

УДК 821.161.1-1  
DOI 10.25688/2076-913X.2019.34.2.03

Л.В. Евдокимова

## О философских источниках поэтической концепции «магического слова» в книге стихов Ф. Сологуба «Чародейная чаша»<sup>1</sup>

Публикуемый анализ стихотворения Ф. Сологуба «Мне боги праведные дали...» из книги стихов «Чародейная чаша» (1922) основан на намеченном в первой части статьи онтологическом методе исследования. Мотив преобразовательной силы поэтического дара в стихотворении истолкован в русле представлений А.Ф. Лосева о языке — как художественное выражение личностного смыслового общения субъекта и сущностных энергий Абсолюта через онтологические иерархии имени (эйдос — символ — миф).

*Ключевые слова:* книга стихов «Чародейная чаша»; А.Ф. Лосев; философия имени; эйдос.

### Часть 2

В стихотворении Ф. Сологуба «Мне боги праведные дали...» из книги стихов «Чародейная чаша» (1922) сюжет как смысловое развитие движется от выражения явленных частей эйдоса в созерцательно-статическом аспекте (схемы, топоса и эйдоса в узком смысле) к символу и мифу.

Если апофатический уровень проявлен незначительно, то воплощение эйдоса ограничивается его собственной структурой [1, с. 696]. Во 2, 3 и 4-й строфах акцентирована эйдетическая сфера имени, представленная схемой и топосом. Схематический слой обнаруживается в повторяемости строфической и синтаксической структур: «Когда в цветы впивались жала / Премудрых медотворных пчел, / Серпом горящим солнце жало / Созревшие колосья зол. // Когда же солнце засыпало / На ложе облачных углей, / Меня молчанье засыпало / Цветами росными полей» [3, с. 29–30]. Одинаковую синтаксическую конструкцию имеют 2, 3 и 4-е четверостишия. Это сложно-подчиненное предложение, в котором обстоятельственное придаточное с союзом «когда» занимает начальную позицию, а части предложения равномерно

<sup>1</sup> Первую часть статьи см.: Вестник МГПУ. Сер.: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2019. № 1. С. 15–22.

распределяются между стихами строфы (по два стиха на главную и придаточную). Таким образом, грамматический и риторический уровни «энергийного» имени [1, с. 721–723] обнаруживают числовое измерение. Следовательно, имеют место признаки схемы — «составляемость и составленность целого из частей, когда целое охватывает части при помощи идеи, выходящей за пределы значимости каждой части» [1, с. 696]. Действительно, божественный дар постигается лирическим героем как смысловое движение, четко обнаруживающее в себе равноправные составные части, т. е. находит выражение эйдетическая категория «подвижного покоя».

Заполненность схемы наглядно данными «умно-качественными определенностями» (А.Ф. Лосев) как элементами эйдоса представляет следующий уровень эйдетической предметности имени — топос [1, с. 696–697]. В подтверждение того, что все именные моменты в лосевской структуре имени взаимосвязаны, в стихотворении Сологуба топос частей божественного дара воплощается как на уровне контекстуального смысла поэтической речи (пойематического момента имени), так и на уровне нозмы, т. е. лишнего субъективности смысла, но с учетом привнесенных «инобытийных» для сущности составляющих. В данном случае нозматический момент имени формируют общеизвестные мифологические, культурно-исторические и другие значения [1, с. 634, 644–652]. Топос частей божественного дара представлен двумя мотивно-образными парадигмами, которые структурируются метонимическими, метафорическими, символично-мифологическими значениями *меда* и длительного *томления*, а также сопряженными с ними эмоционально-экспрессивно окрашенными словами: 1) «утомительные дали», «томление» (*мучение, страдание*); «горящий серп», «солнце жало (от «жать». — Л. Е.) <...> колосья зол» (*смертный зной, смертная кара за зло*); «солнце засыпало / На ложе облачных углей» (*смерть, кремация*) и др.; 2) «мед», «соты», «цветы», «жала премудрых медотворных пчел» (*труд, сила, творчество, гармония, мудрость, поэзия как ремесло*); «молчание», поющее «медленную песню» и «сеющее мак» (общение человеческого сознания в пограничном состоянии, подчеркиваемом символически мака как цветка сна и смерти [8, с. 90], с безмолвными, лишними звуковой плоти, чистыми первичными именами априорного языка). «Молчание», засыпающее лирического героя «цветами росными полей», с одной стороны, ассоциируется с похоронным ритуалом и укрепляет связь символики цветка со смертью [7, с. 363]. С другой стороны, означает, что априорный язык причастен к вертикали между небом и землей, которую акцентируют как самостоятельные символические смыслы образа цветов [6, с. 599], так и метонимическая связь цветов с пчелами и росой. В поэзии мифопоэтического символизма Серебряного века мотив росы имеет значение возвышенной формы соединения неба, небесных вод и растительного мира земли: «Окропление росой в мистическом смысле означает нисхождение Духа на душу и оплодотворение цветов души как проявления некой герметической эротики» [6, с. 672]. Ночные цветы в символистской поэзии способны

соединять мистическую и поэтическую креативность [6, с. 601]. Таким образом, ноэтические смыслы литературного контекста подготавливают появление в последней строфе «весенних чад» — молодых пчел.

