

ТОМСКИЙ ПОЛИТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

**С. Г. СЫЧЕВА**

**ПРОБЛЕМА СИМВОЛА  
В ФИЛОСОФИИ**

Издательство Томского университета

Томск 2000

ББК  
Ю 21  
Ю 224.23  
Ю 3(0)

Сычева С. Г. Проблема символа в философии. — Томск:  
Изд-во Том. ун-та, 2000. — 197 с. — 500 экз.

ISBN 5-7511-1224-5

В оформлении книги использован рисунок А. де Сент-Экзюпери.

В монографии проблема символа рассматривается в историческом и теоретическом аспектах. Исторически учение о символе исследуется на примере текстов философов XX века Ж. Делеза и А. Уайтхеда. Теоретический конструкт, предложенный автором, демонстрирует структуру мира, включающую в себя символы сознания и символы мышления. Символы сознания рассматриваются как отношения между идеальным и чувственным мирами, символы мышления — как ступени познания человеком мира.

Для всех, интересующихся вопросами бытия и познания.

Редактор: *доктор философских наук А. П. Моисеева*  
Рецензент: *доктор философских наук А. К. Сухотин*

ISBN 5-7511-1224-5

© С. Г. Сычева, 2000

## ВВЕДЕНИЕ

В мировоззрении существует идея символа. Ее можно обнаружить в науке, искусстве, религии, философии. Что за этим стоит? Какая онтологическая реальность? Каким образом эта идея укоренена в бытии?

Проблема символа как проблема философии неизбежно вырастает из познавательной ситуации: выявление основных тенденций в трактовке идеи символа показало, что имеет место противоречивость суждений различных философов. В философской литературе в данное время сложилось два типа концепций: либо идее символа соответствует гармоничная реальность, воплощающая принцип космичности, либо идея символа отсылает к разрозненной, хаотичной реальности. Первый тип концепций мы назовем позитивным, второй — негативным. К позитивным концепциям в XX веке относятся русский символизм и философия имени, философии А. Уайтхеда и Э. Кассирера, теория Ж. Лакана. К негативным — теории Ж. Делеза, Ж. Бодрийера и др.

Рассмотрим сначала *позитивные концепции*. Так, Вячеслав Иванов определяет символ как воплощение Божественной реальности в земном мире. Символ, подобно солнечному лучу, пронизывает все планы бытия и все сферы сознания, знаменуя в них высшие сущности.

Павел Флоренский писал, что бытие тварное выступает символом бытия Божественного: «Символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности». Символ есть знак идеи. Имя — «архетип духа», словесный символ, умная форма. Имя — самый древний и самый распространенный символ, вселенское проявление духа.

Уайтхед выделяет несколько уровней символического: символизм произведений культуры, символизм речи и символизм восприятия. Символизму восприятия соответствует реальное символическое отношение между внешними предметами, воздействующими на психику субъекта, и образами, возникающими в результате этого воздействия в психике.

Эрнст Кассирер использует понятия «символ», «символическая форма» и «символическая функция». Символы суть наполнения символических форм как результатов действия единой символической функции. В связи с поставленной про-

блемой показательно следующее высказывание Кассирера: «Чем могла бы быть «вещь в себе» — на этот вопрос он (т. е. дух — С. С.) больше не желает получать ответа», понимая его просто «как неверно поставленную проблему, как иллюзию мышления». Тем самым дуалистическая трактовка проблемы снимается, ибо символическая форма совмещает в себе закономерное и случайное, частное и общее, изменяющееся и стабильное. Символическая форма есть «исходящее из Внутреннего во Внешнее откровение, синтез мира и духа». Получается, что символы суть конкретные формы духовной жизни, образные миры, происходящие из автономного творчества духа, который познает себя только в этих же формах, не задаваясь вопросом об абстрактных сущностях. Позитивность позиции Кассирера видится в идее символической формы как абсолютной необходимости и единственной возможности существования культуры.

Жак Лакан предлагает идею наличия трех сфер: воображаемого, символического и реального. Рассуждая в пределах психоанализа, Лакан относит воображаемое к сфере бессознательного психического, реальное — к объективному внешнему миру, тогда как символическое — это сфера языка, выражающая бессознательное в культуре. Поскольку идея символа укоренена в бессознательном, постольку она негативна. Однако поскольку символическое объективирует бессознательное, теория Лакана обретает позитивный смысл. Лакан ссылается на Гегеля: «символ порождает мыслящих существ». Речь идет о символическом отношении между бессознательным и миром культуры. Стало быть, символ, с одной стороны, укоренен в психике субъекта, с другой — в сфере культуры. Именно в символическом отношении «человек становится человеческим».

Теперь обратимся к *негативным концепциям* идеи символа.

Позитивный аспект теории Лакана критикует Ж. Деррида. Не потому, что символическое «не стоит на собственных ногах», не составляет момент прочного порядка. А потому, говорит Деррида, что есть порядок рассеивания, осуществляемый симулякрот. Симулякр разрывает всякое дуальное отношение, он способен «растрепать пух символического». Для Деррида есть возможность деконструировать весь символический порядок, выражающийся в языке, законе, истине и т. д.

Согласно Делезу, символ, отождествляемый с симулякром, представляет собой воплощение хаотических, разрушительных в своей разрозненности сил. Делез пишет: «Речь идет о том, чтобы влить немного дионисийской крови в органические жилы Аполлона». Если Платон писал о вещах как о копиях идей, то Делез пишет о симулякрах как о копиях копий, отпавших от идеального образца и попавших в хаотический мир, превратившихся в образ, основанный на несходстве с идеей. Область симулякров — мир осколков, кусочков грязи из-под ногтей, корней волос, обрывков слизистых и плоти, мир экскрементов. Выполнение задачи опровержения платонизма приводит к выведению на свет регрессивных, подавленных элементов, симулякров, связанных не с миром идей, а с миром отбросов. Символ, понятый как симулякр, указывает на реальность хаоса, онтологически в нем укоренен.

Примерно те же идеи выражает Ж. Бодрийяр. Он пишет, что символический обмен в современном мире не организует жизнь, напротив, он преследует современное общество как его собственная смерть. В отличие от символа Делеза, символ-симулякр Бодрийяра уже не воплощает собой никакую реальность, он сам является гиперреальностью, не имеющей ни истока, ни основания. Стирание граней между симуляцией и реальностью уничтожает проблему соответствия: нет ни сущности и явления, ни реальности и концепта, ни знака и обозначаемого. Сама постановка проблемы о бытийной укорененности символа теряет смысл. С одной стороны, символическая форма убийственна для жизни, с другой стороны, в современном обществе имеет место убийство символической формы. Смысл умирает. Разумеется, такой ответ на вопрос о бытийном соответствии идеи символа чему-либо, когда символ превращается в самодостаточную и разрушительную гиперреальность, причисляет теорию Бодрийяра к типу негативных концепций.

Наличие проблемной ситуации показывает, что: вопрос о символе не устарел, поскольку к нему обращаются даже самые современные философы; идея символа важна для философии, поскольку на протяжении ее существования постоянно обсуждается выдающимися философами; вопрос о символе — решавшаяся, решаемая, но нерешенная проблема.

Таким образом, одними авторами идея символа трактуется как адекватный и позитивный феномен сознания, устремленный к совершенству, гармонии, целостности, космическому началу. Другими же — как разрушительное, негативное явление, раскалывающее культуру изнутри, обращенное к хаотическому началу.

В результате анализа различных точек зрения на существование идеи символа возникает проблема: какова же реальная укорененность этой идеи в бытии? Что в онтологии соответствует идее символа в познании? В связи с этой проблемой стоит задача создания такой теории символа, которая разрешила бы противоречие указанных концепций.

Решение поставленной здесь проблемы является общей задачей нашего исследования.

Однако есть еще один аспект этой же проблемы — конкретный, частный. Но мимо него никак нельзя пройти, отвечая на вопрос о символе. В частном своем варианте проблема формулируется следующим образом: что *есть* символ? И классификация позиций по этой проблеме будет выглядеть иначе.

Здесь также существует противоречие концепций: одна концепция описывает символ как средство познания мира и универсальный предмет культуры; другая — как онтологическую реальность, антикультурную, разрушающую культуру или разрушаемую культурой. Более того, и в той, и в другой теории есть позитивные и негативные концепции символа.

Символ как средство познания трактуется в диапазоне от понимания символа как знака — универсального инструмента познания мира (А. Лосев) до наделения его всеобщей функцией творчества и познания культуры (Э. Кассирер). При этом вопрос о наличии и, тем более, познаваемости мира вне культурных форм у Кассирера отвергается как неуместный. Негативная концепция символа как средства познания сформулирована А. Бергсоном, полагавшим, что рациональная природа символа схематизирует жизнь и абсолютизирует культуру, изгоняя из нее природное начало. Познание жизни только интуитивно, поэтому символ должен быть отброшен вследствие ненужности при непосредственном усмотрении истины.

Теория символа как онтологической реальности имеет антикультурную направленность. Символ определяется как не-



познаваемый, иррациональный элемент бытия, к которому можно приобщиться лишь интуитивно и неосознанно. При этом подчеркивается, что символ изначально присущ онтоосу как его неотъемлемая часть, бытийная функция которой состоит в установлении промежуточного звена между идеальным и чувственным мирами. М. Мамардашвили и А. Пятигорский подчеркивают, что современная культура переводит символы сознания в знаки языка, тем самым уничтожая символизм как основу культуры, и, стало быть, уничтожая себя.

Это — с точки зрения позитивного подхода. Но в онтологической трактовке символа существует и негативный подход, впервые четко сформулированный Г. Гегелем: поскольку символ как явление бытия непознаваем и обладает чувственными, иррациональными характеристиками, он не может быть средством философского познания мира, как познания рационального, он не нужен философии. Тем не менее, Гегель сам предложил уникальную систему философских символов в «Науке логики». Сюда же можно отнести концепцию символа Делеза. Выше она рассматривалась как негативная в связи с решением вопроса, на что *указывает* символ, но к подобным же выводам он приходит, рассуждая о природе *самого* символа. Эта теория обладает ярко выраженной антикультурной направленностью. Ж. Делез описывает символ как деструктивный онтологический феномен, бытийная функция которого — разрушение иерархии универсума, предложенной Платоном.

Получается, что одними авторами символ трактуется как рациональное, культуросозидающее средство познания, а другими — как иррациональный, непознаваемый, антикультурный онтологический объект.

Многообразии различных точек зрения на природу символа требует решения проблемы: каковы же реально онтологический статус символа и познавательная значимость его идеи? Как они связаны между собой? Задачей данного исследования и является попытка определить истину и создать такую теорию символа, которая будет универсальной и позитивной.

В данном исследовании мы отказываемся от понимания символа преимущественно как знака. Такая трактовка была бы свойственна семиотике, однако Ю. М. Лотман, например, не сводит символ к знаку. У А. Ф. Лосева и некоторых тартуских семиотиков символ рассматривается отчасти и как знак. Одна-

ко эта точка зрения была подвергнута критике М. К. Мамардашвили и А. П. Пятигорским, сместившими теорию символа из гносеологии в онтологию. В этом же направлении разрабатывается теория символа в данной книге.

На наш взгляд имеет смысл объединить две идеи, восходящие к философии А. Уайтхеда, которые не были, однако, у него соединены. Первая — идея символического отношения между внешними предметами, воздействующими на психику субъекта и образами, возникающими в психике в результате этого воздействия (См.: Символизм, его смысл и воздействие. — Томск, 1999. — Перевод С. Г. Сычевой). Вторая идея — теория Вселенной как организма, согласно которой органический и неорганический миры едины в своей структуре и одинаково обладают жизненной силой. Несмотря на то, что сам философ эти идеи не объединил, они насущно необходимы друг другу для разрешения указанного противоречия. Соединение этих двух идей позволит решить поставленную проблему следующим образом: идее символа в познании соответствует органическая вещь или событие в бытии. Событие понимается в контексте философии Уайтхеда как элементарная единица органического процесса. Стало быть, онтология события позволит объяснить и позитивную, и негативную теории символа, исходя из принципа процесса жизни события. Когда событие зарождается и развивается, оно соотносится с позитивной, космической идеей символа. Разрушаясь и погибая, событие вызывает негативную идею симулякра как хаотического начала. Здесь важно рассмотреть идею символического отношения между космическим и хаотическим началом. Можно выстроить «траекторию» в понимании бытийной укорененности идеи символа: получается, что в зависимости от обстоятельств идея символа пробегает эту траекторию в том или ином направлении — от идеи космоса к идее хаоса и наоборот. В чем причина этого движения — вот проблема, которую надо решить.

При этом нужно доказать, что символ является философской категорией. Это — не очевидно. Например, В. Биbihин говорит, что он философской категорией не является. Тем не менее, символ не просто понятие лингвистики, психологии, эстетики, но и категория философии, обладающая соответствующими качествами: всеобщностью, фундаментальностью,

способностью проникать в сущность познаваемого. Это — с одной стороны. С другой стороны, никто, кроме М. Мамардашвили и А. Пятигорского, не исследовал философские категории как символы. А ведь налицо парадокс: даже у такого выдающегося философа, как Г. Гегель, есть высказывания, которые можно понять как негативные по отношению к феномену символа, тогда как все его тексты пронизаны символизмом. Фактически каждая знаменитая его категория — символ. В данном случае следует говорить о внутреннем и внешнем символизме мира и культуры.

Проблема символа как ценности в общем плане обсуждалась в литературе, в частности, у К. Г. Юнга. Однако здесь эта проблема изучается на другом материале: символизме Серебряного века в России. Серебряный век исследуют в основном литературоведы. Философских работ мало. Тем не менее, русские символисты создали свою, неповторимую теорию символа как одной из ведущих ценностей, придающих смысл жизни. При первом подходе к проблеме аксиологическая функция символа видится в создании и передаче общих ценностей во времени и в пространстве.

В данной книге мы предлагаем концепцию органического символизма, основные положения которой можно выразить следующим образом:

во-первых, существует система символических структур: символы восприятия, символы мышления и символы сознания (в данной книге речь пойдет о двух последних);

во-вторых, каждая символическая структура, отличаясь своей функцией от других, играет независимую роль в процессах бытия и сознания;

в-третьих, несмотря на качественные отличия трех сфер, они представляют собой нерасторжимое единство, основанное на органическом синтезе: трактовка символических структур как органических позволит избежать большинства дуализмов современного сознания.

Несколько слов о структуре книги. В первой главе, с одной стороны, собран и анализируется эмпирический материал по проблеме символа. Символопользование исследуется в самых разных областях мышления: в науке, философии, религии и т. д. С другой стороны, символ рассматривается как интеллектуальная категория в связи с другими категориями: аллего-

рией, образом, понятием и т. п. В этой связи прослеживается процесс конституирования категории символа.

Начиная со второй главы по четвертую, проблема изучается с точки зрения ее соотношенности с платонической традицией философствования. В этом контексте позиции философов рассматриваются либо как отрицающие платонизм (философия Ж. Делеза, гл. II), либо как следующие в русле неоплатонизма (А. Н. Уайтхед, гл. III, М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, гл. IV).

В четвертой главе предлагается трактовка символа как интеллектуальной вещи в ее отношении к универсальному сознанию, с переосмыслением сложившихся концепций символа. Символ описывается как интеллигибельная вещь, соединяющая две реальности: онтологию чувственно данного и онтологию сознания. В структуру мира в целях четкой формулировки функций символа — как теоретического конструкта и как денотата вписываются два типа символов: символы сознания и символы мышления. Гносеологическая функция символа способствует более адекватному познанию, онтологическая характеризует его как связующее звено в структуре мира. В этих функциях и проявляется сущность символа — быть событием (отношением) в структурной иерархии мира и культуры.

В пятой главе подробно анализируется проблема определения других основных понятий монографии и их взаимосвязи.

В приложении рассматривается конкретный пример использования теории символа как средства художественного осмысления реальности.

# ГЛАВА I. Фактология символа: ТИПЫ СИМВОЛОВ, СИМВОЛЫ И ЗНАКИ

## 1.1. Типы символов

Прежде чем философски анализировать понятие символа, надо выявить его реальную соотношенность с различными сферами общественного сознания и познать, как символ понимается в обыденной речи, с тем, чтобы иметь эмпирический критерий теоретической оценки этого явления. «Символ не есть отвлеченное понятие, — писал П. А. Флоренский, — только изучение фактических случаев символопользования дает возможность приблизительно понять проблему символа, но лишь приблизительно»<sup>1</sup>.

Существует многообразие в использовании слова «символ»: «Он — символ нашей эпохи» (в пропаганде, политике), «все преходящее есть только символ» (в искусстве), существуют науки — символическая антропология, символическая логика. Есть Символ веры (в христианской религии), «символ пещеры» (в «Государстве» Платона). Как видно, символопользование разнообразно, отношение к символу — тоже — «от великого до смешного»...

Поэтому мы не будем останавливаться только на чувственном материале. Сначала мы исследуем наше *представление* о символе. Тем самым мы покажем, каково всеобщее *ощущение* символа, а затем изучим его природу теоретически.

*Символы в науке.* Математика — самая точная из всех наук, самая доказательная. Рассмотрим на ее примере символ в науке.

Мысль Кузанского о совпадении в абсолютном максимуме прямой, треугольника, круга, шара указывает на математический символизм бесконечности, где любой знак может быть выражен через другой. Философ осознанно использует математический аппарат для решения богословских проблем: «Если приступить к Божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Точка // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. — М., 1984. — С. 114.

знаками из-за их непреходящей достоверности»<sup>2</sup>. При этом символы Кузанец описывает как «сущности, которые не совсем лишены материальных опор, без чего их было бы нельзя вообразить, и не совсем подвержены текущей возможности». Цель символично-математического познания Бога, по Кузанскому, — «вырваться за пределы простого уподобления».

В качестве примера математического символа можно использовать рассуждения П. А. Флоренского о точке<sup>3</sup>. Точка — это начало всего. В этом качестве она и есть, и не есть; выступает символом и бытия, и небытия. Согласно этому Флоренский анализирует два определения точки: пифагорейское и эвклидово. Первое гласит, что «точка есть единица, имеющая положение». Стало быть, геометрическое тело есть множество точек. Все состоит из точек. Эвклид же определяет ее как «тело на границе своего уничтожения».

Таким образом, в пифагорейском контексте точка — единица, в эвклидовом — ничто. В культуре точка используется для указания единства каких-либо вещей, их неделимости, самодостаточности. В то же время она — символ пустоты, «отрицательно-экзистенциальное суждение» об объекте, указание на то, что эта пустота никогда не будет заполнена.

Заметим, что в интерпретации Флоренского точка рассматривается как философский и богословский символ<sup>4</sup>.

Известно, что в математике существуют иррациональные числа. Их нельзя точно представить в виде дроби  $m/n$ , где  $m$  и  $n$  — целые числа. Но всегда можно найти для любого иррационального числа дробь  $m/n$ , как угодно мало отличимую от иррационального.

Последнее — смысл первого, первое — оболочка последнего. Таков математический символ, возникающий в синтезе целого и иррационального.

Можно заключить, таким образом, что в математике символ — это такой знак, значение которого уточняется до бесконечности. Но он всегда остается собой: сколько бы мы ни уточняли, будет наличествовать невыразимый, несводимый

---

<sup>2</sup> Николай Кузанский. Трактат об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения, т. 1. — М.: Мысль, 1979. — С. 66.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. Точка... — С. 114.

<sup>4</sup> Флоренский П. А. Точка... — С. 111.

иррациональный остаток — намек на нечто тайное, сакральное в существе этого знака.

Показательны в свете поставленного вопроса высказывания В. Гейзенберга о роли символов в познании. На архаической, бессознательной ступени познания «вместо ясных и отчетливых понятий существуют образы, насыщенные ярким эмоциональным содержанием, которые не мыслятся, а как бы наглядно созерцаются. Поскольку эти образы выражают нечто предчувствуемое, но еще не познанное, их, в соответствии с введенным К. Г. Юнгом, определением символа можно назвать символическими. В этом мире символических образов архетипы действуют как упорядочивающие операторы...»<sup>5</sup>. Таким образом, символ и архетип, согласно Гейзенбергу, играют роль содержания и формы познания мира на промежуточной стадии — при переходе от чувственного восприятия к идее. Эту стадию «нельзя перескочить». Трактовка символа как иррационального элемента познания сближает идею Гейзенберга с неоплатонической традицией, о чем говорят и его постоянные ссылки на Платона и Плотина. В этой связи ценными являются следующие слова Гейзенберга в письме к М. Хайдеггеру: «Естествознание нашего времени еще в большей мере, чем в прежние эпохи, есть «образное письмо» и, стало быть, истолкование мира в согласии с идеями»<sup>6</sup>.

*Философские символы.* Это, прежде всего, категории, фундаментальные понятия, указывающие наиболее существенные признаки бытия и мышления. Сущность и явление, содержание и форма, возможность и действительность, необходимость и свобода — все эти сущностные диалекты взаимопределимы внутри себя и между собой. Смысл «переливается» из одной категории в другую, образуя семантический универсум. Для примера возьмем категории Гегеля — бытие, ничто, становление, как он их понимал в «Науке логики».

Бытие — это все, но все бескачественно. Поэтому оно — чистая неопределенность и пустота, следовательно — ничто. Ничто — тоже совершенная пустота, пустое мышление, как и бытие. Стало быть, бытие и ничто слиты друг с другом. Что возникает в этом слиянии? Становление, означающее, что бытие перешло в ничто, а ничто — в бытие. Каждое из них исче-

---

<sup>5</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. — М.: Прогресс, 1987. — С. 280.

<sup>6</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт... — С. 348.

зает в своей противоположности, или происходит становление (через различие, которое растворилось). Один процесс отсылает к другому, один содержит в себе другой в «снятом» виде.

Философский символ — это предельно общее понятие или закон, указывающий на всемирную связь универсальных признаков природы и мысли. В одной категории «светится» весь мир, и во всем мире «пульсируют» категории. Они есть идеи бытия, а бытие — смысл категорий.

*Символы в политике.* Политика суть государственные или общественные дела (от греч. *politica*, *polis*). Жизненная клеточка политики — юридический закон, в идеале направленный на благо общества. Так вот, закон — это символ, а символ — это закон. Хотя и не только юридический. В каком смысле можно говорить о том, что закон — это символ? В том, что он выступает идеальным планом, конструкцией человеческого поведения в обществе. Это такая задача, которая в своем единстве должна выполняться огромным множеством индивидов, несмотря на их личную неповторимость. Закон стимулирует нас к действию или недеянию.

Яркий тому пример — «Законы» Платона. В этом диалоге утверждается следующее: закон должен быть основан на добродетели и справедливости, вести общество не к войне, но к миру, к безопасности. Закон, таким образом, задает определенный план поведения, который у позднего Платона строго регламентирован системой поощрений и наказаний. Это — своего рода программа бытия человека. В свернутом виде закон интерпретирует жизнь людей, а жизнь людей в развернутом виде демонстрирует закон. Итак, закон — это формула существования, приводящая к торжеству добродетели. Конкретные примеры можно найти у Платона в «Государстве» (в «Символе пещеры», а именно тогда, когда воспарившая к идеям душа должна вернуться на землю в целях просвещения), в «Политике» (когда говорится об искусстве государственного правления как распознавания природы и свойств души), в «Законах» (например, тогда, когда говорится о необходимости почитания богов, демонов, героев, своих родителей и родственников вообще, а за ослушание полагается суровое наказание, вплоть до смертной казни).

Итак, юридический закон своей суггестивной силой побуждает к действию, а потому является политическим симво-



лом. Политический символ — это законоположение жизни бесконечного числа индивидуальностей, направленное на их благо.

*Символы в искусстве.* Как «атомом» философии является категория, так исходный пунктом искусства выступает образ.

Чем образ в искусстве отличен от символа? Тем, что если образ самодостаточен и безусловен, то есть указывает только на себя, то символ начинается с условности, с указания на нечто другое, как правило, возвышенное. Например, в стихотворении Вяч. Ив. Иванова «Дриады» неискушенный читатель увидит только гимн нимфам, покровительницам деревьев. Однако на самом деле речь идет о глубочайшем и древнейшем символе бытия — Древе Жизни. И он понимается так глубоко, что в нем просвечивает и символика хтонического, одним словом — бытие, ничто, становление.

Все мотивы «демонизма» у Врубеля — «Тамара и Демон», «Демон сидящий», «Демон поверженный» — говорят о глубочайшей символической иконографии иного мира, направленной на то, чтобы будить душу от мелочей повседневности величественными образами. Итак, символизм в искусстве приводит к идейной образности и образной идейности. Символ — это вещь, намекающая на высшую истину искусства — красоту. Именно в искусстве возникает уникальное явление — символизм. Это и творческий процесс, и художественное течение в истории искусств, и душа культуры, и средство экспрессии этой души, имеющее высшее назначение<sup>7</sup>.

Что такое символ в символизме? Это есть слово, смысл которого не связан названием, бесконечен, меняется в разных контекстах, уводит мысль цепочкой ассоциаций в неизреченное; слово, имеющее душу и развитие. В условиях, когда внешние средства общения отстают от духовного роста личности, только символ в сочетании своих качеств (условность, многозначность, суггестия) способен выразить внутренний опыт. Откуда берет поэт такие слова? Из Мировой Души. Как это ему удается? В его память вкладывает символы сам народ, и они выступают первоначальными категориями, способными вместить в себя реальнейшее знание.

---

<sup>7</sup> См.: Сычева С. Г. Философские идеи в творчестве Вяч. Иванова. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1991. — 56 с. Деп. в ИНИОН 26.11.91.

*Мифологический символ.* Символ, понятый как действие, есть миф — вот мысль Вячеслава Иванова. Миф — это синтетическое суждение, где подлежащему символу придан глагольный предикат. Примеры мифа: «солнце — рождается», «душа — вылетает из тела», «небо — оплодотворяет дождем землю». Миф есть воспоминание народной души о космических событиях своего прошлого. Миф основан на вере в реальность происходящего в нем. Отсюда — мифотворчество — это творчество веры. Миф, как и символ, объективен. Мифологический символ тоже указывает на связь двух миров, но это переживается уже не как факт, но как событие с нашим участием. Мифологический символ — не свободный вымысел, а принцип коллективного самоопределения.

Итак, мифологический символ есть принцип бытия, вскрывающий существование с его «наиболее интимной и живой стороны»<sup>8</sup>.

Еще раз: миф есть символ, понятый как действие. Поэтому мифический символ действителен. Даже если он не является религиозным, он призывает к себе, ведет за собой, побуждает к действию не только фантастически, но и реально.

*Символы в религии* есть, прежде всего, указания на двумирность Вселенной — она небесная, она земная. На стыке этих двух сфер «вспыхивает» символ. Это красноречиво показано П. А. Флоренским в теоретической работе «Иконостас», на примере сновидения и иконы.

Философ анализирует процесс сновидения, ибо именно в нем человек способен сквозь разрыв в оболочке внешнего мира увидеть инобытие — чистое, духовное, святое. Сновидение насквозь символично. Это чистый смысл иного мира, незримый, невещественный, но является он как бы видимо и вещественно.

