

Teresa Obolevitch

## Aleksego Łosiewa filozofia imienia

*Słowa kluczowe:* Aleksy Łosiew, język, słowo, imię, onomatodoksja, idea, fonem, symbol, znaczenie słowa, energia boska

W pierwszych dekadach XX w. w Rosji toczyły się ożywione debaty wokół tzw. onomatodoksji (imiesławia). Zwolennicy tej doktryny twierdzili, że w imieniu Boga jest realnie obecny sam Bóg, podczas gdy ich adwersarze utrzymywali, że imię Boga jest tylko umownym wyrazem. W celu uzasadnienia swej nauki obrońcy onomatodoksji, wśród których można wymienić m.in. o. Pawła Florenskiego, o. Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa, odwoływali się do myśli greckich Ojców Kościoła oraz Pseudo-Dionizego Areopagity, wykazując, że imię Boga jest Boską energią, a więc szczególnym Jego przejawem, nieodłącznym (choć różnym) od Boskiej istoty. Skoro imię należy – w sensie ontycznym – do Boga, to ma ono charakter realistyczny *par excellence*. Z drugiej strony, nie ulega przecież wątpliwości fakt, że nazywamy Boga przez analogię do rzeczy tego świata. W związku z tym powstaje pytanie: co umożliwia relację korespondencji między obiektywnie istniejącym Boskim imieniem/energią a nazwami (zapożyczonymi z języka potocznego), jakie nadajemy Bogu? W niniejszym artykule poszukamy odpowiedzi na to pytanie na podstawie tekstów Aleksego Łosiewa.

### I. Łosiewa dialektyka imienia

*W słowie spotykają się trzy żywioły:  
sens przedmiotu, jego rozumienie  
oraz fizyczno-fizjologiczno-psychologiczna faktyczność<sup>1</sup>.*  
A.F. Łosiew

Charakteryzując doktrynę onomatodoksji, Łosiew przedstawia ją w postaci rozmaitych antynomii, wśród których wymienia antynomię konieczności

---

<sup>1</sup> А.Ф. Лосев, „Дialeктика художественной формы”, w: *tenże, Форма. Стиль. Выражение*, Москва: Мысль 1995, s. 42.

i wolności<sup>2</sup>. Antynomię tę można by zinterpretować jako dylemat pogodzenia obiektywnej realności („konieczności”) Boskiego imienia z czynnością naszego, umownego nazywania Boga („wolności”, „twórczości”). Problem, w jaki sposób wewnętrzny aspekt słowa (jego znaczenie) ujawnia się w zewnętrznej „szacie” – został podjęty przez Łosiewa w pracy *Filozofia imienia* (1927). Jest rzeczą charakterystyczną, że w dziele tym myśliciel nie wspomina o imięstwie. Podejmuje natomiast analizę imienia jako takiego. Niewątpliwie Łosiew unikał pojęcia „onomatodoksja” ze względów cenzuralnych. To jednak sprawia, że ze zrozumieniem niezmiernie enigmatycznego tekstu miała problem nie tylko ówczesna cenzura, ale także współczesny czytelnik. Dlatego nawet już samo referowanie jego myśli nastęrcza sporo trudności i z konieczności jest interpretacją.

W *Filozofii imienia* Łosiew, stosując metody dialektyczną oraz fenomenologiczną, analizuje poszczególne momenty imienia, wyprowadzając je kolejno z innych momentów. W tym miejscu należy poczynić ogólną uwagę dotyczącą Łosiewowskiej dialektyki. Otóż myśliciel często zdaje się „dzielić włos na czworo”, wprowadzając coraz to nowe dystynkcje, bez uzasadnionej potrzeby. Dość powiedzieć, że autor wyróżnia aż 67 (*sic!*) momentów słowa. Można więc mieć zastrzeżenia natury metodologicznej i merytorycznej pod adresem Łosiewowskich konstrukcji (porównywalnych ze schematami Hegla i Schellinga<sup>3</sup>), które często wydają się być zbędne. W niniejszym tekście będziemy uwzględniać tylko te wprowadzone przez rosyjskiego filozofa pojęcia, które mają istotne znaczenie dla analizowanych zagadnień. Tym samym nieco „uproszczymy” myśl Łosiewa, lecz uproszczenie to stanowi zabieg interpretacyjny, potrzebny do jasnego i spójnego wyłożenia jego koncepcji imienia.

