

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ СИМВОЛА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Аннотация: Литература, посвященная символу, достаточно обширна. Это понятие исследуется с разных позиций. Речь идет о символе как познавательном понятии, об онтогенезе символа, об отличии знака и символа, о герменевтике символа, о символической природе культуры. Однако гораздо реже символ рассматривается как законная категория философской антропологии. Между тем многие антропологические вопросы не могут быть проанализированы без обращения к философскому постижению человека.

Ключевые слова: философия, культура, человек, символические формы, онтогенез символа, знак, функция, миф, чувство.

Об универсальности символа

Символ помогает нам прояснить проблему происхождения человека, охарактеризовать чувственный мир человека, выявить феномен человеческой природы. Поле исследований символического велико: философская герменевтика (Г. Гадамер), философия культуры (Й. Хёйзинга), философия символических форм (Э. Кассирер), архетипы коллективного бессознательного (К. Юнг), философия языка (Л. Витгенштейн, Ж. Лакан и др.). Исследования символического представлены в концепции символического интеракционизма (Дж. Мид, Г. Блумер, И. Боффман), где символическое рассматривается как «обобщенный другой»¹.

Можно, к примеру, рассматривать культуру через ее символическую природу. Он подчеркивал, что культура символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой символики. В культуре, по мысли русского философа, духовная жизнь выражается не реалистически, а символически². В культуре даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который ей прообраз осуществленных божественных тайн.

Цивилизация в отличие от культуры всегда предметна. В ней нет связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический. Цивилизация же идет снизу вверх, путь ее Н.А. Бердяев определяет как буржуазный и демократический. Культура же есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Переход от варварства к цивилизации имеет общие признаки у всех народов. Признаки ее по преимуществу материальные, например, употребление огня или железа. Культура же древних народов на самых ранних начальных ступенях своих очень своеобразна и неповторимо индивидуальна, как культура Египта, Вавилона, Греции. Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия.

Культура основана на священном писании. И чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее. Культура может гордиться древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. И на культуре почитет, по слову Н.А. Бердяева, особого рода благодать священства. Цивилизация же, наоборот, дорожит своим недавним происхождением, она не ищет древних и глубоких источников. Она гордится изобретением сегодняшнего. У неё нет предков. Она не любит могил. Цивилизация всегда имеет такой вид, точно она возникла сегодня или вчера. В культуре происходит великая борьба вечности с временем, великое противление разрушительной власти времени. Культура борется со смертью, хотя бессильна победить ее реально. Ей дорого увековечивание, непрерывность,

¹ Монсон П. Современная западная социология. СПб, 1992. С. 157-191.

² Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 2004. С. 141.

преемственность, прочность культурных творений и памятников. Культура, в которой есть религиозная глубина, всегда стремится к воскресению.

Разумеется, о символической природе культуры писал не только Н.А. Бердяев. О. Шпенглер отмечал, что каждая культура стоит в глубоко символическом отношении к материи и пространству, в котором и при посредстве которого она стремится к реализации.

Культура обретает свою значимость через символы. Й. Хейзинга, говоря о средневековье, показывал, что трепетная вера этого времени постоянно жаждала непосредственно пребывать в красочных, сверкающих образах³. Потребность молитвенного обращения к неизреченному через посредство зримых обозначений неизменно приводит к созданию все новых и новых образов. В XIV в. креста и агнца уже более достаточно, чтобы зримо выразить переливающуюся через край любовь к Иисусу: повсеместно распространяется поклонение имени Иисуса, которое у некоторых граждан грозит вытеснить поклонение кресту.

Избыточность образных представлений, в которых отцветающей (по выражению Й. Хейзинги) мыслью Средневековья было растворено уже почти все, стала бы, вероятнее всего, какой-то дикой фантазмагорией, если бы каждое изображение, каждый образ не находил своего места в обширной, всеохватывающей системе символического мышления.

Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось ее непосредственной функцией и ее внешней формой. С другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире. «Подобное безотчетное знание присуще также и нам, и оно просыпается в такие мгновения, когда шум дождя в листве деревьев, - пишет Й. Хейзинга, - или свет настольной лампы проникают вдруг до таких глубин восприятия, до каких не доходят ощущения, вызываемые практическими мыслями и поступками. Порою такое чувство может представляться гнетуще болезненным, так что все вещи кажутся либо преисполненными каких-то угрожающих, направленных против вас лично намерений, либо полными загадок, отгадать которые необходимо, но в то же время и невозможно. Это знание, однако, способно – и чаще всего так оно и бывает – наполнять нас спокойной и твердой уверенностью, что в нашей собственной жизни также отведена ее доля в проникновенном смысле мира».

Й. Хейзинга пишет о том, что такое чувство может сгущаться до священного трепета перед Единым. Символический способ мышления, и сам по себе равноценный, стоит рядом с причинно-порождающим способом. Последний, то есть понимание мира как развития, был бы не столь чуждым для Средневековья, как это порой представляется. И все же вытекание одной вещи из другой рассматривалось лишь в свете наивного принципа непосредственного размножения или разветвления и единственно лишь посредством логической индукции прилагалось и к вещам духовного свойства. Их охотно воспринимали как генеалогическое членение или как разветвление древа.

Символизм, рассматриваемый с точки зрения каузального мышления, представляет собой нечто вроде умственного короткого замыкания. Мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости – она обнаруживает эту связь внезапным скачком, и не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и целевую. Убеждение в наличии такой связи может возникнуть, как только две вещи обнаруживают одно и то же существенное общее свойство, которое соотносится с некоторыми всеобщими ценностями. Или другими словами: любая ассоциация на основе какого бы то ни было сходства может непосредственно обращаться в представление о сущностной, мистической связи.

С точки зрения психологии, такой подход может казаться довольно убогой мыслительной операцией. Весьма примитивной мыслительной операцией может быть назван такой подход и с точки зрения этнологии. Примитивное мышление отличается тем, что оно чрезвычайно слабо устанавливает различительные границы между вещами. В представлении

³ Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 221.

об определенной вещи оно включает все то, что может быть поставлено в связь с нею через сходство или принадлежность. Символическое мышление связано с этим теснейшим образом.

Оно, однако, утрачивает всякую видимость произвольности и незрелости – стоит лишь отдать себе отчет в его неразрывной связанности с воззрением, которое средневековая мысль именovala реализмом и которое мы, собственно говоря, менее правомерно, называем платоновским идеализмом.

Символическое уподобление на основе общности отличительных признаков имеет смысл лишь тогда, когда эти признаки являются для данных вещей чем-то существенным, когда свойства, которыми обладают как символ, так и символизируемое, рассматриваются в качестве их действительной сущности. Алые и белые розы цветут в окружении шипов. Средневековый ум сразу же усматривает здесь символический смысл: девы и мученики сияют своей красою в окружении своих преследователей. Как происходит это уподобление?

Из-за наличия одинаковых признаков: красота, нежность, чистота, кровавая алость роз те же, что у дев и мучеников. Но такая взаимосвязь только тогда действительно обретает значение и полноту мистического смысла, когда в связующем члене, то есть в данной особенности, заключена сущность обоих терминов символического сопоставления. Иными словами, когда алость и белизна считаются не просто обозначениями физического различия по квантитативному принципу, но рассматриваются как реалии, как факты действительности.

Таковыми их может видеть и наше мышление - всякий раз тогда оно обращается к мудрости дикаря, ребенка, поэта и мистика, для которых природные свойства вещей заключаются именно в их всеобщих особенностях. Эти особенности и есть то, что эти вещи представляют, самое ядро их бытия. Красота, белизна, будучи сущностями, а: суть единства: все прекрасное, или нежное, или белое должно быть взаимосвязано, оно имеет одну и ту же основу для своего бытия, одно и то же значение для Бога. Такова нерушимая связь между символом и реальностью, по крайней мере в средневековом смысле.

Проблема антропогенеза

В истории философии человека пытались понять с помощью психологической интроспекции. Э. Кассирер предложил в «Философии символических форм» альтернативный метод. Он исходит из предпосылки, что если существует какое-то определение природы или «сущности» человека, то это определение может быть понято только как функциональное, а не субстанциональное. Связывая себя с науками о культуре, баденская школа намеревалась, с другой стороны, избежать формализма и рационализма, за которые ее представители критиковали прежде всего марбургскую школу неокантианства. Однако и в самой марбургской школе, строго логицистская и ориентированная на естествознание позиция которой общеизвестна, тоже можно выделить различные уклоны. Позиция такого мыслителя, как Эрнст Кассирер вне всякого сомнения, еще близка к позиции баденской школы. Он, наряду с исследованиями в области философии истории и натурфилософии, занимался также философией культуры и антропологией.