Во 2–4-й строфах сологубовского стихотворения динамическое смысловое единство «умно-качественных определенностей» эйдоса выражается в том, что прямые и переносные значения образов и мотивов рассмотренных парадигм соотносятся по принципу семантического калейдоскопа (различия/тождества). Формируют данную смысловую картину и омонимичные рифмы, в которых совпадающие по звучанию слова могут быть противопоставлены друг другу по прямым значениям, но близки по переносным смыслам, или наоборот. Например, в 3-й строфе жестокие природные образы имеют противоположные значения с символическим потенциалом: жало пчел оплодотворяет цветы, накапливая мед, — жнуший серп создает образ гибели. Смысл 4-й строфы допустимо интерпретировать как противопоставление экспрессивно окрашенных образов смерти, которые обусловлены аллюзиями на различные погребальные действия. Однако в каждом из двустихий строфы смерть является временной, так как или вписана в суточный круговорот солнца, рождающегося на рассвете и умирающего на закате [4, с. 179–181], или означает инициацию поэта, постигающего «немой» язык поэзии природы. Как видим, совокупность качественно-идеальных моментов эйдоса (топос) воплощает категорию «самотождественного различия» [1, с. 696–697].

Схема и топос подчиняются большей смысловой цельности — идеально-вещной определенности эйдоса, т. е. эйдосу в узком смысле. В стихотворении Сологуба эйдос божественного дара поэтически выражен как «сущее (единичность) подвижного покоя самотождественного различия, данная как сущее (единичность)» [1, с. 698]. Диалектика эйдоса предполагает соединение сущего и полагания сущего, смысла и полагания смысла в нераздельную единичность [1, с. 715]. Определение эйдоса осуществляется здесь через эйдетически-сущностный логос, который содержится в самой сущности как антитеза и метод осмысления ее апофатической стихии. Эйдетически-сущностный логос, в отличие от формально-логического логоса, проводит принципы алогического становления смысла внутри самого эйдоса по именованным уровням — категориям, о которых уже шла речь: сущего, покоя, движения, тождества, различия [1, с. 697, 725–727, 729]. Сущностный логос становится методом объединения отдельных моментов эйдоса в «эйдетическую целокупность», смысловое изваяние сущности не посредством абстрактной логики, но на интуитивно-эйдетической основе [1, с. 725–726], поскольку перечисленные категории относительно друг друга различны, а в абсолютном смысле — тождественны [1, с. 688–689]. Эйдос в узком смысле выдвигает на первый план категорию единичности — момент абсолютного единства, завершенной цельности сущего.

Как уже можно было заметить, продвижение по онтологическим уровням «энергийного» имени божественного дара сопровождается насыщением эйдоса

символическими смыслами, восходящими к мифологемам меда и тяжелого пути. Следовательно, мотивно-образные парадигмы топоса могут быть рассмотрены и как сетка аллюзий на мифемы, которые акцентируют важные для стихотворения смыслы и способствуют формированию авторского мифа как личностной формы [2, с. 71–96].

Известно, что вследствие высокой организованности пчелиного улья мед и пчелы не только олицетворяют высшую мудрость, но и являются универсальными символами поэта, поэзии, поэтического слова (ср. «мед поэзии») [8, с. 355]. В мифологической и религиозной моделях мира отличительное свойство пути — его трудность, опасности, угрожающие жизни героя [8, с. 352]. В архаических культурах долгое пространственное перемещение является способом достижения контакта с запредельным миром, откуда герой получает культурные и материальные блага. В волшебной сказке мотив опасного пути восходит к обряду инициации, в ходе которого посвящаемый символически переживает временную смерть и возрождается в качестве полноправного члена рода, обретал необычное мастерство или знание [5, с. 56, 103]. Как и в стихотворении Сологуба, связь меда и пчел с пространством смерти присутствует в мифологеме поэта, который совершает путешествие в мир мертвых в целях обретения творческой силы и новой жизни [8, с. 355].