Nie zagłębiając się zatem w meandry Łosiewowskiej dialektyki, spróbujemy z gąszczu jego zawitych dociekań wydobyć najważniejsze elementy słowa. Powiemy od razu, że do takich najważniejszych elementów należą: (1) fonem, (2) semem i związany z nimi (3) pierwszy oraz (4) drugi symbolon (*символон*), (5) noemat i (6) idea. Przedstawimy zatem krótką charakterystykę wymienionych tu momentów imienia.

<sup>2</sup> А.Ф. Лосев, „Имяславие, изложенное в системе”, w: tenże, *Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы*, ред. А.А. Тахо-Годи, Санкт-Петербург: Алетейя 1997, s. 20.

<sup>3</sup> Później Łosiew krytycznie ustosunkuje się do stylu *Filozofii imienia*: „Pisałem jak chłopiec, który dopiero co skończył uniwersytet. Teraz niezbyt podoba mi się obecny w pracy schematyzm, triady. Byłem pod wpływem lektury Hegla”. В.В. Библихин, „Алексей Федорович Лосев”, w: tenże, *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*, Москва: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы 2004, s. 209 (notatka z 30.12.1973).

Na wstępie Łosiew zauważa, że „imię to przede wszystkim dźwięk, czyli fonem”<sup>4</sup>. Każdy fonem uwarunkowany jest przez barwę głosu, specyfikę artykulacji, intonację konkretnego człowieka (na dodatek różną w różnym czasie i różnych sytuacjach), dlatego jest bardzo zmienny, nietrwały. Fonem nie oddaje istoty słowa, która związana jest ze sferą znaczenia, czyli sememu. Łosiew zauważa, że sfera sememu jest nie mniej bogata aniżeli sfera fonemu. W języku naturalnym każde słowo może mieć wiele rozmaitych znaczeń, stosownie do intencji mówcy. Można w tym miejscu przytoczyć także przykład zaproponowany przez P. Florenskiego:

znaczenie zmienia się nawet w obrębie *jednej* mowy, niekiedy bardzo istotnie. Tak, jeżeli rozmówca pyta mnie, czy jest ciepło na dworze, a ja ironicznie odpowiadam: „Ciepło”, to sememy słowa „ciepło” w ustach pytającego i moich, pomimo że dwa słowa występowały obok siebie, były wprost przeciwne, bowiem ja rozumiałem przez „ciepło” tyle, co „wcale nie jest ciepło, lecz zimno”; semem mojego „ciepło” był równoważny z sememem „zimno”<sup>5</sup>.

Przed wszystkim, semem zmienia się w zależności od przypadku gramatycznego danego słowa (morfemu), połączenia go z innymi słowami (syntagmy) czy posłużenia się poetyckimi środkami wyrazu, np. rymu (Łosiew określa ten moment sememu mianem „poiemy” – od ποιημα). Semem jest zatem nie całkowitym, ale tylko częściowym znaczeniem słowa.

W dalszej kolejności autor *Filozofii imienia* dostrzega ścisły związek między fonemem a sememem (i jego poszczególnymi momentami – morfemem, syntagmą i poiemą). Mianowicie, znaczenie słowa zależy m.in. od zaakcentowania czy wyrażenia takich czy innych emocji (zachwytu, złości, zdziwienia itp.). Oznacza to, że dźwięk, fonem stanowi symbolon, mówiąc dokładniej – tzw. pierwszy symbolon nie-dźwiękowego znaczenia<sup>6</sup>. Ta myśl Łosiewa do pewnego stopnia koresponduje ze stwierdzeniem św. Augustyna, który pisał:

Litery są znakami dźwięków, podobnie jak dźwięki w mowie są znakami myśli. [...] [S]łowo rozbrzmiewające na zewnątrz jest znakiem słowa jaśniejącego wewnątrz, które najbardziej zasługuje na miano słowa<sup>7</sup>.

