

Э.М. Спирова

## СИМВОЛ КАК ОБРАЗ И ПОНЯТИЕ (Полемический отклик на замечания проф. В.А. Подороги)

---

---

**Аннотация.** В статье речь идет о символе как понятии философской антропологии. Автор пытается обосновать двоякую функцию символа, который может выступать в виде образа и в виде понятия. Такая постановка вопроса встретила поддержку членов диссертационного совета во время защиты докторской диссертации «Символ как понятие философской антропологии». Тем не менее, проблема оказалась дискуссионной. В данном случае автор статьи отвечает на вопросы, поставленные Валерием Александровичем Подорогой, во время защиты. Он отметил, что символ ближе к образу, нежели к категориальному аппарату философии.

**Ключевые слова:** философия, символ, понятие, философская антропология, образ, мистика, анализ, дискурсивность.

### *Двойственность символа*

Во время дискуссии при защите диссертации В.А. Подорога сказал: «На мой взгляд, всё, о чем здесь говорили оппоненты и сама Э.М. Спирова, связано с символом, но не с понятием». Но тема сформулирована так, что символ рассматривается не как образ, а именно как понятие. Свою мысль В.А. Подорога развил следующим образом: «Если мы берем, например, Э. Кассирера, то он — очень жесткий, чувствительный методолог, который разработал дискурсивную теорию понятия, и с помощью этой дискурсивной теории он и разбирается с символом. Символом ничто не познается, познается понятием. Поэтому здесь возникает то, что сегодня называется когнитивным парадоксом. Вы вводите символ как понятие, но он не может быть понятием. И я даже не понимаю, как вы исследуете свою проблему. Конечно, есть образцы такой прямой символической активности, которой придается мистическое значение, это у Юнга мы наблюдаем такую прямую работу с символами. А вообще-то, в принципе, есть определенная дискурсивность, с помощью которой мы познаем такие ускользающие объекты и такие сложные для дискурсивного знания феномены, как символ».

Я не отважилась бы на спор с таким известным философом, как Валерий Александрович Подорога. Его методологические замечания весьма существенны. К ним нельзя отнести

равнодушно. Но в данном случае, отмечая его значительный вклад в разработку аналитической антропологии, я вынуждена защитить свою позицию. Замечания не касаются частностей. Речь идет о правомочности самой темы диссертационного исследования.

Поэтому считаю возможным уже после защиты диссертации и поддержки со стороны диссертационного совета изложить свое понимание проблемы и в какой-то степени вступить в полемику с известным философом. Мне кажется, его недоумение В.А. Подороги связано с тем, что символ, как он считает, по определению не может рассматриваться в качестве понятия. У символа, стало быть, не может быть никакой другой функции, кроме символической. Поэтому В.А. Подорога полагает, что с помощью символа ничего познать невозможно. Для того чтобы получить какое-то знание, необходима особая дискурсивная практика.

Всё это, на мой взгляд, выглядит убедительно, если не вдаваться в логику взаимного превращения символа и понятия. Символ может оставаться образом, но может в известной степени заместить собой и понятие. В такой постановке вопроса нет ничего удивительного и скандального. Обратимся, например, к смежной области философского знания — эстетике. С одной стороны, здесь образ не имеет ничего общего с понятием. Он является не продуктом разума, а обнаружением воображения. Трудно представить

себе какой-нибудь образ или тем более символ, которые вообще не имеют хотя бы зыбкой или опосредованной связи с предметом, вещью, действительностью. Говоря о символе, мы неизменно ставим нужное разъяснение — «символ чего?». Но степень отвлеченности от реальности, судя по всему, может быть различной.

В эстетике в некоторых случаях образ предельно связан с предметом, указывает на конкретность вещи или картины: есенинское «Мелколесье. Степь и дали». В других вариантах фантазия покидает материальную зримость. Тем не менее, изначальным толчком к воображению всегда оказывается нечто увиденное или услышанное. Это особенно заметно в поэзии М.Ю. Лермонтова. «У врат обители святой стоял просящий подаяния...» Это стихотворение не о нищем, оно скорее об отвергнутой любви. Или: «Скажи мне, ветка Палестины, где ты цвела, где ты росла...» Ветка здесь сразу обретает символический смысл.

*Заботой тайною хранима  
Перед иконой золотой  
Стоишь ты, ветвь Ерусалима,  
Святыни верный часовой!  
Прозрачный сумрак, луч лампы,  
Кивот и крест, символ святой...  
Всё полно мира и отрады  
Вокруг тебя и над тобой.*

Стихотворение Лермонтова «Утес», можно полагать, навеяно картиной одинокого утеса, на котором остался след тучки. Но разве это произведение об утесе? Разве тучка способна играть на лазури? А утёс, он что может плакать? Понятное дело, это рассказ о чувствах человека, который познал радость близости и остался в одиночестве.

