской герменевтике, подобно этому, речь идёт о взаимосвязях отдельных смыслов в свете единой идеи произведения. Влияние же отдельных смысловых «частей» на трансформацию «главной идеи произведения» (которое выражено в понятии «герменевтического круга») подчёркивает лишь внутреннюю взаимосвязь сущности и её частей. Ведь это «движение по кругу» имеет причиной несовершенство используемых нами средств для познания сущности, – онтологически же данное единство целого и частей в произведении совершенно и предзадано.

Но способ бытия сущности определяет ее вид (эйдос), который всегда уникален. Таким образом, логос и эйдос внутренне связаны между собой. Вместе они исчерпывают выражение вещи в её целостности: логос характеризует основание единства отдельных частей целостности вещи, а эйдос – схватывает эту целостность как нечто индивидуальное и неповторимое. «Пересечение» же их происходит в обозначении индивидуальности сущности: «вид может быть только “обозначен”, т.е. конституирован опытом его уникальности, и поэтому логос как определение есть “обозначение” уникальности сущности: “Определением будет обозначение сути (λόγος) через слово”. Имя само по себе, как набор звуков, не имеет никакого значения, пока не станет “обозначением”, то есть *символом*; пока не со-единит (*συμ-βάλλει*, сложит вместе) отдельные крупицы эйдетического опыта, которые в каждом из нас пребывают разрозненными» [Там же, с. 260].

Если развивать идею М. К. Петрова о разделении философских учений по их отношению к логосу [14, с. 187], то следует признать, что специфичность понимания логоса в каждом из случаев будет определяться соотношением логоса с эйдосом, значимости «эйдетического момента» в самом логосе. Этот эйдетический момент, в свою очередь, основан на эйдетическом опыте, без которого само выражение сущности в её логосе невозможно. Но эйдетический опыт есть всегда опыт личностный – поскольку в нём человек имеет дело с уникальностью сущности сущего. «Следовательно, логос как высказывание и как логика предполагает и являет личное отношение человека с сущим, ибо отношение есть необходимое и достаточное условие того эйдетического опыта, который “обозначается” логосом» [20, с. 260].

Итак, за логосом стоит эйдос – как такой момент в логосе, который выступает основанием самого логоса. Как раскрывает эту идею в «Философии имени» А. Лосев, «в то время как эйдос есть — смысловое изваяние сущности, логос есть только принцип и метод, закон объединения и осмысления… Он себя не обосновывает; и в логосе как таковом неизвестно, почему в нем дана такая-то совокупность признаков. Обоснование этой связи — всецело там, где она дана как жизнь, где все эти признаки даны в живом целом, в эйдосе» [7, с. 707]. В то же время эйдос близок к концепту топоса – в силу их связи между собой через понятие «морфе» (формы): «в эйдосе мы можем выделить момент качественной определенности составляемого из отдельных элементов эйдоса. Если в первом случае мы имеем идеальную схему, то тут перед нами — качественная заполненность этой схемы. Эту совокупность идеально-качественных моментов эйдоса назовем морфным, или топологическим, моментом» [Там же, с. 696]. Однако между ними есть и принципиальное различие,

поскольку эйдос связан с «внутренней формой» (в том смысле, как это понятие используется, например, у Г. Шпета), а топос – с предметно определёнными особенностями внешнего облика вещи, благодаря наличию которых данная вещь представляется нами в виде завершённой целостности.

Неразличение внешней и внутренней формы привело в истории философии к отождествлению логоса с топосом: «И у Декарта в правилах метода тоже фактически подразумевается логос, хотя он и не пользуется этим словом, – как необходимость или правило полного перечисления… Греки же рассматривают это перечисление в русле следующей мысли: оно как бы само по себе существует и есть – топос нашей мысли… Именно это Аристотель начнет называть топосом; то есть именно логос он станет называть топосом, а словом “логос” – логическую способность или свойство нашего языка» [9, с. 60]. Хотя из сказанного выше следует, что логос, укоренённый в эйдосе, является тем, благодаря чему вещь и является завершённой целостностью, есть основание единства всех её частей, и в этом смысле есть основание возможности узреть топос этой вещи. По-другому, то, в силу чего вещь *есть* целое, есть условие того, что мы можем *увидеть* вещь *как* целое.