Jednak Augustyn zdawał się mówić o jedno-jednoznacznej odpowiedniości „słów wewnętrznych” i „słów rozbrzmiewających na zewnątrz”, Łosiew natomiast zwracał uwagę na to, że fonem nie jest tylko fizycznym środkiem wyrażenia

<sup>4</sup> Por. A.Ф. Лосев, *Философия имени*, w: tenże, *Из ранних произведений*, Москва: Правда 1990, s. 27. Łosiew identyfikuje dźwięk i fonem (ostatni termin został wprowadzony przez F. de Saussure’a), aczkolwiek z punktu widzenia językoznawstwa są to różne pojęcia.

<sup>5</sup> П. Флоренский, *Строение слова*, w: tenże, *Сочинения в четырех томах*, т. 3 (1), Москва: Мысль 2000, s. 216.

<sup>6</sup> A.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 31.

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, 10, 19–11, 20, tłum. M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996, s. 482.

myśli, ale dookreśla treść słowa wypowiedzianego. Warstwa zewnętrzna słowa ujawnia warstwę wewnętrzną, znaczeniową, dlatego fonem można traktować jako symbol, czyli wyraz sememu.

W *Filozofii imienia* Łosiew rozpatruje imię jako takie, bez uwzględnienia faktu, czy ktoś je wymawia, czy też nie. Niemniej jednak związek fonemu i sememu istnieje zawsze, nawet jeśli imię nie zostało wyrażone na zewnątrz, np. za pomocą głosu (bądź „zastępujących” go liter, gestów czy mimiki). Można bowiem wyobrazić sobie mnóstwo fonetycznych „odślon”, wyrazów tego samego słowa, co świadczy o bogactwie jego potencjalnych znaczeń. Zbiór wszystkich możliwych znaczeń Łosiew określa mianem „uogólnionego” lub „drugiego symbolon”.

Pierwszy symbolon w sememie – to indywidualny obraz słowa w jego danym, indywidualnym, tymczasowym i przypadkowym usytuowaniu wśród innych słów, w jego, danej w tym momencie, postaci i stanie. Drugi symbolon w sememie – to ogólne znaczenie słowa, które *in potentia* zawiera w sobie wszelkie możliwe i dające się pomyśleć, poszczególne znaczenia tego słowa. [...] Pełny symbolon sememu zawiera w sobie wszystkie możliwe i dające się pomyśleć losy danego słowa<sup>8</sup>.

Należy pamiętać, że symbolon stanowi jedność fonetycznego i znaczeniowego aspektu słowa. W dalszej części *Filozofii imienia* Łosiew rozpatruje słowo już bez uwzględnienia warstwy zewnętrznej. Stosując fenomenologiczną metodę *epoche*, proponuje odrzucić szatę fonetyczną i rozpatrzeć semem jako taki. (Łosiew porównuje ten zabieg do badania samego światła, a nie oświetlanego przez nie przedmiotu). W ujęciu filozofa semem pozbawiony fonemu to semem noetyczny. Dalsza redukcja transcendentálna pozwala odsłonić czysty noemat, stanowiący umysłowy korelat rzeczy, niezależny ani od dźwięków, ani od subiektywno-indywidualnego nastawienia wobec danej rzeczy.

Według Łosiewa, czysty noemat jest tym, co „w szkolnej gramatyce i psychologii traktowane jest jako powszechnie przyjęte »znaczenie« słowa, które, aczkolwiek zostaje wypowiedziane przez określoną osobę w określonym czasie, jest pozbawione tych indywidualnych wariacji, które są właściwe dla danej osoby *hic et nunc*”<sup>9</sup>. Jednak także czysty noemat słowa – jego powszechnie przyjęte znaczenie, wolne od różnorodności fonetycznej, właściwej dla symbolonu – zawiera *in nuce* bogatą gamę niuansów znaczeniowych. Mianowicie, jednakowo brzmiące słowo, np. „zamek”, może oznaczać zarówno budynek, jak i urządzenie do zamykania drzwi, i oba znaczenia mieszczą się w noemacie. Mało tego:

jedną i tę samą przedmiotową treść słowa różne narody rozumieją w różny sposób, w narodzie – inaczej rozumieją ją poszczególne jednostki, z kolei rozumienie jednostek jest odmienne w rozmaitych momentach czasu i w różnych warunkach. [...] Są to różne stopnie zbliżenia się do istoty przedmiotu, stanowiące całą hierarchię sensowności, rozumienia, noematyczności<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> А.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 32.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 38, 40.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 44–45.