Однако тот же самый образ, который в эстетике выражает продукт фантазии художника, творца может быть и действительно оказывается вполне строгим понятием. Если бы это было не так, образ не рассматривался бы в арсенале эстетических понятий, а характеризовался бы как частный случай поэтического творчества.

В моей диссертации вовсе не утверждается, будто символ есть не что иное как понятие. Напротив, в основном речь идет о специфике символического понимания, которое по определению аналогично образному осмыслению реальности. Однако, сохраняя свою аутентичность, символ может оказаться и понятием. До-

казательству такой возможности и посвящена моя диссертация.

Сошлемся для примера на книгу С.Г. Сычевой «Проблема символа в философии»<sup>1</sup>. Автор показывает, что с помощью символа возможно познание. Она отмечает, что одни специалисты трактуют символ как рациональное, культуро-созидающее средство познания, а другие — как иррациональный, непознаваемый, антикультурный онтологический объект<sup>2</sup>. Многие философы, кроме С.Г. Сычевой, пытаются разобраться в онтологическом статусе символа и познавательной значимости его идеи. Нелишне, судя по всему, обратиться и к книге Г.М. Тарнапольской «Энергийная диалектика онтогенеза символа». По ее мнению, символическое восприятие позволяет преодолеть недостатки антропологического субъективизма и теории отражения. Она отмечает, что «в зависимости от задач осмысления конкретного опыта, который лежит в основе символического сознания, определяется парадигма исследования символа: семиотическая, эстетическая, культурно-историческая, религиозно-философская и т.д.»<sup>3</sup>

По мнению Г.М. Тарнапольской, символ возникает в понимании, представляющем собой взаимодействие познавательной энергии человека и синергии, сочетающей в этом взаимодействии энергию символизируемого предмета и энергию символического образа. Символизируемое содержание может быть, следовательно, как умопостижимым, выражающимся в интеллигибельном смысле. Символ может являть актуальное содержание, а может указывать на скрытую потенциальность. Но для рассмотрения символа как понятия необходимо, чтобы он сам по себе, вне понятия, позволял бы свободно оперировать интеллектуальным содержанием. Важно чтобы он стал не просто иносказанием, а выполнял бы стойкую категориальную функцию.

Разумеется, вопрос о том, может ли символ быть понятием философии вообще является дискуссионным. Так, по мнению В.В. Бибихина, символ не может быть философской категорией<sup>4</sup>. Но нам важно понять, как сложилось такое убеждение. Ведь и Гегель рассуждал о символе

<sup>1</sup> Сычева С.Г. Проблема символа в философии. Томск, 2000.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Тарнапольская Г.М. Энергийная диалектика онтогенеза символа. Томск, 2009. С. 6.

<sup>4</sup> Бибихин В.В. Язык философии. М., 2002.

снисходительно, отдавая приоритет познанию и понятию.

Гегель, как показано в диссертации, не жаловал символ. Будучи «рыцарем понятия», он не мог обольщаться символом с его зыбким и неустойчивым смыслом. Даже знак казался немецкому философу более «проявленным», нежели символ. Последнему, считал он, следует еще потрудиться, «оформить» себя, сделать себя более внятным. Да и то не для того чтобы быть понятием, а чтобы стать знаком. Эта установка отчетливо проявилась в первой исторической типологии художественной культуры, которую создал Гегель. Стало быть, для Гегеля символ дальше от понятия, чем знак.

Как определяется тип художественной культуры? — задавал вопрос немецкий философ. Критерием оказывается соотношение между художественным содержанием и его воплощением. Итак, три типа:

1. Символическая форма (доминировала на Востоке),
2. Классическая форма (типична для античной Греции),
3. Романтическая форма (возникла в христианской Европе).

Символическое искусство, как считал Гегель, еще не нашло подходящей формы для собственного воплощения. Поэтому философ и называет его «предыскусством». Подлинным искусством он называет только классическое, античное, поскольку оно оставило совершенные формы и воплощает столь же совершенное содержание.

Греческую трагедию Гегель считал одним из высших достижений искусства. «...Для подлинно трагического действия необходимо, чтобы пробудился к жизни принцип индивидуальной свободы и самостоятельности или же по крайней мере принцип самоопределения, способность свободно, но по своей воле, отстаивать свое дело и его последствия; а для понимания комедии в еще большей степени должно появиться право субъективности и ее уверенного в себе господства»<sup>5</sup>.

В романтическом искусстве обнаруживается, по Гегелю, разрушение гармонии между формой и содержанием. Начинается разрушительный процесс, в котором содержание развивается быстрее, чем форма. Это губительный путь. Искусство вынуждено уступить свое первенство в духовной культуре религии.