Но если понятие эйдоса было связано с личностным началом, то понятие топоса трансформируется сначала в трансцендентального субъекта, а затем и просто в психологического субъекта. Как, например, указывает Мамардашвили, «Вся параферналия трансцендентального сознания и строится на доказательстве рационального как такового, которое не имеет внутри себя ничего, что порождалось бы другим целым. В античной философии, у Аристотеля, это выражалось, в частности, в идее топоса. Топоса вопроса или топоса проблемы, когда в то, о чем говорится, скажем в явление А, не должно допускаться никакое другое целое. Если оно допускается, то это — не топос… У Аристотеля это называлось топосом, а в новой философии появилось понятие рациональности или трансцендентального субъекта» [8, с. 159].

В то же время изначально понятие топоса всё-таки различалось с понятием логоса, даже и у Аристотеля. А. Лосев следующим образом описывает концепт топоса у Аристотеля: «Топосы (буквально «места») – это те или иные факты жизни и мысли, которые способны сделать наш силлогизм вполне убедительным…» [6, с. 809]. Другими словами, та целостность, которая рассматривается в топосе, есть в этом смысле лишь одно из проявлений того основания, которое делает наш силлогизм действительно убедительным. По В. Н. Марову, «топос трактовался изначально как пространственно ограниченное количество точек соприкосновения общающихся (с помощью речи) – в границах, например, семьи, полиса и т.п.» [10, с. 212]. З. Микеладзе рассматривает топос в частном случае – когда речь идёт о топосе проблемы: «Аристотель ставит следующий вопрос в “Топике”: “Нет ли для данного вида какого-нибудь другого рода, который не объемлет данного рода и не подчинён ему?”» [12, с. 596]. Это – проблемная схема. «Например, если родом для справедливости полагают знание, то спрашивается, нет ли для справедливости какого-нибудь другого рода, который не объемлет знания и не подчинён знанию?» [Там же].

Говоря об истоках герменевтики, следует заметить, что у Аристотеля чисто «логический» аспект топоса и эйдетический его аспект ещё различались, и потому, например, неправомерно относить трактат «Об истолковании» к герменевтическим сочинениям: «В частности, *Περι ἑρμηνείας* тесно примыкает к мыслям Платона, и это его сочинение совершенно основательно отнесено к логике, так как здесь у Аристотеля речь идёт только о формах выражения мысли, именно о логических формах суждений со стороны их истинности или ложности, а не об истолковании или понимании и не о приёмах достижения того или другого» [19, с. 250]. Как самостоятельная дисциплина герменевтика родилась именно в лоне христианского богословия: «Христианство надолго отвлекло учёные умы от исследования античной литературы и науки и направило все их усилия на изучение Библии и богословия. Таким образом, герменевтика как самостоятельное учение конструировалась прежде всего в качестве дисциплины вспомогательной для богословия» [Там же, с. 251].