Отличительный признак человека — его *деятельность*. «Философия человека», следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять ее как органическое целое. *Язык, искусство, миф, религия* — это не случайные, изолированные творения, они связаны общими узами. Что касается философии культуры, то она у Кассирера начинается с утверждения, что мир человеческой культуры не просто скопление расплывчатых и разрозненных фактов.

С эмпирической или исторической точки зрения кажется, будто достаточно собрать факты человеческой культуры, чтобы разгадать и сам феномен. Кассирер отдает предпочтение тезису о разорванности человеческой культуры, ее исходной разнородности. Человеческую культуру в ее целостности можно, по Кассиреру, описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука — это различные стадии этого процесса.

Если Финк полагает, что культ, миф, религия, поскольку они человеческого происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры, то Кассирер выводит феномен культуры из факта несовершенства биологической природы человека. Человек утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Ученые говорят о влиянии космических излучений или радиоактивности месторождений радиоактивных руд, которые вызвали мутации в механизме наследственности. Сходный регресс — угасание, ослабление или утрата некоторых инстинктов — не является, вообще говоря, абсолютно неизвестным природному миру.

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть *первоначальное отчуждение*, исключавшее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причем в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности ("съедение запретного плода"), так и плана отношений в сообществе ("первородный грех"). "Изгнанный" из природной тотальности, ставший "вольнотпущенником природы", как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, то есть способным игнорировать "мерки вида", преступать непреложные для "полноценных" животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»⁴.

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные, нежели биологическая программа, образы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов — продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не развертыванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушенными» неразвитыми инстинктами. Виду в целом были присущи лишь задатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащен инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, оказала огромное влияние на теоретическую мысль. Философские антропологи XX века обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы.

Например, А. Гелен полагал, что животно-биологическая организация человека содержит в себе определенную «невосполненность». Однако тот же Гелен был далек от представления, будто человек на этом основании обречен, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, он утверждал, что человек не способен жить по готовым стандартам природы, что обязывает его искать иные способы существования.

Сравним у Тютчева:

*Иным достался от природы
Инстинкт пророчески-слепой, -
Они им чуют — слышат воды
И в темной глубине земной...*⁵

Что касается человека как родового существа, то он был природно инстинктуально глух и слеп... Человек как биологическое существо оказался обреченным на вымирание, ибо инстинкты в нем были слабо развиты еще до появления социальной истории. Он был приговорен к поискам экстремальных способов выживания не только как представитель общества, но и как животное.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея четкой инстинктуальной программы, не ведая,

⁴ Вильчек В.М. Прощание с Марксом: Алгоритмы истории. М., 1993. С. 17.

⁵ Тютчев Ф.И. Стихотворения. Петрозаводск, 1983. С. 119

как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укорененным в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость»; ведь многие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

Но чтобы подражать животным, нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность человека к подражанию не исключительна. Этот дар есть у обезьяны, у попугая... Однако в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а способ его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определенную систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

«Человек обречен на то, чтобы все время, — пишет Ю.Н. Давыдов, — восстанавливать нарушенную связь с универсумом...»⁶ Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, то есть ориентацией на культурнозначимые предметы. Концепция символического, игрового приспособления к природному миру разработана в трудах Э. Кассирера. Отметим также, что социокультурная ориентация философии обострила интерес к категории символа, символического. Символическое стало фундаментальным понятием современной философии наряду с такими, как наука, миф, телос, субъект и т.п.

Кассирер намечает подступы к целостному воззрению на человеческое бытие как протекающее в символических формах. Он обращается к трудам биолога И. Икскуль, последовательного сторонника витализма. Ученый рассматривает жизнь как автономную сущность. Каждый биологический вид, развивал Юкскуль свою концепцию, живет в особом мире, недоступном для всех иных видов. Вот и человек постигал мир по собственным меркам.