Благодаря художественным приемам, основанным на эйдетических формах, *томление*, т. е. мучение как свойство земного бытия, и гармоничность и (или) эстетизм ситуаций, причастных к процессам внутреннего мира лирического героя, в начале стихотворения тождественно-различны, но в финальных строфах предстают как целостная смысловая картина божественного дара, очерчивающая облик и контур сущности. Общность состояния лирического героя и ночи, аромата, весеннего пчелиного роя акцентируется зафиксированным личностным пространством *оград*, не порывающим, однако, жизненного общения с окружающей средой. Следовательно, эйдос божественного дара — явленность предметной сущности как поэтического творчества, в котором соединены в определенное смысловое единство погружение в чувственно-материальное «инобытие» (долгий труд, усталость, состояние творческого транса, синкретизм ощущений) и поэтические новации, генерирование новых смыслов. Симптоматичны изменения и в ритмическом строе стиха, т. е. на риторическом уровне «энергийного» имени божественного дара. В двух последних четверостишиях автор отказывается от повторяющейся синтаксической схемы начальных строф; заключительные катрены объединены общей синтаксической конструкцией через анжанбеман.

В финале наблюдается «нагнетенность» апофатического момента, означающая, что эйдос становится символическим [1, с. 696]: ослабевает соотнесенность *томления, пчел, цветов, гибели* с материальным «инобытием». Уместно отметить, что созерцательно-статические моменты эйдоса, и в частности символ, лишь условно разъединены с именными уровнями диалектически-

подвижного эйдоса. Символический момент эйдоса в диалектике внешней явленности раскрывает динамику онтологических процессов, происходящих в символе. «Инобытийный» материал в нем не уничтожается, но эйдетизируется, подчиняется целому сущности: символ означает непрекращающийся процесс перехода «инобытийных» моментов в устойчивый смысл, более богатый и яркий по сравнению с отвлеченным смыслом первоначального эйдоса [1, с. 698–699]. Философ пишет: «Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось <...> Вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания» [1, с. 695, 699].

Содержание стихотворения «Мне боги праведные дали...» невольно воспроизводит диалектику символизма и апофатизма в лосевской структуре имени. В заключительных строфах поэтически интерпретирована алогически становящаяся смысловая картина, постижение тайны которой допускает разнообразные смысловые возможности, обусловленные актуализацией соотносимых друг с другом онтологических уровней эйдоса в разных аспектах и «меонально» выраженных энергий сущности. Это уже собственно символ в аспекте диалектической подвижности, в котором, по мысли Лосева, «струятся те самые энергии, которые, не покидая сущности, тем не менее являют ее всему окружающему» [1, с. 686]. Энергия сущности и есть тот язык, на котором сущность общается с тварной личностью [1, с. 687]. Сущность заново выражается в «инобытии» через действия ее энергий, которые являются результатом соединения эйдоса с «меоном», смысловым становлением эйдоса в «меоне» [1, с. 753–754]. Предметная сущность эйдоса остается абсолютно-устойчивой, но полнота его понимания искажается в тварном сознании [1, с. 753–757].

Согласно Лосеву, человеческое разумное слово впервые обретает себя в ноэтической энергии сущности, разновидности которой представляют перцептивная (восприятие), имагинативная (образное представление) и когитативная<sup>2</sup> (мышление) энергии. Онтологическое качество сущностной энергии человеческого слова обусловлено спецификой ее соотнесения с «меоном». Субъект, носитель ноэтической энергемы, определяется Лосевым как субъект мысли (ноун) — смысл, осознающий себя в пространстве «инобытия», — то, что раскрылось о предметной сущности в человеческом самосознании. Ноун не тождествен предметной сущности, но в ноэтической энергеме субъект мысли, как и сущность, осознанно разделен со своими «меоническими» актами — различными «инобытийными» проявлениями своего смысла [1, с. 666]. Поскольку все ноэтические энергемы генерируются одной предметной сущностью вне взаимоопределения с «меоном», то ноэма предполагает сравнение

<sup>2</sup> Термин А.Ф. Лосева.

с идеальным коррелятом чистого смысла, т. е. с собственно идеей в «меональном» слове [1, с. 666–667]. «Как эйдос есть инобытие, *иное* сущности, энергия — *иное* эйдоса, идея — *иное* энергии, так ноэма есть *иное* идеи (курсив автора. — Л. Е.)», — обобщает Лосев [1, с. 757].