Однако если у св. отцов разрабатывались вопросы, связанные именно с личностным аспектом уразумеваемого смысла, то, начиная с протестантизма, «возвращение» к античности привело к отождествлению логоса с топосом и в дальнейшем к игнорированию личностного начала в интерпретации. Началось это движение с установления принципа первенства общего над частным у Ф. Шлейермахера: «Герменевтика Нового Завета есть применение общих герменевтических правил к особой новозаветной области» [Цит. по: 5, с. 162]. И уже у Флация топос оказался превалирующим над эйдосом: «Ведь и вообще отдельные части целого уразумеваются по их сопряженности с этим целым и с другими его частями» [Цит. по: Там же, с. 247]. Исходное единство Библии, которое скреплялось личностью Иисуса Христа, начало рассматриваться независимо от этого истока, и библейский канон без этого удерживающего все её части в единстве начал рассыпаться: «Землер… разрушил единство новозаветного канона, поставил… задачу – каждое отдельное из входящих в него сочинений постигать в его локальном характере…» [Там же, с. 248]. Ещё Ф. Шлейермахер пытался сохранить отнесённость Нового Завета к Христу, однако потерпел в этом неудачу. Как раскрывает те проблемы, с которыми он столкнулся, Дильтей, «Шлейермахеровская концепция Нового Завета как такого целого, единство которого заключается в отнесённости к Христу как продуцирующему исходному моменту, здесь более всего нуждалась в восполнении» [Там же, с. 175]. В самом деле, либо мы всё отдаём на откуп некому мистическому Откровению смысла, либо должны этот таинственный источник смысла просто игнорировать: «И здесь перед нами снова обнаруживается тот недостаток его (*Шлейермахера – К. С.*) герменевтики, что она движется между полюсами тождественного и индивидуального, не будучи в состоянии охватить непрестанное развитие идей и фактов в истории и Откровении» [Там же, с. 175-176]. Решение Ф. Шлейермахера находилось в русле идей гуманистов Возрождения: человек, будучи образом Бога, способен выступить

основанием и центром постигаемых им истин. Это приводит, правда, к радикальной подмене действительного источника смысла, явившись выражением десакрализации, захватившей все стороны общественного мировоззрения. У Ф. Шлейермахера она выразилась следующим образом: «Его религией… было неизменно радостное знание, что мы образ Бога и орудие Его победоносного вторжения в мир; что, соработничая Ему, мы в согласии с Его замыслом о мире открыты счастливому человеческому совершенству, идеальным символом которого выступает перед нами Христос» [3, с. 518].

Далее оставалось сделать только один шаг, и Ф. Шлейермахер его сделал. Этот шаг заключался в том, чтобы осуществить переворачивание действительных отношений между фундирующим и фундируемым. В данном случае речь идёт о том, чтобы не из личностного начала выводить целостность произведения, а, наоборот, из целостности произведения выводить особенности его автора, – которые неминуемо оказываются в этом случае случайными по отношению к исходному целому произведения, т.е., субъективно-психологическими. «В живом созерцании творческого процесса, в каком возникает жизнеспособное литературное создание, он (*Шлейерамехер – К. С.)* распознал условие для познания другого процесса – того, что на основе письменных знаков постигает целое творения, а на основе целого – намерение и духовный склад его создателя» [5, с. 249]. Отсюда и возник тезис Шлейермахера о том, что следует стремиться понимать произведение лучше, чем понимал его автор. А раз дело обстоит таким образом, то логичным будет и вообще отказаться от этой цели, т.е. рассматривать смысл произведения сам по себе, безотносительно к личности его создателя, – что и было впоследствии узаконено в герменевтике Г. Гадамера.

На этом пути необходимо было также подвести основание под отождествление личностного смысла с субъективно-психологическим. У Г. Шпета оно было представлено следующим образом: «Основная ложь библейской герменевтики в том и состоит, что она допускает как предпосылку двойственность смысла в выражении: человеческий и боговдохновенный. Затем уже под эту предпосылку подводится основание: утверждается принципиальная допустимость для знака иметь несколько значений» [19, с. 260]. Другими словами, личностный смысл как имеющий непредметное бытие просто игнорировался: «…я думаю, целесообразнее традиционное название: *аллегорическое* направление в герменевтике заменить характеристикой, подчёркивающей допущение *нескольких* смыслов в словах и выражениях, в противоположность направлению, которое допускает один *определённый* смысл» [Там же, с. 253]. Г. Шпет выявляет также и основание подобного разделения: «…в основе рассматриваемого различия направлений лежат уже разные скрытые предпосылки: именно само понятие *смысла* здесь предполагается или как нечто предметно-объективное, или как психологически-субъективное» [Там же, с. 254].