Dla przykładu, greckie słowo ἀλήθεια, łacińskie *veritas* i rosyjskie *истина* oznaczają ten sam „przedmiot” – prawdę, lecz różnią się pod względem znaczenia: ἀλήθεια oznacza „to, co niezapomniane, wieczne”, *veritas* akcentuje moment zaufania, zawierzenia, zaś *истина* – pochodne od czasownika *есть* („jest”) – aspekt egzystencjalny (prawda jako bycie)<sup>11</sup>. Można powiedzieć, że pojęcia te mają ten sam zakres (ekstensję), lecz różną treść (intensję). Wstępne określenie noematu mianem „powszechnie przyjętego znaczenia” okazuje się zatem dość problematyczne. Toteż Łosiew w dalszym ciągu charakteryzuje noemat jako „zasadę nieskończonej wariacji znaczenia słowa, która jest przeciwieństwem zasady stałej przedmiotowej jednoznaczności słowa”<sup>12</sup>.

Wskutek swej potencjalnej różnorodności znaczeniowej noemat nie oddaje istoty rzeczy. Według Łosiewa, stanowi on „rezultat jakiejś bardziej wewnętrznej warstwy, która jest areną wzajemnego określenia istoty przedmiotu i czegoś innego, co transponuje istotę przedmiotu jako taką w sferę słowa”<sup>13</sup>. W kolejnym kroku redukcji fenomenologicznej Łosiew wyklucza z noematu to wszystko, co wprowadza różnorodność i nie pozwala uzyskać sprecyzowanego, jednoznacznego rozumienia przedmiotu oznaczanego przez dane słowo. W ten sposób filozof dochodzi do momentu *idei*, którą określa jako adekwatne odzwierciedlenie w słowie istoty rzeczy, czyli jego „idealny korelat”. Idea jest całkowitym wyrazem istoty przedmiotu, noemat – tylko aproksymatywnym zbliżeniem się do niej, fonem zaś najbardziej odległym jej odbiciem, bardzo zindywidualizowanym i zsubiektywizowanym. Wszystkie wymienione momenty słowa stanowią różne stopnie wyrazu istoty desygnowanej rzeczy.

Niektórzy badacze, m.in. A. Haardt, zwrócili uwagę, że Łosiewowskie pojęcia noematu i idei odpowiadają rozróżnieniu między noematem a rdzeniem noematu, przeprowadzonemu przez Husserla. Mianowicie, Husserl pisał, że na noemat składa się cały kompleks momentów noematycznych, zaś „specyficzny moment sensu tworzy jedynie pewien rodzaj koniecznej warstwy stanowiącej rdzeń, warstwy podbudowującej w sposób istotny dalsze momenty”, tzn. zmienne „charaktery”, „wraz z którymi noematyczny konkret ukazuje się jako wciągnięty w strumień różnego rodzaju modyfikacji”<sup>14</sup>. „Sens”, czyli „rdzeń noematu”, podobnie jak „idea” Łosiewa, odznacza się stabilnością, natomiast „charaktery”, korespondujące z „noematem” rosyjskiego filozofa, są niestale. A więc, Husserłowska

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 44; А.Ф. Лосев, *Диалектика художественной формы*, s. 40–41; В.В. Библихин, *Алексей Федорович Лосев*, s. 8 (notatka z 10.11.1964). Рог. П. Флоренский, *Стол и утверждение истины*, Москва: АСТ 2003, s. 41.

<sup>12</sup> А.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 40.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1967, s. 307, 445.

Jedność rdzenia noematu przeciwstawia się mnogości sposobów (obrazów) danności, tak jak Łosiewowska idea słowa – różnorodnym znaczeniom (noematom). [...] A.F. Łosiew identyfikuje pojęcie noematu tylko z jednym momentem tego pojęcia, które występuje u Husserla, oraz przenosi go ze sfery analizy przedmiotu do sfery analizy znaczenia<sup>15</sup>.