Икскуль начинает с изучения низших организмов и последовательно распространяет модели их жизни на другие формы органической жизни. По его убеждению, жизнь одинаково совершенна всюду: и в малом, и в великом. Каждый организм, отмечает биолог, обладает системой рецепторов и системой эффекторов. Эти две системы находятся в состоянии известного уравнивания.

Можно ли, спрашивает Кассирер, применить эти принципы к человеческому виду? Вероятно, можно в той мере, в какой он остается биологическим организмом. Однако человеческий мир есть нечто качественно иное, поскольку между рецепторной и эффекторной системами развивается еще третья система, особое соединяющее их звено, которое может быть названо символической вселенной. В силу этого человек живет в качественно ином мире, в новом измерении реальности.

Животные реагируют на внешний стимул непосредственно, у человека же этот ответ должен подвергнуться еще мысленной обработке. Человек живет уже не просто в физической, но и в *символической вселенной*. Это символический мир мифологии, языка, искусства и науки, который сплетается вокруг человека в прочную сеть. Дальнейший прогресс культуры только укрепляет эту сеть.

Кассирер отмечает символический способ общения с миром у человека, отличный от знаковых сигнальных систем, присущих животным. Сигналы есть часть физического мира, символы же, будучи лишенными, по мысли автора, естественного, или

⁶ Давыдов Ю.Н. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1978. С. 338.

субстанциального, бытия, обладают прежде всего *функциональной ценностью*. Животные ограничены миром своих чувственных восприятий, что сводит их действия к прямым реакциям на внешние стимулы. Поэтому животные не способны сформировать идею возможного. Между тем для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа, как подмечает Кассирер, нет различия между реальностью или возможностью: все мысленное становится для него реальностью. И только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

Для первобытного мышления, считает Кассирер, весьма трудно проводить различие между сферами бытия и значения, они постоянно смешиваются, в результате чего символ наделяется магической либо физической силой. Однако в ходе дальнейшего развития культуры отношения между вещами и символами проясняются, как проясняются и отношения между возможностью и реальностью. Вместе с тем во всех тех случаях, когда на пути символического мышления выявляются какие-либо препятствия, различие между реальностью и возможностью также перестает ясно восприниматься.

Вот откуда, оказывается, родилась социальная программа! Первоначально она возникла из самой природы, из попытки уцелеть, подражая животным, более укорененным в естественной среде. Потом у человека стала складываться особая система. Он стал творцом и создателем символов. В них отразилась попытка закрепить различные стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Таким образом, у нас есть все основания считать человека «незавершенным животным». Вовсе не через наследование благоприобретенных признаков он оторвался от животного царства. Для антропологии ум и все, что его занимает, относится к области культуры. Культура же не наследуется генетически. Из приведенных рассуждений вытекает логический вывод: тайна культурогенеза коренится в формировании человека как символического животного.

Из всех версий культурогенеза: орудийно-трудовой, психоаналитической, игровой и символической — наиболее разработанной и убедительной выглядит, по нашему мнению, символическая. Она дает представление о тайне антропогенеза, разъясняет происхождение культуры в понятиях современной науки, не прибегая к сложным и умозрительным допущениям. В теоретическом смысле концепция Кассирера выглядит вполне логичной. В ней, правда, не содержится попытка раскрыть трансцендентную, сакральную природу культуры. Если из сферы науки выйти в мир религии, философии, то могут, как это очевидно, возникать и иные версии генезиса культуры. С этой точки зрения важна проблема соотношения культа и культуры.

Сакральные же версии культурогенеза сводятся к представлению о том, что Бог решил создать существо, которое было бы наделено духом, то есть обрело бы богоподобие. Ангелы ожидали, что для этой цели Бог изберет именно их. Однако Бог избрал обезьяну для этой цели. Тогда главный ангел обернулся Сатаной. С тех пор между Богом и Сатаной идет спор. Сатана утверждает, что никогда из этой похотливой обезьяны не получится творение по образу и подобию Божьему. Божий промысел стремится к иному...