Человеческое слово и тварный субъект фокусируют в себе все возможные энергемы сущности, которые вступают во взаимное общение и модифицируются [1, с. 674, 747–749]. Однако философ допускает частичное проявление чистого вида каждой энергии [1, с. 674], и мы воспользуемся этой возможностью, чтобы продемонстрировать, как степень проявления разных видов энергем влияет на смысл «энергийного» имени в сологубовском стихотворении. Конечно, в поэтическом тексте лирический герой как ноун приходит к самосознанию посредством имагинативной энергии. Между тем образное представление означает, что субъект мысли достигает понимания своей самостоятельности в отношении «иноного». Имагинативную энергию отличает, с одной стороны, использование ноуном «иноного» (чувственного мира) как материала для осознания своих ощущений и восприятий, понимания себя как «иноного» себе. С другой стороны — сознательное отделение субъекта мысли от «меона», преодоление смысловой связанности с «иным» в попытках опереться на собственную интеллигенцию [1, с. 670–671]. Действительно, в стихотворении «Мне боги праведные дали...» акцентирование антитетического смысла в художественных построениях, соотносимых с эйдосом в созерцательно-статическом аспекте, интерпретирует имагинативную энергию в качестве различающего знания субъекта мысли как себя и «иноного» как «иноного». «Иное» является для ноуна как отдельный и внешний объект, с которым субъект отдельно-едино и осмысленно слит.

В заключительных строфах стихотворения «Мне боги праведные дали...» сущностная энергия поэтического слова выходит на новый уровень: «И вокруг меня ограды стали / Прозрачней чистого стекла, / Но тверже закаленной стали, / И только ночь сквозь них текла // Пьяна медлительными снами, / Кольша ароматный чад. / И ночь, и я, и вместе с нами / Томились рои вешних чад» [3, с. 30]. *Ограды*, с одной стороны, создают неустранимую, крепкую границу личностного смыслового пространства лирического героя. С другой стороны, ограды прозрачны, т. е. способны пропускать через себя свет — лучистую энергию, воспринимая которую глаз видит окружающий мир. Имплицитный мотив света сосуществует здесь с образом тьмы: *ограды* проницаемы также для ночи, ее снов и ароматов. Данный парадокс целесообразно рассмотреть в русле идей «Философии имени» А.Ф. Лосева. Характерна философская интуиция (условно говоря, мифологическая метафора) Лосева, которая может прояснить творческий процесс формирования символа в стихотворении. Философ определяет смысл, сущность как свет; бессмыслие, «инобытие» — как тьму: «Чтобы световой образ существовал, необходимо, чтобы в свете участвовала тьма» [1, с. 652]. По мысли Лосева, «разная степень осмысления слова» обусловлена тем, что свет смысла и тьма материального мира, «меона»,

сохраняя взаимонезависимость (абсолютное качество), косвенно (отдельными своими сторонами) участвуют во взаимоопределении [1, с. 652]. В стихотворении Сологуба *ночь*, текущая сквозь *ограды*, может быть представлена как поэтическая интерпретация «меонального» принципа неустойчивости, иррациональной текучести [1, с. 758]. Абсолютный свет — стихийная бесконечная сила, не имеющая очертания, однако «меон», окружая смысл, оформляет его в смысловом образе, т. е. имени [1, с. 653–654]. Следовательно, слово есть отождествление известной степени осмысления бессмысленной тьмы с известной степенью осмысления абсолютного в себе [1, с. 655].

Принимая во внимание, что специфика взаимодействия света смысла и тьмы «инобытия» определяет разновидность всех «меонально» выраженных энергем, последние строфы сологубовского стихотворения позволительно рассмотреть как поэтическую интерпретацию действий когитативной энергии, или мышления. Особенность данного бытийного момента имени в том, что «в чистом мышлении мыслящее вечно и полагает себя как мыслимое и потому тоже как вечное» [1, с. 673]. Несмотря на то что чистое мышление в тварном мире может проявляться лишь в низших степенях и не воспринимает «иное» как самостоятельное начало, мышление одновременно различно и тождественно с «иным»: «Мышление есть знание себя как себя и знание иного — тоже как себя. В мышлении нет иного вне его, но есть, таким образом, иное в нем самом, где оно является оформляющим моментом его самого» [1, с. 673–674]. В стихотворении в личностном пространстве *оград* «инаковость» (ночь как чувственный мир снов и ароматов) утверждается в самом субъекте, обуславливает его внутренние смыслы. Однако когитативный момент имени божественного дара обнаруживает свой онтологический прообраз на восходящем пути в иерархии «энергийного» имени. Это означает, что «меонально» явленные моменты имени, связанные с субъектом, должны быть актуализированы как модификация более высоких бытийных уровней эйдоса. Так философский контекст выявляет зависимость сознания и языка лирического героя как субъекта мысли от самостоятельной предметной сущности имени — своего универсального источника.