Wróćmy jednak do analizy pojęcia idei. W opinii rosyjskiego filozofa, idea jest wcieleniem istoty rzeczy w „innobyte”<sup>16</sup>, tzn. ludzkiej świadomości. Z tej racji idea umożliwia całkowite pojmowanie przedmiotu, bez subiektywnego zniekształcenia, jak to miało miejsce w przypadku fonemu oraz noematu, zależnych np. od intonacji czy nastawienia poznawczego właściwego dla konkretnych jednostek. Zdaniem Łosiewa, idea jako pełny wyraz istoty rzeczy jest jej imieniem, nazwą. Mówiąc dokładniej:

idea jest samą rzeczą, daną w swej maksymalnej obecności w innobyte. [...] Noematyczna forma rozumienia stanowi *stopień* rozumienia w idei. Natomiast rozumienie w idei stanowi *kres* noematycznych rozumień przedmiotu<sup>17</sup>.

Oto jeden z nielicznych przykładów, przytoczonych przez Łosiewa w *Filozofii imienia*. Mamy rozumienie ołówka jako takiego (jego „ołówkowatości”), niezależnie od koloru, rozmiaru, kształtu poszczególnych ołówków, czyli fizycznych „wcieleń” istoty ołówka. Rozumienie „ołówkowatości” nie zależy także od „wcieleń” fizyczno-fizjologiczno-psychologicznych, czyli od specyfiki artykulacji poszczególnych osób, czy też języka etnicznego, w którym mówi się o danym ołówku. Maksymalne, uniwersalne rozumienie, czym jest ołówek, jest właśnie ideą, czyli imieniem tej rzeczy; natomiast poszczególne jego wyobrażenia, związane ze specyfiką fonemu bądź nastawieniem ludzi, wypowiadających słowo „ołówek”, składają się na „noemat”, stanowiący tylko określony stopień rozumienia idei ołówka. Zauważmy w tym miejscu, że przeciwnicy onomatodoksji również traktowali imię jako ideę, lecz ideę rozumianą subiektywnie – jako wytwór umysłu. Łosiew natomiast pojmuje imię (tu: ideę) jako obiektywny, najdoskonalszy, noetyczny wyraz nazywanego przedmiotu w świadomości. Innymi słowy, idea, stanowiąca odbicie istoty rzeczy, nie jest tworzona, lecz odbierana, postrzegana przez nas. Stosując powyższe rozważania do imienia Bożego, należy powiedzieć, że „idea” oznacza najpełniejszy wyraz istoty Boga, tzn. Boską energię, podczas gdy moment fonemu pochodzi od człowieka. W jaki jednak sposób dokonuje się związek szaty fonetycznej i wewnętrznej, znaczeniowej? Tej kwestii przyjrzymy się w kolejnym punkcie.

<sup>15</sup> Т.И. Максимова, „Философия имени” А.Ф. Лосева: пути осмысления <<http://losevaf.narod.ru/maximova.htm>>.

<sup>16</sup> Pojęcie „innobyty” u Łosiewa jest niejednoznaczne; oznacza ono ogólną zasadę przeciwieństwa, np. materię (jako przeciwieństwo istoty), świadomość, podmiot (przeciwieństwo przedmiotu), stworzenie (przeciwieństwo Stwórcy), Boskie energie (przeciwieństwo istoty Boga).

<sup>17</sup> А.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 47, 51.

## II. Synergizm energii Boskich i ludzkich

*Imię Boga jest miejscem spotkania Boga i rzeczywistości ludzkiej*<sup>18</sup>.

A.F. Łosiew

Łosiew stwierdza, że idea jest „areną spotkania dwóch energii: energii obiektu – przedmiotowej, oraz energii podmiotu – ludzkiej świadomości, w której rozumienie jest dane w maksymalnej adekwatności”<sup>19</sup>. Imię w swej warstwie zewnętrznej, fonetycznej, może być arbitralne, a jednak – sugeruje Łosiew – odsłania istotę oznaczanego przedmiotu. Nazywanie jest zatem czymś koniecznym (dotyczącym obiektywnie istniejącej istoty rzeczy) i zarazem wolnym. Aplikując te rozważania do problemu onomatodoksji, Łosiew pisał:

Aczkołwiek imię Boga jest samym Bogiem i dlatego ma jedną naturę, to jednak, będąc wypowiedzianym przez człowieka i działającym w człowieku, Boskie imię ma dwie natury, gdyż ma w nim udział także aktywność ludzka. Imię wypowiedziane – to arena spotkania boskich i ludzkich energii<sup>20</sup>.