Итак, человек изначально формировался как символическое животное. Именно в символе обозначается универсальное выражение культурной, духовно-творческой деятельности человека. Символ всегда обозначает нечто чувственное, воплощает в себе чувство посредством способа, каким оно дано.

Эмоциональный мир человека

Для характеристики эмоционального мира человека можно также обратиться к понятию символа. Разумеется, это один из ракурсов, позволяющих выявить философско-антропологическое содержание символа. В частности, американские исследователи Л. Стевенсон и Д. Хаберман в книге «Десять теорий о природе человека»⁷ отмечают, что

⁷ Стевенсон Л., Хаберман Д. Десять теорий о природе человека. N.Y., 1998.

философско-антропологическое учение Э. Кассирера, по их мнению, можно охарактеризовать как трансцендентализм. Имеется в виду, что одна из главных способностей человека – это его отзывчивость на сигналы, идущие из запредельного мира. «Трансцендентализм у Кассирера, пишут они, явственно виден в том, что он противопоставляет понятие субстанции и понятие функции (это подчеркивается и в названии одной из его работ). Он однозначно отдает приоритет понятиям функции, формы, творческого конституирования по отношению к понятиям субстанции, содержания и данного в готовом виде. В нашей связи интересно отметить, что трансцендентальные формы у Кассирера не выступают как абсолютно вневременные. Наоборот, он допускает возможность внутреннего развития их структуры (в силу чего, с точки зрения нашей системы, его, собственно, следовало бы поставить перед баденской школой, если брать только этот признак)⁸.

Действительно, как уже отмечалось, 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 формосозидающая творческая активность. Различные формы этой активности соединяются в человеке во внутреннее единство, но это единство имеет только функциональный, однако никак не субстанциональный характер.

Отечественный исследователь А.Н. Веселовский задумывается над вопросом: как зарождается и развивается символика цветов, без которой не обошлась ни одна народная или художественная поэзия? Качества местной флоры тот или другой выбор: немецкая средневековая поэзия полюбила липу, фиалку. Русская, народная песня – калину, вишню, ругу, барвинок. Красота цветка, чаще его отношения к знаменательным явлениям природной и личной жизни в их взаимодействии, выдвинули его перед другими, вызвали ряд ассоциаций. От емкости образа зависит их количество и разнообразие. Нередко образ цветка почти исчезает за подсказанным ему человеческим содержанием⁹.

.Русский исследователь отмечает, что роза и лилия как-то затерялись среди экзотической флоры современной поэзии. Но они не увяли и по-прежнему служат тем же целям символизма, выразителями которого были в течение веков. Действительно, средство осталось, содержание символа стало другое, более отвлеченное, нервное, расчленяющее. Многие из образов Гейне были бы непонятны поэтам, певшим о розовой юности и создавшим эпитет «линейный». Получается, что изначальный цвет цветка может вообще не иметь прямого значения. Почему, к примеру, роза алая?

А.Н. Веселовский задумывается над вопросом: как зарождается и развивается символика цветов, без которой не обошлась ни одна народная или художественная поэзия? Качества местной флоры тот или другой выбор: немецкая средневековая поэзия полюбила липу, фиалку. Русская, народная песня – калину, вишню, ругу, барвинок. Красота цветка, чаще его отношения к знаменательным явлениям природной и личной жизни в их взаимодействии, выдвинули его перед другими, вызвали ряд ассоциаций. От емкости образа зависит их количество и разнообразие. Нередко образ цветка почти исчезает за подсказанным ему человеческим содержанием. Он, в сущности, безразличен: весенний цветок, каков бы он ни был, мог всюду вызвать же чаяния и ту же работу мысли. В

⁸ Leslie Stevenson David L. Haberman Ten Theories of Human Nature. N.Y., 1998. P. 140.

⁹ Веселовский Александр. Избранное: На пути к исторической поэтике. М., 2010. С. 304.

стихотворении Тургенева «Как хороши, как свежи были розы!», дело не в розах, а в захватывающих воспоминаниях.