Символическая форма искусства, считал Гегель, дает лишь намек на идею. Это искусство характерно для Востока. Когда идея и ее внешний облик полностью соответствуют друг другу, мы имеем дело с классическим искусством. Если внешняя форма не достаточна для воплощения развивающейся идеи, то возникает романтическое искусство<sup>6</sup>.

Логика истории искусства может оказаться целесообразной и для изучения истории мифа. Творчество мифа, считал Гегель, относится к той фазе становления духа в формах искусства, которую он называет символической<sup>7</sup>. На этой фазе понятийное мышление еще не стало самостоятельным. Оно даже не отделилось от художественного. Мифы как обнаружение символики основаны на образах. Даже самые отвлеченные представления передаются с помощью образов. В мифе по сути дела преодолевается результат смутного интуитивного рефлексирования, эмоция «завершается» художественным образом. «Однако если древние, — пишет Гегель, — создавали свою мифологию, и не думали о том, что мы теперь в ней видим, то из этого еще отнюдь не следует, что их представления о себе не являются символами и что мы не должны считать их таковыми. В ту эпоху, когда народы создавали свои мифы, они жили поэзией и поэтому осознавали свои самые внутренние и глубокие переживания не в форме мысли, а в образах фантазии, не отрывая общих абстрактных представлений от конкретных образов»<sup>8</sup>.

Однако можно ли соотносить миф лишь с символической формой становления духа? Если бы это было так, то эта форма осмысления жизни осталась бы в далекой истории. Но миф неистребим. Он снова и снова возрождается в культуре, которая, как это ни парадоксально, владеет разнообразными техниками рациональности, основывается на понятийном мышлении. Конечно, было бы несправедливо упрекать Гегеля в том, что он связывал миф только с архаикой. Немецкий философ догадывался о том, что символическая форма мышления не утрачивает себя полностью. Второй том «Эстетики» начинается с этой констатации. Символ не исчезает, а со-

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х т. Т. 3. М., 1968-1971. С. 584-585.

<sup>6</sup> Гуревич П.С. Эстетика. Учебное пособие. М., 2011. С. 278.

<sup>7</sup> Хренов Н.А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX века. М., 2011. С. 14.

<sup>8</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 2. М., 1969. С. 22.

ответствующая ему форма мышления просто перестает преобладать. Теперь она оказывается элементом классической и романтической стадии художественного творчества.

«Мы должны поэтому, — писал Гегель, — с самого начала делать различие между символом в его самостоятельном своеобразии, в котором он представляет законченный тип художественного созерцания и воплощения, и тем видом символического, который низводится на степень лишь не самостоятельной внешней формы»<sup>9</sup>. Если не исчезает символ, то обнаруживает живучесть и миф. Рождается социальная мифология, символ проникает в художественные стили. Наконец, даже само понятийное мышление начинает опираться на знаки. Снова возникает вопрос об актуальности символического мышления. Теперь оно не является просто претворением художественного стиля. Оно отныне способно трансформировать всю культуру в целом.

### **От символа к понятию**

Но можно ли назвать позицию Гегеля безоговорочной? Символ он считает далеким от понятия, но знак сближает с рефлексивным мышлением. Есть ли другие подходы в истории философии? На мой взгляд, безусловно, и они имеют солидную историко-философскую проработку. Понятийный язык философии спектрален. Человеческое сознание с первых шагов создает и разрабатывает две основные модели познания. Они являются также моделями мира. Первая модель характеризует мир как текучее переливчатое Целое, охваченное единым ритмом (Дао, «вечно живой огонь»); Вторая модель описывает мир как совокупность атомарных фактов, жестко расчлененных и затем связанных более или менее точно фиксированными отношениями (равенство и неравенство, причинность и вероятность и т.д.)<sup>10</sup>.

Первая модель создается из слов или знаков, каждый из которых вызывает бесконечный поток ассоциаций; это слова-образы, тропы (метафоры). Вторая модель конструируется из однозначных слов, из знаков строго определенного смысла. Это слова-термины. Древнейшие философы не отдавали себе ясного отчета в характере (и ограниченности) каждой из названных моделей по-

знания, которые они разрабатывали. Именно поэтому понятие символа оценивалось по-разному, в зависимости от того, в какой гносеологической системе оно рассматривалось. Ни одна из этих моделей не является универсальной. Образно-ассоциативное мышление отражает мир в одном аспекте, атомарно-логическое — в другом. Не следует поэтому переоценивать роль терминологического мышления. Противоположное ему познание пользуется символом.

Образ огня в космологии Гераклита, безусловно, символичен. Но огонь оказывается в его философии и ключевым понятием. «Чистое космическое движение, недоступное чувственному познанию, Гераклит условно называет огнем»<sup>11</sup>. Но огонь у Гераклита — не только образ, дающий нам право считать Гераклита не поэтом, а философом.