Z kolei Florenski, zabierając głos w tej kwestii, wyjaśniał:

We mnie dokonuje się zjednoczenie dwóch energii, a co za tym idzie – istot. Zjednoczenie energii nosi nazwę συνέγχεα, wspólny czyn (cały proces zbawienia ma charakter synergetyczny). Słowo to synergia poznającego i rzeczy, szczególnie w poznaniu Boga. Energia ludzka jest środowiskiem, warunkiem dla rozwoju wyższej energii – energii Boga<sup>21</sup>.

Teologiczna koncepcja synergii („współpracy” stworzenia z Bogiem) sięga swymi korzeniami okresu patrystycznego. Nawiązując do tej idei, teoretycy onomatodoksji podkreślali, iż każdy akt nazywania (niekoniecznie Boga) jest dziełem Bosko-ludzkim, czyli aktem teandrycznym. Podmiot jest „fizyczno-fizjologiczno-psychologicznym środowiskiem wcielenia usensownionej rzeczy, gdy funkcjonuje ona w pełni swych energii”<sup>22</sup> – pisał Łosiew.

---

<sup>18</sup> А.Ф. Лосев, „Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому”, w: *tenże, Имя*, s. 57.

<sup>19</sup> А.Ф. Лосев, *Диалектика художественной формы*, s. 152. Por. В.В. Библихин, *Алексей Федорович Лосев*, s. 209 (notatka z 30.12.1973): „Słowo jako narzędzie obcowania jest areną spotkania dwóch energii”.

<sup>20</sup> А.Ф. Лосев, „Тезисы об Имени Божиим...”, s. 58. W innym miejscu Łosiew rozwija tę myśl w sposób następujący: „Imię jest możliwe tylko przy udziale swobodnego ludzkiego rozumu, tzn. pod warunkiem dodatku, pochodzącego z pracy umysłowej (*примышление*). Jest to – powiedziałbym – nauka o imionach jako arenie spotkania dwóch energii: człowiek nazywa, działa natomiast sam Bóg w swej energii”. А.Ф. Лосев, „Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью”, w: *tenże, Имя*, s. 43.

<sup>21</sup> П. Флоренский, „Об Имени Божиим”, w: *tenże, Сочинения в четырех томах*, т. 3 (1), s. 358.

<sup>22</sup> А.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 152.

W odniesieniu do onomatodoksji powstaje pytanie: czy każde wypowiedzianie takiego czy innego imienia Bożego, nawet bez szacunku, automatycznie prowadzi do spotkania energii (aktywności) ludzkiej i obiektywnie istniejącej energii Boskiej? Jeżeli dopuścimy taką możliwość, to oznaczałoby to, iż:

zjednoczenie stworzonej (ludzkiej) i Boskiej energii jest trwałe, zawsze obecne, dokonywane w każdych warunkach i w każdej chwili (albowiem każdy człowiek, w dowolnych warunkach, zawsze może wypowiedzieć czy napisać Imię Boga) – pomimo tego, że energie ludzkie, w tym także duchowe, są zmienne i ruchome<sup>23</sup>.

Arbitralny akt nazywania, wypowiedzianie imienia, które jest przejawem aktywności, twórczości człowieka („ludzkich energii”), miałby ujawniać wewnętrzną strukturę słowa. W tym wypadku należałoby powiedzieć, że między rzeczą a słowem zachodzi tajemnicza relacja korespondencji: istota rzeczy odpowiada znaczeniu słowa. Idea (*resp.* imię/energia) byłaby „metafizycznym klejem” (by użyć znanego określenia H. Putnama), który łączy przedmiot ze słowem. Związek „energii Boskich i ludzkich” jawiłby się wówczas jako coś automatycznego czy wręcz magicznego. Czy taką koncepcję głosił rosyjski filozof?