Символом чего является сновидение? В дольном мире — горного, в горном мире — дольного. Одним словом, символ возникает там, где даны сразу два аспекта жизни — внешний и внутренний.

Видение высшего блага не от нас зависит, но, как полагает Флоренский, от потусторонних сил, поднимающих нашу душу к созерцанию Всевышнего. Оно объективней вещной объективности. Это своего рода кристалл, по законам которого

---

<sup>8</sup> Лосев А. Ф. Философия имени. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — С. 197.

выстраивается весь земной опыт, становясь тем самым «символом духовного мира»<sup>9</sup>.

Изображения святых в иконостасе — суть символические свидетели на границе видимого и невидимого. Иконостас как граница между горним и дольным (или их синтез) — это сами святые, а не просто кирпичи, камни, доски. Лики иконостаса — как бы «окна» в мир небесный, позволяющие нам общаться с беспредельным. Икона тоже символ, но лишь понятая как духовный образ. Без этого понимания перед нами не икона, а доска.

Но «окно» не существует само по себе. Оно лишь тогда есть, когда сквозь него струится свет. Иначе это — дерево и стекло. Флоренский указывает, что символизм состоит в следующем; через икону совершается восхождение «от образа к первообразу»<sup>10</sup>: когда налицо онтологическое соприкосновение нашей души с Высшим Разумом.

Таким образом, в религии символ суть знак инобытия, высшей незнаковой сущности, основанный на реальной вере в символизируемое.

*Магический символ.* Магия, как известно, бывает белой и черной. Она насквозь символична. Специфика магического символа состоит в способности посредством него (порчи, лечения, заклинания) вызывать добрых или злых духов, контролировать их поведение и воздействовать через это на природу и людей.

Итак, маг верит, что символ наделен способностью «управлять невидимыми обитателями стихий и астрального мира»<sup>11</sup>. Магическими символами, кроме ритуальных, названных выше, являются магический жезл с иероглифами, магический меч, магический круг (из которого заклинался дух), пентаграмма, символизирующая в обычном виде человека, а в перевернутом — «козла», дьявола.

Те, кто занимается магией, используют ее символы в целях получения от невидимого мира редких знаний или сверхъестественной власти. В теории и практике магии выделяются

---

<sup>9</sup> Флоренский П. А. Иконостас. — СПб.: Мифрил, 1993. — С. 26.

<sup>10</sup> Флоренский П. А. Иконостас... — С. 49.

<sup>11</sup> Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. — Новосибирск: ВО «Наука», 1992. — С. 365.

следующие положения: во-первых, видимому миру соответствует невидимый аналог, который в высших своих ипостасях населен ангелами, а в низших — демонами; во-вторых, посредством символов можно входить в контакт с этими духами и получать от них помощь. При этом есть риск того, что злой дух овладеет душой черного мага и приведет его к гибели<sup>12</sup>.

Дж. Фрэзер так описывает ритуал симпатической магии (основанной на убеждении, что благодаря тайной симпатии вещи влияют друг на друга): индейцы Северной Америки верят, что стоит поразить иглой или стрелой изображение врага, как он почувствует острейшую боль; а если это изображение похоронить, то умрет и его прототип<sup>13</sup>. В данном случае процедура умерщвления оригинала — не что иное, как магический символ всеобщей связи внутри универсума, и, через это, духовной власти над человеческим существом.

*Мистериальный символ.* Само слово «мистерия» означает тайну, таинство. Это, пожалуй, древнейший из всех типов символов. Он возникает в античности в культах некоторых божеств (Диониса, Исиды и Осириса, Кибелы, Деметры, Орфея). Это высший синтез языческой религиозности и символизма. Ибо и символ — тайна, всегда оставляющая «за занавесом» глубинную первооснову сущего.

В качестве примера приведем церемонию известнейших Элевсинских мистерий. Название свое они получили от имени города Элевсина, где каждые пять лет отмечался праздник в честь Деметры и ее дочери Персефоны.

Фабула мистерий такова: в них используется миф о похищении Персефоны богом подземного царства — Аидом, Он силой захватил богиню и заставил быть его царицей, Мать Персефоны — Деметра скитается по миру в поисках дочери. Наконец она предстает перед Аидом, умоляя отпустить домой ее дочь. Аид первоначально отказывает, ибо его жена уже вкусила граната, символа смерти. Наконец он дает свое согласие, но с условием, что она будет возвращаться в царство мертвых на полгода.

Внешне эта фабула символизирует смену времен года. Но это лишь оболочка для глубокого духовного содержания, а вместе они составляют мощный символ. Подлинный смысл

---

<sup>12</sup> Холл М. П. Энциклопедическое изложение... — С. 367—368.

<sup>13</sup> Фрэзер Д. Золотая ветвь. — М.: Политиздат, 1980. — С. 22.

Элевсинских мистерий установить трудно, ибо посвященные давали обет молчания, но все-таки сделаем такую попытку. Обратимся к символизму этого таинства.

Душа человека — Психея, Персефона — носительница подлинного бытия, тогда как ее телесная оболочка — вместилище зла, бед и страданий, гробница души (Платон). Рождение в физическом мире суть смерть в полном смысле слова. Рожденный рождается тогда, когда душа освобождается от плоти. Это достигается или во время сна, или специальной тренировкой.

Человек должен совершенствовать свою душу, ибо ее ожидает в загробном мире та судьба, которую она заслужила при жизни на земле. Цицерон по этому поводу сказал, что Элевсинские мистерии учили «не только как жить, но и как умирать»<sup>14</sup>.

Приведем также пример Дионисийских мистерий и их символики. Фабула известна: Дионис — бог плодоносящих сил земли, родился из бедра Зевса. Мстительная Гера заставляет титанов разорвать его на семь частей (ибо Дионис был сыном Семелы), что они и делают, съедая плоть бога и не тронув только его сердца. Афина приносит сердце Диониса Зевсу. Он испепеляет титанов молнией и из спасенного сердца возрождает Диониса<sup>15</sup>.

В психологии культа можно выделить три момента: пафос, катарсис, экстаз.

Пафос. С VI века до н. э. культ Диониса становится официальным в Афинах. Он отличен от культа других богов «энтузиазмом» — если в иных обрядах священнодействует лишь жрец, а толпа верующих пассивно созерцает, то на празднике Диониса радеют все; за равное право участия каждого в служении Дионисии получили название оргий.

Из осмысления сущности божества с неизбежностью вытекает особенность культа: гармонии, форме, покою, завершенности противопоставлены дикий хаос экстатической пляски, разлад и боль вечного разлучения с самим собой; изначальной индивидуализации — разрушение границ отдельного «я», приобщение первобытному единению душ.

---

<sup>14</sup> См.: Холл М. П. Энциклопедическое изложение... — С. 85.

<sup>15</sup> Кулакова Л. А. Символика античных мистерий // Символы в культуре. — СПб., 1993. — С. 6.

Этот ритуал настолько экстатичен, что может довести человека до безумия. Что делать, чтоб его избежать?

Катарсис. Человек должен прийти в состояние «правого безумия». Путь к нему — это возбуждение страсти, доведение ее до запредельного экстаза, что достигалось сначала оргийным воздействием флейт, позднее — зрелищем и дифирамбом трагедии.

Дионис является оргиастам под разными именами и масками. Дионисийское превращение замыкает катарсис — люди чувствуют единение друг с другом, природой и божеством, они новым взглядом смотрят на просветленный, преобразованный богом мир, преодолев личную ограниченность, они сливаются с природой, через нее наполняясь богом, становясь богоодержимыми.

Экстаз. Целью катарсиса выступает экстаз — восторг от приобщения к чувству вселенского страдания, или «правое безумие». Это балансирование души на грани провала в бездну сумасшествия, когда ясность сознания затянута пеленой фантазмагорий экстаза — восторга переживаемого страдания. Дионисийская экзальтация должна разрешиться апполонийским видением, и оргийное возбуждение дает мощную основу для творчества.

Итак, мы видим диалектику дионисова действия: очищение от страстей (катарсис против пафоса) путем их возбуждения (катарсис через пафос), и достижение исступления (экстаз), в котором безумие (пафос) становится правым (катарсис).

Принимая сущностью пафоса — страдание, катарсиса — утешение, экстаза — восторг, видим: страдание грека находит успокоение в очистительном воздействии трагического искусства, испытание мучительных страданий вызывает восторг и наслаждение<sup>16</sup>.

В чем символизм культа? Женщины-мэнады (жрицы Диониса) разрывают козлят (символы Диониса) в целях наполниться божеством (Дионисом). В тождестве сплавлены все — жертва, бог и жрецы; бог сам становится жрецом — человекоубийцей. «Хоровод козлов» — трагический хор — символизирует природные силы уничтожения и воссоздания, сам становясь субъектом этих процедур.

---

<sup>16</sup> См.: Сычева С. Г. Философские идеи в творчестве Вяч. Иванова...

Трагическая символика пронизана идеей возрождения. Можно сказать, что дионисийские мистерии учили не только умирать, но и возрождаться. В этом их глубочайший символизм.

*Мистический символ.* Мистический в переводе с греческого означает «таинственный», поэтому мистический символ очень близок к мистериальному, тем более, что и в том, и в другом случае с помощью символа устанавливается отношение «Я — Бог». Но если мистерии — это античный ритуал, то мистика — религиозная практика, охватывающая все времена и народы. Далее: мистерии — это коллективное действие, мистический ритуал — индивидуален.

Более того, если мистерии с необходимостью зрелищны, то мистический символ может не иметь такого качества. Он может быть просто молитвой, восклицаниями, повторенными тысячи раз подряд, неким аскетическим образом жизни, как, например, «умное делание» православных монахов, включающее в себя гипнотическое сосредоточение на мощном символе христианства — кресте. Это может быть также система медитаций с оптимальными позами и регуляцией дыхания (йога, исихазм), с бешеными плясками или с тихим умилением. Все это — содержательные символы, указывающие на степень слияния с Божеством. Что очень важно, это предпочтение в мистике символов понятиям, ибо, как утверждают все без исключения мистики, Бог не познаваем рационально. Возможно только иррациональное, таинственное, символическое постижение Божества. Центральным символом при этом является «смерть». Он указывает на опыт, разрушающий прежние структуры сознания. При этом в экстазе достигается непосредственное единение с абсолютным. Мистический символический смысл может передаваться лишь при помощи неадекватных намеков или молчания. Поэтому мистика придерживается апофатической теологии, наделяющей абсолют лишь отрицательными признаками<sup>17</sup>. Для примера приведем выдержки из «Мистического богословия» Св. Дионисия Ареопагита: «О пресущественная, пребожественная, преблагословенная Троица! [...] Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания Священнотайного Писания, где подлинныя таинства Богословия открываются в пресветлом

---

<sup>17</sup> См.: Аверинцев С. С. Мистика // БСЭ. Т. 16. — М., 1974. — С. 333.

Мраке безмолвия, в котором при полнейшем отсутствии света, при совершенном отсутствии ощущений и видимости наш невосприимчивый разум озаряется ярчайшим светом, преисполняясь пречистым сиянием!

Да будут таковы всегда мои молитвы![...]

Только будучи свободным и независимым от всего, только совершенно отказавшись от себя самого и от всего сущего[...] ты можешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного мрака»<sup>18</sup>.

Здесь видно, что Троица, таинства Богословия, молитвы — это оболочки символов, символические знаки. За ними стоят символизируемые «пресветлый Мрак безмолвия», «пречистое сияние», «Божественный Мрак». Вместе с субъектом поклонения они составляют символы (обозначающее, обозначаемое, обозначатель).

Теперь на основе эмпирического материала можно дать рабочую экспликацию понятия символа. Прежде всего — это вещь. Структура ее такова: есть символизируемое (смысл), символизирующее (чувственное явление), символизатор (мышление). Далее. Это иррациональная вещь, смысл которой можно уточнять до бесконечности. Это сакральная вещь, намекающая на тайное, становящееся в этом процессе явным, будь то истина, добро, красота, премудрость или Божество. Символ отсылает к абсолютному инобытию, это — одухотворенная вещь, в мистическом контексте устанавливающая соотношение «Я — Бог». Вместе с тем это такая вещь, которая в своей суггестии является побуждающим законом для действия бесконечного множества индивидуальностей.

## **1.2. Символы и знаки. Конституирование символов**

В чем специфика символов по отношению к другим семантическим категориям? Ответить на этот вопрос необходимо, чтобы выяснить онто-гносологическое положение символов. С этим связан вопрос о конституировании символа. Как он возникает? Какова его эволюция в аспекте других понятий? Конституирование начинается в точке «ничто» и кончается в точке «символ». Более того, есть дальнейшее движение порожд-

---

<sup>18</sup> Дионисий Ареопагит. Мистическое Богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 5.



денных Духом категорий по спирали познания. Ответить на эти два вопроса — о специфике символов и об их конституировании — и призван этот раздел работы.

Заметим сразу, что особенности символов по отношению к другим категориям детально исследованы А. Ф. Лосевым (Проблема символа и реалистическое искусство) и К. А. Сва-сьяном (Проблема символа в современной философии). Поэтому наши рассуждения на эту тему будут коротки. Более того, система категорий выстроена нами в свете становления символа. Об этом не пишет никто.

По нашему мнению, конституирование категорий Духом идет в такой последовательности: архетип, миф, символ сознания, символ мышления, понятие, художественный образ, тип, метафора, эмблема, диспаратная связь, олицетворение, аллегория. То есть от сложного — к простому. Мы же рассмотрим этот процесс от простого к сложному — аналогично движению человеческой мысли.

*Аллегория.* В переводе с греческого — иносказание. В ней отвлеченная идея выражается через художественный образ. Но при этом идея не ассимилируется в образе, а остается внешней по отношению к нему, независимой. Отличия от символа: символ многозначен, аллегория — однозначна; символ не только отражает идею, но и преобразует ее; если в аллегории индивидуальное принижено в подведении под общее, то в символе такого «унижения» нет — единичное так же реально, необходимо, закономерно, как и общее. Примером аллегории может служить любая басня.

*Олицетворение.* Отличается от аллегории тем, что идея в нем обязательно персонифицирована, имеет лицо, подобное человеческому. Идея здесь становится личностью. Примеры олицетворения — боги, демоны и т. д. В отличие от символов, олицетворение, как и аллегория, нарушает равновесие общего и индивидуального. Индивидуальное выступает в нем лишь субстанциализацией общности<sup>19</sup>.

*Диспаратная связь.* Отличается от предыдущих категорий своей общностью. Математики используют для своих вычислений в качестве знаков для понятий буквы различных алфавитов. В отличие от символов связь между знаком и понятием

---

<sup>19</sup> См.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М.: Искусство, 1995. — С. 116.

в науках совершенно случайна. Например, не принципиально, называть ли отношение диаметра и окружности знаком  $\pi$  или любой другой буквой<sup>20</sup>.

*Эмблема.* Это конвенциональный знак. Как и символ, она условна, но, в отличие от него, однозначна. У символа нет точно зафиксированного значения. Символ является абстрактной идеей, в то время как эмблема — изображение конкретных фигур или предметов. Символ — идея сознания, философии, эмблема — отображение конкретно-исторического факта (лев — эмблема английской монархии).

*Метафора.* В переводе с греческого — перенос: троп, основанный на принципе сходства. Тогда как троп — употребление слова в переносном смысле. В метафоре общность достигает того уровня, когда индивидуальности уже не принижаются, а остаются в ее пределах равноправными с ней самой, сливаются, отождествляются. В отличие от символа, метафора идентична тому предмету, на который она указывает. В ней нет направленности «на нечто запредельное собственному содержанию»<sup>21</sup>.

Например:

*И вечер делит сутки пополам,  
Как ножницы восьмерку на нули.*

И. Бродский.

*Тип.* В типе общность эволюционирует еще дальше — она допускает, по словам А. Ф. Лосева, определенную свободу для жизни единичных лиц и событий. Метафора не типична, она индивидуальна. Тип же обобщает характерные признаки вещей и процессов, делая их типичными. Тип отражает и обобщает действительность, тогда как символ только намекает на нее. Вместе с тем общность символов настолько велика, что может включить в себя совершенно непохожие индивидуальности и даже породить их. Например, Иван Карамазов — это тип, тогда как Алеша — символ.

*Художественный образ.* Об отличии образа от символа прекрасно пишет А. Ф. Лосев: у образа есть «автономно-

---

<sup>20</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство... — С. 123.

<sup>21</sup> Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. — Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1980. — С. 98.

созерцательная ценность»<sup>22</sup>, тогда как для символа она необязательна. С другой стороны, то, что возвышает символ над образом, — это его идейная насыщенность, когда с уничтожением образа не исчезает сам смысл. Образ многозначен, но, в отличие от символа, безусловен. Например, автопортрет Дали 1921 года — это художественный образ, в то время как «Предчувствие гражданской войны» 1936 года — символ надвигающихся мировых катаклизмов.

*Понятие*, как и символ, — условно. Но его бытие чем ближе к истине, тем оно однозначней, особенно в точных науках. Это и отличает его от символа. Далее, понятие начисто лишено образности, в символе же она наличествует. Если символическое восприятие мира непосредственно-интуитивно, то понятийное — мыслительно-дискурсивно<sup>23</sup>. Однако понятие, в отличие от всех предшествующих категорий, приближается к символам по степени своей всеобщности.

Далее в нашей системе категорий следуют *символы*. На них кончается сфера чисто человеческого разума, и образуется как бы разрыв, но в то же время, и синтез с областью духовного. Особенностью символа как события является, во-первых, его одухотворенность. Конечно, далеко не каждый знак несет в себе искру духовного. Во-вторых, условность: субстрат и субстанция символа как вещи различны, а смысл у них один и тот же. Надо отметить также многозначительность символов. Ну и, наконец, суггестия превращает его в уникальное явление на фоне знаков.

*Миф*. Миф — это субстанциализация символа<sup>24</sup>. Реальность мифа является объективной реальностью, и мифологический субъект в это буквально верит. Хаос, Космос, Земля, Небо — это живые существа особого рода, бытийствующие с точки зрения мифа *на самом деле*. Если в первых восьми категориях образ только отражает вещь, в символах — порождает, то в мифе наличествует онтологическое «тождество образа вещи и самой вещи»<sup>25</sup>.

*Архетип* — универсальный объект коллективного бессознательного (Юнг), или, в нашей терминологии, Духа. Они

---

<sup>22</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа... — С. 116.

<sup>23</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа... — С. 149.

<sup>24</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа... — С. 138.

<sup>25</sup> Там же. — С. 139.

очень близки к символам, ибо многозначны, «наполнены мимолетными смыслами, неисчерпаемы[...] Они парадоксальны потому, что противоречивы. Архетипы интерпретируемы до бесконечности»<sup>26</sup>. Они «составляют основу общечеловеческой символики[...] Это вневременные схемы или основания, согласно которым образуются мысли и чувства всего человечества[...] Архетип — это глубинный, изначальный образ, который человек воспринимает только интуитивным путем и который проявляется на поверхности сознания в форме символов»<sup>27</sup>.

Система категорий, выстроенных подобным образом, показывает процесс конституирования символов и перерастания их в суперсимволы — миф и архетип.

Итак, первые девять категорий относятся к сфере человеческого мышления и пребывают только в нем. Три последние — символы сознания, мифы и архетипы относятся к сфере сознания. Они первичны и порождают остальные девять.

Что же в этом смысле есть культура? Поскольку в ней главенствуют символы, это — Вселенная, Универсум, Царство символов, хотя и состоит она не только из них, но и из аллегорий, олицетворений, эмблем, метафор, типов, образов, понятий, выступающих ступенями конституирования символа, а значит той сферой смыслов, предсимволическим субстратом мышления, рефлекс над которым порождает символы мышления, возводящие душу и разум к символам сознания. Область сознания тождественна пракультуре, поскольку включает в себя символы сознания, мифы и архетипы.

При этом символ не есть знак. Символ мышления — это вещь, понятая как воплощение отношения между идеальным и чувственным мирами. Если знак указывает на предмет, то символ указывает на сознание. Знак сугубо эпистемологичен, символ — онтологичен. Смысл культуры — в возведении знака до символа. Для нормального функционирования знаков необходима активная жизнь символов. Культура, совершающая обратный процесс, то есть низводящая символы сознания

---

<sup>26</sup> Eco U. *Semiotics and the philosophy of language*. — Bloomington, 1983. — P. 145.

<sup>27</sup> Лейбин В. М. Архетип // Современная западная философия. Словарь. — М.: Политиздат, 1991. — С. 28.

и символы мышления до односторонне понятого знака, саморазрушается.

## ГЛАВА II. Негативное определение символа: символ и симулякр

### 2.1. Вступление. Критический анализ теории симулякра Ж. Делеза

«Мы называем этот мир интроецированных и проецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром симулякров», — заявляет в книге «Различие и повторение» Ж. Делез. Попробуем рассмотреть его идеи критически.

История уходит в историю. Вечное возвращение — бесконечная и безначальная прямая, ничего и никогда не возвращающаяся, уводящая мысль все дальше в тупиковый лабиринт, из которого не ведет утерянная нить. Воля к власти — инцестуальная мания, достойная внимания психоаналитика, взрывающая структуры мышления, да так, что они уже не пронзают высоту и не вонзаются в глубину, а рассыпаются по поверхности крошечными сингулярными кусочками, осколками посоха, стержня, стрелы. Прожорливый хаос и достойный некогда восхищения космос рухнули. Осталась пустота, в которой туда-сюда скитаются духовные атомы Эпикура, не всегда ведая, что творят.

Итак, с одной стороны, мысль бредет без пути и дороги, не разбирая во тьме направления своего движения и только понимая, что оно прямолинейно, и, если и закончится, то в тупике. С другой стороны эта тотальная беспутность-распутность мысли простирается на поверхности, причем не вертикальной, а горизонтальной. Не поверхности восхождения или нисхождения, а поверхности расширения. Что же остается мышлению, слепому и уложенному в плоский гроб, поставленный горизонтально, как не смотреть на небеса? И оно смотрит. И что же оно там видит?

Слепое мышление видит на небесах грязь. Грязь под ногами того, кто его сотворил. Неважно, Бог или природа, неважно, софисты или Платон. Но, повернутое во вне, мышление опрокидывает фантазмы своего видения на себя, вернее, на ту поверхность, по которой оно растекается, и поверхность, содрогаясь от ужаса, раскалывается. Трещина проходит по поверхности, трещина, рассекающая ее на две неравные части,

одна из которых — обозначаемая, другая — обозначает. Треснувшие серии стягивает вместе мышление, связуя их воедино и, собирая осколки, крошки, кусочки грязи из-под ногтей, корни волос, обрывки слизистых и плоти.

Вот это — та реальность, которую следует петь. Это — открытие интеллектуальной переоценки. Переоценки, давно известной под названием переоценки всех ценностей.

Если нынешний век так омерзителен, то почему бы не возвеличить внутреннее содержимое той бочки с отбросами, коей является человеческое тело? Я имею в виду физическое, а не ментальное содержимое: органы тела, прикрытые кожей, все экскременты, все отходы жизни этих органов. Бодрийяр писал, что следующим ходом за демонстрацией порнографии будет уже не показ половых органов, но показ внутренних органов тела. От не видимого глазами действующих лиц — до абсолютно не видимого, скрытого под покровом кожи. Тем более не видимого для слепца — слепого мышления, идущего туда, куда само не знает. Может быть, этот показ вызовет еще большее вожделение, еще более мерзкую похоть? Тяга к психоанализу произведений искусства — вот путь такой переоценки. Тот самый тупиковый путь, по которому вслепую бредет ослепшее мышление слепых полулюдей-полуживотных, барахтаясь в грязи собственных экскрементов.

Но оставим эмоции. Симулякры, действительно, существуют, и неправильно было бы не видеть их. Ибо они все равно дают о себе знать, указывая, нашептывая и намекая на слабости восхождения и бессилие нисхождения, на силу и мощь нейтрально и плоско расположившейся поверхности, силу и мощь положения середины, усредненности, средних. Но так же неправильно было бы при этом говорить о том, что симулякры что-то символизируют. Внимание к симулякрам и возвеличивание этих фантомов не следует преувеличивать. Посмотрим, к каким выводам может привести нас теория, понимающая симулякр как символ.

Допустим, что симулякр — это символ. Но как понимать символ? Допустим, как знак<sup>28</sup>. А что такое знак? Это — эффект сигнальной системы, то есть системы с нарушенной симметрией, с несимметричными элементами. Так вот знак — это эффект вспышки в интервале между несоответствиями

---

<sup>28</sup> Делез Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. — С. 91.

сигнальной системы<sup>29</sup>, — пишет Делез. Если видеть главную задачу сокрушения платонизма в том, чтобы сместить с мест копии и оригиналы, образы и образцы, перемешать их и устранить примат высшего над низшим, то использование понятия симулякра справится с этим вполне. Но причем здесь символ? Пусть некоторые симулякры являются символами, а некоторые символы — знаками, причем все знаки — сигналы асимметрии. Но тогда мы вновь и «вечно» возвращаемся к вопросу: какие именно симулякры являются символами?

Идея вечного возвращения удобна для того, чтобы представить мир как бесконечную вереницу копий, зашедшую так далеко, что мышлению уже давно не до оригинала, не, тем более, до его истока. Получается, что мир, окружающий нас, до отказа набит копиями (читай: симулякрами)<sup>30</sup>. Симулякр при этом превращается в истинную форму сущего. Потому что других форм нет, либо до них нет дела. Но ослабление сходства копии с оригиналом требует различия, и вечное возвращение постоянно это различие воспроизводит. Различие — вот условие повторения, та мзда, что платят вещи мира за собственное возрождение (или перерождение?). И на этом самом основании, на основании того, что симулякр в себе несет условие собственного повторения (различие), он объявляется символом, то есть знаком. С другой стороны, получается, что вещь — это симулякр, ибо она-то и сведена к различию, которое раскалывает ее. Хотя не вполне понятно, что значит «сведена»? И кем сведена? И по собственной ли воле? По Делезу получается: вещь — это симулякр, симулякр — это символ, символ — это знак, знак — это выявление различия. Подобной теории явно не хватает аргументации. Она перегружена необоснованными тезисами (с которыми можно и не согласиться) свободного живущего ума, основной принцип жизни которого — различие, возведенное в абсолют. Ведь каждый тезис требует доказательства, а не просто провозглашения, подразумевающего при этом, что и он — симулякр. Где же истина? Думается, каждый такой тезис можно опровергнуть и выдвинуть антитезис, например, вещь — это знак идеи, идея — это сущность, сущность — это символ, символ — это феномен сознания, сознание — это Единое. И в обратном порядке: Единое —

---

<sup>29</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 35.

<sup>30</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 90.



это сознание, сознание воплощается в символах, символы — это идеи сознания, идеи сознания — сущности вещей, вещи — это знаки идей. Совсем не обязательно при этом, что символ — это знак. Он может быть понят и как вещь — вещь физическая или метафизическая. И на это тоже есть свои аргументы. Тем более не обязательно, что символ несет в себе различие. Кто это выдумал? Может быть символ, наоборот, единство. Маленькое, дохленькое, уединенное, но единство. И единство безусловное. Без всяких принципов воспроизводства в виде различий. Мне думается, так надо понимать символ. И если так его понимать, то символ и симулякр — понятия не пересекающиеся, может быть, противоположные; не надо использовать двухтысячелетний термин платонизма в целях разрушения самого платонизма. Понимание символа как физической вещи, может быть, сближает его с симулякром, но это не глубокое понимание, ничего не дающее метафизике, кроме построения бесконечного количества категориальных структур, структур, против которых бьется новейшая философия. Тем более что символ может быть понят и как вещь метафизическая, как феномен сознания. Теория должна быть доказана.