Поэтому, например, у романтиков, ставящих задачей интерпретации выявление личности, стоящей за произведением, эта личность уже отождествлялась с психологическим субъектом: «Для Бл. Августина один Бог имеет цель в самом себе. Для романтиков любая вещь самоценна: человек, искусство, вплоть до самого незначительного слова» [17, с. 208]. Почему же если в патристической герменевтике исходная задача была поставлена совершенно адекватно, в дальнейшем произошёл отход от неё? Дело в том, что данная герменевтика не получила закрепления в виде какого-то канона. С самого момента своего возникновения в патристической герменевтике присутствовало множество направлений, отходящих от этой изначальной цели: «Условием того познания Бога, которое обещает Филон, фактически является уже не человек, а Богочеловек… Но мы согласимся с оценкой Муретова: “Филон ясно понимает религиозную необходимость идеи Богочеловека и старается найти этого Богочеловека в Логосе. На деле, однако же, филоновский богочеловек прямо противоположен христианской идее полного имманентно-личного единения в Иисусе Божества с человечеством”» [15, с. 274]. Трудности увязывания христианских догматов и принципов истолкования привели в дальнейшем к отходу от этой герменевтической цели, и все эти проблемы перешли в современную герменевтику. Например, указанная выше идеализация истинного бытия, которая произошла у Филона, в прямом виде была воспроизведена в герменевтике Г. Г. Гадамера: «…религиозное изображение имеет значение образца. На его материале неоспоримо ясно становится то, что изображение – это не отображение того бытия, которое отображается; изображение соотносится с отображаемым в бытийном плане… Слово и изображение – это не простая последующая иллюстрация; они позволяют тому, что представляют, быть полностью тем, что оно есть» [4, с. 190].

Сложность решения проблемы усмотрения за символическим аспектом произведения его апофатического момента подчёркивает и И. Никитина, считая, что именно эта сложность привела к подмене второго момента первым: «Высоко оценивая использование художественных символов как необходимого средства постижения того, что выходит за пределы чувственно данного, Августин подчёркивал вместе с тем потенциальную опасность символизма: следуя к истине путём символа, можно застрять на полпути с самим символом. Именно этой опасности не избежал поздний средневековый художественный символизм, когда поиски символов и аллегорий стали пустой забавой. Дело дошло до того, что символизация обратилась вспять: земное было поставлено во главу, а небесное использовалось для его прославления» [13, с. 397].

Итак, в истории герменевтики целостность личности как действительного истока произведения оказалась подменённой целостностью текста «самого по себе», рассматриваемого независимо от личности, – и связь живого состояния смысла как элемента в структуре личности и вещественно-символического продукта её состояния оказалась разорванной. Изначальная интенция герменевтики как раз и состояла в том, чтобы по тексту восстановить стоящую за ним личность – т.е., увидеть данность текста в качестве отложения процесса духовного возрастания личности автора в процессе создания данного произведения. Создание текста в этом случае понимается как нечто сопутствующее личностному процессу и не является самоцелью.

Текст может оказать воздействие на читателя независимо от автора не потому, что он сам в себе устойчив, – а потому, что текст есть условие поддержания непрерывности традиции даже при личностной биографической или географической конечности. Текст, фактически, соединяет нас с личностью автора, даже если сам автор давно уже умер. Именно это соединение двух личностей – автора и читателя – высекает искру смысла. Текст «переносит» личность автора из прошлого в современность, делая её соприсутствующей в момент читательского восприятия текста.

Но последнее верно только для текстов, неотделимых от авторской личности. С другой стороны, именно в языке (письменной или устной речи) личность находит наиболее полное своё воплощение – не в том смысле, что она «поселяется» в тексте, - а в том, что такого рода текст задаёт предпосылки и условия нашего собственного личностного бытия. Такой текст вполне представляет авторскую личность, – поскольку личность самого автора как раз и проявилась бы наиболее полно и адекватно при исполнении именно этих функций в отношении нас самих. Экспликация подобных возможностей текста и составляла изначальную задачу герменевтики. В самом деле, христианская герменевтика как раз и имела целью донести живое слово Учителя до сердца слушателей с тем, чтобы произошло их внутреннее преображение.