Полагаем, что в координатах философского учения Лосева смысловая насыщенность символического пространства *оград* в стихотворении «Мне боги праведные дали...» — это поэтическое истолкование уровней иерархического канала интеллигентных (т. е. содержащих познавательный момент) эйдосов. Не только «меонально» выраженного мышления, но и именных моментов сущностного «для-себя-бытия» — самоощущения и самосознания самостоятельной, независимой от взаимоопределения с «инобытием» сущности. Перцептивная, имагинативная, когитативная и другие сущностные энергии как «меонально» выраженный смысл слова (вся «инобытийная» интеллигенция) онтологически укоренены в диалектике сущности в «для-себя-бытии», являют собой модификации ее именных уровней. Однако чтобы объяснить

«меональные» модификации предметной сущности божественного дара в онтологическом анализе стихотворения, необходимо предварительно показать связанные с символическим моментом диалектические аспекты эйдоса. Символ *оград* как явленность предметной сущности божественного дара представляет смысловую взаимообусловленность и взаимопревращение именных моментов диалектических эйдосов. В «Философии имени» именная иерархия сущности в «для-себя-бытии» («в вертикальном углублении») — интеллигентная модификация не только энергем, но и эйдосов в диалектике внешней явленности («по горизонтали») [1, с. 690–693, 700–701].

Между тем диалектика внешней явленности предметной сущности имени обнаруживается, согласно Лосеву, в том, что несмотря на несомненное различие неявленного (первоначального) и являющегося («инобытийствующего») эйдосов, они обнаруживают полное смысловое сходство в символе [1, с. 685–686]. В глубине смысла явленного эйдоса преобладает неявленный, раскрывающий в смысловом движении разные свои аспекты и уровни [1, с. 685–686]. Узнавание первоначального эйдоса в алогически становящемся «инобытии» Лосев объясняет тем, что «между явленным и неявленным эйдосом — диалектика тех же пяти категорий, что и между отвлеченно заданным сущим и целостно данным в эйдосе» [1, с. 686] (см. выше). Если все пять категорий первоначального эйдоса целиком поместить в соответствующий «меон» (сущностный или абсолютный) [1, с. 770, 788], то они обнаружатся в своих новых модификациях, что и будет означать выражение и явление эйдоса [1, с. 686].

Полагаем, есть основание рассматривать завершающие строфы сологубовского стихотворения как поэтическое истолкование смыслового сходства первоначального и явившегося эйдоса божественного дара. Так, в именованном строении, предложенном Лосевым, диалектика внешней явленности эйдоса исходит из генологического момента — сверхсущего единства, заключающего в себе все бытийные и «меональные» моменты предметной сущности. В аспекте диалектики интеллигенции (сущности в «для-себя-бытии») данный момент соотносим со сверхинтеллигентным единством — «превращается в *корень, источник всякой и всяческой жизни изучаемой сущности и всех ее судеб*, экстатическую сведенность всей интеллигенции в одну неразличимую точку (курсив автора. — Л. Е.)» [1, с. 682–683, 690–691]. Между тем и художественное пространство первых строф стихотворения «Мне боги праведные дали...» с четко обозначенными вертикальными и горизонтальными векторами «сворачивается» в финале в точечное пространство, которое поэтически интерпретирует генологический уровень эйдоса и напоминает о его интеллигентной модификации. Симптоматично, что отдельные смысловые моменты предшествующих строф сфокусированы в смысловое единство, которое характеризует внутренний мир лирического героя.

Целостность эйдетического момента имени в диалектико-динамическом аспекте, т. е. момент оформления явленного смысла, очертания его, онтологически

восходит к «чистой интеллигенции». Но познание сущностью самой себя предопределяется тем, что границей познаваемого является она сама для себя [1, с. 692]. *Ограды* вокруг лирического героя как субъекта мысли — поэтическое выражение эйдетической обрисовки контурной линии смысла, которая соотносится с онтологическим прообразом в сфере диалектики предметной сущности «по вертикали».

Генетический именной момент в диалектике внешней явленности, утверждающий подвижность алогически становящегося смысла в пределах эйдоса, предполагает своим онтологическим образцом пневматический уровень в диалектике интеллигенции — «самосознающую и самоощущающую пневму», «абсолютную творчески-волевою жизненность», непрерывное изменение и обновление. Предметная сущность, познавая себя, выходит за пределы своей ограниченности, полагание границ становится непрерывным, неизменным процессом, смысловым освоением безбрежного «инобытия» [1, с. 691–692]. В конце стихотворения Сологуба отсутствует образ пространственного расширения границ, но мотив претворения беспрерывно текущей тьмы материального мира в формирующуюся поэтическую стройность (*рои вешних чад*) указывает на жизненную подвижность устанавливаемого смысла. Смысловая картина в финале стихотворения содержит онтологические признаки генетического момента эйдоса, но качество его «вертикальной» модификации (самосознающей пневмы) искажено. У Сологуба замкнутость сферы сознания лирического героя на самом себе не препятствует смысловому овладению «инобытия».