«Живая мысль» Делеза движется дальше. На вечное возвращение накладывается изумительная обязанность: не допускать «оснований-обоснований», ибо они разрушат тождество вещи и симулякра, то есть «высшей формы», а этого не хотелось бы теории, у которой никаких оснований нет. «Крах содержания» — это отсутствие основ, хаос мысли и жизни, безобразная куча людей, животных и вещей, объявленных симулякрами. Существует и другая манера философствования, примером которой являются тексты Гегеля. Да, в «Науке логики» встречаются логические ошибки. Но не симулякры. Гегель честно искал истину.

Философия симулякров же ищет не истину, она ищет выход из затруднительного положения, из кучи мнимостей, которую сама создала. Пусть платонический философ сидит в пещере: он имеет радость ежеминутного воспарения. Под тяжестью кучи долго не просидишь: Делезу приходится объявлять симулякр платонической идеей<sup>31</sup>. На каком основании? На основании того, что хаос, отвергнутый Платоном, и идея вечного возвращения, воспринятая им — одно и то же?

---

<sup>31</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 91.

Надо думать, Платон никогда не признавал за симулякром высшей формы вещи. Он и слова-то такого не знал. Не знали его и многократно воспетые Делезом софисты. Они лишь нарушали законы логики, учили этому других и брали за это деньги. Не стоит думать, что величие софистики — доведение вещи до состояния симулякра, и ничтожество Платона — в том, что он это величие не разглядел. Симулякр — это срединная поверхность, хаос, вечно возвращающийся, брюхо, вечно страдающее несварением. Он не может понравиться философу. Платон не опровергал себя, рисуя образ Сократа. Сократ был честен с честными и врал с лжецами. И сама его смерть — не симулякр, это последовательное продолжение его жизни. Именно смерть за идею выражает чистое и невинное состояние искренней греческой мысли. Но не в том смысле, что идея убивает, а в смысле реального равенства, равновесия между жизнью ментальной и физической, между вещью и ее сущностью. Равенства, а не различия.

## **2.2. Трактовка симулякра как символа Ж. Делезом; учение о времени в связи с идеей символа. Понятие «виртуального объекта» у Ж. Делеза**

Симулякр отвергает тождество и подобие во имя разрозненного, различия.

Как следует понимать символ, дабы утверждать, что симулякр — это символ? Символ в этом смысле — соединение неравных частей в едином образе. Образ при этом может быть как научным, так и художественным, как психологическим, так и мифологическим. Например, поведение Эдипа или Гамлета — символично. Символ обеспечивает неравномерное распределение действий по временному ряду, из прошлого через настоящее в будущее<sup>32</sup>. Например, в прошлом герой убил отца. Он реализовал собственное назначение. В настоящем просто продолжается его жизнь, то, что не описано и не дописано, то, что переживается как будущее в отношении прошедшего, понятого как настоящее. Героическое «Я» обретает себя в цельности. Что же касается собственно будущего, то оно взрывает «Я», потому что мир, созданный этим «Я», выступает против него, против попытки приравнять себя — миру.

---

<sup>32</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 118 — 119.

«Я» треснуло, расколосось и рассыпалось на множество частей, которые все же притягиваются символическим образом. Символический образ — ось стягивания разрозненных и разорванных компонент мыслящего субъекта, вращающихся вокруг него по законам повторения. Такой расколотый субъект — Заратустра, ищущий собственной гибели.

Как понимает Делез синтез времени? Это спрессовка различных, отдельных и независимых друг от друга мгновений. Представим, что мгновение повторяется. Каждый взятый сам по себе миг — не время, но только стянутые воедино, сжатые в синтезе повторяющиеся мгновения, это настоящее, в котором развертывается время. Прошлое и будущее спрессованы в настоящем, поскольку прошлое уже есть в этом синтезе, будущее же предвосхищается, но тоже в этом синтезе. Этот вид синтеза времени — пассивен, ибо он не создан сознанием, сознание его лишь наблюдает, синтез происходит в сознании, но не при условии действия, или активности, сознания<sup>33</sup>. Пассивный синтез есть привычка, привычка жить, означающая, что мы надеемся на вечное повторение элементов *нашей* жизни. Душа, обретшая принцип привычки, состоит из множества пассивных синтезов. Созерцание приносит наслаждение, пассивный синтез дарит блаженство. Созерцая, человек уподобляется Актеону, увидевшему Артемиду, но, наслаждаясь созерцанием, человек превращается в Нарцисса. Может быть, созерцание другого — это самосозерцание?

Пассивный синтез, созерцание душою, всегда относится к настоящему, тогда как активный синтез отсылает к прошлому и будущему как вариантам настоящего, от которых оно зависит. Если пассивный синтез — воображение, созерцание, то активный синтез — представление, мышление, память<sup>34</sup>. Пассивный синтез — основа активного, на котором этот последний выстраивается. Созерцающий субъект задает вопросы касательно внутренней природы повторения. Если событие  $a$  повторяется во времени, естественно возникает вопрос: в чем различие между событиями  $a(n)$  и  $a(n + 1)$ ? Но вопросы, проблемы и задачи созерцания в пассивном синтезе превращаются в проблемные сферы активного синтеза, возникающего на основе пассивного. Превращаются через обучение, мышление

---

<sup>33</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 99—100.

<sup>34</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 104.

и память, действующие при помощи естественных и искусственных знаков. Созерцание основано на привычке ждать, мышление же — на созерцании.

Привычка выражается в субъективных, психологических состояниях сознания, например: усталость, самомнение, наслаждение. На них основано настоящее. Но настоящее проходит и требует обоснования. Здесь возникает второй синтез, состоящий, во-первых, в памяти. Память утверждает прошлое, которое приводит в движение настоящее.

Что же такое прошлое? Оно пребывает как бы между двумя настоящими: настоящим до этого прошлого и настоящим после прошлого, то есть прошедшим настоящим и настоящим актуальным. Активный синтез, включая в себя два типа настоящего, имеет две стороны: понимание и память, отражение и воспроизведение.

Если пассивный синтез привычки сжимает мгновения в настоящем, то активный синтез памяти вкладывает одно настоящее в другое. Так протекает время. Но что значат отражение и воспроизведение? Воспроизводится прошедшее настоящее и отражается настоящее актуальное<sup>35</sup>. Когда мы говорим о пассивном синтезе привычки, на котором основан активный синтез памяти, то описываем три типа времени: прошлое, настоящее и будущее. Причем актуально существует только настоящее, тогда как прошлое и будущее — лишь два неравновесных аспекта настоящего. Что же касается пассивного синтеза памяти, обосновывающего активный синтез памяти (тогда как пассивный синтез привычки не обосновывает, а служит основанием), то мы тоже сталкиваемся с тремя типами времени: чистым прошлым, прошедшим настоящим и актуальным настоящим, где главенствует чистое прошлое, обладающее неравновесными аспектами в виде прошедшего и актуального настоящего.

Итак, возникло новое понятие: «чистое прошлое». Что это такое? Разумеется, то, что прошло. Можно предположить то, чего *уже нет*. Но, тем не менее, оно *есть*. В том смысле, что оно современно с настоящим, которым было; в том смысле, что оно существует одновременно с настоящим, происшедшим после него, и в том смысле, что оно предшествует настоящему, которое проходит. Тот аспект прошлого, который предшеству-

---

<sup>35</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 108.

ет актуальному настоящему, и есть чистое прошлое. Прошлое, которое не было настоящим...

Между прошлым и настоящим существует пауза, зазор, грань (цезура)<sup>36</sup>, рассекающая время на две неуравновешенные между собой части, стягиваемые символом воедино.

Активный синтез должен выдержать испытание реальностью<sup>37</sup>. Активность необходимо должна соответствовать принципу реальности с тем, чтобы пассивные синтезы созерцания актуализировать согласно этой реальности. Пассивный же синтез подчинен принципу удовольствия. Интересная вещь: активный синтез не может быть выстроен на пассивном, если последний не развивается вглубь себя, достраивая антитезу активному. Таким образом получается, что в сознании человека возникают как бы два объекта: реальный (активный синтез) и виртуальный (пассивный синтез). Виртуальный объект регулирует и восполняет положительные или отрицательные результаты действия активного синтеза, хорошие или плохие аспекты реального объекта. Созерцание виртуального объекта углубляет пассивный синтез, создает более мощную основу для активного. Оба ряда существуют совместно и одновременно, влияя друг на друга, взаимодействуя друг с другом, и разорвать их нельзя. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что виртуальный объект «вылупляется» из реального, это как бы его часть. Но важно то, что такое выявление — не только количественно (новая часть), но и качественно. Чем же виртуальный объект отличается от реального? Прежде всего, виртуальный объект лишен цельности в двух смыслах: потому, во-первых, что внешняя его часть осталась в реальном объекте и, во-вторых, потому, что одна из его виртуальных частей тоже отсутствует. Делез заметил, что виртуальный объект — «ключок, фрагмент, оболочка»<sup>38</sup>. Если активный синтез интегрирует идентичные целостные объекты, то пассивный синтез, созерцая собственные глубины, создает частичные, фрагментарные объекты. И хотя фрагментарные объекты существуют в реальных, сопричастны им, между ними нет тождества. Виртуальный объект никогда не сольется с реальностью, никогда не найдет в ней своей недостающей половины, как бы

---

<sup>36</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 118.

<sup>37</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 128.

<sup>38</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 131.

глубоко его в эту реальность ни задвинули. Он, напротив, всегда напоминает всей целокупности реального, что ему чего-то не достает.

Виртуальный объект по отношению к временному ряду занимает сферу прошедшего, причем чистого прошлого, современного своему настоящему и предшествующего настоящему актуальному. Он — осколок, обломок чистого прошлого. Тем не менее, он не теряет жизненной важности для человека: с позиции созерцания виртуальных объектов можно управлять своей реальной жизнью. Согласно Делезу, виртуальный объект — потерянный объект. Очень трудно определить время и место его нахождения. Где бы его ни искали, там его не найдут. Но обнаружить его можно случайно, там, где не предполагалось. Это своего рода невидимка, снимающий шляпу лишь для того, чтобы поклониться мистеру Случаю. Для его существования нет определенных законов, нет принципа необходимости, впрочем, как и действительности. Он существует внереально, сюрреально, свободно и случайно. Подлинные принципы его существования — волюнтаристичность и неопределимость. Он ищет утерянные осколки собственного Я, и он может найти их только через приближение к его внутренней оси — символическому образу.

Виртуальный объект становится символом тогда, когда в итоге всех своих блужданий в поисках утраченных частей (в процессе созерцания) он наконец их обретает. Но обретает он через притяжение, а притяжение в основе своей исходит из цезуры — зазора, трещины, пустого места, пустоты. Это та пустая сфера, та черная дыра, в которую устремляются утраченные части. Но ее надо иметь. Поэтому виртуальный объект символичен изначально, с того самого момента, как он выделился из реального, с того мига, как возник зазор, отсутствие частей. И когда он обретает полноту, следует помнить, что трещина до конца не срастается, осколки вращаются вокруг нее, оставаясь осколками. Реальной цельности нет, есть цельность виртуальная, цельность в движении. Поэтому в том случае, если отождествлять символ и виртуальный объект, можно прийти к выводу, что символ никогда не станет реальным объектом. Или созерцание, или смерть. Но не актуальность, не действие. Символ в чистом виде не призывает к действию. Он внушает и манит, дарит чувство наслаждения или отвраще-

ния, а не чувство реальности. В этом — отличие виртуального объекта от реального. Место и время бытия реального объекта всегда задано. Он реален, то есть он есть. Символический же объект в силу своей условности мигрирует с места на место, и его нелегко поймать. Но даже пойманный и обнаруженный, он не будет установленным, он только повернется вокруг цезуры другим, отсутствующим, местом, и мы снова ничего не увидим, кроме пустоты.

В качестве примера виртуального объекта Лакан, а за ним и Делез называют фаллос. Но здесь очень важно различать сам фаллос, как вполне реальный объект, данный и наличный, всегда находящийся на месте и существующий в настоящем, с одной стороны, и символический образ фаллоса в нашем созерцающем сознании, с другой. По-моему, Делез не делает этого различия не только в данном конкретном случае, но и вообще, принципиально. Однако этот пример свидетельствует о необходимости такого различия. Понятый как образ, он, безусловно, является виртуальным объектом созерцания. И тогда, действительно, он обладает всеми свойствами виртуальных объектов: созерцание обнаруживает его в чистом прошлом, где он был; но его нет в настоящем, там, где его ищут; он возникает внезапно в том месте, где его никто не искал. Он как бы смещен во времени и пространстве относительно самого себя. Здесь речь идет о виртуальном объекте — символическом образе, отсылающем к самой стихии символического<sup>39</sup>.

Каким образом происходит эта отсылка? Дело в том, что повторение предполагает смещение, различие. И маскировку. Как бы не были похожи друг на друга образы объекта  $a$  — образ  $a(1)$  и образ  $a(2)$ , между ними существует разница, смещение. Смещение происходит относительно самого виртуального объекта, движущегося между двумя реальными временными рядами: прошедшим настоящим и актуальным настоящим. Итак, виртуальному объекту в ходе повторения присущ принцип смещения. Этот принцип определяет характер маскировок, в которые облачается виртуальный объект. Маска — это маскировка реальных рядов (двух линий настоящего) и смещение виртуального ряда (чистого прошлого).

Таким образом, виртуальный объект, понятый как символ, символически объясняет природу повторения и сущность

---

<sup>39</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 133.

симулякра. Симулякр в том случае может быть назван символом, если символ будут понимать как виртуальный объект. Реальность Эроса и виртуальность Танатоса, актуальность любви и пассивность ненависти, позитивность созидания и негативность разрушения, силы притяжения и силы отторжения переходят друг в друга, то сливаясь, то отстраняясь... Виртуальный объект памяти блуждает между чистым прошлым и настоящим, блуждает в поисках утраченного времени.

### **2.3. *Философская контроверза: Ницше против Платона по вопросу о сущности мира символов, мира культуры***

Симулякр — субъект и результат вечного возвращения. Оно — не синтез по принципу сходства, но дифференциация по принципу различия. В самом вечном возвращении возвращается не тождество, но разница. Единственное, что повторяется в этом процессе, — сам принцип повторения. Но между двумя повторениями наличествует расхождение.

Система, в которой господствует принцип дифференциации, состоящая из асимметричных рядов, и есть симулякр, он же — фантазм<sup>40</sup>. Но симулякр — не только название самой системы. Симулякр — ее действующее лицо, то, что повторяется. Принцип действия этой системы — вечное возвращение, возвращение симулякров.

Делез противопоставляет идеи Ницше учению Платона, становясь при этом на сторону Ницше. Замысел Платона состоял в противопоставлении идеи и ее копии, в том, чтобы возвеличить идею и дистанцировать от нее копию как ее слабое и несовершенное подобие. Что же касается симулякра — копии копии, то Платон элиминирует это понятие из своей философии, не рассматривает и не решает эту проблему, или не замечая ее, или полностью отрицая.

Но ведь копирование бесконечно, как заметил Плотин. Стало быть, симулякры существуют. Симулякры — темные идолы, светлые идолы — копии, а образцами являются идеи. Выведение концепции симулякров за рамки теории не решает проблему, ибо не уничтожает бытие симулякров в реальности. Поэтому чтобы правильно их понимать, чтобы правильно ими

---

<sup>40</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 160.



оперировать, нужно включить понятие симулякра в теоретический конструкт. Симулякр как понятие при этом должен быть правомерно экстраполирован на симулякр как денотат (требование к любой теории).

Итак, образец — иконический образ, копия — фантастический идол. Попытка Платона изгнать дифференциацию, различие, симулякр из структуры гармоничного космоса постепенно подвергается испытанию на прочность со стороны резонерствующей софистики, постоянно напоминающей о том, что за космосом скрывается хаос. Хаос вторгается в систему красоты безобразием, безобразность вносит в нее логические и моральные коррективы — логические ошибки и моральные проступки.

Симулякр с теологической точки зрения может быть истреблен только с концом истории. Ибо он есть не что иное, как не уподобленный образ, образ, сохранивший лишь внешнее сходство с Божественной природой, но утративший внутреннее Богоподобие и, вследствие грехопадения, питаемый лишь дьявольским различием. Симулякр — отпадение от идеи, грехопадение, дьяволиада. Весь земной мир — мир симулякров. Все мы — субъекты-симулякры, искупающие свой грех своими мучениями. И главный грех после грехопадения — попытка Богоуподобления. Ибо Бог отличает себя от нас, но мы не всегда отличаем себя от Бога. Муки творчества — явный тому пример. Это словно расплата за грех познания, путь, выбранный человечеством вместо благодати откровения, предначертанной Богом. Отсюда — двойственность природы человека, одной частью души обращенного к небесам, другой — к преисподней. Все низкое, злое, богопротивное, гадкое и грязное в нас — это сфера симулякров. Надо очистить икону от копоти копии, вернуть ей прежнюю чистую жизнь и былое сияние.

Согласно Делезу, знак есть то, что принуждает человека мыслить. Так как описательное, созерцательное мышление не есть мышление в подлинном смысле слова. Мышление — результат взрыва идей в сознании, насилие над сознанием и представляет собой бунт сознания против покоя созерцательности и застоя воспринимающей психики. Подлинное мышление — результат принуждения со стороны знака. Здесь очень

важно, что это воздействие на сознание<sup>41</sup>, взламывающее его, заставляющее его мыслить, идет также через чувства. Когда сознание встречается с неким объектом, он только в том случае будет побуждать к мышлению, если он воспринимается чувствами, притом, что он сам не является качеством, чувственным существом, но знаком, задающим чувственную данность. Соприкосновение сознания со знаком будоражит его и заставляет создавать проблему. Проблему, с которой и начинается подлинное мышление. Настоящее мышление разламывает границы обыденного сознания, уничтожает подобие, совпадение, единство. Проблема разрушает тишину и покой созерцательности, толкает сознание на путь мышления. Проблему инициирует символ как вещь, сочетающая в себе противоположности: чувственное и идеальное, множественное и единое, различие и сходство. Именно единовременное бытие противоположностей в их развитии и в одном теле формирует знак, побуждает проблему, заставляет мыслить.

#### **2.4. Понятие символического поля**

В данном разделе речь пойдет о понятии символического поля. Каждая проблема имеет фон притяжения к себе вариантов решения, если они возможны. Проблема обладает собственным символическим полем<sup>42</sup>, ибо символ — тот объект, который и побуждает мышление ставить проблему. Делез постоянно отождествляет символ и знак. Однако здесь важна интерпретация гносеологической функции символа, поэтому в данном случае это отождествление допустимо. Порожденная действием символического поля, проблема неотделима от него. Символическое поле — смысловая сфера, определяющая не только истинность или ложность решения проблемы, но и истинность или ложность ее постановки. Ведь есть проблемы, поставленные так, что их невозможно решить. Приведу пример: требование прокурора к подсудимому ответить только «да» или «нет» на вопрос: «Перестал ли ты бить свою мать?» Невозможность решения легко объяснить: если «да», то бил раньше, если «нет», то бьет до сих пор. Ситуация почти безвыходная и логически, и психологически. Выход может быть один — в

---

<sup>41</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 175.

<sup>42</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 192.

сферу символического поля, ибо оно показывает в данном случае ложность постановки вопроса. Выход в эту сферу предполагает занятие субъектом позиции метасубъекта, рефлектирующего над поставленной проблемой и осознающего ложность ее формулировки. Отвлекаясь от конкретного примера, можно сказать, что осознание правомерности вопроса, предустановленное наличием символического поля — главный шаг к его решению. Символическое поле — это область концентрации возможных смыслов постановки и решения данной проблемы вокруг нее самой. Символическое поле излучается символом — тем самым объектом, который провоцирует мышление на постановку задач. Таким образом, символ — альфа и омега интеллектуального процесса, поскольку в соприкосновении с ним в сознании возникает подлинная мысль и в рефлексе над сознанием в сфере символического поля мышлением достигается определенный результат. Например, Леонардо разработал модель воздухоплавательного аппарата, изобретенного лишь в двадцатом веке, но не смог закончить конную статую Франческо Сфорца, хотя он работал над моделью шестнадцать лет. В данном случае сыграли роль символические поля решаемых проблем, попадая в которые мышление художника определяло (неявно) их актуальность с точки зрения вечности.

Идейные события<sup>43</sup> — это события в жизни идей. Они не противопоставляемы событиям реальным, но предопределяют их, придают им смысл. Если реальные события существуют на поверхности жизни, явлены в чувственном воплощении, то идеальные события — из области духовной, из жизни Духа, они не даны чувствам, они переживаются душой. Два типа событий — реальные и идеальные — сходятся в символе, первые — как внешняя оболочка, вторые — как смысл, эйдос, идея. Сквозь символ струится двоякая жизнь, и он сам живет двойной жизнью, как синтез двух миров — внешнего и внутреннего, чувственного и идеального, являющегося и существенного. Символ как синтетический организм преодолевает дуальность бытия, заставляя миры пересекаться, а противоположности — сходиться. Получается, что, сколько бы ни существовало параллельных миров, они соединяются в символе, как пересекаются параллельные в геометрии Лобачевского.

---

<sup>43</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 203.

Законы классического мира нарушаются, мир этот искривляется в пространстве и ускоряется во времени. То, что раньше походило на внешнее соединение, превращается в единый организм. Вихрь охватывает смысловую вселенную, по спирали стягивая в одну точку идейные события, заставляя их светиться в грубом веществе обыденной жизни, определять ее из этой точки — точки схода, концентрации, символической точки. Дуализмы преодолеваются в символе.

Символическое, проблемное поле возникает в случае сопряжения нашего мышления (возможно, и на бессознательном уровне) с областью объективной идеи; это сопряжение строится по принципу понимания природы идей, через призму малых восприятий (Лейбниц), помогающих мышлению ориентироваться в идеальном мире. Само появление символического поля — необходимый этап процесса познания, ибо в нем содержится задача — задача обучения, погруженного в бессознательное и связующего природу и разум.

## ***2.5. Идея как синтез виртуального и актуального принципов в теории симулякра***

Что же такое идея? Ее можно понимать как единство (в платоновском смысле) или как разнообразие (с точки зрения теории симулякра). Во втором случае идея будет являться организацией множества, не нуждающейся в единстве системой. При этом множество есть субстанция, для своего описания не требующая категорий единого и множественного. Причем и единое, и множественное являются множествами. И любая вещь — тоже множество, поскольку воплощает в себе идею. Наша задача — показать идею, сокрытую в вещах. Чтобы идею описать с точки зрения различия, необходимо понимать ее как множество, элементы которого не имеют ни чувственных, ни смысловых качеств, лишены тождества и единства, одинаковости, но обладают различием, свободным от подчинения любому первоначальному тождеству.

Это множество является внутренним, то есть таким, когда его элементы взаимно определяют друг друга безотносительно к внешнему пространству, и между ними устанавливается связь, выступающая признаком идеи. То есть идея возможна только при условии внутренних взаимосвязей элементов организации. Идея есть структура, воплощающаяся в пространст-

венно-временных отношениях между ее элементами. Причем она не зависит от принципа тождества<sup>44</sup>.

Идеи бывают разные (математические, физические, биологические, психологические, социологические и т. д.). Согласно Делезу, они переживают приключения. Атомизм и континуальность — физические идеи, организм — биологическая идея, страды или классы — идеи социологические. Каждая имеет свою историю. Если рассматривать идею как структуру множества, как разнообразие, то она будет не сущностью, но явлением, объект которого — проблема — находится в сфере происшествий, эмоций, приключений, но не абстрактной сущности. В отличие от рационализма теория симулякров отводит идее область несущностного. Платон понимал под объектом идеи трансцендентную проблему и стремился ответить на вопрос «что?», но надо ответить на вопросы «как?», «сколько?», «при каких условиях?». То есть, чтобы решить проблему бытия, утверждает Делез, надо ответить на вопрос, касающийся различия, явления, события, а не на вопрос тождества, или единства, или сущности.

Идея как структура, с одной стороны, состоит из идеальных событий и связей между ними; с другой стороны, она является смыслом этих событий и их отношений. Идея указывает на сущность в том случае, если под сущностью понимается событие или акциденция. Идея связана с деструктурирующим бессознательным, но не с обыденным сознанием. Бессознательная природа идей не должна пониматься как объект иррациональной гениальности, обретающей свою основу в точках, максимально удаленных от эмпирической периферии. Такое определение приведет к отрицанию разума и чувственной реальности. Идея для своего существования и осмысления требует действия всех познавательных способностей человеческого сознания. Но не обыденного сознания, а трансцендентного. Идея — это множество дифференцированных элементов, отличных от мышления; мышление же противостоит обыденному сознанию. Мышление как основа сознания не соотносится с идеей; идеи соотносятся с расколотым Я процесса мышления, то есть с всеобщим разрушением или распадом<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 227.

<sup>45</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 239.

Но что является источником идей, спрашивает Делез? Откуда они возникают? И отвечает: они возникают из онтологического по своей сути вопроса-задачи «Что это значит?». Вопрос-задача приобрел онтологический статус в двадцатом веке — в литературе (Джойс, Кэрролл) и в философии. Вопрос — вот инстанция бытия. Бытие объединяет вопрошаемое и вопрошающее в собственном различии. Различие бытия — не небытие, но инобытие — бытие вопроса.

Первоначально существует вопрос-императив, онтологический вопрос, из него формулируются, вырезаются задачи, задачи формируют символическое поле, облекающее их в научную форму; из символического поля вытекает решение задач. Итак, вопрос — начало мира. Но где исток, где происхождение самого вопроса? Если любая вещь начинается с вопроса, то у него самого есть единственный источник существования: повторение. Повторение случая, случайности, повторение императивов в задачах. Но повторяется не одинаковое, а особенное, повторение есть результат различия. Виртуальное различие в идее актуализируется в реальное различие. Признак виртуального различия Ж. Делез называет дифференциацией, но его конкретное воплощение в вещи он называет дифференсацией<sup>46</sup>. Например виртуальность цвета — свет, тогда как его актуализация, дифференсация — конкретные цвета в конкретных случаях (то же самое можно сказать о звуке-шуме). Таким образом, идея вбирает в себя два принципа различия: виртуальный и актуальный. При этом важно понимать, что виртуальное по сути не противостоит реальному, ибо оно полностью реально в своей виртуальности. Виртуальное противостоит актуальному. Виртуальное находит свою реальность в структуре, в идее, в дифференциации элементов и их связей.

Дифференциация и дифференсация — две стороны любой вещи. Любая вещь имеет два образа: виртуальный и актуальный, эти половины интегрируются в целое — в вещь.

Что же касается идеи, то из анализа текста Лейбница о рокоте морских волн<sup>47</sup> можно вывести следующие заключения: идея реальна, но не актуальна, она дифференцирована, но не дифференсирована. Это с одной стороны (дионисийский стиль

---

<sup>46</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 254.