Dosłowne i pochopne odczytanie dzieł Łosiewa zdaje się potwierdzać to przypuszczenie. Niejednokrotnie pisał on, że „natura imienia jest magiczna”<sup>24</sup>. W tym miejscu należy poczynić pewną obserwację, która znacznie osłabia tezę (czy raczej hipotezę) o magicznym charakterze słowa u Łosiewa. Mianowicie, filozof ten – jak pamiętamy – pisał, że znaczenie słowa zależy m.in. od nastawienia podmiotu. Stwierdzenie to można by zinterpretować w ten sposób, że nie każde wypowiedzianie Boskiego imienia prowadzi do związku z Bogiem (Boską energią), ale tylko takie, które ma na celu jego osiągnięcie, czyli imię przywoływane w modlitwie. W opinii Łosiewa:

nazywanie nie jest siłą samą w sobie; jeżeli ma się na względzie brzmienie imienia (*имязвучие*) lub napisanie imienia (*имяначертание*), to nie jest to prawdziwe i autentyczne nazywanie. Nazywanie jest prawdziwe, o ile dokonuje się ono wskutek czynnej wiary i szczerego zawierzenia Bogu. A więc, [...] ze skutecznością imienia zawsze związana jest subiektywna i czynna wiara nazywającego<sup>25</sup>.

Czy zatem o możliwości spotkania, współdziałania „Boskich i ludzkich energii” decyduje wyłącznie czynnik psychologiczny (intencja), a jeśli tak, to w jakim sensie? Łosiew uwzględniał taką możliwość. W *Filozofii imienia* czytamy:

<sup>23</sup> С. Хоружий, „Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма”, w: *tenże, Опыты из русской духовной традиции*, Москва: Парад 2005, s. 294.

<sup>24</sup> Zob. np. А.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 155.

<sup>25</sup> А.Ф. Лосев, „Тезисы об Имени Божиим...”, s. 57–58; por. s. 67.



Energia jest sensownym działaniem, oddziaływaniem, aktywnością. Jeżeli ja, będąc usensownionym i ukształtowanym przez energię istoty danej rzeczy, nie jestem na nią aktywnie ukierunkowany, nie działam sensownie, nie oddziałuję – to czyż można powiedzieć, iż energia rzeczy spoczęła na mnie?<sup>26</sup>

Człowiek, pomimo że jest „środowiskiem” wcielenia energii rzeczy, nie pozostaje pasywny. Podmiot może mniej lub bardziej „odzwierciedlać” ideę przedmiotu – w sposób adekwatny lub zniekształcony. Współpraca człowieka z Bogiem w kwestii nazywania nie polega na „iluminacji” w rozumieniu Augustyna ani na „harmonii przedustawnej” proponowanej przez Leibniza, ani na okazjonalizmie w rozumieniu Malebranche’a. Człowiek jest odkrywcą sensu rzeczy, ale jest istotą wolną i może nie uchwycić idei/energii rzeczy lub ująć ją niewłaściwie. Ponadto musimy pamiętać, że Łosiew podkreślał, iż każde słowo, rozpatrywane zarówno w swej „szacie zewnętrznej” (fonetycznej), jak też w sferze znaczeniowej (noematycznej) może mieć wiele rozmaitych znaczeń, zależnych od intonacji, nastawienia podmiotu itp.

Jak widzimy, z jednej strony, Łosiew zakłada istnienie jednego, wyróżnionego, „właściwego” znaczenia („idei”), z drugiej zaś strony – pisze o wieloznaczności słowa. Stanowisko Łosiewa, wyłożone w *Filozofii imienia*, zdaje się być niespójne. Głosi on zarówno esencjalistyczną tezę, zbliżoną do propozycji chociażby wczesnego Wittgensteina o jedno-jednoznacznej odpowiedniości między światem a językiem, jak też relatywistyczny pogląd (właściwy dla późnego Wittgensteina) o tym, że znaczenie słowa wyznaczone jest przez kontekst jego użycia.

Jak Łosiew rozwiązuje ten dylemat? Mówiąc najprościej, filozof, lubujący się w antynomiach, niezbyt przejmując się niespójnością swego rozwiązania. Czy jednak w pismach wczesnego Łosiewa można znaleźć jakąś pozytywną propozycję, która wyjaśniałaby, jak pogodzić esencjalizm z relatywizmem znaczeniowym? W przedwojennych pismach filozofa znajdujemy dwie wzmianki na ten temat. Pierwsza, zawarta w *Filozofii imienia* – to uwaga, że istota rzeczy zawiera tzw. moment henologiczny, ponadlogiczny, który *in nuce* zawiera „dalsze losy rzeczy”, co w odniesieniu do werbalnego wyrazu danej rzeczy może wskazywać na mnogość jej potencjalnych znaczeń. W istocie pozostaje zatem „moment nieokreśloności”, apofatyizmu, dlatego nie może ona w pełni „przejsć” do swego konkretnego, sprecyzowanego wyrazu (czyli – jak powiada autor *Filozofii imienia* – wcielić się w innobyte). Niestety, Łosiew nie rozwija szerzej tego wątku. Natomiast druga notatka, dotycząca wieloznaczności słowa, bardzo wyraźnie akcentuje twórczą rolę podmiotu. W niepublikowanym za życia rękopisie, o trudnym do przetłumaczenia tytule *Самое само* (który oddajemy przez wyraz *Sama samość*), filozof wskazuje, iż każda rzecz dana jest w swej interpretacji, których może być nieskończenie wiele<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> А.Ф. Лосев, *Философия имени*, s. 154.