Теперь возникает вопрос — находим ли мы в немецкой классической философии строгое различие символа и понятия? По всей видимости, нет.

Первым в немецкой классической философии обнаружил интерес к символу И. Кант. Он характеризовал символ как специфический вид изображения, который пытается обозначить то, что по определению неизобразимо. Символ, по Канту, способен дать косвенное изображение понятия, представление о котором достигается с помощью рефлексии в виде перенесения путем аналогии определенных свойств на другой объект. Это положение Кант иллюстрирует следующим примером. Монархическое государство можно представить как одушевленное тело, если оно управляется по внутренним народным законам. То же самое можно сказать о машине, к примеру, о ручной мельнице, если оно управляется отдельной абсолютной волей. Вполне очевидно, что никакого сходства между деспотическим государством и ручной мельницей нет. Однако если оно, это сходство, обнаруживается между правилами рефлексии о них и об их каузальности, то можно говорить об аналогии. Далее отмечается, что наш язык содержит массу символических изображений или косвенных суждений по аналогии. Имеются в виду такие слова, как, например, «основание», «зависеть», «вытекать из чего-либо» (вместо «следовать»), «субстанция».

<sup>9</sup> Там же. С. 13.

<sup>10</sup> См.: Померанц Григорий. Две модели познания // Померанц Григорий. Выход из транса. М., 2010. С. 41.

<sup>11</sup> Гершензон М. Гольфстрем // Лики культуры. Альманах. Том 1. М., 1995.

В работе «Критика способности суждения» Кант проводит различие между символическим и схематическим изображением. Немецкий философ показывает, что для того, чтобы доказать реальность наших понятий, всегда требуется созерцание. Если это эмпирические понятия, то созерцания называют примерами. Если это чисто рассудочные понятия, их называют схемами<sup>12</sup>. Кант отмечает, что хотя среди логиков принято применять слово «символический» в его противопоставлении интуитивному способу представления, но это, как он полагает, искажает его смысл, поскольку символическое есть лишь разновидность интуитивного.

Кант показывает, что все созерцания, которые подводятся под априорные понятия, — либо схемы, либо символы. Первые из них содержат прямые, вторые — опосредствованные изображения понятий. Схемы совершают созерцания посредством демонстрации, вторые — посредством аналогии (в ней пользуются и эмпирическими созерцаниями), в ходе которой способность суждения выполняет два дела. Во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания. Во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый только символ.

По мнению Канта, символ — это изображение, а не обозначение. Схематизм выражает понятие напрямую, а символ делает это косвенно. Поэтому выражение содержит в себе не настоящую схему для понятий, а лишь символ для рефлексии.

В отличие от знаков, символы представляют собой дискурсивные событийные формы, которыми наделяются процессы созерцания под априорные формы. «Транслируя косвенное изображение понятия, символ захватывает в свою орбиту аналогию, и в то же время через символ свертывается в систему функционирования способности суждения»<sup>13</sup>.

Что касается философии В. Шеллинга, то близость понятия и символа здесь просматривается с еще большей ясностью. Философ — по природе своей аналитик, расщепляющий целое на атомы, и способный дать лишь механический контур сборки. Художник изначально устремлен к органическому синтезу своего предмета — идеи: «то, что философ разделяет уже в первом акте сознания, что недоступно никакому созерцанию,

чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества. — Но не только первоначало философии и первое созерцание, из которого она исходит, но и весь механизм, который дедуцирует философия и на котором она основана, объективируется лишь художественным творчеством»<sup>14</sup>.

Философия и мифология на первый взгляд чужды друг другу и несопоставимы. Но это только на первый взгляд. Подобно тому, как существует философия языка, философия природы, может существовать философия мифологии.

Но что такое мифология? Миф обычно противопоставляют истине. Следовательно, миф — это вымысел, вот что прежде всего приходит в голову. Действительно, простейшие теории мифа рассматривают его как поэтический вымысел. Взгляд этот широко распространен, поэтому у Шеллинга нет необходимости называть фамилии. Он мог бы остановиться на трудах И. Гердера, не устававшего подчеркивать теснейшую связь между античной мифологией и искусством. Шеллинг не возражает против такой связи. Он только показывает недостаточность подобного взгляда. По его мнению, индийская мифология непоэтична, и это один из аргументов против отождествления мифа с поэзией.