<sup>47</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 262.

мышления). Но, с другой стороны, существует и аполлонийский стиль — светлый, ясный и праздничный. Мышление идей не об идеях, но о вещах, дифференцированных и актуальных. «Речь идет о том, чтобы влить немного дионисийской крови в органические жилы Аполлона... Высшее желание органического — стать оргиастическим»<sup>48</sup>.

Не надо обманывать себя. Мир не так светел и прекрасен, как представляет себе здравый смысл. Двуличность мира — не двуличие, она искренна и неотъемлема. Под светлым покрывалом Майи копошится и взрывается темный мир иррациональных различий, разрозненный, разорванный, расколотый мир. Каждая вещь, каждое Я — результат этой двойственности, треснувшее Я. Но трещина объединяет. Каждая персона и каждая вещь основаны на повторении разрозненного. Объект, повторяя себя, изменяется. Вечное возвращение несет в себе принцип различия. Поэтому все живет, рождается, страдает и умирает. В вечность вторгается время, в тождество — отрицание. Симулякр определяет судьбу — симулякр страшный, безобразный, злой, омерзительный. Как безобразен Бог Дионис. И лишь повторение обеспечивает континуум. Не голое повторение (чистый континуум, вечность), но повторение, облаченное в одежды прерывности (дискретность, время). Поэтому мы не вечны, смертны. Но поэтому мы живем, существуем, были когда-то рождены. Симулякр дарит жизнь, симулякр приносит смерть. Все темное, гадкое, жалкое, безумное в нас — мир симулякров. Но именно он делает виртуальное актуальным, превращает дифференциацию в дифференциацию. Именно он, актуализируя виртуальный мир идей, делает реальным мир людей. Адское пламя различия погаснет только в конце истории.

## **2.6. Учение о смысле с точки зрения теории симулякра**

Смысл существует, по крайней мере, двояким образом — в словах и в вещах. В вещах он дан онтологически, в словах — эпистемологически. Смысл связывает слова и вещи.

Всем известен платоновский дуализм между идеями и вещами, между душой и телом. Но можно продумать этот дуа-

---

<sup>48</sup> Делез Ж. Различие и повторение... — С. 318.

лизм гораздо глубже и продлить его значительно дальше. Тогда, по Делезу, это будет двойственность зависимого от идеи тела (копии идеи) и независимого, своевольного, антагонистичного по отношению к ней симулякра.

Симулякр симулирует — это беспредельная, безумная, постоянно меняющаяся стихия, хаос, угрожающий космическим идеям и их копиям, не зависимый от их влияния, опасность, исходящая из иррациональных, дионисийских пластов жизни, опасность, грозящая разрушением (или деформацией) светлomu аполлонийскому космосу.

Имена, существительные, прилагательные — статично обусловлены. Это имена тел. Но тела, имеющие имена, в действии выступают причиной особых эффектов — событий, выражаемых глаголами. Событие, пребывая в становлении, является собой парадокс, подрывающий изнутри общезначимый смысл имени. Внутренняя структура события такова, что она нарушает статику, покой, самождественность личности, размывает структуру имени: вместо существительного царствует глагол, вместо тела — процесс. Одно дело — «яблоко красное», другое дело — «яблоко краснеет». Может быть, очевиднее другой пример: «щеки красные» и «щеки краснеют». Симулякр составляет собой событие.

Делез произвел радикальный переворот платонизма: тела, вещи, материя с ее качествами — субстанциальны, реальны, выступают причиной, в то время как идеи, души, духи, демоны — бесстрастны, поверхностны и в своей идейной чистоте становятся идеальными бестелесными эффектами на поверхности вещей. Итак, тело — субстанция, идея — эффект. Тело — причина, идея — событие.

Эффекты — почти что симулякры, или тот тип симулякров, которые не вращаются в бездонных глубинах мрака, не прячутся под покровом вещей, но выбираются наружу, на свет, на поверхность, и являют себя во всем своем отвратительном безобразии, лишенном разума. Таким образом, полученные, проявленные на внешней стороне вещей, идеальные, симулякры превращаются в события, эффекты, фантазмы. Если материальное тело — субстанциальная причина, то идеальный фантазм — акцидентальный эффект.

Бестелесные события выявляются, выходят на поверхность в языке, прежде всего, в парадоксах и софизмах. «То,



что ты не терял, у тебя есть. Рогов ты не терял, значит, они у тебя есть». Фантазм не в высоте и не в глубине (как ирония). Фантазм — на поверхности. И, как эффект поверхности, он является событием.

Предложение содержит в себе и выражает собой смысл. Смысл и есть бестелесное чистое событие предложения, живущее в нем. Смысл не является ни отношением предложений к внешним вещам (денотацией), ни отношением между субъектом и предложением, когда субъект высказывает себя (манифестацией), ни связью слов с общими понятиями (сигнификацией). Смысл не редуцируем ни к положению вещей, ни к переживаниям субъекта, ни к универсалиям. Тогда что же такое смысл? Он индифферентен. Нельзя сказать, что он присущ веществу или мышлению. Он не приносит ни пользы, ни вреда. Он не действует и не страдает. Это чистое явление (по Гуссерлю), ноэма, не сводимая ни к ментальности, ни к физическому, ни к психологическому. Как писал А. Ф. Лосев, вода кипит, но идея (читай: смысл) воды не кипит. У одного денотата бывает множество ноэм: небо дневное и небо ночное, зеленое дерево и дерево без листьев, юноша и старец и т. д. Отношение смысла есть отношение выражения. Но, будучи выраженным и воспринятым, представляемым, смысл или ноэма не несет в себе качественных характеристик. Смысл существует только в том предложении, которое его выражает. Как чистое событие его нельзя воспринять чувствами, вспомнить, вообразить. Думается, что смысл отличается от образа так же, как аристотелевская лошадность — от лошади. Смысл — это смысл высказывания. Это — высказываемое. Это — всеобщее значение предложения. По-видимому, если так понимать смысл, можно сказать, что он — сущность денотата, деревянность дерева. Более того, не свойство денотата как данность, но сущность денотата как процесс, выражаемый глаголом: дерево деревенеет. Явление, ноэма, чистое событие, сущность — все это с точки зрения теории симулякров — самое важное в предложении, а именно, поверхностный эффект. Много еще будет сказано о поверхности. Здесь достаточно отметить, что она, в противовес высоте и глубине, — та основа, тот базис, на котором покоятся самые главные события, на котором разворачивается логика смысла.

Итак, смысла нет без предложения. Однако предложением смысл не исчерпывается, ибо он соотносится с денотатом предложения. Смысл — атрибут денотата, а не слов. Если атрибутом существительных предложения являются прилагательные (их предикаты), то атрибутом вещи является глагол. Таким образом, в предложении «щеки красные», атрибутом будет прилагательное, относящееся к существительному, тогда как в состоянии «щеки краснеют», — атрибутом, предикатом будет глагол, относящийся к вещи. Если прилагательное как атрибут является качественным, то глагол как атрибут — бескачественен, это — чистое событие, феномен поверхности, внешний эффект.

Согласно Делезу, предложение выражает глагол-атрибут и обозначает вещь. Глагол-атрибут не существует без предложения и не является качеством вещи, о которой высказывается предложение. Он именно безразличный атрибут вещи, высказываемый о ней в предложении. Поэтому получается, что смысл имеет как бы две стороны, два лика: одним он обращен к предложению как выражаемое, другим — к вещи как ее атрибут. Не сливаясь ни с тем, ни с другим, он являет собой тонкую, еле уловимую грань между словами и вещами. Их соединение есть событие. Неправильно спрашивать, имеет ли событие смысл. Дело в том, что это — одно и то же. Смысл есть поверхностное событие или сверхбытие. Он живет на поверхности, которая выступает границей между предложениями и вещами.

Глагол представляет собой динамичный континуум, указывающий на изменение вещи. События не эмоциональны, не качественны, бесстрастны и беспристрастны. Напротив, субстанции качественны. Сливаясь и проникая друг в друга, они образуют тела, которые можно воссоздать или уничтожить физически. Если событие бестелесно, вещи телесны. Если событие поверхностно, горизонтально, то вещи-тела — глубинны, вертикальны, их можно менять, не наталкиваясь на особое сопротивление. События — грань, линия, граница между предложением и вещью. И, в отличие от тел, оно выражается не существительным или прилагательным, а глаголом.

Из четырех отношений между реальностью, субъектом, понятием, смыслом, с одной стороны, и предложением, с другой, особо отдаленными друг от друга будут отношения дено-

тации (обозначение предложениями вещей) и выражения (предложением — смысла). Можно осуществить скачек от первого отношения ко второму, не задерживаясь на манифестации субъекта и сигнификации понятий. Переход в понимании предложения как обозначающего вещи к нему же как к выражающему смысл равен сдвигу вовнутрь предложения, к его сердцевине. Когда описываются реальные вещи, смысл предложения буквален, когда речь идет о символических обозначениях, смысл вещей становится иносказательным.

*На небесах горят паникадила,  
А снизу — тьма.  
Ходила ты к нему иль не ходила?  
Скажи сама! (...)  
Своей судьбы родила крокодила  
Ты здесь сама.  
Пусть в небесах горят паникадила, —  
В могиле — тьма.*

Шуточное стихотворение В. С. Соловьева — пародия на зарождающийся в России символизм. Какой крокодил? Откуда он свалился? Для чего он нужен? Чтобы кого-то съесть? Но кого? Дездемону? Жанр обязывает. Несчастливая женщина иронически изображена порождающей собственную кончину. Иронизируя над серьезными вещами, поэт создает тот не буквальный (в данном случае — усугубленный пародией) смысл, который лишь просвечивает в вещи, но сияет безудержным блеском в предложении, несущим этот смысл. Здесь предложение важно не как обозначатель (крокодила), но как выразитель смысла (смерти). Когда поэту удастся такой эффект, он достигает цели — его произведение живет. Когда читатель улавливает символический (здесь: еще и иронический) смысл, он достигает цели — наслаждения от сопереживания. Итак, смещение вовнутрь предложения. Погоня за смыслом...

Соотношение смысла и предложения приводит к обнаружению бесконечного регресса смысла. Например, мы высказываемся о субъекте, называя его имя. Это предложение, безусловно, содержит смысл. Но сам смысл не высказывается, а лишь содержится. Чтобы его высказать, необходимо второе предложение, мета-предложение, сделанное мета-субъектом. Например: «Марсель движется по направлению к Свану».

Второе предложение: «Тот, кто любит Альбертину, движется по направлению к Свану». Третье предложение: «Тот, кто любит ту, которая заставляет его страдать, движется в сторону, противоположную стороне Германтов» и т. д. Получается, что если мы начинаем высказывать смысл предложения в метапредложении, то регрессия бесконечна. Каждому субъекту будет соответствовать мета-субъект, каждому смыслу, *превращенному в следующем предложении в денотат*, будет в этом следующем предложении соответствовать мета-смысл. С одной стороны каждый смысл — денотат, с другой — мета-смысл. При этом он всегда остается самим собой, смыслом данного предложения.

Однако, как бы то ни было, регрессию можно остановить. В том случае, если помнить, что сам смысл не действует. Это — сверхбытие, а не бытие. Если вещи воздействуют, то смысл — нет, ибо он лишь эффект действия. Поэтому, удерживая предложение в предстоянии перед сознанием сколь угодно долго и выделяя, выявляя, вытягивая тонкую нить чистого смысла, регрессию можно остановить.

Очень важно, что смысл, выраженный в предложении, не зависит от слов этого предложения, например: «В мире существует свобода», или: «В мире свободы нет»; «Мир вечен во времени и бесконечен в пространстве», или: «Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве» (И. Кант) и т. п. Все это — во всяком случае, для обыденного сознания — одно и то же. Можно сказать, дело вкуса. Можно сказать, предмет веры, или научных убеждений, или мировоззрения. Смысл настолько независим от предложения, что нейтрален по отношению к нему. Выделяя этот парадокс, Ж. Делез относит его происхождение еще к четырнадцатому веку. Получается, что нейтральность смысла есть его безразличие ко всем антиномиям, ко всем оппозициям, ко всем противоположностям. Он охватывает их всех, вбирая в себя. Смысл — это поверхность, синтезирующая и уравнивающая противоположности, стягивающая их воедино в своей индифферентности. Смысл — это они все.

Что же следует из этой нейтральности, независимости смысла? Из этого следует реальность абсурда. Если предложение высказывается о противоречивых вещах, оно имеет смысл, хотя и не имеет значения (денотата). Квадратура круга, веч-

ный двигатель, все мифологии всех народов — это тексты или суждения, наделенные смыслом, реально осмысленные, хотя так же реально не существующие. Реальность абсурдного смысла делает реальными фантазию, фантазм, фантом, симулякр, наконец. Наделенные магией сверхбытия, они избегают власти принципа противоречия.

## **2.7. Теория символа как идеального события у Ж. Делеза**

Стерильность наименований в регрессе смысла состоит как бы из двух рядов. С одной стороны, любое имя является обозначением денотата (предыдущего имени), с другой — выражением собственного смысла. Поэтому получается, что каждое имя задается с точки зрения смысла и денотата, выражения и обозначения, глаголов и существительных + прилагательных. Каждое имя выражает и означающее, и означаемое. Ряд означаемого (положение вещей) отличается от ряда означающего (предложений) тем, что у означающего всегда есть информационный избыток (избыток смысла), а у означаемого — его недостаток.

Но есть парадоксальный элемент, не сводимый ни к тому, ни к другому ряду. С одной стороны, он их объединяет, с другой стороны, заставляет все время расходиться. Циркулируя между рядами, этот особый элемент оказывается очень трудно уловим: будучи и именем, и объектом одновременно, он обеспечивает взаимодействие рядов. Его нельзя найти там, где его ищут, и его находят там, где не искали. Мало того, что он асимметричен вследствие принадлежности к разным рядам (избыточному и недостаточному), но он асимметричен и по отношению к самому себе, ибо он замыкает собой внешнее расхождение между событием и предложением. Он изначально смещен относительно собственного внутреннего центра, располагающегося между выражением и обозначением, проявляющимся в точке схода предложений и их объектов.

Итак, есть несоответствие между означающим и означаемым. Дело в том, что сколь бы ни развивалось познание, сколь бы ни обогащалось знание, оно всегда будет лишь приближением к реальности мира, всегда будет несходство между знанием и объектом. К. Леви-Стросс высказал ту мысль, что еще до человека существовала система обозначений, которую мы

восприняли уже в готовом виде. Эта система всегда будет стоять между человеком и вселенной, и человек всегда будет воспринимать мир через систему обозначений, и при этом важно помнить о вышеупомянутом расхождении (между универсумом и знаком).

Однако зазор между двумя рядами можно заполнить: эту функцию берет на себя знак с символической значимостью пустоты, отсутствия смысла. Он как бы компенсирует недостаток смысла в означаемом и нивелирует избыток смысла в означающем. Будучи символически пустым, этот знак способен принять любой смысл, придающий полноту смысла означаемому и извлекающий своей пустотой избыточный смысл означающего.

Делез утверждает, что существуют точки изменения структуры, состоящей из двух рядов и отношений между ними. Два ряда точек изменения структуры влияют друг на друга, вызывая друг в друге изменения событий. Более того, точки изменения и есть идеальные события структуры. Какие изменения имеются в виду? Если это математика — изменение кривой, если физика — изменение состояния вещества, если медицина — изменение состояния здоровья, если психология — изменение душевных состояний. Можно сказать, что точки изменения — это точки кризиса структуры, точки слома, краха старого и установления новых ситуаций. Надо иметь в виду, что точки изменения структуры не зависят от того материала, в котором существуют. Как идеальные события, они пронизывают собою структуру, неважно, объект это или субъект, общее понятие или конкретное слово, общество или личность. Более того, точки изменения сами изменяются, путешествуя по рядам структуры. Они то сходятся, то расходятся, то исчезают в одном месте, то появляются в другом, вызывая физические, биологические, психологические, ментальные сдвиги в соответствующих системах. Из изменений точек изменения складывается история структуры.

Событие идеально и всегда истинно. Как поток точек изменения, событие смещает и заменяет собой сущность. Главная, вечная, истинная информация содержится только в идеальном событии. Событие, располагаясь на поверхности вещей, тем не менее, определяет их судьбу, их историю. На место идеи сущностей теория симулякров предлагает идею со-

бытий. В этом Делез отходит от платонизма<sup>49</sup>. Кроме того, следует выделить эмпирические факты и не путать их с идеальными событиями.

Структура производит бестелесный, чистый смысл. Структурализм пересмотрел привычные теории. Главным понятием становится не сущность, но смысл. Однако сам «смысл» можно понимать по-разному, как и его источник. Под источником и производителем смысла иногда признают Небеса, Божество, высший экстаз Духа. Но иногда, как то делает Делез, продуцирование смысла выводят из глубин человеческой психики, из подполья: не Богочеловек признается автором смыслового универсума, но человекобог<sup>50</sup>. Смысл, на самом деле, находится не в высотах и не в глубинах, но на поверхности вещей. Это поверхностный эффект, стягивающий в своей горизонтальной плоскости вертикаль, сообщающий себя высотам и глубинам.

Искусство поверхности, философия поверхности — особый вид творческого и интеллектуального мышления, превращенный вид. Уже не в платонических высотах, давящих на досократические глубины, и не в самих этих глубинах происходит интеллектуальное действие. Философия распространяется, растекается, разворачивается на поверхности, покрытой пылью адских глубин и блеском небесных высот. По поверхности можно писать превращенную философию, как это делали киники. Поверхность есть разделительная линия между вещами и предложениями. Но она не просто разделяет — это граница, которая связывает. А поскольку именно на поверхности формируется смысл, то он есть то, что присутствует в вещах и то, что содержится в предложении. Поверхность объединяет через смысл. Смысл — поверхностный эффект. Поверхность упраздняет высоты и глубины.

Время мира и время симулякров. Время хронологическое и время эническое. В хронологическом порядке господствует настоящее. Оно определяет прошлое и будущее, существующие лишь относительно него. Более того, и прошлое, и будущее можно назвать относительными настоящими. Настоящее телесно, оно очерчивает границы и пропорции космических тел, а космос — это красота. Но здесь важно иметь в виду, что

---

<sup>49</sup> Делез Ж. Логика смысла. — М.: Раритет, 1998. — С. 82.

<sup>50</sup> Делез Ж. Логика смысла... — С. 104.

хронологический порядок все же разрушается теми хаотическими структурами, из которых он черпает свою энергию. Заполняя и переполняя космос, хронос изливается в хаос, где гибнут все границы и все пропорции, нарушается порядок вещей. Отрицательный хронологический порядок противоположен положительному, он царствует в мире симулякров, вещей без меры и определенности. Итак, с одной стороны, хронология черпает свою энергию из хаоса, с другой стороны, она разлагается в его глубинах, неся смерть всему, что существует.

В отличие от хронологического, эонический порядок выдвигает вперед прошлое и будущее в противовес настоящему. Настоящее здесь — миг, раздробленный на две половины — прошлую и будущую. Конечно, можно заметить, что существует сходство между положительным хронологическим порядком и эоническим — сходство в том, что они оба разрушают настоящее. Но делают они это по-разному. В случае с эоническим временем разлад с настоящим выходит на поверхность, прочерчивая по ней трещину, симулякр становится фантазмом, время — чистым порядком времени, бестелесным и прямолинейным (а не циклическим, как то могло быть в случае с хронологическим рядом).

Однако эоническое тоже обладает настоящим. Настоящее зона располагается между положительным настоящим и отрицательным настоящим хроноса, сдерживая их в границах и не давая смешаться друг с другом или друг друга побороть. Это настоящее — прямая линия поверхности, на которой балансирует смысл.

Событие — бестелесный атрибут вещей. Оно происходит с вещами, но не является вещью. Оно выражается предложением, словами, языком, но само не является словами. Скорее, это выражаемый глаголом смысл. Событие переносит на поверхность, которую само создает, смысл тел и сущность предложений. В событии на поверхности жизни скрещиваются эти два мира.

Как бестелесное событие возникает из телесных структур? Оно возникает вследствие того, что произносимый звук обретает смысл (это не просто шум), звук становится именем тел или процессов, выполняя операции денотации (обозначения вещей), манифестации (называния субъекта) и сигнификации (наименования общих понятий).



Рассматривая отношения людей психофизиологически и выделяя среди них отношения матери и ребенка<sup>51</sup>, философ находит выход в мир симулякров. Потребление материнского тела, переваривание, выделение и сопровождающие их эмоциональные процессы позволяют говорить о них как о каннибалистическом удовольствии, сопровождаемом появлением и распадом элементов пищеварения и экскрементов. Это и есть те образования, которые называются симулякрами<sup>52</sup>.

Мир симулякров лежит глубоко под поверхностным миром смыслов и представляет собой смесь или соединение ядовитых, смертоносных кусочков, которые выделяются вовне в случае со здоровым организмом, либо разрушают организм, если он болен.

Фантазм — поверхностный эффект, чистое событие. В фантазме имплицитно присутствует движение сингулярных точек, точек-событий, внеличностных, доиндивидуальных, асоциальных. Через фантазм они высвобождаются на поверхность, представляя собой нейтральную (безличную, доиндивидуальную) энергию. Но это — энергия поверхности, а не негативная энергия бездонных глубин. Эта нейтральная энергия сливается с индивидуальностью эго, обогащая и дополняя событие, вносящей в него элемент случайности. Фантазм как событие нозматичен. Он отличается и от состояния вещей, в которых случается, и от предложений, выражающих эго. Как чистое событие, фантазм в полной мере раскрывается глаголом. В основе отображения фантазмов в языке лежит символическая функция мышления, приводящая, в конце концов, к сублимации и творчеству. Если симулякр обитает в глубинах, идеи — в высотах, то образ — на поверхности вещей. Поверхность вбирает в себя все три типа феноменов, стягивая их воедино.

## **2.8. Творчество как сублимация и символизация у Ж. Делеза**

В процессе творчества можно выделить две стороны: сублимацию и символизацию. Символизация суть переработка мыслью (осмысление) феноменов поверхности, а сублима-

---

<sup>51</sup> Делез Ж. Логика смысла... — С. 246.

<sup>52</sup> Делез Ж. Логика смысла... — С. 247.

ция — переработка сексуальных явлений поверхности в мыслительный акт. Делез пишет, что сексуальное событие становится феноменом мысли. Процессы сублимации и символизации осуществляются через фантазм, выполняющий процедуры абстрагирования мышления от образа жизни мыслителя. Делез справедливо называет фантазм процессом «полагания бестелесного»<sup>53</sup>. Он (фантазм) как бы продуцирует чистую мысль из фактов существования. Как это происходит? Символизация, возникающая из десексуализации и сублимации, осуществима в бестелесном событии, когда появляется интеллигибельная его часть, то есть та сторона события, которая может существовать только в мышлении. Это сильно напоминает порочный круг, но вдумайтесь: «Вечная Женственность» Гете «В теле нетленном на землю идет» (Вл. Соловьев). Конечно, сама Вечная Женственность физически, телесно существовать не будет. Но она живет как феномен, фантазм, идеальное событие, нередуцируемый символ. Как чистая мысль. И от того она не менее реальна, чем эмпирический факт.

Выделение нозмы из вещи и есть процесс символизации, освобождение из оболочки вещества истины и смысла тел и слов. Почему же фантазм есть «фантазм»? Да потому именно, что он осуществим не в конкретной жизни, а только в мысли. И именно в фантазме в полной мере воплощаются сублимация и символизация, ибо он есть средство и результат этих процессов.

## **2.9. Возражения Платону с точки зрения теории симулякра**

Согласно теории симулякра, деление мира на два — мир сущностей и мир явлений — не подлинное, не истинное. Это великое заблуждение платонизма. Как Платон опровергает софистику, так теория симулякров опровергает Платона.

Платон разделит оригинал и копию, модель и ее симулякр. Причем сущность этого деления — в том, чтобы отличить чистое от нечистого, истинное от ложного, подлинное от сомнительного. Возвеличить сущность и принизить ее проявления. Поскольку есть разные степени подлинности воплощения сущности, постольку есть и разные уровни обладания ею.

---

<sup>53</sup> Делез Ж. Логика смысла... — С. 288.

Есть люди, претендующие на полное обладание истиной, — чистые души, философы, способные в духовном воспарении созерцать идеи. Есть люди, обладающие истиной в меньшей степени, и каждому уровню обладания соответствует своя ступень вниз по иерархии общества: воины, ремесленники, рабы... Последнюю ступень занимают те, чей удел — притязать лишь на слабую копию копий, то, что Делез и называет симулякром. Симулякр и его обладатель прокляты Платоном в лице софиста. Но, развенчивая софистику, критикуя копию, явление, симулякр, Платон вдруг осознает, что симулякр существует не просто как нечто негативное, как ложный образ, но и подвергает сомнению главный принцип деления Платона: деление по признаку подлинности. Ведь ни для кого не секрет, замечает Делез, что, споря с софистами, Сократ допускает логические ошибки (специально, сознательно или нет — это вопрос психологии). В результате в диалогах Платона бывает трудно отличить главного героя от его оппонентов. Платон сам указывает путь опровержения собственной философии.

Платон не просто делит знание и его обладателей на хороших и плохих. Дело в том, что копии, на взгляд Платона, бывают разные — хорошие копии (по степени насыщенности истиной) и копии бледные, плохие. То есть, возможно, деление подобий на иконы и на фантазмы (симулякры)<sup>54</sup>. Для чего это нужно? Чтобы изобразить мир красивым, добрым, истинным. Почти что идеальным. Чтобы загнать симулякр в подполье и не дать ему оттуда выскочить, по оценке Делеза.

Главный критерий отбора — принцип сходства. Вещь истинна постольку, поскольку схожа со своей идеей. Образ истинен тогда, когда напоминает вещь, напоминающую идею. Симулякр же существует вопреки принципу сходства, он, напротив, существует в противовес идее, вопреки ней. Он основан на принципе различия, благодаря которому и существует. Поэтому неправильно полагать симулякр бледной или ложной копией. Правильно говорить, что он — антипод копии, ее противоположность. И тогда, привлекая мировоззрение христианства и христианскую мораль, можно сказать, что мы, люди, и есть, как существа, отпавшие от Бога, — симулякры. Да, мы сохранили внешнее сходство, но утратили внутреннее мораль-

---

<sup>54</sup> Делез Ж. Логика смысла... — С. 333.

ное Богоподобие, искушенные змием. Мы отпали от этического образца. Однако это стало понятно после Платона.