Так создавались цветочные символы и вступали в борьбу за жизнь: одни вымирали, другие удерживались в тесных границах какой-нибудь народной песни, другие входили в литературный круговорот, становились в широком смысле международными. Победа обусловлена отчасти тем, что А.Н. Веселовский назвал ёмкостью образа. В этом тайна его поэтической красоты. Роза цветет для нас полнее, чем для грека, она не только цветок любви и смерти, но и страдания и мистических откровений. Интересно проследить судьбу символа и его укоренение в новой культуре. Так языческий символ применен к христианству так, что его связи с древним легко обнаружить. Казалось бы, христианству принадлежит понимание розы как символа мученической крови, мученичества, в противовес с лилией, символом невинности, целомудрия подвижника. Между тем роза и кровь, по мнению А.Н. Веселовского, сблизилась уже в классической древности: роза произошла от крови Адониса, смертельно раненного вепрем, влюбленная в него Афродита смешала его кровь с нектаром и превратила в красный, как кровь цветок; либо роза была вначале белой, но стала алой от крови Адониса, уколотой терниями, когда она искала Адониса.

Итак, символ скорее выражает эмоциональную природу человека, нежели конкретный предмет, который служит лишь поводом для стимулирования внутреннего мира человека. По сути дела, человек обнаруживает безразличие самим весенним цветком, каким бы он ни был в реальности. Вот М.Ю. Лермонтов увидел в книге засохшую веточку и стал общаться с нею как с живым существом. Он задает ей вопросы, на которые она, понятное дело, не может ответить. «Где ты росла, где ты цвела, Каких холмов, какой долины Ты украшением была?» Ветка Палестины не что иное, как символ. Не имеет принципиального значения, что это ветка пальмы. С таким же неподдельным чувством можно обращаться к другому растению. Ведь речь идет о выражении человеческих чувств. Все остальное символы. Поэт так и пишет:

*Прозрачный сумрак, луч лампы,
Кивот и крест, символ святой...
Все полно мира и отрады
Вокруг тебя и над тобой.*

И.С. Тургенев написал стихотворение «Как хороши, как свежи бы розы...!» Но разве это стихотворение о розах? Писатель рассказывает о своих воспоминаниях, которые целиком его захватывают. Русская народная песня «Что стоишь, качаясь, горькая рябина»? повествует о том, что ей, рябине, хочется перебраться к дубу. Но зачем ей дуб? Да, ведь речь идет о девушке, которая тоскует по парню и хочет встречи с ним.

П. Рикёр отмечал, что символ всегда заставляет думать. Это говорит о том, что символ отсылает мышление к действительности, который самостоятельно ему не найти. Однако среди возможных способов интерпретации символа есть два диаметрально противоположных: герменевтика доверия, нацеленная на восстановление утраченного смысла (например, приобщение верующего к религиозной символике), и герменевтика подозрения, стремящаяся разоблачить символ как искажающую маску вытесненных аффектов (например, психоанализ)¹⁰.

Итак, символ скорее выражает эмоциональную природу человека, нежели конкретный предмет, который служит лишь поводом для стимулирования внутреннего мира человека. По сути дела, человек обнаруживает безразличие самим весенним цветком, каким бы он ни был в реальности. Вот М.Ю. Лермонтов увидел в книге засохшую веточку и стал общаться с нею как с живым существом. Он задает ей вопросы, на которые она, понятное дело, не может ответить. «Где ты росла, где ты цвела, Каких холмов, какой долины Ты украшением была?» Ветка Палестины не что иное, как символ. Не имеет принципиального значения, что это ветка пальмы. С таким же неподдельным чувством можно обращаться к другому растению. Ведь речь идет о выражении человеческих чувств. Все остальное символы. Поэт так и пишет:

¹⁰ См. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1985. С. 39-40.

*Прозрачный сумрак, луч лампы,
Кивот и крест, символ святой...
Все полно мира и отрады
Вокруг тебя и над тобой.*

Каждая новая поэтическая эпоха работает над истари завещанными образами, обязательно вращаясь в их границах, позволяя себе лишь новые комбинации старых, и только наполняя их тем новым пониманием жизни, которое собственно и составляет ее прогресс перед прошлым. Надо было существовать мифу, – в поэзии, чтобы искусства могли изобразить его символически. Таким образом, миф, язык и искусство приводятся к одному высшему единству и взаимно друг друга объясняют.