Шеллинг называет ряд имен, когда рассматривает другой вариант истолкования мифологии — аллегорический. Нам, пожалуй, больше всего скажет имя Ф. Бэкона. В трактате «О мудрости древних» английский рационалист и эмпирик уверял, что в мифе всегда можно обнаружить тайный однозначный смысл, тщательно завуалированный его создателями. Не нужно быть особенно проницательным, чтобы, услышав миф о Фаме (Молве), которая после гибели гигантов явилась на свет как их сестра, чтобы сразу же понять, что речь идет о подстрекательных слухах, тайно распространяемых политическими партиями, как это бывает после поражения мятежей. Миф о Купидоне Бэкон толковал как изложение атомистической теории вещества: первоначальные семена вещей, то есть атомы, чрезвычайно малы и остаются в вечном младенчестве. Купидон пускает стрелы, — всякий, признающий атомы и пустоту, должен признать силу атома, действующую на расстоянии.

В обеих этих теориях — «поэтической» и «философско-аллегорической», есть, по мнению

<sup>12</sup> Кант И. Собр. соч. в 8-и т. М., 1994. С. 193.

<sup>13</sup> Кормин Н.А. Метафизический символизм. Ч. 1. М., 2011.

<sup>14</sup> Там же. С. 483.

Шеллинга, одно слабое место. Миф рассматривается в качестве «изобретения», в качестве результата преднамеренного творчества. Но мифологию нельзя ввести, как вводятся в действие школьные программы, учебники, катехизисы. Создать мифологию, придать ей реальность в мыслях людей, необходимую для того, чтобы она проникла в толщу народа, без чего невозможно её поэтическое использование, всё это выходит за пределы возможностей одного человека и даже многих, объединившихся для этой цели.

Шеллинг считал, что символ представляет собой синтез аллегории и схематизма. Он показывал, что само бытие возможности не аллегорично и не схематично. Оно есть абсолютная неразличимость того и другого, то есть символическое. Вот как Шеллинг проводит различие между схематизмом и символом: «Поскольку с его помощью объект и понятие должны быть соотнесены друг с другом, это созерцание должно быть таким, чтобы одной стороной граничить с понятием, другой — с объектом. Поскольку понятие есть образ действия, посредством которого для созерцания вообще возникает объект, и, следовательно, оно есть правило, в соответствии с которым вообще конструируется объект, а объект, напротив, не правило, а выражение самого правила, то должно быть найдено действие, в котором само правило созерцается как объект или, наоборот, объект, — как правило конструкции вообще»<sup>15</sup>. Подобное созерцание, считает Шеллинг, есть схематизм, ознакомиться с которым каждый можно только на основании собственного внутреннего опыта и которые можно лишь описать или отделить от всего с ним сходного, чтобы тем самым сделать его доступным пониманию и помочь в проведении опыта.

«Схему следует отличать как от изображения, так и от символа, с которым его часто путают. Изображение всегда всесторонне настолько определено, что для полного тождества его с предметом недостает лишь определенной части пространства, в которой находится предмет. Напротив, схема есть не всесторонне определенное представление, а только созерцание правила, по которому может быть создан определенный предмет. Следовательно, схема не есть и созерцание самого предмета, а только созерцание правила, по которому может быть создан предмет»<sup>16</sup>. Применение учения об из-

начальном схематизме, утверждает Шеллинг, к изучению структуры праязыков, древнейших воззрений на природу, следы которых дошли до нас в мифологиях древних народов, наконец, к критике научного языка, почти все термины которого свидетельствуют о своем происхождении из схематизма, показало бы, какое всеобъемлющее значение этот метод имеет во всех областях человеческого духа.

### ***Символ — это не метафора***

На мой взгляд, неслучайно символ является понятием лингвистики, психологии, эстетики и философской антропологии. Для того чтобы стать понятием, символ должен выявить многие качества, ему присущие: всеобщность, фундаментальность, способность проникать в сущность познаваемого. На эту способность символа выступать в качестве понимающего и познающего средства указывают М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский. Они отмечают, что символы могут выступать как в качестве прямого «обозначения» сознания, так и выражать нечто предметноподобное, косвенно репрезентирующее сознание. То есть за символом в смысле конкретности сознания на самом деле ничего не стоит, а когда психоаналитики говорят, что есть символы, обозначающие факт подсознательного, то на самом деле они этим хотят сказать, что мы не прошли процедуры обратной декодировки символов сознания, что мы эту процедуру не знаем, и поскольку она нам неизвестна, то она и излагается как подсознание. В этом смысле символы соотносятся с пониманиями, и поэтому оперирование символом как «знаком» предполагает не реконструкцию денотата этого знака, а реконструкцию субъективной ситуации порождения, как денотата, так и знака, то есть ситуацию. Понимание символа выступает как результат того, что «Я» оказывается в ситуации его понимания. Если «я» говорю, что я долго или много лет, или всю жизнь не мог что-то понять, то это не означает, что «я» постепенно понимал и, наконец, смог понять, а означает, что происходил переход «Я» из ситуации в ситуацию, ни одна из которых не являлась «ситуацией понимания»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Там же. С. 380.