Итак, симулякр — образ, основанный на несходстве. Мир симулякров — хаотический мир. Опровержение платонизма есть способ выведения симулякров из хаотических пучин на поверхность, приравнивание их по значимости копиям и образам. Мир идей низвергается со своих высот. Симулякр — не бледная копия, он имеет положительный смысл. И этот смысл — опровержение необходимости деления на образец и его модель. Отрицание привилегий для чего или кого бы то ни было, отрицание истины, единой для всех, отрицание иерархии. Претендент на истину симулирует свои претензии. Фантазм торжествует, внося в мир хаос и анархию, взламывая упорядоченные структуры, перемешивая все элементы, стирая грань между высшим и низшим, уничтожая ступени, порядок, низвергая авторитеты. Чем Сократ не софист? Симуляция есть травести — переодевание, смена масок, когда смысл вещи или личности прячется под личиной, ускользает от фиксации, теряется из виду, находится там, где его не ищут. Вся современная культура — симуляция первоначальной культуры, вращающаяся по бесконечному пути вечного возвращения. Повторение в виде фарса, интеллектуальный декаданс («Люблю я пышное природы увяданье...»), опровержение Платона — вот новейшая симуляция старого мира. Все возвращается, но по-разному. Различие, противоречие, нонсенс — принципы современной эпохи. Эпохи, что обязательно возвратится в будущем.

## **2.10. Выводы. Критика идей Ж. Делеза с позиций концепции органического символизма (КОС). Условия тождества символа и симулякра**

Все вышесказанное позволяет сделать определенные выводы. В чем философская значимость негативного определения символа, понимания символа как симулякра?

Безусловно, в принципе переоценки всех ценностей. Символ, понимаемый как симулякр, взрывает своей активностью не столько объективное положение вещей и даже не субъективную мораль, сколько принципы мировоззрения в целом. Сила разрушения, гибели, сметающая на своем пути привычный смысловой континуум, отвергающая тысячелетние авто-

ритеты, вычищающая сознание до состояния *tabula rasa*, с тем, чтобы своей негативностью вывести на смысловую поверхность все разрушающего, гибнущего и возрождающегося бога Диониса, — вот что такое символ как симулякр.

Что же такое симулякр как символ? Такие понятия как «символическая ось» и «символическое поле» позволяют говорить о нем как о положительном, созидающем начале в самих недрах разрушения. Ведь культурный герой, страдающий, истязаемый, разрываемый в клочья условиями существования (например, Эдип), все же существует как личность, и это благодаря тому идейному стержню, который стягивает вокруг себя взорванные осколки и заставляет их вращаться, двигаться по своей оси. Символ придает симулякру целостность, единство, дает возможность повторения, возврата прошлого в будущем. Безусловно, симулякр, понятый как символ, уже не является симулякром в чистом виде, природа его более диалектична, но вряд ли Делез, с его отвращением к диалектике, согласился бы на такую трактовку симулякра. Что же касается автора этих строк, то скажу, что если символ понимать как симулякр, виртуальный объект, то только с условием взаимодополнения того и другого. Подчеркивая синтетизм символа и творческую продуктивность смыслового континуума, символического поля, мы просто обязаны вносить объединяющие характеристики символа в симулякр. Симулякр, выходя на поверхность и превращаясь в фантазм, в чистый эффект, не только раскалывает эту поверхность на части, он представляет собой центр соединения этих частей вместе. Бесспорно, это — символическая функция симулякра.

Что же касается низвержения авторитетов, в особенности, платонизма, теория симулякров, бесспорно, должна учитываться, но не следует ее переоценивать. Многие понятия платонизма вошли в тезаурус христианства, мировой религии. Существует масса исследований, подтверждающих связь платонизма и христианства, языческой философии и религии монотеизма. Попытка ревизии христианства, предпринятая теорией симулякров, может привести к крайнему отчаянию тезисом о том, что все мы — симулякры. Это — философия отчаяния. Что же касается платонизма, он — философия надежды, веры, любви, может быть, поэтому он так близок христианству. Платонизм — позитивная, созидающая систе-

ма, недаром неоплатонизм насчитывает двухтысячелетнюю историю.

Что дает нам опровержение авторитетов? Оно дает нам ценную возможность взглянуть на мир неумудренным взглядом младенца и увидеть новый, зарождающийся мир. Но и этот мир состарится, и в нем появятся свои безусловные ценности. Все возвращается.

В конце двадцатого века невозможно не увидеть негативные тенденции в культуре, в том числе и попытки построения негативного мировоззрения в философии. Политика, искусство, мораль, наука — все пронизано деструктивными тенденциями. Однако мера превыше всего.

Поэтому в философии невозможно выстраивать чисто отрицательную концепцию, необходим позитивный смысл, который дает нам философия надежды, древняя философия Платона. Поэтому символ может быть понят как симулякр только в том случае, если симулякр понимается как символ, синтез, единство.

## ГЛАВА III. Позитивное определение символа: символ и событие

*Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собою серию примечаний к Платону.*

А. Н. Уайтхед

### **3.1. Вехи жизни и творчества А. Уайтхеда**

Если негативное определение символа связано в этой книге с именем французского философа Ж. Делеза, то, исследуя понятие символа в позитивном аспекте, мы обращаемся к одному из величайших представителей платонизма в XX веке — англо-американскому философу А. Уайтхеду. К сожалению, Уайтхед мало исследован в России. До сих пор полностью не переведен основной труд философа «Процесс и реальность». Тем не менее, некоторые тексты доступны российскому читателю с 1989 года. В 1999 году вышла в свет книга Уайтхеда «Символизм, его смысл и воздействие» (Томск: Водолей, 1999).

Осмысление имеющегося материала позволяет сделать очень важное заключение: написанные Уайтхедом тексты, отражающие различные периоды его философствования, необходимо соединить. Если первый период творчества философа ознаменован публикацией «Principia Mathematica» (1910—1913) и представляет собой анализ логико-математических проблем, то во второй период (1917—1925), получивший название неореализма, выдвигается идея о том, что главные философские противоположности, такие как субъект и объект, природа и дух по существу и попарно тождественны. Иными словами, психика есть физика, связанная с субъектом, а физика есть психика, связанная с объективной причинностью. Все вместе представляют собой «чувственные данные». Б. Расселл обозначил основную идею этой теории термином «нейтральный монизм». Второй этап творчества Уайтхеда заканчивается изданием книги «Наука и современный мир» (1925). Третий период его философствования ознаменован выходом в свет книги «Процесс и реальность» (1927). Здесь философ предлагает систему категорий, выводимых из категории Первона-

чального, а также идею природы как организма. Его учение в последний период обретает религиозный смысл.

При такой общепринятой периодизации из жизни философа выпадает несколько лет. А именно 1926—1928 годы, и это не случайно. Думается, что это — особый, отдельный этап жизни мыслителя. Его можно назвать этапом адаптации к новым условиям. Смена образа жизни (а именно переезд в США) меняет горизонт сознания, ломает прежние умонастроения. Не было скачка от неореализма к религиозной философии, как принято думать, хотя эти учения в чем-то противоположны, поскольку первое связывает философию и науку, а второе — религию и философию. Отсутствие скачка подтверждается наличием двух книг, выполнявших роль идейного моста через пропасть, а именно: «Создание религии» (1926 г.), где, несмотря на новый объект исследования, Уайтхед пытается оправдать религию наукой, и «Символизм, его смысл и воздействие» (1927 г.). В этой книге философ стремится решить проблему раздвоения образа мира в сознании человека и показать путь преодоления дуализма чувственного опыта и элементов природы в восприятии субъекта. Этот путь и есть символизм, символическое отношение, синтезирующее в мышлении «каузальное воздействие» объектов и «непосредственное восприятие» образов.

В четвертый, последний период творчества Уайтхед разрабатывает теорию организма и философию события. Он высказывает глубокую идею, согласно которой вся Вселенная — это единый организм. Органический и неорганический миры едины в своей структуре и одинаково обладают жизненной силой. Любой организм, достигший единства опыта, имеет жизненную историю: и электрон, и человек. Таким образом, Уайтхед не противопоставляет живую и неживую природу, наоборот, показывает их единую сущность. Сделаем более радикальный вывод, во всяком случае, насколько это возможно: не только неорганическая и органическая природа едины, их единство связано с их же объединением с культурой. Казалось бы, тривиальная мысль. Однако я хочу сделать упор на следующем: культура, созданная человеческим гением, не превалирует над природой, не противостоит ей. Она едина с природой по существу, зависит от нее. Как природа может быть отмечена присутствием личностей в отдельных своих прояв-



лениях, так и культура может быть лишена личностных качеств — в своих.

Поэтому, когда мы говорим о соединении идей из текстов Уайтхеда, написанных в различные периоды его философствования, то имеем в виду оригинальное объединение теории символизма и теории организма, философии события. Выводы, полученные вследствие проделанного таким образом соединения, дадут правило органического объединения мира, новое позитивное определение символа, что позволит интерпретировать универсальный символизм в соответствии с трактовкой мира как органического процесса творческих «событий».

### **3.2. *Смысл понятий «символ» и «символизм» в философии А. Уайтхеда***

Итак, символ, символизм, символическое отношение. Рассмотрим, как А. Уайтхед интерпретирует эти понятия, и что ценного можно извлечь из этой интерпретации для новой теории символа.

Существуют разные уровни или типы символизма: символизм произведений искусства, символизм языка общения и символизм научный, конкретно, математический. Из рассуждений философа следует, что чем строже и точнее в выражении язык, тем более глубокий тип символизма он собой представляет. Например, символизм в искусстве в разные эпохи востребовался по-разному: в средние века вся культура была символической, — и архитектура, и поэзия, и ритуал. В эпоху Реформации возобладал рационализм, и либо символика была отброшена, либо сведена к минимуму. Если продолжить рассуждение А. Уайтхеда, то следует рассмотреть, в этом смысле, культуру античности и Возрождения, а также романтизм. В самом деле, античный символизм был развит очень глубоко, вплоть до философских проявлений. И не только у досократиков, использовавших такие символы, как огонь, земля, вода, воздух, первоначало и т. п., но и, например, у Платона, достаточно вспомнить «Символ Пещеры» в «Государстве». Мифология, почти слитая с философией, изобиловала символами и, как показал А. Ф. Лосев, щедро питала античную эстетику и умозрение.

На наш взгляд, в средние века, с приходом христианства, ситуация резко изменилась. Но, говоря о культурном символизме, необходимо отметить, что перемена произошла не по существу, а по форме. Мы не имеем в виду замену политеизма монотеизмом. В данном случае речь идет о символическом принципе, который перешел из одной культуры в другую, лишь поменяв облачение. Возрождение античной культуры, возникшее в четырнадцатом веке и связанное, прежде всего, с деятельностью Ф. Петрарки, лишь обогатило принцип символизации предшествующих веков. Однако через все Возрождение символизм прошел каким-то превращенным образом: изображение Мадонн Рафаэля символизирует, с одной стороны, Богородицу, с другой — Форнарину.

Уайтхед отмечает, что в эпоху Реформации символизм был сведен на нет. Это весьма спорное утверждение, но философ, видимо, имел в виду конкретно лютеранство и весь протестантизм в целом. Да, действительно, формы общения, церемонии, религиозный ритуал были упрощены до примитива. То есть отношение к символике было негативным. Однако результаты деятельности реформаторов, скажем, Катехизис, построенный на принципе буквального восприятия, все же символичны извне, они выступают такими же символами своей эпохи, как «Город Солнца» — своей.

Стало быть, применительно к конкретной культуре, можно говорить о внутреннем и внешнем символизме. Если исчезает символизм внутренний (по содержанию), все же остается внешний символизм (по форме). Не будучи символической изнутри, культура все же остается символом своего времени и места.

Что касается романтизма девятнадцатого века, он вновь возрождает внутренний символизм. Надо сказать, что пример Реформации позволяет Уайтхеду сделать вывод о том, что, будучи затребован в одно время и отвергнут в другое, символизм в искусстве, религии, литературе представляет собой пример поверхностного явления, непостоянного, преходящего. Думается, с этим нельзя согласиться по вышеизложенным соображениям о внутреннем и внешнем символизме. Возможно, внутренний символизм культуры — явление более хрупкое, чем внешний, но, скорее всего, случай с Реформацией — лишь исключение, подтверждающее правило.

Символизм не исчез — исчезло позитивное отношение к символизму.

Что же касается двадцатого века, то деструктивные течения в отношении к символизму идут бок о бок с его возрождением. Жизнь культуры очень неоднозначна. И факт того, что революционная практика в конце концов уничтожила символизм в России начала двадцатого века, — лишь иллюстрация хрупкости символизма. Но отсюда вовсе не следует, что он имеет «поверхностную природу»<sup>55</sup>. На самом деле внутренний символизм — тончайшая оболочка культуры, которую легко уничтожить и трудно восстановить. Символизм так же необходим культуре, как необходимы природе солнечные лучи.

Однако вернемся к Уайтхеду. Он называет еще два типа символизма, более глубоких, чем символизм в искусстве, а именно: символизм языка общения и научный символизм. Если символизм речи воздействует через устное или письменное слово, которое и является символом «идей, образов, эмоций», то язык точной науки алгебры — самый надежный, самый устойчивый, можно сказать даже — вечный тип символизма. Однако, добавлю, и самый абстрактный. Фраза о том, что язык науки алгебры — более фундаментальный тип символического, чем соборы средневековой Европы, всего лишь выдает математический интерес философа.

### **3.3. Анализ теории «символического отношения» А. Уайтхеда**

Но все эти рассуждения — только подходы к главной теме. Согласно А. Уайтхеду, основной тип символизма, самый главный и фундаментальный, — это символическое отношение между объектами вне нас и чувственными образами в нашем сознании. Приведу пример: мы видим перед собой красное яблоко. Все, что мы воспринимаем, — лишь цветковое пятно. Однако если мы голодны, мы склонны легко перейти от зрительного образа непосредственно к объекту и съесть это яблоко. Нужно хорошо натренировать характер, чтобы воздерживаться от поедания. Такой тренинг необходим художнику, например. То же самое касается и животных. Только вы-

---

<sup>55</sup> Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие. — Томск: Водолей, 1999. — С. 6.

дрессированная собака не прыгнет в кресло в случае усталости, замечает Уайтхед. Итак, существует отношение между образом и объектом, забегая вперед, скажу: символическое отношение. Причем оно настолько естественно как для человека, так и для животных, что надо приложить немалые усилия, чтобы разорвать его хотя бы на время.

Цветовая форма — символ внешнего объекта, позволяющий адекватно (или неадекватно) настраивать наши действия по отношению к этому объекту. Неадекватно, если зрительный образ нас обманывает. Уайтхед пишет: «Символизм от чувственного представления к физическим телам наиболее естественен и чаще встречается среди других символических форм»<sup>56</sup>.

Как впоследствии станет ясно, Уайтхед в данном случае развивает идею Д. Локка о первичных и вторичных качествах, понимая отношение между ними как символическое. Стало быть, смысл символического воздействия — в отношении между внешним и внутренним миром живых существ. Это, бесспорно, принципиально новый подход к теории символа, ибо с такой точки зрения понятие символизма никто до Уайтхеда в философию не вводил.

Философ выделяет два типа познания: прямое и символическое. Прямое познание не ошибается никогда. Опыт, полученный в его результате, всегда адекватен. Что же касается второго типа, то здесь могут быть погрешности и ошибки. Он может вызвать у человека опыт, не соответствующий реальности. Нужно проверять символическое знание прямым. Поскольку символизм необходим человечеству и оно не существует без символизма, задача философа — «понять и очистить символы, от которых мы зависим». Для этого необходимо знать три вещи: как возможна истина, откуда возникают ошибки, и как можно распознать, где истина, а где ложь. Чтобы ответить на эти вопросы, надо отделить «прямое распознавание» от «символического отношения»<sup>57</sup>. Итак, весь символизм основан на совокупности фундаментальных символических отношений, более того, эта совокупность, в конечном счете, может послужить базисом для связи восприятий, связи как альтернативы прямому знанию.

---

<sup>56</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 8.

<sup>57</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 10.

Уайтхед допускает, что в сознании существуют две группы данных опыта, одна из которых — символическая, другая — смысловая. Символическое отношение возникает тогда, когда разум осуществляет переход от символов к смыслам. Есть определенная активность опыта. Она выражается в том, что воспринимающий субъект организует свой опыт сам. Более того, активный опыт и есть субъект восприятия в данном конкретном случае. Зачем Уайтхеду понадобился термин «восприятие»? Дело в том, что восприятие — это основа символического отношения между человеком и познаваемым им внешним миром.

Очень важно иметь в виду, что не существует статичных, раз и навсегда данных символических отношений, определяющих окончательно, что есть символ, а что есть смысл, отмечает философ. Допустим, что написанное слово есть символ, а произнесенное слово есть смысл. В другом отношении устное слово будет символом, а его значение в толковом словаре — смыслом, и т. д. Разумеется, что иногда, в отношении между двумя явлениями, символ и смысл могут меняться местами. Приведем пример: на холсте написана роза. Для нас цветковое пятно — символ розы в саду. Для художника роза в саду — символ розы изображенной, ибо именно первая отсылает ко второй, являясь источником вдохновения и эмоций для художника. Из вышеприведенных примеров следует, что само символическое отношение подвижно, динамично, изменчиво, может воздействовать в разных направлениях. Язык специфичен в том смысле, что в нем символическое отношение свободно: говорящий воспроизводит его, переходя от вещей к словам, слушающий, наоборот, — от слов к вещам.

### **3.4. «Презентативная непосредственность»**

Уайтхед использует необычный термин: «presentational immediacy», который мы переводим как «презентативная непосредственность» и который есть способность вещей непосредственно восприниматься сознанием субъекта. Восприятие происходит следующим образом: мы проецируем наши ощущения на окружающий мир (ведь активность опыта исходит от субъекта), тем самым определяя свойства физических сущностей вне нас. Причем свойства, как известно, бывают разные: цвет, форма и т. п. По Уайтхеду, форма при этом (пер-

вичное качество Локка) может быть важна как для субъекта, так и для объекта, в то время как цвет (вторичное качество Локка) — только для субъекта. Это говорит о том, что свойства сами по себе не зависят друг от друга. Локк назвал эти свойства качествами, Уайтхед называет их одновременными событиями. Принадлежа одновременно одной и той же вещи, они «совершаются независимо»<sup>58</sup>. Использование термина «событие» привносит в теорию восприятия идею процесса, получившую развитие в поздних произведениях. Способность к непосредственному восприятию (презентативная непосредственность) — это физический факт. Она входит в сознание воспринимающего субъекта в случае слияния в познании прямого опыта и концептуального воображения.

Активный опыт представляет собой синтез трех компонент: способности вещи к непосредственному восприятию субъектом, «каузального воздействия» и «концептуального анализа». Первые две связаны с чувственным восприятием, третья — с абстрактным мышлением. Процесс восприятия заканчивается выделением общих свойств, качеств и отношений внешних вещей в том виде, в каком они вселяются в наше сознание. Полученные абстракции — не что иное, как объективация реального мира в мышлении субъекта. Абстракции как бы вкладывают качества внешних вещей в наше мышление. Фактически здесь Уайтхед дает ответ на один из вечных вопросов философии: каким образом вещество идеализируется? Ответ: интеллектуальный анализ вкладывает в наш опыт данные из органов чувств, выделяя самые существенные.

Правда, здесь у философа не все ясно. Он утверждает, что «внешние реальные вещи объективируются» определенным образом, формируя «составные элементы нашего опыта»<sup>59</sup>. Но кем «объективируются»? Выше читаем: «Внешние реальности komponуют объекты для нас». Что такое «внешние реальности»? То ли это физические вещи, но тогда не понятно, откуда у них взялась активность (ведь ранее утверждалось, что активен именно субъект)? То ли это интеллигибельные события, что маловероятно, исходя из контекста всей книги, ибо в ней не идет речи о таких явлениях? То ли это те самые абстракции, возникающие в ходе концептуального анализа, и это,

---

<sup>58</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 16.

<sup>59</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 17.

скорее всего, так, во всяком случае, это логично и вероятно, опять же исходя из контекста. Но тогда как понять фразу: «Эти абстракции выражают то, как внешние реальности komponуют объекты для нас»? Получается, что абстракции не komponуют, а лишь «выражают» композировку!

Надо отметить, что в этой работе у Уайтхеда остается не-проясненным вопрос, касающийся сущности познания: как распределяется активность между субъектом и объектом, и существует ли третье действующее лицо в этом процессе, связывающее первые два? Если активность распределяется равномерно, то естественно было бы отнести «презентативную непосредственность» к чувственному восприятию субъекта, а каузальное воздействие — к активности внешних объектов. Однако страницей выше Уайтхед сам говорит, что и то, и другое — воспринимающие формы человеческого опыта. Тогда как понять термин «каузальное воздействие»? Что именно и на что воздействует? Возможно, ответ на этот вопрос мы найдем ниже. Если нет третьего действующего лица, то почему встречается обмолвка «внешние реальности», если под ними нельзя подразумевать ни физические вещи, ни интеллектуальные абстракции? К тому же термин «внешние реальности» в книге не разрабатывается.

Здесь мы должны не упустить важный момент: и презентативная непосредственность, и каузальное воздействие, и концептуальный анализ отнесены философом к компонентам *прямого* опыта. Но, как было сказано выше, есть еще непрямой, превращенный опыт — опыт символического отношения: синтез презентативной непосредственности и каузального воздействия в сознании активного субъекта.

Философ делает еще один ход: и каузальное воздействие, и презентативная непосредственность суть объективации реальных вещей. Если бы было сказано «субъективации», все вставало бы на свои места. Если бы было сказано, что презентативная непосредственность получена в ходе субъективации внешнего мира, а каузальное воздействие — в ходе объективации чувств, мысль философа тоже была бы понятна.

Если бы было сказано, что презентативная непосредственность получена в ходе объективации чувств, а каузальное воздействие — в ходе субъективации мира, получилась бы другая, но тоже понятная, философия. В чем же разница меж-

ду презентативной непосредственностью и каузальным воздействием, если и то, и другое названы «объективациями»?

Пока можно только предположить, что презентативная непосредственность — совокупность символов в сознании субъекта, тогда как каузальное воздействие — система смыслов этих символов. Но тогда это все же субъективация.

Так или иначе, символическое отношение соотносит между собой результаты двух разных форм восприятия, komponуя наши представления об окружающем мире. Оно организует наше видение внешней реальности, показывая нам мир таким, каким мы его видим. Если это объективация, то она имеет ярко выраженный субъективный принцип, поскольку речь идет о мире, каким видим его мы, а не о реальном мире. Тем более, что раньше Уайтхед писал о возможных погрешностях символизации. Более того, если это — объективация, то волеяневолей встает вопрос об источнике каузального воздействия и презентативной непосредственности. Если этот источник — произвольная активность субъекта, то возникает вопрос о критериях адекватности этой активности внешнему окружению. Если же это — некий метасубъект, то почему о нем не идет и речи? Идея метасубъекта в книге явно отсутствует.

Итак, символическое отношение, во-первых, может не соответствовать прямому опыту и быть поэтому ошибочным; во-вторых, оно предшествует концептуальному анализу, и, хотя поддерживается им, может существовать и без него. Символическое отношение в совокупности с концептуальным анализом представляют собой ментальную активность человека, если ее понимать как синтез перцепций и концепций.

Сложность прочтения текста Уайтхеда в том, что иногда он выражается удивительно ясно и, что главное, противоречиво по отношению к предыдущим высказываниям. Давая определение презентативной непосредственности, он сравнивает ее с чувственным восприятием. Но таким, что оно должно быть, во-первых, непосредственным, во-вторых, одновременным с нашим бытием в данное время в данном месте и, в-третьих, конструктивным. Тогда мы увидим мир как «общность реальных вещей»<sup>60</sup>, настолько же реальных, как реальны и мы. То есть автор настаивает все же на соответствии данных восприятия событиям внешнего мира.

---

<sup>60</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 19.



Данные восприятия различны: это звуки, вкусы, запахи, цвета. Они могут быть поняты и как наши чувства, и как свойства внешних объектов. Их можно соотнести и с субъектом, и с объектом восприятия. Существуют, как уже было сказано, и пространственные отношения между вещами. Вместе качества и отношения составляют систему человеческого опыта, по отдельности же они являются абстракциями. Презентативная непосредственность как фактор восприятия дает представление об «одновременном мире» как о целостной системе. Однако она показывает лишь внешнюю сторону вещей, не проникая в сущность. Поэтому философ называет ее «бессодержательной»<sup>61</sup>. Уайтхед не делит различные процессы презентативной непосредственности на «иллюзии и не-иллюзии», например: является ли отражение кресла в зеркале истиной или ложью о зазеркальном пространстве. Чтобы пояснить его мысль, я приведу такое высказывание: «Она (презентативная непосредственность — С. С.) или все, или ничего, непосредственная презентация внешнего одновременного мира как его собственное подлинное пространство»<sup>62</sup>. То есть презентация непосредственна и требует непосредственного, я бы сказала, детского способа восприятия, некоего наивного доверия, неумудренности, чистоты души, может быть, *tabula rasa*, наконец. Что бы нам ни являлось в зеркале, перед или за ним, это такая же реальность, как и все происходящее вокруг.

Поэтому то, что мы знаем, — это объективное знание о мире: «реальные вещи объективны в нашем опыте»<sup>63</sup>. Эту объективность реальных вещей философ и называет «объективацией». Стало быть, объективация — это не процесс, как мы понимаем этот термин сейчас, но данность, адекватная данность внешнего мира нашим органам чувств через презентативную непосредственность. Когда Уайтхед употребляет термин «объективация» по отношению к каузальному воздействию или к презентативной непосредственности, он лишь подчеркивает факт соответствия восприятий внешнему миру. Тогда вопрос, поставленный на страницах 70—72 сам собой разрешается: понятие объективации указывает не на проблему возникновения или творения мира, то есть не на онтологию, а

---

<sup>61</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 21.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 22.

на проблему соответствия знания внешней реальности, то есть это — термин гносеологии.

Реальные вещи активны по отношению друг к другу, особенно если речь идет о человеке. Жизнь человека состоит из совокупности «случаев» или «актов», история случаев есть история нашей жизни. Каждый современный момент проистекает из прошлого и вбирает его в себя. Если мы имеем в виду всю историю жизни индивидуальности, то получаем эту индивидуальность как абстракцию. Конкретный человек — это «человек в данный момент»<sup>64</sup>. Но есть еще более высокий уровень абстракции в рассуждении о человеке — это модель, принцип его поведения, повторяющийся в каждом конкретном акте его жизни.

Когда мы описываем историю какой-либо вещи, мы должны придерживаться одного из уровней описания, понимая, какой из них — абстрактный или конкретный — мы имеем в виду. И сейчас, в этом самом месте, Уайтхед выскажет идею, лейтмотивом прошедшую через всю его позднюю философию: историю имеют *все* реальные вещи: будь то человек или электрон. Из этой мысли сделаем определенные выводы. 1. Весь мир, вся природа, будь то органическая или неорганическая, так же, как и культура, имеют историю. Все, что существует, есть смена актуальных событий, процесс, будь то преджизнь, жизнь или жизнь духа. 2. То, что мы находим в смысле развития на высших уровнях бытия, мы в полном праве должны найти и на низших ступенях существования. 3. Конечно, нельзя отрицать существенных различий между высшим и низшим, иначе не было бы ни того, ни другого. Но идея процесса представляет мир как органический синтез, не противопоставляя высшее низшему по принципу превосходства, но подчеркивая их родство. 4. Возможно, Шпенглер был прав, называя человека хищником в золотой клетке и указывая на то, что техника погубит и культуру, и человека. Так или иначе, рассуждения Уайтхеда, продолженные в этом ключе, дают адекватную альтернативу воззрениям Шпенглера: человек и культура не погибнут, если признают свое родство с природой — живой и неживой, осознают взаимозависимость всех компонент и признают достоинство и ценность низших уровней, на основе которых они возникли.