Меонально-сущностный (гилетический) момент эйдоса, определяемый как начало раздельности в глубинах самой сущности, конституирование смыслового тела сущности, — «меональная» модификация диалектического момента интеллигенции, который устанавливает пределы интеллигентного движения сущности. Так философ характеризует интеллигентно-соматический момент имени — софийную сущность, определяемую как «*живое тело вечности, благоустроенность и организованность, изливаясь на которую и в которой вся сущность живет жизнью абсолютной силы и смысла* (курсив автора. — Л. Е.)» [1, с. 693]. Понятно, что сосуществование «меональной» тьмы и рождающихся поэтических смыслов в пространстве *оград* может быть истолковано как явленность меонально-сущностного, смыслового тела, которое вызывает отдаленные ассоциации с телесно-софийным моментом в «вертикали» сущности в «для-себя-бытии».

Философские термины, обозначающие именные уровни сущности в «для-себя-бытии», были продублированы Лосевым в традиционном духе как *ум (познание)*, *воля (стремление)* и *чувство* сущности. Двойная дефиниция была необходима философу, чтобы подчеркнуть взаимоотношения именных уровней эйдоса в диалектически-динамическом аспекте. Лосев выдвигает тезис о том, что иерархия «инобытийной» интеллигенции (энергем) обнаруживает на каждом своем уровне модификацию в смысле *стремления* и модификацию в смысле *чувства*.

*Стремление* сущности в определении философа акцентирует взаимодействие чистой интеллигенции (абсолютного самосознания) и пневматического момента (непрерывного становления смысла). С позиции диалектики внешней явленности сущности, *стремление* — интеллигентная модификация эйдетического и генетического уровней, которым уже было уделено наше внимание. Чистая интеллигенция, подчиняя себе границу познаваемого в виде самой себя, выходит за ее пределы, овладевая своим «инобытием», однако интеллигентное становление будет означать непрестанное полагание препятствия в виде самой сущности. Между тем интересующая нас когитативная энергия, т. е. мышление, выразившееся в финальном символе стихотворения «Мне боги праведные дали...», не знает независимого от него «инобытия» и потому возвращается на себя, вращается вокруг себя. Это и есть «меональная» модификация *стремления* сущности. Когитативная энергия символа *оград* сохраняет самозамкнутость *стремления*. Бесконечное полагание границ самосознающей сущностью «меонально» изменено, но узнаваемо в стягивании «инобытийного» фона в личностное пространство по принципу воронки. Таким образом, «собственно-интеллигентный» момент самосознающей сущности в *стремлении* проявлен и выражен сильнее.

Наиболее сложна дефиниция *чувства*, определяемого философом как интеллигентная модификация отождествленности генетического и гилетического моментов в диалектике внешней явленности эйдоса: «в чувстве фиксируются не только пределы растекания интеллигенции, но и сама растекаемость в этих пределах, т. е. отождествленность алогического становления интеллигенции с твердо оформленными, эйдетическими пределами этого растекания» [1, с. 693]. Соответственно на онтологическом уровне сущности в «для-себя-бытии» *чувство* предполагает взаимодействие пневматического и интеллигентно-соматического (софийно-личностного) моментов. Лосев пишет: «Сущность, познавая себя как нечто строго оформленное и утверждая эту оформленность постепенно, сплошно и алогически текуче, полагает оформленность уже самой этой интеллигентной текучести» [1, с. 692]. В качестве модификации *чувства* сущности когитативная энергия выражена в стихотворении как умно-интуитивное самоутверждение себя и «иного» как себя в одной личностной точке тварного самосознания [ср.: 1, с. 694].

Итак, доказана наша мысль о том, что в сологубовском стихотворении личностное пространство, заключенное в *ограды* и наращивающее смыслы во «тьме» материального «инобытия», допустимо рассматривать как интерпретацию на поэтическом языке предметной сущности, явленной через нисходящую иерархию интеллигентных эйдосов в качестве смысловой картины дара поэтического творчества, доминанта которого в «инобытии» — когитативный момент имени (мышление). Это подтверждает и выбор автором эпитета «премудрые», относящегося к пчелам, один из символических смыслов которых связан с поэтом и поэзией.