<sup>16</sup> Там же. С. 380-381.

<sup>17</sup> Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. М., 1997.

В.А. Подорога ссылается на Фрейда и на примере его когнитивного стиля еще раз сомневается в правомочности рассматривать символ в виде понятия. Он отмечает, что у Фрейда есть поле бессознательного, которое определяется через частную региональную символику. Но она, по его словам, не имеет никакого дискурсивного содержания, а с другой стороны, у Фрейда есть модели специальные, топологические модели — экономическая, топическая и т.д., с помощью которых он исследует бессознательное. При этом он выявляет наличие каких-то символических слоев, операций. «Может быть, в названии Вашей диссертации символ — это метафора, а не понятие? Но Вы же настаиваете на том, что это понятие. Символ по определению должен быть свободен от всякого понятийного содержания. Иначе он потеряет символическую ценность. Но если символ функционирует как понятие, его уже нельзя назвать символом», — таково заключение В.А. Подороги.

Рассуждения Валерии Александровича о бессознательном абсолютно справедливы. Жан-Люк Нанси пишет: ««Бессознательное», на которое пролил свет Фрейд, само по себе не раскрывает некий другой смысл..., «бессознательное» обозначает — и Лакан это прекрасно понимал — неистощимое, нескончаемое изобилие значений, которые не организованы вокруг одного смысла, но происходят из вихревого или броуновского означивания...»<sup>18</sup>

Но символ и бессознательное — не синонимы. Рожденный в глубинах бессознательного, символ нередко приобретает конкретный рациональный смысл. Он «дозревает» уже на уровне сознания. Именно поэтому он имеет двоякую функцию. Заключение в нем зыбкий смысл, способен «сгущаться», «обобщаться» и выражает концептуальный смысл. Так «либидо» у Фрейда — и символ психической энергии, и конкретное понятие.

Конечно, истинное предназначение символа выразить непонятный смысл. Разумеется, когда мы имеем дело с понятием, в нем выветривается потаенный, скрытый подтекст в пользу большей ясности и познавательности. Теоретически это верно, Валерий Александрович прав. Но в истории философии эти демаркации неоднократно разрушались, грани между символом и понятием становились подвижными. Не секрет,

что философская антропология учитывает эту закономерность. Подчас о человеке символ рассказывает больше, чем понятие. И приобретая черты понятия, символ может вводиться в строгое рациональное повествование.

Вот что пишет по этому поводу К. Ясперс: «Методы исследования «человеческого» не предоставляют в наше распоряжение единого образа человека как такового; вместо этого мы имеем ряд образов, каждый из которых наделен собственной, неповторимой убедительностью. Эмпирическое исследование, понимание возможностей и философское озарение кардинально различаются по смыслу. Исследуя человека, нельзя относиться к нему так, как если бы он был объектом, всецело познаваемым в рамках одного только измерения и во всей совокупности своих причинно-следственных связей»<sup>19</sup>.

По мнению К. Ясперса, философское постижение человека позволяет прибегать к различным метафорическим образам. Почему же немецкий философ полагает, что образ может обретать понятийное содержание? Он указывает при этом на ограниченности чисто символического мышления, но критикует и рационалистический подход. Выходит, Ясперс не видит вообще возможностей приблизиться к познанию человека? Нет, он ссылается на тот факт, что образ в функции понятия частично утрачивает свою аллегоричность, но приобретает большую строгость. Понятие же, насыщаясь метафорой, теряет частично свою формализованность, но ярче выражает смысл «человеческого».

Стремление Валерии Александровича указать на специфичность символа и понятия, отметить их разграничение законно. Но этому и посвящена диссертация. Её замысел как раз и состоит в том, чтобы раскрыть их сложную диалектику. Символ может приблизиться к понятию, а понятие способно раствориться в символе. Именно поэтому Ясперс рассматривает символы как содержательные элементы фундаментального знания. Он отмечает, что фундаментальное знание обладает категориями, с помощью которых оно может структурировать реальность. Но далее Ясперс формулирует вроде бы парадоксальную мысль: именно тот аспект реальности, который постигается только на уровне фундаментального знания, имеет символическую форму<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Нанси Жан-Жак. Психоанализ // Философский журнал. М., 2011. С. 70.

<sup>19</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 906.

<sup>20</sup> Там же. С. 404.

Тогда что дает нам основание рассматривать понятия в рамках только очищенного рационального содержания, которое должно быть защищено от вторжения непонятных, аллегорических аспектов? И почему мы должны огораживать символ от обнаруженного в нем глубинного и логичного смысла? «Символы, — пишет этому поводу К. Ясперс, — это исторические «априори», но содержащиеся в них правда убеждает нас так, словно она существовала вечно. Они составляют бесконечный ряд. Они проявляются в мифах, в философских и богословских учениях. Они возникают в игре воображения, со свойственной непринужденностью дают о себе знать в эстетическом созерцании, выказывают свою непреодолимую власть в крайних ситуациях и служат скрытыми проводниками по путям любой полнокровной, содержательной жизни»<sup>21</sup>.