Текст, рассматриваемый с этих позиций, есть уже не некий заданный предмет в поле нашего восприятия, а наоборот, мы оказываемся предстоящими пред лицом теста, будучи вынужденными давать недвусмысленные ответы на вопросы, ставящие под сомнение подлинность нашего собственного бытия. Подобное «переворачивание» отношений между автором произведения и восприемником его уже было выявлено П. Флоренским на примере изобразительного искусства в виде феномена «обратной перспективы». В конечном счёте оказывается, что именно через участие Божественного Логоса актуализируется как личность автора (её логос как «частица Бога»), так и личность читателя (в качестве его логосного начала). Как заметил Р. Декарт, только Бог поддерживает непрерывность времени, поскольку сам собой последующий момент времени вовсе не вытекает из предыдущего. Во всяком случае, Декарт здесь верно подмечает необходимость, с одной стороны, для сохранения личности наличия Абсолюта, с другой же – что этот Абсолют должен быть Личностью.

Список литературы

1. **Аристотель.** Сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
2. **Ахутин А. В.** Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с.
3. **Бибихин В. В.** Герменевтика и эстетика в творчестве Дильтея // Дильтей В. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 4. С. 510-524.
4. **Гадамер Г. Г.** Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
5. **Дильтей В.** Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 4. Герменевтика и теория литературы. 532 с.
6. **Лосев А. Ф.** Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 880 с.
7. **Лосев А. Ф.** Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
8. **Мамардашвили М. К.** Картезианские размышления. М., 1993. 352 с.
9. **Мамардашвили М. К.** Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. 320 с.
10. **Маров В. Н.** Культурно-исторический памятник или настольная книга? // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 190-220.
11. **Мельников С. А.** «Логос» и «нус» в античной философской традиции: несколько наблюдений // Философия сознания: история и современность. М.: Современные тетради, 2003. С. 5-11.
12. **Микеладзе З. Н.** Примечания // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 678 с.
13. **Никитина И. П.** Философия искусства. М.: Омега-Л, 2008. 560 с.
14. **Петров М. К.** Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991. 328 с.
15. **Саврей В. Я.** Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Комкнига, 2006. 1008 с.
16. **Степанов А. С.** Физика стоиков: доминирующие принципы онтокосмологической концепции. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. 164 с.
17. **Тодоров Ц.** Теории символа. М.: Дом интелект. книги, 1998. 408 с.
18. **Хайдеггер М.** Введение в метафизику. СПб.: Изд-во НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998. 304 с.
19. **Шпет Г. Г.** Герменевтика и её проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и Слово: избранные труды. М., 2005. С. 248-415.
20. **Яннарас Х.** Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005. 480 с.
21. **Aristoteles.** Opera. Berolini, 1831. Vol. 1 . 790 p.
22. **Cicero M. Tulli.** De Nature Deorum. Cambridge, 1883. Vol. II. 388 p.
23. **Platonis.** Opera. Theaetetus. Lipsiae, 1880. Vol. II. 316 p.

LOGOS AS SOURCE OF MEANING PERSONAL ASPECT

Sergei Petrovich Kushnarenko, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Department of Philosophy
Novosibirsk State Technical University
Serg@fgo.nstu.ru

The author of the article considers the origin of the position of work “objective meaning” isolation that ignores author’s personality. The ancient understanding of logos is the prototype of the Christian ideas of “logoses as the particles of God’s personality”. And if during antiquity logos personality aspect was taken into account, later logos was understood as “rational” that led to meaning personal aspect levelling in modern philosophical hermeneutics.

Key words and phrases: logos; eidos; topos; meaning; personality; text; hermeneutics.