Модификации *чувства* сущности распространяются и на символический момент диалектически-подвижного эйдоса [1, с. 693]. В финальных четверостишиях стихотворения «Мне боги праведные дали...» символический уровень поэтически воплощен как живое существо, обладающее повышенной восприимчивостью к внешним воздействиям и пытающееся преодолеть «сумеречное» состояние в материальном мире. «Чувство есть интеллигенция символа, как бы видимый изнутри <так!> символ» [1, с. 693], — писал Лосев. В свою очередь, символический уровень сущности восходит к демиургийному моменту имени. По мысли Лосева, это полное раскрытие и выражение сверхинтеллигентного единства, это *живая сущность* — источник творческих актов *познания, воли и чувства*, в частности демиургийных энергий, проявляемых в земной реальности, возможных через самокоммуникацию сущности и ее *общение* с тварной личностью [1, с. 691, 693].

Лирический сюжет стихотворения «Мне боги праведные дали...» тождествен смысловому развитию эйдетических уровней, описанному Лосевым: «Реальное, жизненное и адекватное знание будет только тогда, когда я зафиксирую не только число, но и качество, и не только качество, но и цельный лик данного предмета, и не только цельный лик, но и все те глубинные возможности, которыми он принципиально располагает и которые так или иначе, рано или поздно могут в нем проявиться. Это и значит зафиксировать *миф* данного предмета и дать ему *имя* (курсив автора. — Л. Е.)» [1, с. 771]. Действительно, в сологубовском стихотворении эйдос как момент имени достигает своей высшей степени — мифа. Способ изображения становится мифическим, поскольку окружающая среда вторично осмысливается с позиции личностно-мифического сознания [2, с. 70]. Обнаруживаются признаки отмечаемой Лосевым «мифической отрешенности» от дискретного существования [2, с. 70]. Явления и состояния, которые были представлены в первых строфах с помощью антиномических конструкций, образуют единство и как акциональное свойство личностно-мифической формы бытия [2, с. 70]. Лосев обобщал: «Только в мифе я начинаю знать другое как себя, и тогда мое слово — *магично*. Я знаю другое как себя и могу им управлять и пользоваться. Только такое слово, *мифически-магическое имя*, есть *полное* пребывание сущности в ином, и только такое слово есть вершина всех прочих слов (курсив автора. — Л. Е.)» [1, с. 738]. В конце сологубовского стихотворения дневное *томление* изнуряющей растительной жизни, культивирующей зло и обреченной на возмездие — смерть, претворяется в *томление* как мучительное ночное единение лирического героя с миром, в котором, однако, есть место и рою «вешних чад», т. е. пчел, описание которых через перифраз символизирует новизну творчества. Следовательно, в общепринятом значении «фонематического» слова «томиться» наблюдается смысловой сдвиг, соответствующее ему «энергийное» имя преобразуется, открывает новые символические смыслы. Идеальным коррелятом предметной сущности такого имени в естественном языке становится *творческий процесс*. Таким образом, стихотворение «Мне боги

праведные дали...» — яркий пример сопряжения антитезы и тождества внешнего и внутреннего эйдоса<sup>3</sup>. Часть явленного эйдоса божественного дара осознается в связи с внутренним единым смыслом предметной сущности. В поэтическом контексте это означает, что отдельный мотив изображенной внешней природы, избавляясь от «меональных» искажений, сплавляется с целым внутренним творческим миром лирического героя. Имплицитный образ творчества подтверждается диалогом с предшествующим стихотворением книги стихов «Как ярко возникает день...», в котором финал изображает тщетные «ночные муки» поэтического самовыражения.