<sup>27</sup> А.Ф. Лосев, „Самое само”, w: *tenże, Миф. Число. Сущность*, s. 333.

Pomimo swych radykalnie realistycznych poglądów na naturę imienia Łosiew nie ulega pokusie traktowania go wyłącznie jako absolutnego urzeczywistnienia, „odbicia” istoty. W tym miejscu można zauważyć podobieństwo między rozważaniami rosyjskiego filozofa a myślą Proklosa, który na wstępie swego komentarza do *Kratylosa* Platona zanotował:

*Kratylos* ma na celu pokazanie generacyjnej energii, przejawiającej się w duszach, oraz siły naśladowania, którą wykazują owe dusze. Skoro jednak własna energia dusz często chybia specyficznych, właściwych celów, to ich własna natura jest ograniczona i stwarza nieokreślone, przypadkowe i arbitralne imiona<sup>28</sup>.

Łosiew tłumaczy arbitralność imienia tym, że każde imię ma czynnik „dodania”, a więc element „intelektualny”, pochodzący od nazywającej osoby i będący owocem ludzkiej inicjatywy i twórczości. Osoba, nazywająca daną rzecz, może stworzyć dla jej oznaczenia takie czy inne słowo. Z tej racji ten sam przedmiot nazywany jest w różnych językach odmiennymi imionami. I chociaż rozbieżność brzmienia danego słowa może powodować zmianę jego znaczenia (gdyż to ostatnie jest zależne także od fonemu), to jednak nie musi pociągać za sobą zmiany zasadniczej, uniemożliwiającej ujawnienie sensu denotowanej rzeczy (w szczególności – Boga). Dlaczego? Aby krótko rzecz ująć, przytoczmy słowa pochodzące z odczytu Łosiewa z 1923 roku: „Dodatek, pochodzący z pracy umysłowej (*примышление*) jest abstrakcyjnym rozkładaniem prostego, jednostkowego przedmiotu, tym niemniej jest to abstrakcja *cum fundamento in re*”<sup>29</sup>.

W późniejszych pracach filozof, być może świadomy niewystarczalności swych poprzednich ustaleń, będzie podkreślał rolę twórczości nie tylko w nadawaniu nazw, ale w ogóle w posługiwaniu się językiem. Łosiewowska wczesna teoria synergizmu stopniowo ustępuje miejsca teorii „wariacyjnego funkcjonowania języka”. Zagadnienie to jednak przekracza ramy niniejszego artykułu.

---

<sup>28</sup> Прокл, *Комментарии на платоновский диалог „Кратил”*, пер. А.В. Петров, в: Р.В. Светлов, А.В. Цыб (ред.), *Академеиа. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 2, Санкт-Петербург 2000, s. 273.

<sup>29</sup> А.Ф. Лосев, *Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию*, s. 41.

**Alexis Losiev – Philosophy of the Name**

**Keywords:** *Alexis Losev, language, word, name, onomatodoxy, idea, phoneme, symbol, meaning of the word, divine energy*

Alexis Losev in his *Philosophy of the name* distinguishes between an external and an internal layer of a word. Viewed from the external perspective a word is a *phoneme*, consequently its meaning is variable. Viewed from the internal perspective a word is an *idea* which expresses the authentic meaning of the word. Consequently its meaning is firmly fixed. The process of naming is an act of synergy in which a man and God participate. Man creates the variable, external cloak for the word, and divine energy endow it with meaning which corresponds to the idea conveyed by the word.