Совершим еще раз рейд в эстетику. Будем настаивать на том, что образ — это не понятие, а скорее аллегория, метафора. Образ, понятное дело, всегда субъективен. Когда М. Ломоносов пишет об открывшейся бездне, которая полна звезд, он во многом остается в рамках обычной поэтической выразительности. Данный образ претендует на символическое обозначение, но в своих истоках остается сильным земным представлением. Поэт видит небо, но оно остается для него астрономическим феноменом. Сакральный смысл образа не выявлен, не представлен. Почему звезды нельзя сосчитать, а в бездне не разглядеть дно? Кроме того, данный образ не является единственным знаком таинственной связи человека с небом. Обобщающий смысл в нем неполный, недостаточно глубокий. Лермонтовский образ «И звезда с звездою говорит» по своей художественной мощи предельно значим. Но в нем скорее обозначение вселенского диалога, нежели контакта человека с космическим зрелищем. Это образ самого общения, выраженного через метафору. Звезды не разговаривают и даже не перемигиваются. Но в поэтической фантазии поэта это произошло. Мы не можем сказать, что этот образ фокусирует некий смысл, намекающий на связь человека с высшими силами вселенной.

Но каким образом эти картины, выражающие сугубо индивидуальное видение мира, оказываются всеобщей категорией художественного творчества, то есть выступают уже как понятия?

Это происходит в том случае, когда образы выражают нечто объективно субъективное. Но разве в качестве понятия образ утрачивает свою поэтическую смысловую выразительность? Ведь он все равно указывает на воображаемое «жизнеподобие», использует аллегорический смысл. В той же мере образ, когда он берется в качестве понятия эстетики, не сводится к наукообразному конструированию. «Изначальный образ, — пишет К. Юнг, — есть ступень, предшествующая идее, это почва ее зарождения»<sup>22</sup>.

Образ паруса у Лермонтова отнюдь не является понятием. В нем кристаллизация художественного восприятия реальности самим поэтом, переживающим одиночество. Но если мы анализируем образ «вообще», то в эстетике — это неустранимое понятие. Без него обрушится весь каркас эстетического знания. Цель моей диссертации не в том, чтобы устранить демаркации между «символом» и «понятием», а в том, чтобы показать, что философская антропология объективно нуждается в этом термине. Иначе невозможно объяснить тот факт, что в истории философии рефлексивное размышление о человеке приводило к более глубокому пониманию символа и даже к его переосмыслению. В то же время постижение специфики символа рождало новые смыслы в понимании человека.

Предположим, мы рассматриваем в Словаре по аналитической антропологии слово «тело». Разумеется, мы не ограничимся понятийным описанием биологического субстрата человека. Не исключено, что нам придется рассматривать тело вообще без органов, потому что эта символика позволяет нам решать определенные теоретические задачи.

Фрейд действительно рассматривает поле бессознательного как лишенное дискурсивного содержания. Но Лакан видит в бессознательном не только определенную структуру, но обнаруживает в нем определенный когнитивный опыт. Юнг в работе «Психологические типы» включает символ в число терминов. Он их не просто называет, но еще и определяет. Юнг также настаивает на том, что символ — это не метафора. Его скрытое значение может оказаться явным или, наоборот, раствориться. «Символ, — пишет Юнг, — сохраняет жизненность только до тех пор, пока он чреват значением. Но как только его смысл родился из него, т.е. как только найдено выражение, фор-

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997. С. 542.

мулирующее искомым, ожидаемый или чаемый предмет еще лучше, чем это делал прежний символ, так символ мертв, т.е. он имеет только историческое значение»<sup>23</sup>.

Наверное, не совсем правильно сказать о Юнге, будто он выявлял только мистическое значение символа. Швейцарский психолог постоянно пишет о жизненном и даже о социальном смысле слова. Но как можно назвать такую работу с символами? Какова ее цель? Ведь, по словам Юнга, природа символа ни рациональна, ни иррациональна. Но если речь идет о «томлении духа», то, несомненно, в символе нас пленяет не иносказательность, не метафоричность, а тот концептуальный смысл, который в нем содержится.