Как видим, стихотворение, в котором отсутствуют элементы поэтики фольклорного заговора, может быть интерпретировано в русле идей «Философии имени» Лосева. Образ «магического слова» создается на основе отдельных моментов именной онтологической структуры и коррелируемых с ними слов поэтической речи. Слово обретает мощь, преобразовательную силу как следствие личностного *общения* с сущностью через «энергийные» имена. «Что значит быть в общении? — пишет Лосев. — Быть в общении с вещью (т. е. предметной сущностью. — Л. Е.) значит иметь нечто общее, тождественное с нею. Это возможно, когда одна вещь, целиком или частично, *повторяется* в другой вещи, целиком или частично *воплощается* в ней, целиком или частично *оформляет* и *осмысляет* ее по-своему <...> Таким образом, по *факту* своему вещь остается в своей сущности неизменной, а по *смыслу*, и в данном случае по *выраженному* смыслу ее я вхожу с ней в общение; смысл ее осмысляет известные пункты моего сознания так, как того требует самый смысл <...> Вещь осмысленно подействовала на меня, проявилась в своей энергийности <...> Следовательно, когда я энергийно осмыслен данной вещью, это значит, что я сам владею энергией данной вещи и могу употребить ее уже независимо от самой сущности, энергийно мне явившейся, могу употребить ее по-своему. При этом я могу действовать и так, как того требует сама сущность вещи, и действовать вопреки ей или отчасти с нею. Словом, так или иначе, принимая или отталкивая от себя сущность, я нахожусь с ней в общении <...> Но это и значит, что субъект общения знает имя объекта общения. Природа имени, стало быть, магична (курсив автора. — Л. Е.)» [1, с. 762–763]. В стихотворениях Сологуба показателем смыслового *общения* лирического героя с энергемами сущности, т. е. «меонально» выраженным ее смыслом, служит проявление в субъекте «образа и подобия» предметной сущности. Так, «авторитет божества» укрепляет поэтическое слово, когда целостный смысл (эйдос) божественного дара обретается лирическим героем как поэтическое творчество, основанное на самосознании, которое характеризует когнитативная энергия имени — модификация самопознания самостоятельной сущности (в «для-себя-бытии»).

<sup>3</sup> См. 1-ю часть статьи: Евдокимова Л.В. О философских источниках поэтической концепции «магического слова» в книге стихов Ф. Сологуба «Чародейная чаша». Ч. 1 // Вестник МГПУ. Сер.: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2019. № 1. С. 15–22.

Таким образом, анализ одного стихотворения из книги стихов Ф. Сологуба «Чародейная чаша» способствует пониманию того, что для автора книги сильное слово, способное стать основой «магического искусства», не только опирается на народное мифотворчество, отразившееся в жанре заговора, но и обнаруживает сходство с онтологическим строением «мифически-магического» имени, разрабатываемым в философском учении Лосева в 1920-е гг. Данное обстоятельство позволяет допустить, что сологубовская «Чародейная чаша» — выразительный пример творческого взаимодействия народной и элитарной культур, характерного для эпохи Серебряного века в целом.

### Библиографический список

#### *Источники*

1. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
2. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
3. Сологуб Ф. Чародейная чаша. Пб.: б. и., 1922. 47 с.

#### *Литература*

4. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М.: Индрик, 1994. Т. I. 800 с.
5. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Изд-во С.-Петербургск. ун-та, 1996. 366 с.
6. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб.: Академич. проект, 2003. 816 с.

#### *Справочные и информационные издания*

7. Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой век, 1995. 401 с.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. II. 719 с.

### References

#### *Istochniki*

1. Losev A.F. By'tie. Imya. Kosmos. M.: My'sl', 1993. 958 s.
2. Losev A.F. Mif. Chislo. Sushhnost'. M.: My'sl', 1994. 919 s.
3. Sologub F. Charodejnaya chasha. Pb.: b. i., 1922. 47 s.

#### *Literatura*

4. Afanas'ev A.N. Poe'ticheskie vozzreniya slavyan na prirodu: v 3 t. M.: Indrik, 1994. T. I. 800 s.
5. Propp V.Ya. Istoricheskie korni volshebnoj skazki. SPb.: Izd-vo S.-Peterburgsk. un-ta, 1996. 366 s.
6. Xanzen-Leve A. Russkij simvolizm. Sistema poe'ticheskix motivov. Mifopoe'ticheskij simvolizm. Kosmicheskaya simvolika. SPb.: Akademich. proekt, 2003. 816 s.

*Spravochny'e i informacionny'e izdaniya*

7. *Kuper Dzh.* E'nciklopediya simvolov. M.: Zolotoj vek, 1995. 401 s.
8. *Mify' narodov mira.* E'nciklopediya: v 2 t. M.: Sov. e'nciklopediya, 1992. T. II. 719 s.

*L.V. Evdokimova*

**On Some Philosophical Sources of Poetic Concept «Magical Word»  
in F. Sologub's Poetry Book «The Enchanting Bowl»**

The following analysis of F. Sologub's poem «The righteous gods gave me...» from his book of poems «The Enchanting bowl» (1922) draws on the ontological research method outlined in the first part of the article. The motive of transformative power of poetic gift in the poem is interpreted within the framework of A.F. Losev's view of language, thus, as an art expression of the personal spirit — intelligent communication of subject and the essential energies of the Absolute via the ontological hierarchies of the name (eidos – symbol – myth).

*Keywords:* poetry book «The Enchanting bowl»; A.F. Losev; philosophy of name; eidos.