В искусстве реальность претворена фантазией. На полотне Рембрандта «Возвращение блудного сына» изображено событие, которого никогда не было на самом деле. Сын стоит перед отцом на коленях, а руки родителя опущены на его спину, словно знак прощения, доброты, примирения. Миллионы раз, вероятно, наследник уходил из дому в поисках самого себя, судьбы и возвращался с убеждением, что нет ничего более значимого, чем родительский кров. Но то, что мы видим на картине – факт допустимый, но не абсолютный. Отец мог встретить сына у крыльца, сын мог выразить покаяние без коленопреклонения. И все-таки именно благодаря фантазии художника мы проникаем в самую суть данной вечной темы. Образ начинает обретать признаки некоего символа – нерушимости семьи, вечного испытания собственного удела, покорности и признания.

В.А. Подорога в книге «Апология политического» описывает реальный процесс сгущения художественного образа до зримой символики на кинофильмах С. Эйзенштейна. Материал оживляется с помощью смысловой выразительности. Философ раскрывает образы революционного насилия у кинорежиссера «Полыхание огня» (Огонь), разливы рек и потопа (Вода), «бури и смерчи» (Ветер), «смещение гор, извержения» (Земля). Так приблизительно могла бы выглядеть поэтика политического у Эйзенштейна¹¹.

Отличие образа от символа пролегает также через сферу авторства и анонимности. Образы, приведенные В.А. Подорогой, принадлежат кинорежиссеру. Это мир его поэтики. Образ всегда имеет автора. Символы нередко отступают от конкретного творца. Они выражают обобщенные смыслы, поэтому в большей степени требуют расшифровки. Образ, как правило, рассчитан на недосказанность. Он оставляет читателю или художнику простор для подключенности к данной картине. Достаточно ли выразительно, если мы сравним человека с телефоном? Пожалуй, не очень. Но вот поэт Арсений Тарковский обращается к нашей фантазии, подсказывая, как зуммер может разорвать пространство: «Разрывая пространство как зуммер. Телефона грядущих времен».

Ф. Тютчев описывает зарницу. Но вовсе не стремится к реалистическому подобию. Он пишет:

*Одни зарницы огневые,
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые,
Ведут беседу меж собой.*

Наша фантазия рисует цельную картину, потому что отдельный образ – глухонемой демон – образ эксцентричный, если не сказать карикатурный.

В художественном образе всегда стыкуются феномены, которые в реальности не встречаются. В этом случае не обойтись без иносказания, без столкновения несоединимого в реальной жизни. Может ли в жизни девушка вообразить себя рябиной, а своего любимого сравнить с дубом? Нет, это возможно только в иносказательном смысле. Вот как объясняет эту фантазию С.В. Образцов: «Девушка... поет что-то грустное. Про одинокую рябину. Про настоящую? Нет. Про девушку, у которой нет любви... «Как бы мне, рябине, к дубу перебраться, я б тогда не стала гнуться и качаться...» Так про что же песня? Про девушку, А

¹¹ Подорога В.А. Апология политического. М., 2010. С. 70.

рябина тут причем? Разве настоящей девушке нужен дуб? Совсем ни к чему! Значит, песня про неправду? Нет, про правду. Про невероятную правду. Про правду искусства».

Каждая новая поэтическая эпоха работает над исстари завещанными образами, обязательно вращаясь в их границах, позволяя себе лишь новые комбинации старых, и только наполняя их тем новым пониманием жизни, которое собственно и составляет ее прогресс перед прошлым. Надо было существовать мифу, - в поэзии, чтобы искусства могли изобразить его символически. Таким образом, миф, язык и искусство приводятся к одному высшему единству и взаимно друг друга объясняют.

Можно полагать, что в ряду других, уже закрепившихся в философской антропологии понятий, символ может занять насущное и достойное место.

Список литературы:

- Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 2004.
Веселовский Александр. Избранное: На пути к исторической поэтике. М., 2010.
Вильчек В.М. Прощание с Марксом: Алгоритмы истории. М., 1993.
Давыдов Ю.Н. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1978.
Монсон П. Современная западная социология. СПб, 1992.
Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1985.
Стивенсон Л., Хаберман Д. Десять теорий о природе человека. N.Y., 1998.
Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.
Leslie Stevenson David L. Haberman Ten Theories of Human Nature. N.Y., 1998.