Валерий Александрович пишет о Кассирере как о строгом методологе, который использует дискурсивный подход к анализу символа. Иначе говоря, для этого философа символ не является понятием ни в коей мере. Он лишь подвергает его разбору на основе хорошо выстроенной логики. Так ли это на самом деле? Да, известно, что Кассирер рассматривал свою «Философию символических форм» по аналогии с «Феноменологией духа» Гегеля. Но философ не только анализировал символические формы, но он одновременно дал развернутое, концептуальное определение самого символа. Именно символ помог Э. Кассиреру так неожиданно показать единство этих символических форм и их связь с антропологической природой человека. В самом деле, можно ли раскрыть сегодня теорию антропогенеза, не придавая символу глубокого концептуального смысла, который ему присущ?

### Список литературы:

1. Биbihин В.В. Язык философии. М., 2002.
2. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. Берлин, 1960.
3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х т. Т. 3. М., 1968-1971.
4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 2. М., 1969.
5. Гершензон М. Гольфстрем // Лики культуры. Альманах. Том 1. М., 1995.
6. Гуревич П.С. Эстетика. Учебное пособие. М., 2011.
7. Кормин Н.А. Метафизический символизм. Часть 1. М., 2011.
8. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997.

Неужели можно подумать, что Кассирера интересовал только иносказательный смысл символа, а о терминологическом значении этого понятия он даже не задумывался?

Кассирер определяет человека как существо, создающее символы. Человек, в противоположность животному, может творить символы, придавать всему смысл, образ и структуру. Эта функция человека — создание символов — проявляется, прежде всего, в языке. Наряду с языком, существуют и иные сферы использования символизма, характерные для человека, — сферы, отличающиеся универсальностью и общезначимостью: мифы, религия, искусство, наука и история. Все эти сферы культуры Кассирер рассматривает с позиции трансцендентализма. Определяющим признаком человека во всех этих сферах оказывается не какая-то метафизическая или физическая его природа, а, скорее, его деятельность, его формо-созидающая творческая активность. Различные формы этой активности соединяются в человеке во внутреннее единство, но это единство имеет только функциональный, однако никак не субстанциональный характер<sup>24</sup>.

Если бы Кассирер не разглядел в символе богатое концептуальное содержание, он вряд ли смог бы написать свою главную философско-антропологическую работу. Это отмечают многие исследователи<sup>25</sup>.

Еще раз хочу подчеркнуть неоспоримый авторитет Валерия Александровича Подороги и для меня лично, как молодой исследовательницы. Но мне трудно отказаться от концепции, над которой я работала много лет.

<sup>23</sup> Там же. С. 554.

<sup>24</sup> Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. Берлин, 1960.

<sup>25</sup> Стевенсон Л., Хаберман Д. Десять теорий о природе человека. М., 2004.

9. Нанси Жан-Жак. Психоанализ // Философский журнал. М., 2011. С. 70.
10. Померанц Г. Две модели познания // Померанц Григорий. Выход из транса. М., 2010. С. 41.
11. Стевенсон Л., Хаберман Д. Десять теорий о природе человека М., 2004.
12. Сычева С.Г. Проблема символа в философии. Томск, 2000.
13. Тарнапольская Г.М. Энергичная диалектика онтогенеза символа. Томск, 2009.
14. Хренов Н.А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX века. М., 2011. С. 14.
15. Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997.
16. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

**References (transliteration):**

1. Bibikhin V.V. Yazyk filosofii. М., 2002.
2. Bryuning V. Filosofskaya antropologiya. Istoricheskie predposylki i sovremennoe sostoyanie. Berlin, 1960.
3. Gegel' G.V.F. Estetika. V 4-kh t. T. 3. М., 1968-1971.
4. Gegel' G.V.F. Estetika. T. 2. М., 1969.
5. Gershenshon M. Gol'fstrem // Liki kul'tury. Al'manakh. Tom 1. М., 1995.
6. Gurevich P.S. Estetika. Uchebnoe posobie. М., 2011.
7. Kormin N.A. Metafizicheskiy simvolizm. Chast' 1. М., 2011.
8. Mamardashvili M.K., Pyatigorskiy A.M. Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simvolike i yazyke. М., 1997.
9. Nansi Zhan-Zhak. Psikhoanaliz // Filosofskiy zhurnal. М., 2011. S. 70.
10. Pomerants G. Dve modeli poznaniya // Pomerants Grigoriy. Vykход iz transa. М., 2010. S. 41.
11. Stevenson L., Khaberman D. Desyat' teoriy o prirode cheloveka М., 2004.
12. Sycheva S.G. Problema simvola v filosofii. Tomsk, 2000.
13. Tarnapol'skaya G.M. Energiynaya dialektika ontogeneza simvola. Tomsk, 2009.
14. Khrenov N.A. Ot epokhi bessoznatel'nogo mifotvorchestva k epokhe refleksii o mife // Mif i khudozhestvennoe soznanie XX veka. М., 2011. S. 14.
15. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy. М., 1997.
16. Yaspers K. Obschaya psikhopatologiya. М., 1997.