---

<sup>64</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 23

Итак, сущность едина. Общая для всех уровней бытия сущность — это становление, совокупность актуальных событий, процесс. Это та самая компонента, проживание, чувствование, осознание которой, возможно, когда-то спасет мир. Ценность и значение электронов, вовлеченных в жизненный процесс, едва ли менее важны, чем ценность поэтической фантазии одаренной личности, которая может быть прервана непорядком в структурной организации атомов. Неорганический мир надвигается на нас. Иногда он опасен. Он опасен для людей потому, что они о нем забыли, преуменьшили его значимость, не замечают его. Но идея процесса как смены событий напомнит нам о нем. Между жизнью и смертью нет разницы, сказал мудрец.

### **3.5. «Каузальное воздействие»**

Определив принцип презентативной непосредственности, Уайтхед обращается к каузальному воздействию. Эти «два источника информации о внешнем мире»<sup>65</sup> дополняют друг друга и не совпадают, пересекаясь лишь в символическом отношении. Чтобы пояснить природу каузального воздействия, философ вступает в полемику с Д. Юмом и И. Кантом. Он выступает против идеи Юма о невозможности для разума, во-первых, избежать информации из органов чувств, и, во-вторых, понять реальный объект, описываемый этой информацией, из чего следует, что чувства пассивны, а разум, в данном случае, бессилен. Уайтхед не может согласиться с положением, что разум — пассивно воспринимающий феномен, а не субстанция. Более того, Юм отвергал рациональную идею субстанции, утверждая, что на основании чувств ее составить невозможно, ибо она рассыпается на различные восприятия, и, с другой стороны, ее невозможно составить из рациональных суждений, поскольку они распадаются на «страсти и эмоции». Поэтому идея субстанции в человеческом разуме не выражает никакой объективности.

Уайтхед не согласен с этой точкой зрения, ибо из нее следует отрицание каузального воздействия и признание права на существование только презентативной непосредственности,

---

<sup>65</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 25.

которая, однако, не дает убедительного знания о внешнем мире.

Что касается кантианцев, то они хотя и признают реальность каузального воздействия, но лишь в феноменальном мире, а не в мире сущностей. Оно существует в способах мышления об этом мире, но не в способах его чувствования. Однако мир, как мы его видим, возникает в сознании благодаря трем компонентам, которые неразрывны: чувствам, категориальному мышлению и интуиции. Поскольку они спаяны воедино, то и каузальное воздействие неотъемлемо не только от мышления, но и от восприятия. Уайтхед высказывает глубочайшую мысль о том, как мы можем знать мир сущностей. Знание о мире сущностей — это, безусловно, знание истины. Знание о мире явлений — относительное знание. Но всеобщий характер истины вытекает из всеобщности относительности (влияние на философа науки двадцатого века): каждый конкретный, отдельный, относительный факт требует от вселенной *для себя* соответствия *себе* вселенной! Если вся вселенная обязана соответствовать отдельному относительному факту, поскольку он существует, то через факт мы можем познать истину.

Итак, для Юма и Канта каузальное воздействие — это элемент мышления о чувственных данных, присутствующий в презентативной непосредственности. Мышление обладает известной самостоятельностью, чувственные данные — относительной неопределенностью, поэтому влияние каузального воздействия на познание может быть лишь незначительным и неадекватным.

Возникает естественный вопрос: так ли это? Действительно, зависит ли переживание каузального воздействия от восприятия и мышления? Нет. И здесь философ обращается за примером к неорганическому миру: каузальное воздействие солнечного цвета на цветок так же очевидно, как и на человека: цветок реагирует моментально, двигаясь вслед за солнцем. Даже каменная глыба реагирует на климатическое воздействие окружающей среды. Ни у того, ни у другого нет ни восприятия, ни мышления.

По Уайтхеду, существуют две части человеческого опыта: сложная и примитивная. Первая — презентативная непосредственность. Она зафиксирована в сознании, определена,

подвержена волевому усилию. Каузальное воздействие, наоборот, неосознаваемо, навязчиво, неуправляемо. Презентативная непосредственность представляет данные об одновременном, современном мире, о внешних вещах, о видимостях. Каузальное воздействие говорит о прошлом, связанном через настоящее с будущим и влияющим на нас. Каузальное воздействие — грубое и примитивное. Утонченность восприятия через презентативную непосредственность может ослабевать, и это явление может совпасть с усилением примитивных компонент опыта. Тогда-то на авансцену психики человека выходят животные страсти, страсти, бессознательно определяющие судьбу. «Гнев, ненависть, страх, ужас, влечение, любовь, голод, пыл, огромное удовлетворение — это чувства и эмоции, тесно переплетенные с примитивными функциями»<sup>66</sup>. Это все — реакции человека на внешнее окружение через психику, воспринимающую это окружение посредством тела. И в этом акте, в этой реакции очень важно соответствие: важно признать, что мы реагируем адекватно, то есть что наше внутреннее состояние соответствует внешнему окружению, и, кроме того, настоящее соответствует прошлому.

Презентативная непосредственность, думается, обладает свойством очевидности. Другая философская позиция назвала бы ее «покрывалом Майи» — блестящим, прекрасным, изящным, легким, но укрывающим суть вещей. В то время как грубое, примитивное, бессознательное каузальное воздействие прорывает этот покров, показывая изнанку мира.

Если рассмотреть эволюцию живого, то на первых стадиях развития организмов доминирует каузальное воздействие, считает философ, а затем уже появляется презентативная непосредственность. Впоследствии они сливаются в символическом отношении, которое осознается и осмысливается разумом, что дает возможность предвидеть последствия тех или иных действий.

Презентативная непосредственность и каузальное воздействие вступают в символическое отношение далеко не всегда. Этот факт имеет место только в случае пересечения того и другого, то есть когда хотя бы один элемент структуры двух форм познания совпадает.

---

<sup>66</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 34.

Есть два таких элемента. Философ называет их «чувственными данными» и «локальностью»<sup>67</sup>.

Презентативная непосредственность обладает чувственными данными, это ее основа. Но чувственные данные происходят из каузального воздействия. Если презентативная непосредственность — пространственная характеристика, которая демонстрирует одновременный мир, то каузальное воздействие — характеристика временная, представляющая прошлое в настоящем. Поэтому восприятия, включающие и ту, и другую характеристики, обладают чувственными данными двояко: и со стороны презентативной непосредственности, и со стороны каузального воздействия. Двойственность восприятия выражается в том, что чувственные данные причиняют страдание, но, с другой стороны, они являются результатом переживания страданий. Например, если поврежден какой-либо орган тела, то он и сам страдает, и одновременно причиняет страдание нам. То есть в факте чувственных данных презентативная непосредственность и каузальное воздействие пересекаются. Критикуя Юма, Уайтхед доказывает, что, отрицая каузальное воздействие, Юм признавал, что информация о внешнем мире поступает к нам через глаза, уши и другие органы чувств, и тем самым предполагал наличие каузального воздействия. Ведь если чувственные данные «даны» презентативной непосредственности, то они даны через органы чувств, работающие в каузальном воздействии.

Общим местом является тот факт, что чувственные данные приходят в наш опыт под воздействием окружающей среды, которой являются также и органы нашего тела. Поэтому каузальное воздействие снабжает презентативную непосредственность внешней информацией. Через взаимодействие двух форм восприятия происходит связь между прошлым состоянием внешнего мира и нынешним состоянием мира внутреннего.

Получается, что, определяя каузальное воздействие, Уайтхед фактически понимает его в двух смыслах (хотя явно он этого не высказывает): во-первых, как воздействие внешнего мира на органы чувств и, во-вторых, как воздействие информации из этих органов на психику и сознание. Тогда каузальное воздействие может быть определено как влияние

---

<sup>67</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 38.

внешнего мира и как форма перцепции. Большой орган и страдает, и приносит боль.

Что касается локальностей, то ими являются либо сами органы тела, органы чувств, либо те объекты, которые воздействуют на эти органы. Скрещение того и другого также дает возможность возникновения символического отношения, без которого адекватное представление о внешнем мире практически невозможно. Ибо оно дает шанс выстроить концептуальную систему вселенной, используя факты опыта. Хотя, как уже было сказано, символическое отношение как опосредованный акт может внести ошибки в процесс познания. В этом случае необходимо пересмотреть концептуальную систему с сохранением, однако, доверия к символическому отношению.

Символ, по сути, требует легкости в обращении с собой. Поэтому в качестве символов обычно используются чувственные данные, поскольку их можно воспринимать или не воспринимать — как угодно. «Чувственные данные «даны» для презентативной непосредственности». Однако Уайтхед предлагает еще один термин: «присутствие контроля», «контролирующее присутствие». Речь идет о наличии объективных источников информации вне нас и бессознательных феноменов внутри психики. Они, наоборот, неподатливы, неуловимы, трудноопределимы и даны для каузального воздействия. Сделаю вывод: чувственные данные имеют источником презентативную непосредственность, контролирующее присутствие являются источником каузального воздействия. Между теми и другими факторами устанавливается символическое отношение.

«Мы наслаждаемся символом, — пишет А. Уайтхед, — но мы также проникаем в смысл. Символы не создают свой смысл: смысл в форме актуальных воздействующих сознаний реагирует на нас, существует для нас по своему собственному праву. Но символы открывают для нас этот смысл»<sup>68</sup>. Почему? Да потому, что опытом проб и ошибок природа (заметим, природа, а не культура) научила человека распознавать за внешними феноменами жизненно важные значения и использовать их.

Итак, каузальное воздействие — это внешняя объективная структура, влияние не зависящего от нашего сознания внешне-

---

<sup>68</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 43.

го мира на нас. Это та неотвратимая обусловленность, к которой мы вынуждены приспособляться. Презентативная непосредственность зависит от нашей природы, субъективна, имеет внутренний характер по отношению к нашему сознанию, может меняться в зависимости от нашей воли. Мы можем воспринимать (видеть, слышать и т. п.) или не воспринимать тот или иной факт. Факт при этом, разумеется, не изменится. Поэтому наш внутренний мир должен подчиняться каузальному воздействию. Каузальное воздействие из прошлого влияет на нас и создает презентативную непосредственность в настоящем. Из прошлого через настоящее в будущее — таков путь нашего опыта. Результатом каузального воздействия будет непосредственная презентация образов-символов в сознании. Отношение между этими образами и предметами, соответствующими им во внешнем мире, смыслами этих образов, будет символическим отношением.

### **3.6. А. Уайтхед о роли символизма в жизни общества. Язык как символическая форма**

Какова роль символизма как социального феномена по А. Уайтхеду? Действительно ли он влияет на ход истории? И если да, то какова природа этого влияния?

У символизма, в плане его социальной оценки, есть несколько противников: практицизм, позитивизм и ироническая критика. «Практические люди желают фактов, а не символов»<sup>69</sup>. Рационалистические теоретики считают символы оклохудожественными фантазиями, затемняющими истину, тогда как иронизирующие критики, хоть они и очистили культуру от символического «хлама» прошлых эпох, все же рискуют уничтожить вместе с отбросами и ценные достояния.

Но помимо всего этого существует и позитивное отношение к социальной роли символизма, в частности, представленное А. Уайтхедом. Символизм в культуре способен развиваться и «разрастаться», давая лишние побеги. Поэтому, чтобы жизнь человека не была завалена символическими излишествами, необходимо очень гибко и здраво использовать символизм культуры. Для этого надо, во-первых, научиться воспри-

---

<sup>69</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 45.



нимать ценности прошлого и, во-вторых, уметь их изменять в соответствии с потребностями настоящего.

Символизм неискореним, он вечен. Это не просто заблуждение или бред сумасшедшего. Выше было показано, что символизм культуры существовал практически всегда, и даже в эпохи, разрушающие его, он оставался в превращенной форме. Символизм, по мнению Уайтхеда, «присущ самой структуре человеческой жизни»<sup>70</sup>. Даже отношения между людьми в обществе, каким бы оно ни было, оформлены символически (например, ритуал). Но надо иметь в виду, что в данном случае символизм трактуется предельно широко — как выражение. Выражение человеком себя во внешнем мире.

Поэтому думается, что сводить символ к знаку — значит узко понимать его. Обозначаемое — обозначающее — обозначатель — это не то же самое, что символизируемое — символизирующее — символизатор. Ибо выражение не всегда есть обозначение. Оно, скорее, нечто противоположное, ибо исходит не извне, а изнутри предмета. И Уайтхед очень тонко показал этот процесс в понятии символического отношения. С одной стороны, оно устанавливается между психикой и внешним миром, и потому его нельзя трактовать как чисто социальный или культурный феномен, скорее, это атрибут всего существующего (по крайней мере, живого), а с другой стороны, между органами чувств и образами сознания, которые Уайтхед в узком смысле и именуется символами. Таким образом, символическое отношение, или символизм — основной механизм связи внешнего со внутренним, такой, что внешнее интереоризируется, а внутреннее — экстерееоризируется, выражается вовне, налаживает связи, устанавливает свою адекватность внешнему миру. Конечно, в данном случае речь идет не о процессе означивания. Это, скорее, процесс слияния, синтеза внутреннего и внешнего, а не процесс указания, отсылки, предполагающий противопоставление компонент.

Другое отличие символа от знака, которое можно почерпнуть у Уайтхеда, то, что символ специально предполагает «маскировку», но такую, которая не уводит от сути, а приводит к ней. Ибо маскировка предполагает «повышение важности» замаскированного. Возможно, некоторые знаки, соблю-

---

<sup>70</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 46.

дающие это условие, могут быть прочитаны как символы, но далеко не все.

Идея философа о единстве всего существующего: неорганической, органической природы и культуры — присутствует и в трактовке символизма. Сообщества существовали всегда. Гранитная скала — сообщество молекул, существующее миллионы лет. Возникновение жизни трактуется философом как стремление к свободе и индивидуальности отдельных элементов сообщества. Достигая свободы и обретая индивидуальность, организмы платят ценой сокращения длительности существования от миллионов до десятков лет.

Взаимодействие индивидуального и социального всегда неоднозначно. Индивидуальность первоначально инстинктивно отрицательно реагирует на общие правила принуждения со стороны коллектива. Однако впоследствии инстинкт критикуется посредством разума. С другой стороны, индивидуальные порывы движут обществом, обогащая его жизнь. Именно символизм как социальная сила приспособливает индивидуальность к коллективной жизни, оставляя, тем не менее, свободу для личного творчества. Общество невозможно без символизма. Символизм выражает мысль и регулирует действие: «Вместо силы инстинкта, — пишет Уайтхед, — подавляющего индивидуальность, общество обрело воздействие символов, одновременно сохраняющих и общее, и индивидуальную точку зрения»<sup>71</sup>.

Если подробно рассуждать о языке как о символической форме, то следует выделить несколько его функций. Понимать язык как совокупность знаков — это упрощение. Необходимо исследовать его как путь влияния на психологию нации, а не как простое обозначение предметов или абстрактных мыслей. Символическое воздействие должно быть эмоциональным. Уайтхед сравнивает мировосприятие двух народов, говорящих на одном языке, но имеющих разную историю и территорию: американского и британского. Разумеется, поэзия Уолта Уитмена будет понята в Англии, как и в Америке будет понята поэзия Шекспира, потому что существует тончайшее чувство сопричастности и сопереживания. Тем не менее ассоциативный ряд жителя огромного континента сильно отличается от кругозора людей, населяющих маленький остров. Если добавить к

---

<sup>71</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 49.

этому разницу ландшафта, флоры, фауны, то «маленький мир, драгоценный камень, оправленный в серебряное море» Шекспира весьма далек в смысловом и эмоциональном плане от «широкого дикого пейзажа» Уитмена, хотя язык, казалось бы, один. Стало быть, символическая функция языка как эмоционального выражения весьма широка, вариативна и сугубо конкретна. Главное назначение языкового символизма, в данном случае — «воспитание всепроницающего чувства общего обладания бесконечно любимыми сокровищами»<sup>72</sup>. Воспитание единства душ... Выражение свободы мысли...

Вторая символическая функция языка — выражение инстинктивных чувств. Инстинкты, дремлющие в бессознательном, выходят на поверхность психики и подвергаются разумному осмыслению. Язык окрашивает инстинкт в эмоциональные тона и создает возможность для работы разума, ускоряющей развитие общества.

По мнению философа, символизм не просто необходим, не просто всеобщ, но существует «система врожденного символизма»<sup>73</sup>. Символизм не только языка, но и действия. Смысл символа неуловим, но сам символ привлекает внимание. Назовем способность символа к концентрации внимания человека на себе суггестией, внушением. Выраженный смысл не всегда прочитывается адекватно, может быть вообще рационально не осмыслен. Но на бессознательном уровне (вспомним Делеза и Лакана) он оказывает мощное воздействие как на индивида, так и на сообщество, спаивая их мысли и действия в единое целое.

Итак, язык, ритуал, геральдика, героизм истории и т. п. — примеры символизма в обществе, осуществляющего определенные функции организации и управления.

Иногда, в ходе социальных катаклизмов, символизм в обществе разрушается. Тогда общество может организовать себя в целое посредством террора, как то показывает история.

Согласно Уайтхеду, существуют три типа действий: инстинктивный, рефлекторный и символический. Инстинктивное действие имеет место тогда, когда организм спонтанно реагирует на внешнюю среду, на каузальное воздействие, без участия презентативной непосредственности. Это — самая

---

<sup>72</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 50.

<sup>73</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 53.

примитивная реакция, возникающая под воздействием внешнего стимула. И тут прозорливость Уайтхеда поражает вновь: такой тип реакции существует не только у человека или животного, но и у любого организованного образования неорганической материи. Разумеется, есть отличие такой реакции у живого и неживого: организм живого существа более тонко и избирательно реагирует на среду, к тому же реакция обычно бывает эмоционально окрашена. Совокупность организмов составляет окружающую среду для отдельного организма. Необходимо, чтобы между различными образованиями существовала гармония, обеспечивающая взаимотерпимость. Электроны и атомы выживают благодаря внутреннему соответствию друг другу. Так должно быть и в обществе.

Что касается символического действия — это высший тип реакции на обстоятельства жизни с привлечением презентативной непосредственности как ответа на каузальное воздействие. Эта реакция определяется интеллектуальным анализом каузального воздействия со стороны мышления. Если анализ был ошибочным, символическое действие оказывается неадекватным. Символическое действие вытесняет чисто инстинктивное поведение.

Рефлекторная реакция есть чувственное восприятие внешнего мира без того интеллектуального анализа каузального воздействия, который свойственен символическому действию. Если мышление возвышает символическое действие, то в рефлекторном действии такое возвышение отсутствует. Это чистое чувственное восприятие как бессознательная реакция на стимул. Символическое действие может деградировать в рефлекторное, и только активное мышление может его от этого спасти.

Если инстинктивное действие свойственно неорганической материи, рефлекторное — простейшим живым существам, то, по Уайтхеду, символизм свойственен человеческому сообществу.

Эту мысль философа можно развить в следующем направлении: символизм можно распространить и на природу, если учитывать ее эмоциональное воздействие на человека. Ярчайший пример: красота в природе. Это — символ вселенской энергетики, идеально гармонирующей окружающей мир. И не стоит задаваться вопросом: была бы красота в при-

роде, если бы ее не воспринимал человек? Это — берклианский подход к проблеме, он требует понятия Абсолютного субъекта. Я не знаю, что было бы в мире, если бы не было человека. И никто не знает. Человек есть: иного не дано. И есть красота природы как символ космических сил. Разумеется, в природе есть и безобразное, своего рода «изнанка» гармоничного космоса, его антипод. Но и оно эстетично так же, как в теории является эстетической категория безобразного.

Уайтхед вводит понятие «символического переноса» — переноса словом своего смысла из собственной истории в современность. И не только словом. И звуком (музыка), и цветом (изобразительное искусство). На этом переносе основана вся культура. Теория символического переноса может быть положена в основу эстетики.

Итак, факт наличия символизма показывает, что любой организм — сложная структура с соподчиненными элементами. Гармония элементов в структуре организма устанавливается символическим отношением и символическим переносом. Ни одно сообщество не будет жизненным, если в нем не функционирует символизм, подчиняющий, с одной стороны, элементы структуре, с другой — структуру элементам. Это касается и общества. Уайтхед пишет: «Те общества, которые не могут сочетать почтение к своим символам со свободой их изменений, должны, в конце концов, распасться или под воздействием анархии, или от медленного истощения жизни, задущенной бесплотными призраками»<sup>74</sup>.

Принципиальный вывод из добавлений к рассуждениям А. Уайтхеда: символизм всеобщ, универсален, функционирует на всех уровнях организации мира, в том числе и на неорганическом. Энтропия есть разрушение символизма.

### **3.7. Учение о событии и организме. Принцип всеобщей связи событий А. Уайтхеда**

Уайтхед утверждает, что в античности понятие символа носило вполне конкретный смысл: это были загадочные феномены, выражающие высший разум как основание всех вещей. Исследуя историю идей, философ делит все учения на две группы: идеализм и механистический материализм. Он предлагает

---

<sup>74</sup> Уайтхед А. Н. Символизм... — С. 63.

концепцию, которая могла бы преодолеть крайности этих двух групп и связать органичным способом «природную реальность» с «идеалистическими учениями». Он предлагает теорию философского реализма, основанную на высшем понятии «организма»<sup>75</sup>.

Пространственно-временные характеристики, определяющие место и длительность бытия вещи, Уайтхед называет «разделяющими» и «схватывающими» по отношению к данной вещи. Разделяющими — в том смысле, что место данного предмета, его форма и длительность существования определены однозначно; он — здесь и сейчас, а не в другом месте в другое время. Схватывающими — в том смысле, что именно в этих характеристиках все вещи существуют совместно. Совокупность разделения и схватывания обозначены термином «модальность пространства-времени».

Уайтхед сопоставляет восприятие и схватывание. Сознательное восприятие и есть схватывание; тогда как бессознательное восприятие есть охватывание. Исходя из идеи Беркли о том, что существование вещи и есть ее восприятие, философ утверждает, что существование есть соединение вещей в едином акте охватывания. Поэтому реальность присутствует не в вещах — она содержится в охватывании. Пространственно-временные характеристики вещи «здесь и теперь» существенно связаны с другими «здесь и теперь» других вещей. Эти существенные связи, поняты в движении, составляют «процесс охватывающей унификации»<sup>76</sup>.

Речь идет о следующем: предметы, которые мы воспринимаем чувствами, и то, что получается в результате восприятия, — разные вещи. Например, земля кажется нам плоской, хотя астрономия говорит о другом. Издалека дом может казаться округлым, хотя на самом деле он — прямоугольный. Облако кажется из одной точки наблюдения имеющим определенную форму, из другой — другую. На это указывал еще Беркли («Алкифрон»). Все зависит от «точки зрения охватывающей унификации», — пишет Уайтхед. Фактически он здесь предлагает теорию относительности, отличную от теории Эйнштейна. Если Эйнштейн предполагал, что материя ис-

---

<sup>75</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990. — С. 121.

<sup>76</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 127.

кривляет пространство, что было подтверждено экспериментально: луч света движется по прямой в неевклидовом пространстве, то Уайтхед, для которого понятие материи было в принципе неприемлемым, утверждал, что свет движется в евклидовом пространстве по кривой<sup>77</sup>. Свою теорию Уайтхед противопоставил материалистической теории простого местонахождения, согласно которой мы воспринимаем мир независимо от «точки зрения охватывающей унификации», то есть, проще говоря, от пространственно-временных характеристик наблюдателя. Уайтхед же находит здесь прямую зависимость.

Философ перетолковывает понятие «монады» Лейбница, наделяя его смыслом «модуса» Спинозы. Получается, что существует первичная субстанция, пребывающая в постоянном развитии и ее конкретизации — модусы, представляющие собой индивидуальные события, однако в своей индивидуальности они зависят от унифицированной субстанции. Индивидуальное событие вместе с активностью охватывания составляют конкретный факт, сущность которого — «прогрессивное развитие».

Чувственный объект Уайтхед обозначает как «сущность». В каком смысле? В каком смысле, например, зеленый цвет является сущностью? Или звук? Или запах? Или осязательные ощущения? Это очень важный вопрос, ибо впоследствии Уайтхед назовет эти сущности «вечными объектами», тем самым перетолковывая «идеи» Платона. Чувственный объект назван сущностью по отношению к пространству и времени как предмет, имеющий особый принцип вхождения в то и в другое. Некий объект «А» будет, с одной стороны, объектом пространства и промежутком времени (по форме), но он будет конкретной сущностью этого пространственно-временного участка (по содержанию). Как сущность, «А» имеет единство опыта, выходящее за пределы самого «А», и, в этом смысле, относящееся к предмету «В» как его модус. «Тем самым чувственный объект присутствует в «А», а его модус находится в «В»»<sup>78</sup>. Например, отражение зеленых листьев за моей спиной в зеркале — это модус зеленых листьев в «В», имеющий денотат в «А» — в растении за моей спиной. То есть чувст-

---

<sup>77</sup> Киссель М. Философский синтез А. Н. Уайтхеда // Уайтхед А. Н. Избранные работы... — С. 18.

<sup>78</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 128.

венные объекты входят в пространство и время модальным способом. Модус «А» может присутствовать в пространстве и времени виртуально (зеленый цвет в зеркале) и реально (цвет зеленых листьев в комнате). Модальность чувственных объектов связывает пространство и время воедино. Единство пространственно-временных характеристик основано еще и на том, что любое место и любое время находятся в отношении к любым другим участкам пространства и отрезкам времени. Фактически это реализация принципа «все во всем».

Здесь Уайтхед переходит к одному из основных понятий своей философии — понятию «события». Восприятие есть познание «охватывающей унификации», другими словами — познающего многообразия, коим и выступает событие. С одной стороны, охватывание — бессознательный процесс познания реальности. С другой стороны, реальность есть единство разнообразных охватываний или событий. Таким образом, первое толкование понятия события, данное Уайтхедом — это конкретная конечная сущность, понятая как процесс и результат охватывания миром самого себя.

Итак, природа, согласно принципу реализма, есть «совокупность охватывающих унификаций», пребывающих в связи через пространственно-временные отношения. Природа развивается, переходя от одного события к другому. «Реальность есть процесс»<sup>79</sup>, — пишет Уайтхед. Реальность природы — это ее событийность.

Результат охватывания явления — единое в своей сущности пространственно-временное образование. Событие имеет временную отнесенность: у него есть прошлое — включенная в его контекст совокупная память его предшественников. У события есть современники — синхронные события. Оно имеет будущее, выраженное в обусловленности настоящего — грядущим. Поэтому событие способно предвосхищать свою судьбу. Согласно философии реализма, «существует мир, подлежащий познанию, память о прошлом, непосредственность осуществления и предвидение будущего»<sup>80</sup>.

Если принять, что существует психика, сущность которой — познание тела, то это допущение с неизбежностью ведет Уайтхеда к формулировке концепции природы как организма.

---

<sup>79</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 130.

<sup>80</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 131.



Критикуя научный материализм XVIII века, философ утверждает, что эта философия не дала представления о мире как целостности. Философский реализм предполагает, что весь мир — единый организм, состоящий из синтеза организмов разных уровней: органических цельностей «типа электрона, протона, молекулы и живого тела»<sup>81</sup>. Уайтхед никогда не отрицал качественное различие уровней мирового целого. Разумеется, если в этом видеть попытку редукционизма, то идея кажется неверной. Но если рассматривать данную теорию как идею возведения низшего к высшему — то она оригинальна, плодотворна и благородна. На взгляд Уайтхеда, именно она приспособлена к «требованиям науки и конкретному опыту человечества»<sup>82</sup>.

Отрицая принцип простого местонахождения по отношению к пребыванию тел в пространстве и времени, философ развивает идею всеобщей связи событий: любое событие в любое время включает в себя аспект существования в пространстве и времени всех других событий, отражая в себе весь мир. Наше познание мира зависит от состояния нашего тела. Если человеку уготована участь проникнуть в трансцендентное, то это — потому, что «жизнь тела объединяет в себе аспекты вселенной»<sup>83</sup>.

### **3.8. *Связь между событием и вечным объектом: условия тождества и различия***

Уайтхед делит предметы реальности на две группы: «вечные объекты» — цвета, формы, звуки, запахи, «которые требуются природе и не возникают из нее»<sup>84</sup>, и «пребывающие вещи». Что такое эти последние? «Как они возможны? Каков их статус и значение в мире?.. Каков статус текучей стабильности природного порядка?» Обычно философы при ответе на этот вопрос вводили идею более фундаментальной реальности как основания природы, будь то Абсолют или Бог. Когда дается правильный ответ на вопрос о природе вещей, почему они таковы, — природу нельзя объяснить из нее самой. Такой ответ дает философия организма, философия эволюции.

---

<sup>81</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 132.

<sup>82</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 148.

<sup>83</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 151.

<sup>84</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 163.

Вопрос о сущности самой природы выводит мышление далеко за рамки природного процесса к идее глобальной эволюции, для которой природа — всего лишь модус бытия.

В реальности постоянно происходят перемены. Это не просто количественный, прямолинейный процесс. Он имеет качественную характеристику: ценность как внутреннюю реальность события. События актуализируются в результате эволюции. Это — целостности, актуальные единства. Ценностный смысл события, его самодостаточность призваны спасти вселенную от хаотического распада. Ибо она покоится на фактических и непоколебимых конкретных сущностях, составляющих ее основу. Простой конгломерат различных предметов — это «неопределенное ничто». Введение в теорию структуры вселенной понятия «эстетической ценности события» позволяет понять мир как развитие гармонической целостности, основания которой выходят далеко за ее собственные пределы и, с другой стороны, совершенствуют ее собственное окружение. Философии организма необходима идея Бога.

Уайтхед ставит перед собой задачу построения теории эволюции вселенной без обращения к понятию материи. Такая возможность представляется, в частности, открытиями в физической науке, одно из которых — закон сохранения энергии — понимает массу как определенное количество энергии, придавая последней универсальный статус, отнятый у понятия материи. Опираясь на теорию атомарного организма Пастера, согласно которой бесконечно малые величины являются организмами и биологическую идею эволюции, Уайтхед внедряет понятие организма в микромир.

Разница между физикой и биологией, по Уайтхеду, только количественна: физика изучает мельчайшие организмы, биология — более крупные. Задаваясь вопросом о том, есть ли мельчайшие неделимые образования в структуре вселенной, философ делает допущение, что да, есть. И такими мельчайшими сущностями он называет события. Каждое событие связано с другими посредством свойств вечных объектов: «цвета, звуки, запахи, геометрические характеристики, которые требуются природе и не возникают из нее». На наш взгляд, учение Уайтхеда о вечных объектах крайне противоречиво. Если их свойства действительно таковы, то что же в них вечного? Сплошные изменения? Если же вечные объекты есть нечто,

отличное от этих свойств, то что они такое и как они могут этими свойствами обладать?

Далее Уайтхед отмечает, что «подобный вечный объект» входит в структуру события, в котором формируется другое событие (ибо все связано со всем). Первичный организм нематериалистической философии природы — это структура события, включающая в себя аспекты, свойства события, влияющие на другие события и изменяющее их. Получается, что событие имеет две реальности: внутреннюю, когда оно «схватывает» само себя, и внешнюю, когда оно «схватывается» другими событиями.

Отсюда становится ясно, что ценность события формируется согласно тому, какие сущности оно включает в свою структуру, а какие — исключает. И здесь углубляется толкование понятия «вечный объект». Уайтхед говорит, что сущности, схваченные в событии, — это и есть вечные объекты. На первый взгляд, очень непривычно толкование первичных и вторичных качеств Локка в виде сущностей. Тем не менее, в философии Уайтхеда именно они определяют ту или иную ценность события. Далее он использует термин «первичные вечные объекты»<sup>85</sup>, описывая устойчивость события. Несмотря на все изменения в реальном процессе жизни, событие обладает устойчивостью, поскольку существует эмпирически фиксируемое сохранение, повтор; поскольку имеет место возврат к идентичной ценности вечных объектов в событии. Повтор структуры ценности в событии бывает тогда, когда событие повторяет свою форму. У события есть части, аспекты, структура и стремление к полной самореализации. Это стремление осуществляется с одной стороны как изменение, с другой — как повтор. Два этих процесса вместе дают «самодостаточную вещь». Событие как устойчивая индивидуальная сущность обладает историей своей жизни. Таким образом, с одной стороны, имеет место «устойчивая сущность», с другой — «вечная энергия» как основа изменений.

Вечная энергия содержит в себе образы вечных объектов. Образы — основы мыслей о ценностях. В вечной энергии они представляют собой целокупность, которая может быть получена в результате объединения реальных вечных объектов. Реально эти образы лишены ценности, они обладают ею лишь

---

<sup>85</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 165.

идеально. Уайтхед пишет: «ценность возникает в силу того, что существует реальная совместимость идеи в мышлении с актуальными аспектами в процессе возникновения событий»<sup>86</sup>.

Интеллектуальная активность лишена ценности в отрыве от реальных событий. Напомним, что понятие ценности означает у Уайтхеда внутреннюю реальность событий<sup>87</sup>.

В итоге получается следующее: вечная активность в отрыве от реальности имеет три типа образов. Во-первых, образы вечных объектов; во-вторых, образы возможных ценностей; и, в-третьих, образ действительности как ее (активности — С. С.) будущего. Подлинная ценность возникает лишь в реализации этих образов.

Физика рассматривает элементарные сущности (события) в отрыве от их жизненной истории и от их взаимодействия с другими событиями. Вместе с тем очевидно, что при изменении условий существования событий могут резко меняться и законы их жизни. Это наводит философа на мысль о том, что физические законы лишены универсальности, если учитывать изменения среды жизни событий. Уайтхед предлагает теорию «органического механицизма» — фактически теорию связи события и окружающей среды. Событие, входящее в структуру более общего события, имеет его свойства и меняет свои в зависимости от изменения свойств более общего события. В новых условиях происходит изменение старых сущностей.

Идея эволюции экстраполирует понятие организма на всю природу. «Организм есть единица возникающей ценности, реальное слияние признаков вечных объектов, возникающее ради себя самого»<sup>88</sup>.

Здесь уместно вернуться к понятию вечного объекта. Если бы Уайтхед привел хоть один пример для своих рассуждений кроме примера поведения электрона, ситуация с пониманием термина «вечный объект» была бы проще. Сейчас мы знаем, что:

- 1) вечные объекты необходимы для природы;
- 2) вечные объекты не содержатся в природе;
- 3) вечные объекты составляют сущность события;

---

<sup>86</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 166.

<sup>87</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 153.

<sup>88</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 168.

- 4) вечные объекты составляют свойства события;
- 5) вечные объекты имеют идеальные образы в мышлении;
- 6) эти идеальные образы получают ценность только в условиях своей реализации в природе;
- 7) организм есть слияние признаков вечных объектов;
- 8) есть вечные объекты, а есть их свойства или признаки: цвет, форма, звук, запах и т. п.

Можно ли утверждать что «вечные объекты» Уайтхеда очень напоминают универсалии старых философов? И да и нет. Ведь ни в античности, ни в Средние века общие понятия или идеи не наделялись подобными «признаками». Сейчас понятно одно: пока Уайтхед не прояснил это, на мой взгляд, одно из ведущих понятий своей философии, как-либо интерпретировать его систему крайне затруднительно. Она не напоминает ни солипсизм, ни абстрактный идеализм. Скорее всего, философ выстраивает некую срединную систему, пытаясь не вдаваться в крайности суждений.

Однако вернемся к теории организма. Организм — это живая структура. Структура, способная к изменению. Любой организм имеет собственную историю. Но он обладает и устойчивостью. Индивидуальное и всеобщее — основные признаки организма. Каждый организм приспосабливается к окружающей среде и приспособляет ее к себе. При этом организм, меняющий условия своего существования в худшую сторону, совершает самоубийство. Между такими организмами, как молекула, или атом, или протон, с одной стороны, и биологическими организмами, с другой стороны, существует лишь количественная разница (согласно Уайтхеду). Мы можем проследить историю большого организма, тогда как микроорганизм скрыт от нашего непосредственного наблюдения, и нам проще фиксировать в нем устойчивость, чем какие-либо перемены.

Организмы креативны: они сами творят окружающую среду. Сообщества организмов воздействуют на нее, она же, изменяя свою природу, проявляет свойство «пластичности».

Надо отметить, что в другом месте Уайтхед откажется от столь прямолинейной экстраполяции идеи организма на неживой мир. Он скажет, что за свою свободу личность платит сокращением длительности существования.

С точки зрения современной физической теории, считает Уайтхед, необходимо разделять пространство и время в структуре события. Событие как единство аспектов представляет собой устойчивую структуру. Деятельность его выражается в схватывании — познании, понятием как восприятие. Аспекты данного события формируют за его пределами другие события. С одной стороны, структура события или модель, благодаря своей устойчивости, обеспечивает событию действенность. С другой стороны, событие действует так, чтобы обеспечивать историю жизни структуры. Структура обладает ценностью, и, благодаря ее устойчивости, событие воздействует на окружающую среду.

Уайтхед полагает, исходя из общей теории относительности, что пространственно-временные характеристики двух различных событий будут совпадать, если эти два события покоятся по отношению друг к другу, и будут различны, если события движутся в отношении друг друга. Более того, современная теория требует разделения пространства и времени не только по отношению к двум разным событиям, но и по отношению к разным частям одного и того же события. Например, палец руки будет иметь другие пространственно-временные характеристики, чем рука как целое. Потому что, согласно теории относительности, пространство и время неоднородно для различных движущихся объектов.

Уайтхед подчеркивает внутреннюю природу пространственно-временных отношений, определяющих сущность события. С их изменением данное событие перестает существовать и преобразуется в иное событие.

Есть структура события, и есть длительность ее существования. Длительность есть следование сущностей в определенном порядке. В процессе дления структура реализуется в событии. Элементами длительности являются эпохи — минимальные промежутки времени. Время атомарно или «эпохально». Событие как сущность сохраняет в себе пространственно-временное отношение в континууме своего пребывания.

Изменяющееся событие отличается от своих частей и от пребывающей, устойчивой структуры. Части устойчивой структуры формируют тело события. Жизнь самого события влияет на природу его частей. Стало быть, части события яв-

ляются частью окружающей среды для самого события, в то время как целое событие, соответственно, является частью окружающей среды для собственных частей. Они влияют друг на друга. Благоприятность такого влияния обеспечивает непрерывную жизнь организма. Уайтхед подчеркивает, что это органическое соответствие между частями и целым события имеет место не только для высших организмов, но и «господствует повсюду в природе»<sup>89</sup>.

Событие обладает сознанием, способностью познать себя и внешний мир. Сознание есть функция познания. Мы познаем себя как совокупность чуждых нам вещей, ибо событие в своей длительности и есть организация такой совокупности.

Реальность есть не только «процесс», но и «поток»<sup>90</sup>. Поток вещей предполагает координацию себя со стороны вечных объектов (форм, чувственных характеристик и т. п.). Когда независимый от потока вещей вечный объект входит в этот поток, он «интерпретирует» одно событие через другое. В результате, благодаря деятельности вечных объектов, в мире нет изолированных событий — все связано со всем. Каждый индивидуальный субъект находится под влиянием других субъектов.

Органическая концепция мира, в отличие от материалистической концепции, постулирует наличие двух разных сущностей: материи и сознания. В теории организма эти две крайности сходятся в событии, понятом как индивидуальный субъект. События, находящиеся в системе связи с другими событиями, переживают процесс реализации, выступая единством существующих вещей. Познание, осуществляемое событием, есть возникновение в индивидуальной реальности «общего субстрата деятельности, содержащего в себе возможность, действительность и цель», — пишет Уайтхед. Очевидно, он имеет в виду идею витализма, согласно которой неодушевленного вещества не существует. Весь субстрат мира пронизан интеллектуальной активностью, имеющей индивидуальный характер в каждом конкретном событии. Психический аспект природы события задает смысл и направление его жизни, понятой как процесс.

---

<sup>89</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 210.

<sup>90</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 211.

Уайтхед вводит понятие «пустого события» — чисто физический термин. Это — событие в вакууме. Как таковое, оно может выполнять три функции. Во-первых, это место нахождения и изменения энергии, что философ обозначает термином «приключение»<sup>91</sup>. Во-вторых, пустое событие есть возможность передачи, трансляции связей между другими событиями. И в-третьих, пустое событие есть возможность реализации изменений элементарных частиц при их деформации или перемещении. Заполненное событие отличается от пустого тем, что возможность третьей функции пустого события превращается в действительность. Пустое событие лишено индивидуальной реализации своей сущности.

Заполненное событие, несущее в себе, например, электрон, содержит его в себе как индивидуальность особого рода. Он переживает собственную жизненную историю как череду событий. Сообщество электронов образует чувственно воспринимаемое тело — молекулу, например, входящую в более крупные образования. Ту идею, что и тело, и молекула, и электрон имеют индивидуальность, Уайтхед называет «сильной стороной материалистического учения». Но какое учение конкретно он имеет в виду?

Учение об индивидуальности событий философ истолковывает в сфере теории организма. Электрический заряд отмечает порождение структуры, существующей в пространстве и времени. Она есть поток аспектов, проистекающих из жизненной истории атомного заряда. Индивидуальность этого заряда проистекает из его реализации самоидентификации и из его собственной жизненной истории.

Фактически эти рассуждения нужны Уайтхеду для того, чтобы распространить теорию организма на микромир, изучаемый физикой. Если электрон обладает индивидуальностью и даже самоидентификацией, не говоря уже о собственной истории, то это — живое существо. Борьба с механистическим материализмом, берущим начало в физике Ньютона, послужила импульсом для создания всеобщей философии организма.

Итак, цель Уайтхеда — заменить фундаментальное для истории науки, но устаревшее в связи с новыми открытиями понятие вещества более современным и более соответствующим

---

<sup>91</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 214.



щим науке двадцатого века понятием «органического синтеза»<sup>92</sup>.

### **3.9. Понятие «вечного объекта» в философии А. Уайтхеда (продолжение)**

Уайтхед вновь обращается к понятию вечного объекта, которое, в итоге окончательно проясняется. Вечные объекты — это сфера сущностей, которые являются абстракциями, то есть выходят за пределы конкретного события в том смысле, что могут в различных комбинациях принадлежать другим событиям опыта. Например, «красное» и «шарообразное». Они постигаются в своей сущности безотносительно к явлениям опыта. Философ пишет, что раньше эти сущности называли «универсалиями». Он сознательно отказывается от этого понятия по причине его историко-смысловой нагруженности. Вечные объекты составляют «неистинные суждения» по отношению к событиям, то есть суждения моральной или эстетической оценки.

Думается, Уайтхед зря опасался возможности отождествления вечных объектов с универсалиями. Вряд ли какому-нибудь средневековому реалисту пришло бы в голову назвать «синее» или «квадратное» универсалиями. Толкование философом этого понятия разочаровывает — оно могло быть наделено более глубоким содержанием, чем «первичные и вторичные качества» Локка. И, несмотря на то, что Уайтхед пытается вложить в этот термин смысл идеального, по существу его интерпретация сущности остается недостаточной, так как сущность, в конце концов, понимается как чувственные данные.

Итак, вечный объект, хоть он и абстрактен, имеет возможность вхождения в явление. Он обладает индивидуальностью, он соотносится с другими вечными объектами, участвующими в реализации явлений; наконец, он обладает принципом вхождения в явление.

Сущность вечного объекта — его индивидуальное существование, уникальное и неповторимое. Сущность вечного объекта — его постоянство: входя в различные явления, вечный объект не меняет своих свойств. Вечный объект как сущ-

---

<sup>92</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 218.

ность представляет собой возможность для явления как действительности.

В зависимости от того, какие возможности актуализируются, мы получаем то или иное явление в действительности. Любой вечный объект, являясь абстрактной сущностью, в то же время не может рассматриваться в отрыве от других вечных объектов и от реальности вообще. Его абстрактность состоит только в том, что он оторван от способа вхождения в действительность. Какова же природа этого способа? Каким образом реализуется вечный объект?

Если признать, что некое «А» — вечный объект, то его сущность определяется внутренними отношениями с другими вечными объектами и с действительными явлениями. Для объяснения вхождения вечного объекта «А» в действительное явление «а», Уайтхед использует термин «неопределенность», указывающий на «терпимость» «А» к «а», и термин «определенность», указывающий на готовность «а» принять в себя «А». «а» как «синтетическое схватывание» есть событие. И, как таковое, оно представляет собой превращение «неопределенности «А» в определенность «а»». Отношение между «А» и «а» двояко: оно внешне для «А» и является внутренним для «а». Истинное высказывание об «А» и «а» выражает полное вхождение «А» в «а».

Отношения между вечными объектами формируют область возможностей для внешней реализации.

Явление «а» активно: оно синтезирует в себе вечные объекты, причем так, что сохраняет определенность отношений между ними. С одной стороны, есть ограничения реализации вечных объектов в «а», с другой стороны, нет ограничения содержания сущности и отношений этих вечных объектов.

Если «А» не включено в «а», то оно является для «а» небытием. Если некоторые свойства «А» включены в «а», то «А» для «а» будет бытием в аспекте этих свойств. Однако «А» будет небытием в отношении тех своих свойств, которые не включены в «а». Получается, что бытие «а» имеет своей обратной стороной небытие «А».

Уайтхед сталкивается с проблемой: как возможна конечная истина, если все явления и объекты связаны друг с другом? Ведь если это так, то мы не можем познать нечто, пока не познаем все остальное. Из факта всеобщей взаимозависимости

вырастает проблема о возможности истинного знания об одном предмете. И как возможна всеобщая взаимосвязь в условиях признания конечной истины?

Для этого надо показать, как возможно некое конечное внутреннее отношение для группы вечных объектов. Пусть  $R$  будет таким отношением для вечных объектов  $A$ ,  $B$  и  $C$ :  $R(A B C)$ <sup>93</sup>.

Поскольку это отношение находится в сфере возможности, то оно ограничено «реляционной сущностью» объекта, проще говоря, возможным локальным местом объекта в данной системе отношений. Надо сказать, что реляционная сущность не уникальна для конкретного вечного объекта, — она едина для всех вечных объектов, что обеспечено их локализацией в сфере возможности. Все внутренние отношения всех вечных объектов единообразны для них. Естественно, что при этом происходит абстрагирование от индивидуальных сущностей вечных объектов. Результат абстракции — тождественность отношений между ними. Этот принцип ограничивает область вечных объектов сферой возможного. Когда же один или несколько вечных объектов реализуются, в ход вступает их индивидуальная сущность. Это происходит тогда, когда налицо реальная совместимость индивидуальных сущностей реализуемых вечных объектов. Совместимость же возникает тогда, когда есть ценность, то есть «внутренняя реальность события». Итак, есть форма — эйдос, «вечная отнесенность» (возможность реализации отношений —  $C. C.$ ), есть явление — реализация ценности, есть ценность сама по себе в отрыве от явления, есть абстрактная материя, коей обладают все конкретные явления. Далее: налицо «синтетическая деятельность», тождественная «субстанциальной активности», реализующей возможные вечные объекты в явлениях. Субстанциальная активность как основа процесса реализации имеет своими атрибутами вышеперечисленные структуры.

Таким образом, форма реализует себя в явлении ценности в аспекте материи через субстанциальную активность.

Если вечный объект является отношением между другими вечными объектами, то он представляет собой сложный вечный объект. Уайтхед пишет: «Вечный объект, как, например, определенный оттенок зеленого, который не может быть раз-

---

<sup>93</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 225.

ложим на отношения компонентов, будет называться «простым»<sup>94</sup>. Между вечными объектами существуют пространственно-временные отношения.

Если сферу возможности расчленить как структуру, состоящую из объектов разной степени сложности, то можно получить ответ на вопрос о том, как возможна конкретная истина. Само по себе  $A$  более конкретно, чем оно же в отношении  $R(A \ B \ C)$ , ибо отношение  $R$  исключает для  $A$  вхождение в другие отношения. Стало быть, чем сложнее вечный объект, тем более высокую степень абстракции от сферы возможности он собой представляет. Существует, как пишет Уайтхед, «абстрактная иерархия» вечных объектов. Она может быть конечной или бесконечной, но в любом случае она основана на множестве простых вечных объектов, или, как пишет философ, на ряде «объектов нулевой сложности».

Иерархия представляет собой пирамиду. В основании — конечное или бесконечное число простых объектов. Ее вершина (если иерархия конечна, а не бесконечна) — один вечный объект, обладающий максимальной степенью сложности по отношению к другим вечным объектам этой же иерархии. В иерархии вершины должен быть хотя бы один вечный объект, чья сложность на порядок ниже, чем сложность вершины. Вся эта иерархия оторвана от реальности и пребывает в сфере возможности, и это говорит о свободе вечных объектов от принципа «реальной совместимости».

Уайтхед, выстраивая классификацию вечных объектов, отказывается от членения на виды и роды, что было предложено еще Аристотелем.

Поскольку существует бесконечная абстрактная иерархия вечных объектов, схваченная «а», то появление «а» невозможно описать с помощью понятий, раз оно бесконечно. Можно говорить об иерархии понятий, описывающих явление «а». Если абстрагирование в сфере вечных объектов идет от возможности, то это значит, что чем абстрактнее вечный объект, тем ближе он к действительности<sup>95</sup>.

Явление как событие в природе обладает максимальной конкретностью. Но в таком своем качестве явление представляет собой лишь абстракцию от полного действительного со-

---

<sup>94</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 228.

<sup>95</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 232.

бытия. Полное событие в факте опыта обладает памятью, предвосхищением, воображением и мышлением. Фактически здесь Уайтхед отделяет явление неорганического мира от живого события. Именно через перечисленные каналы происходит включение вечных объектов в структуру события как ценности. Но есть еще «полное конкретное вхождение», обладающее принципом «внезапности». Оно означает, что все запоминаемое, ожидаемое, воображаемое и мыслимое входит в содержание одного понятия, которое и схватывается событием. Это понятие — конечный вечный объект как вершина абстрактивной иерархии. Здесь Уайтхед и видит «разрыв с действительной безграничностью», квантуемость информации, возможность познания в мире конечной истины.

Философ предлагает принцип «прозрачности реализации», согласно которому любой вечный объект сохраняет свою индивидуальность при вхождении в любое явление. Это свойство выражает толерантность вечных объектов. Если перемена все же произошла — перед нами уже другой вечный объект. Итак, теория адекватного познания как гносеологическое учение покоится на принципе «прозрачности реализации» и на идее разнообразных способов вхождения вечных объектов в явления действительности.

Уайтхед вводит понятие Бога. Именно так: *понятие*. Бог Уайтхеда не связан с религиозными или нравственными функциями. Так же, как и Бог Аристотеля. Наш опыт ограничен, мир же — бесконечен. По Уайтхеду, само бесконечное многообразие явлений действительности привело человеческий разум к необходимости постулата высшей Божественной сущности для отыскания общего единства мира. Философский Бог Уайтхеда необходим ему для объяснения «принципа конкретизации»<sup>96</sup> в процессе воплощения явлений в реальности.

Анализируя категории возможности и действительности, философ приходит к выводу о двояком понимании природы универсума. С одной стороны, вечные объекты, конкретизируясь в явлениях действительности, сообщают им принцип структурной иерархии. С другой стороны, любое явление действительности есть ограничение возможности, в условиях которой существуют вечные объекты. Переход от возможности к действительности в процессе конкретизации приводит к

---

<sup>96</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 236.

формированию единства вещей, единства, обладающего ценностью. Итак, конкретное явление выражается в терминах возможности, а возможность — в терминах конкретного действительного явления. Однако отдельных явлений не существует: в мире господствует связь всего со всем: и вечных объектов друг с другом, и явлений между собой. Уайтхеду необходимо понятие Бога для объяснения этой связи. Если в теории вечных объектов речь шла об абстракциях, то в своей теологии философ обращается к единству *конкретного* многообразия.

В явлении «а» сосуществуют другие явления, которые конституируют его, вступая с ним в отношения. Всеобщность отношений универсальна — и среди вечных объектов, и среди явлений. Однако сами отношения включают в себя класс основных — фундаментальных отношений, определяющих природу всех остальных. Это — пространственно-временные отношения. Одни явления входят в другие по принципу реализации абстрактивных иерархий в пределах конкретных пространственно-временных отношений. Любое явление синтезирует в себе все вечные объекты, но в границах своей реализации. Следовательно, любое явление включает в себя все другие явления, но до той степени, которая задана определенным типом вхождения абстрактивных иерархий в действительность этого явления. Явления влияют на структуру иерархий через схватывание, а иерархии оформляют явления.

В мире явлений господствует свобода. Любое явление — это процесс. Как писал Уайтхед выше: «Реальность есть процесс». В своем становлении явление определяет собственное место в мире других явлений, влияющих на него. Ограниченное индивидуальное явление впитывает в себя и «безграничность вечных объектов»<sup>97</sup>.

Любое явление обладает прошлым, настоящим и вероятным будущим. Будущее — наиболее интересная категория Уайтхеда. Когда он писал, что бытие есть небытие, он имел в виду возможность реализации тех свойств вечных объектов, которые еще не воплотились в действительность явления и есть поэтому небытие. Будущее явления как раз и определяется этими небытийными свойствами вечных объектов, могущих реализоваться в «а» в будущем.

---

<sup>97</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 238.

Иногда в явлении вечные объекты реализуются «внезапно». Внезапность реализации в «а» синтеза вечных объектов происходит из высшей, вечной сферы, здесь предполагается одновременно и активность самого события.

Итак, Уайтхед рассматривает событие как процесс, формирующий «единство опыта». Как такое единство, событие будет являться субстанциальной активностью, синтезирующей потенциальностью и, в итоге, результатом синтеза.

Бог Уайтхеда очень похож на субстанцию Спинозы: он определяет его как «синтезирующую деятельность», сущность не только явлений, но и вечных объектов, «метафизическую определенность», лежащую в основе мира явлений. Атрибуты этой субстанции — «вечная возможность» (объектов) и индивидуальное многообразие явлений.

Конкретные модусы атрибутов ограничены в том смысле, что они именно эти, а не другие (в реальности). Ограничения бывают логическими, каузальными, индивидуальными и смысловыми или ценностными. Ценность явления задается определенными критериями. Именно Бог дает эти критерии. Он необъясним, но все объясняет, Он иррационален, но является источником разума. Как принцип ограничения Бог отделяет добро от зла и устанавливает господство разума в мире.

### ***3.10. Теория организма как выражение философии процесса А. Уайтхеда***

В итоге кратко представим теорию организма Уайтхеда, которая воплотила в себе основные черты философии процесса.

Уайтхед писал о проявлении общемировой энергии в факте события. Однако в начале книги он называет эту энергию физиков «абстракцией». Событие же, наоборот, нуждается в конкретном выражении. И таким выражением для него служит организм. Уайтхед пытается заменить научный материализм органицизмом, то есть найти подходящую философскую концепцию для новых физических открытий — теории относительности и квантовой теории. Уайтхед при этом распространяет органический принцип на весь мир, в том числе и на микромир: из факта единства мирового целого «возникают органические целостности типа электрона, протона, молекулы

и живого тела»<sup>98</sup>. Для философа, как уже было сказано, существует лишь количественная разница между физическим и биологическим мирами.

Если биология изучает более крупные организмы, то она должна обратить внимание и на более мелкие: организмы физики, входящие в состав крупных. Рассматривая событие как элементарную неделимую первичную сущность, философ полагает идею события в основание теории организма. Итак, событие — конечная единица природного явления<sup>99</sup>. Все события связаны друг с другом. При этом налицо «внутренняя и внешняя реальность» события, то есть событие, схватываемое самим собой и событие, схватываемое другими событиями.

Уайтхед вводит понятие «базовых организмов»: электронов и атомных ядер, и организмов более высокого типа: атомов, молекул и т. д. Когда же исследование переходит к живым существам, жизнь базовых организмов отодвигается на периферию, она кажется примитивной и незаметной. Крупный организм удобен для изучения, тогда как очень трудно проследить историю жизни базовых организмов. Фактически здесь философ объясняет необычность всеобщего органицизма. Мельчайшие изменения «жизни» электрона, действительно, проследить очень сложно — они мгновенны. В то время, когда писалась эта книга («Наука и современный мир», 1925 г.), научные исследования еще не могли дать полную информацию о жизнедеятельности микроэлементов. На этот факт и ссылается Уайтхед.

Организмы креативны — они сами творят свою жизненную историю и свое окружение. С другой стороны, окружающая среда проявляет «пластичность», что приводит, в итоге, к изменению эволюционного процесса.

Квантовая теория, примененная к философии организма, а также теория относительности, позволяют посмотреть на мир как на сплошной поток прерывных событий. С одной стороны, в мире господствует устойчивость событийных структур, транслируемая в пространстве и времени, повтор моментов жизни событий. С другой стороны, имеют место постоянные изменения в отношениях между организмами, не-

---

<sup>98</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 132.

<sup>99</sup> Уайтхед А. Н. Наука и современный мир... — С. 163.



прерывный поток истории, в котором «все связано со всем» и влияет на перемены в универсуме.

Как связаны между собой понятия «организм» и «процесс»? Организм как структура устойчивых событий сам не статичен. «В процессе создания нового он всегда не завершен»<sup>100</sup>. Процесс есть постоянное расширение вселенной, экспансия живых форм. Вселенная есть организм.

Философ пытается распространить на весь мир не только биологические, но и социальные признаки. Он утверждает, что большинство животных имеет свою собственную социальную систему, управляемую «личностным» обществом<sup>101</sup>. Общество животных соответствует человеческому обществу по своей структуре, хотя и не обладает развитой ментальностью. Поэтому собака, например, с точки зрения биологии — личность, но с точки зрения человеческого общества она личностью не является. У низших животных и у растений нет личностного общества. «Дерево есть демократия», — пишет Уайтхед. Но общества, переживающие процесс, — это «личностные» общества. Тем не менее, «нет необходимой связи между «жизнью» и «личностью». Личностное общество не обязательно должно быть «живым», а живое общество не всегда бывает личностью», — утверждает философ.

### **3.11. Итог: основные идеи философии процесса с точки зрения их применимости в КОС**

Может показаться, что перед нами — редукционизм. Его можно понимать как сведение высших признаков организма к неживому веществу, сведение биологического к неорганическому, а социального — к биологическому. В таком виде эту идею принять нельзя.

Но, думается, теорию Уайтхеда не следует понимать как сведение. Ее следует понимать как возведение сущностных характеристик неживого вещества к свойствам биологическим и, одновременно, возведение биологических характеристик к социальным. Понятно, что собака может быть понята как личность, но из этого вовсе не следует, что любая личность — со-

---

<sup>100</sup> Уайтхед А. Н. Процесс и реальность // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии... — С. 302.

<sup>101</sup> Уайтхед А. Н. Приключения идей // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии... — С. 607.

бака. Конечно, Уайтхед видел качественные отличия между неживой, живой природой и обществом. Более того, он все время указывал на эти отличия.

Попытка создания теории всеобщего органицизма есть интеллектуальная реакция на механистический материализм, господствовавший в науке до двадцатого века и устаревший в связи с новыми открытиями в физике и в биологии. Возведение микромира по сущностным характеристикам до макромира — великая идея, делающая несостоятельными попытки противопоставления разных уровней мира по принципу превосходства одного над другим. И опасность редукционизма может возникнуть только в результате неправильного толкования теории Уайтхеда.

Однако в теории Уайтхеда есть и настораживающий момент. Имеется в виду толкование вечных объектов как первичных и вторичных качеств Локка. Такое понимание сущности, для которого явлением выступает событие, само являющееся сущностью организма, ничего не может объяснить в процессе образования универсума. Потому что для таких «вечных» объектов требуется более фундаментальное основание, являющееся источником их активности, да и их существования в целом. Поэтому Уайтхед обращается к идее Бога. Получается следующая структура универсума: Бог как перводвигатель, порождающий вечные объекты и события. Вечные объекты внедряются в события, события «схватывают» вечные объекты. В этом процессе, основанном на всеобщей связи и изменениях устойчивых структур, возникает мир организмов как явленный аспект универсума. Конечной, порождающей и все обосновывающей инстанцией все равно является Бог. Таким образом, мы имеем перед собой *теологию* организма, причудливое сочетание «реалистических» и идеалистических рассуждений.

Так или иначе, теория Уайтхеда — это не то учение, мимо которого можно пройти в философии двадцатого века. Положительные идеи философа будут восприняты в этой книге, правда, с необходимыми ограничениями и, иногда, с полным перетолкованием смысла ведущих понятий.

Если сопоставить идеи двух книг — «Символизм, его смысл и воздействие» и «Наука и современный мир», то мы найдем в последней место символу. Символом здесь будет

вечный объект, позволяющий настраивать действия человека соответственно реальности, которая его окружает. Вечный объект, вбирающий в себя такие чувственные данные, как цвет, запах, звук, форма и т. п., выполняет роль символа. При этом символическим отношением будет отношение между иерархией вечных объектов и событиями, «схватывающими» вечные объекты. Фактически в книге «Наука и современный мир» понятие субъекта как такового еще не разбирается. Поэтому правомерно отождествить понятия «субъект» и «организм» как цель воздействия со стороны символов.

С другой стороны, такие свойства, как цвет, форма и т. п., Уайтхед в «Символизме...» называет «одновременными событиями», что позволяет трактовать как символ не только вечный объект, но и событие, и организм. Скорее всего, речь должна идти о том, что вечный объект — символ Божественной энергии и символизируемое для события. Событие — символ вечного объекта и символизируемое для вещей культуры. В то время как вещи культуры — «символические формы» познания человеком окружающего мира.

Поскольку, однако, мы не разделяем трактовку Уайтхеда вечных объектов — на наш взгляд, в чувственных данных нет ничего вечного — мы будем использовать то старое понятие европейской метафизики, которое фиксировано в слове «идея» и восходит к античной философии. Так, в смысле «идеи» мы и будем трактовать понятие события. Поскольку понятие Бога уводит философствование в религиозную сферу и часто к апофатическому умозрению, мы будем пользоваться термином «сознание», понимая под ним идеальную субстанцию бытия.

Тогда универсальная иерархия выстраивается следующим образом: изначально существует сознание, включающее в себя свои символы — события. События продуцируют вещные неорганический, органический миры и мир культуры. Это — символизм второго порядка — символизм идеального символизма. Символом здесь выступает вещь — нерукотворная или рукотворная, вобравшая в себя стиль человеческого мышления, — природа и культура.

## ГЛАВА IV. Конструктивная интерпретация символа: символ и сознание

Задача данной главы — дать ответ на вопросы: что такое символ в новом понимании, как он соотносится с сознанием и мышлением (определение этих понятий дано в следующей главе), в чем креативная функция символа и, наконец, какова его роль в объединении двух реальностей: природы и культуры.

### 4.1. Проблема соотношения языка и символа

В классической семиотике общепризнанно, что символ является знаком. *Почти* все фундаментальные теоретические книги представляют символ именно так. И не случайно А. Ф. Лосев назвал К. А. Свасьяна своим учеником. Однако нам хотелось бы выделить иную точку зрения, поскольку и она имеет место. Фактически эта глава является комментарием двух интересных высказываний: «Символ лишь помеха»<sup>102</sup>, и: «...когда мы говорим: «язык символов», то мы просто валяем дурака»<sup>103</sup>.

Символизм не является языком философии, говорят нам, она не нуждается в таком языке, ибо он уводит от Сути. «Все преходящее — символ», Непреходящее — другое. Символизм, существующий с конца XIX в., затемняет принцип философствования. Не случайно символ даже не входит в сферу ведущих понятий философии, ибо она спрашивает не о том, *как* все устроено (мифологически и символически), а *что* это значит. Не символизм полагает философию, а философия полагает символизм, не включая его в себя<sup>104</sup>.

Что сказать? Странное это понимание символизма. Для него символ — «сбрасывание осколков». Но с этим никто и не спорит. Однако важно: рассуждая о такой *вещи*, как символ, необходимо видеть — она показывает не только, как достигается единство, но и само это единство. Ибо одним концом она (т. е. вещь) произрастает из реальности психики, а другим — утопает в жизни сознания.

---

<sup>102</sup> Бибихин В. В. Язык философии. — М.: Прогресс, 1993. — С. 187.

<sup>103</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. — М.: Языки русской культуры, 1999. — С. 119.

<sup>104</sup> Бибихин В. В. Язык философии... — С. 179—180.

Язык есть проявление регресса сознания, его ускользания от нас. Он (т. е. язык) оперирует знаками культуры, в то время как культура есть автоматизация человеческого материала, постоянно переваривающая его в своем ненасытном чреве.

Язык (знаки) — выражение культуры. Символизм (анти-знаки) — выражение жизни сознания. В настоящее время знаковость отстает от символического бытия сознания. Некоторые языки умирают не потому, что вследствие недоразвитости поглощаются прогрессом цивилизации, а потому, что разрушается символический контекст их жизни, точнее, жизни сознания. Очевидная потеря языка являет незаметную потерю символизма. И в этих условиях «антикультурная» философия через символизм связывает психику человека с сознательными экзистенциями. Здесь ясно, что смешно говорить о «символическом языке философии» в традиционном понимании (т. к., как сказано было выше, символ и язык несовместимы). Отсюда понятно и негодование по поводу притязаний «культурного» символизма на философичность. Но есть и «антикультурный» символизм. Понятый в этом ключе, он, бесспорно, питает философию. А она, конечно же, его (т. е. символизм).

Итак символ — не знак, ибо знак находится на уровне дуализма «обозначатель и обозначаемое», «знак — предмет», в то время как символ указывает не на предмет, но на сознание. А сознание — это сфера «доведения до полноты» всего того, что в нее попадает (психики, прежде всего). Через символ. Он — не знак. А что он? Вещь. И, как таковая, он беспредметен. Например: совокупление во сне — символ смерти, как считали древние индийцы. Однако смерти нет, мы не можем ее пережить, или это уже не мы. А раз так, то нет и предмета для символа. Получается, что — он СИМВОЛ НИЧЕГО. Или сознания. Это — «беспредметная вещь», а не предметный знак. Но почему именно вещь, а не, скажем, феномен?

Потому, что семиотический знак сугубо эпистемологичен. Она (т. е. семиотика) делает предметом своего рассмотрения символ.

Однако важно не то, что может *«рассматриваться как»* символ, а важно то, что нечто может *быть* символом. То есть понимание символа как вещи придает проблеме столь желанный онтологизм. Но здесь встает следующий вопрос: если символ — вещь, и то, на что он указывает — тоже вещь, то

речь идет о проявлении одной вещи через другую. А это уже не онтология, а тавтология. Поэтому важен дальнейший ход мысли: символ (в отличие от знака) указывает не на вещь, а на то единственное, что вещью не является — на сознание<sup>105</sup>.

Существует некая «ментальная необходимость» в попытке понять природу сознания. Вовне она выражается в интеллектуальном требовании «борьбы с сознанием» (термин М. Мамардашвили). Неосознанный подход к проблеме сознания представляет последнее как своего рода «отражение», «познавание» (это мы находим в книге В. В. Биbihина «Мир»). Однако, если вдуматься, процедура работы с сознанием в тот момент, когда эта работа имеет место, приостанавливает поток сознания как спонтанный, природный процесс. Мгновение останавливается, время умирает, жизнь сознания, направленная против времени, стоит. Борьба с сознанием есть, по сути, рефлексия над ним. Но и не только это. Приостановка сознания необходима не просто для понимания сознания, но и для постижения той части нашей жизни, которая сознанием не является, и которой оно иногда мешает, например, подсознания. (Хотя, если разобраться, то можно, наверное, перевести подсознание в сознание, или понимать его как «бывшее» или «будущее» сознание). Борьба с сознанием выражает попытку достать «до дна» личного существования, увидеть тот пласт бытия сознания, на котором оно (т. е. существование) основано.

Мир — это текст, который кем-то (скажем, нами) читается. Тогда сознание будет тем текстом, который *складывается* в акте самого текста, установления текста внутри текста. Можно ввести понятие «универсального наблюдателя» (термин А. Пятигорского), читающего универсальный текст. Сознание «проглядывает» через языковой текст, но не по законам языка, а по законам самого сознания.

Отсюда становится очевидным решение еще одной проблемы: соотношение сознания и психики. Это совершенно разные вещи. Психика связана с *психофизиологией*, в то время как сознание связано с *онтологией*. Сознание — это не один из психических процессов, но тот пласт *бытия*, на котором объединяются все психические процессы, и, в таком своем ка-

---

<sup>105</sup> См. об этом более подробно: Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание...

честве, уже не являются собой. Сознание ни субъектно (как психика), ни объектно (как предмет). Оно изначально, оно может быть описано без терминов «субъект-объект», ибо существует как универсальный синтезирующий пласт. Процессы, происходящие в сознании, иногда бывают направлены на разрушение наличных объективаций, с одной стороны, и психических кристаллизаций — с другой. Поэтому здесь «борьба с сознанием» может быть понята как «борьба на стороне сознания», так как это (т. е. сознание) — предельное ничто, «ради чего разрушаются вещественные и психологические структуры»<sup>106</sup>.

А что создается? В процессе «рефлекса над сознанием» (термин М. Мамардашвили), в процессе построения метатеории сознания выявляются такие факты нашей жизни, которые можно было бы назвать «мировыми событиями», «мировыми объектами». Они возникают в той точке, где мировые линии сознания и феномена пересеклись (там и тогда, здесь и теперь). В таком случае это явление читается как символ. Например вопль Августина: «Грехопадения кто понимает?» — есть не что иное, как символическое прочтение факта собственной жизни, интерпретация его как мирового события, как символа. Символ возникает там и тогда, где и когда происходит слияние жизни сознания и существования мира в одной-единственной точке.

#### **4.2. Исследование символического творчества с точки зрения КОС**

«Человек мира» неделим с точки зрения сознания. Категории пространства и времени расположены вне его ума, за пределами его совести. «Странник повсюду» — метафизический персонаж; путешествуя по ландшафту мышления, он движется совершенно свободно, в каких бы национальных или временных формах оно (то есть мышление) ни выявлялось. Ибо всё это — живые формы, да и путник метафизически жив. Поэтому — Мамардашвили и Монтень, и Паскаль, и Декарт, и Руссо. И Пруст, наконец...

---

<sup>106</sup> Пятигорский А. М. Избранные труды. — М.: Языки русской культуры, 1996. — С. 80.

Вслушиваясь в «Лекции о Прусте», мы открываем беседу двойников, и неочевидно, кто — наблюдатель, а кто — прообраз. В последних пластах французского романа мерцает ум грузинского философа. В душе мыслителя *рождается* идея художника (в смысле идеи о художнике). Или, скорее всего, была *врождена* («но не понимайте это буквально!» — сказал бы М. Мамардашвили). Интеллектуальная восприимчивость невозможна без духовной предрасположенности, без внутренней катастрофы духа. А дух, как его можно понять, — принцип оживления души в соприкосновении ее с тайной существования. Дух — это единственная и идеальная субстанция, объективное основание онтоза, переживаемое нами в высшей точке мышления или страсти. «Я — вещь мыслящая... Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, нежелающее, а также обладающее воображением и чувствами».

Великий «дуалист» Декарт! Ему лучше всех была понятна единственность (единство) бытия. Существование есть субъективное переживание реальности смыслов, поэтому субстанция и существование (не бытие!) находятся на разных полюсах универсума, как два острых конца иглы, за которую нельзя ухватиться, и которую нельзя сломать. Между ними — идеальная бесконечность беспредметных интенций, беспредметных в том смысле, что перед ними не стоит никакой чувственно данный предмет, ясный без слов, но лишь сознание, лишь дух, лишь идея. Или смерть. Мы не можем это ощутить, но мы можем это символизировать. Оформить в интенциональном движении. Символ возникает там и тогда, где и когда сливаются существование и дух в одной-единственной точке.

Субстанция и ее жизнь не разложимы на категории. Они (т. е. субстанция и жизнь) разрывают интеллектуальные структуры, оставляя лишь тот интеллект, который способен быть вне схем, дефиниций и даже экспликаций. Так они сохраняют мышление Мераба Мамардашвили.

Смысл сотворения какого-либо текста, который возникает в акте чтения текста-мира «универсальным наблюдателем» или «картезианским человеком» — в самопонимании и понимании Вселенной. Смысл понимания — в спасении. Кто спасся — тот вечен, и вечен не только в смысле философии нашей эпохи, но и в более древнем значении — как избежавший ре-



инкарнации. Различными путями. Картезианский человек все время ловит себя на мысли, что он мыслит, что он мыслит, что он мыслит... до бесконечности. И только в ходе улавливания собственного мышления он может существовать: иного не дано. Ведь на самом-то деле, он убежден в своем существовании ровно настолько, насколько мыслит. То есть не просто: я мыслю, следовательно, существую. Но: если я не мыслю, то не существую. Так у Декарта. Мышление и существование — одно и то же. Итак, мыслящий может спасти свою жизнь только через созидующее мышление. Тем более что оно дает надежду на бессмертие. Метафизическое бессмертие, роднящее Мераба Мамардашвили и Марсея Пруста.

Смерти нет (когда мы есть, её еще нет, когда она приходит, уже нет нас). Как к этому относиться? Можно всё время думать о ней, тем самым «размягчая» тяжесть её неотвратимости, играть с мыслью о смерти, таким путем избегая самой смерти. «Размышлять о смерти — значит размышлять о свободе. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом». Это — М. Монень. Можно избегать думать о ней, постоянно размышляя о жизни, а не о смерти, ведь мудрец исходит из требований разума, следовательно, пользы, и стремится к добру, стало быть, проживает жизнь в рефлексии именно над ней самой, и в этом-то и состоит его мудрость. Это — Б. Спиноза. А можно думать параллельно в двух мирах: вещественном и запредельном, постоянно балансируя на грани бытия; ведь, если нам не удастся выйти за пределы мира (ибо, выйдя, будем уже не мы), мы можем встать на край этого мира, очерчивающий его от смерти... Или от духа. Или от ничего. Встать же на грань мы можем лишь через «рефлекс над» бытием, «рефлекс над» существованием, постоянно мысля о том, что мы — мыслим. Через это синтезируются два мира, переливаются один в другой. Смерть становится в интимное отношение к жизни, жизнь превращается в неотвратимое условие для смерти. Символикой жизни и смерти пронизан роман Пруста.

Имена героев — это лишь имена. Сколько бы ни искал художник, он ничего за ними не найдет. До тех пор, во всяком случае, пока не обратится к себе, своему внутреннему состоянию; и у него, возможно, возникнет потребность всё связать воедино: имя, мир, сознание. Тогда все знаки начнут указы-

вать на него самого, вернее, станут *являться* им самим (т. е. художником). И это будут уже не знаки, но символы. Когда душа в её самораскрытии срастается с судьбой так, что не различить, где «я», а где «мой путь», когда оболочка имени уподобляется алкивиадову Силену, из которого не выколупать прекрасное содержимое, когда нет зазора между реальным внутри меня и реальным за пределами меня, значит, жизнь сделана.

Но как к этому прийти? Надо увидеть действительность саму по себе (как у Платона: «прекрасное само по себе»). У каждого человека есть внутренний взор, и он бывает затянут пеленой иллюзий, уводящих от истины. М. Мамардашвили называет три из них: лень, страх, надежду. Заметим: не веру, а надежду.

Путь художника есть путь искусства, путь создания символических форм, не только как результатов работы изнутри жизни, но и как мерцающих звезд впереди этой жизни, указующих этот путь. Человек творчества выплескивает душу вовне и сам перерождается: он уже там, где его еще нет (как нет смерти), следовательно — уже не он. Лишь в испытаниях расчищается истина, и я превращаюсь в нечто противоположное — в антипода: я хожу, говорю, делаю что-то, но мир стал другим. Вместо муки — блаженство, вместо страдания — наслаждение, вместо преступления — подвиг. Мир-то остался старым, прежним миром, всё дело в том, что изменился сам человек, преобразилась его внутренняя жизнь, произошел *переворот*. Переворот и есть та самая символическая форма, что придает смысл бытию. Новое рождение в душе — как раз то рождение (нефизическое), какое только и признавал Р. Декарт. Ведь мы не можем произойти от родителей, как существа духовные. Следовательно, Бог существует.

Познание возвышенного интеллектуально. Только действиями разума можно прийти к абсолютной истине. Издревле известно, что путь к ней — чистые идеи ума. Они связывают исходное состояние неведения с конечным актом всезнания. Движению разума сопутствуют страсти души. Но не так, что они движутся параллельно: ясно, что одно от другого неотделимо. Чувственный порыв в высшие сферы есть любовь (Бог есть Любовь). Соединение, сбрасывание, сопряжение осколков, крайностей, двух половин — начала и конца, верха и ни-

за, ума и души — это символ, синтез, единство. Только таким путем понимается и переживается Бог. Что было известно еще Платону, показавшему миф об андрогине как цели и сути движения жизни.

«Мысли» Паскаля отличаются от мыслей обычного человека как мифологическое священное животное отличалось бы от реального домашнего. Однако и то, и другое требуют понимания, и то, и другое можно понять. Полностью идентифицировать себя с авторской мыслью невозможно, ибо она порождена не нами. Более того, иногда интеллектуальный знак может умереть — в процессе обмена информацией, когда не улавливается его идейная суть. Но, хотя контролировать мыслительный поток нельзя, можно в него впасть. Именно через индифферентные ко внешнему виду знаки идет диалог, ведущий к пониманию текста, мира, идей.

Понимание насквозь символично. Ибо если мы переходим от структур нашего сознательного осмысления к бесструктурным образованиям под покровом сознания, то понимание, результатом которого будет являться знание, суть именно этот переход. Или припоминание. Ведь как Шопенгауэр объяснял чувство прекрасного в человеке? В нашей душе существуют заложенные в неё от рождения волей идеи — красоты, истины и т. п. Сопоставляя внешние впечатления с содержимым ума, мы делаем вывод: это — красота, а это — уродство. У Платона идея еще глубже: не «от рождения», а «до рождения». В «Меноне» философ демонстрирует образец понимания как реминисценции. Душа бессмертна, и в небесной жизни она созерцала некие идеи, а при вселении в тело человека способна их вспомнить и увидеть в раздробленном мире. Ведь мальчишка-раб никогда не учился геометрии, тем не менее, с помощью наводящих вопросов он понимает геометрические истины. Стало быть, в его уме есть врожденные идеи. А это — доказательство бессмертия души и символичности бытия.

Символика не может быть преднамеренной. Она выражает именно то, что мы поняли до конца. Это может быть жизнь, смерть, экзистенция. Человек суть синтез души и тела, стало быть, символ с точки зрения существования. Он (т. е. символ) возникает спонтанно, независимо от чьей-либо воли. Лишь когда удастся выявить вложенную в предмет душу, этот предмет оживает, и душа вновь сливается с телом. Это сильно напоми-

нает известный миф о Галатее — статуе, любовью превращенной в прекрасную женщину. Итак: мы свертываем свою душу в предмет, откуда она ведет с нами непрерывный молчаливый разговор, тем самым разворачиваясь и наполняя наше тело, оживляя его, меняя его. Духовное изменение человека ведет к оживлению вещи, сотворенной им, он и она сливаются в любви (еще один символ).

Любое цельное произведение (вещь) суть тайна, загадка, иносказание, которое еще нужно разгадать. Причем не только читателю, но и автору. Перед ним (т. е. перед произведением) все равны — и творец, и окружающие. У художника нет привилегий перед другими, он так же озадачен собственным текстом, как и остальные. И он тоже должен найти ответ на последний вопрос, понять текст как символ, возникающий в критической точке существования.

Это такая точка, где собрана в одном месте и в одно мгновение вся моя жизнь. Это, например, смерть. Надо только помнить, что пережить ее невозможно, ибо нельзя её увидеть и ею овладеть. А что можно? Можно приблизиться к такому существованию, когда мы прикасаемся к архаическим пластам жизни, пульсирующим за порогом сознательного и небесно-вечного бытия и явленным в религии, в искусстве, в мифах. Приблизиться к критической точке...

Это предельные представления о мире (с нашей точки зрения) или, точнее, предельные представления мира (с точки зрения универсального наблюдателя). Скажем, пространство и время. Их нельзя создать, их нельзя уничтожить или изменить. Они даны раз и навсегда. Их, конечно же, можно выразить в знаках, но в знаках особого рода. Ведь обычно мы *соотносим* знак с вещью, которую он обозначает, чтобы понять его. А есть знаки, не требующие такого соотнесения. Они не указывают на истину, а есть истина сама по себе, это буквы, написанные кровью в книге жизни. Например, текст Декарта — такой знак. Или текст Паскаля. Почему необходимы эти знаки? Потому что истина не закреплена в локальной вещи, в конкретном слове. Она существует среди вещей, витает между строк. И эти знаки — не просто знаки, они предсказывают судьбу сознания, мира, смыслов; они врываются в душу и оставляют в ней следы, взрывают её, выводят из оцепенения, равновесия, сна. «Агония Христа будет длиться вечно, и в это

время нельзя спать» (Б. Паскаль). Узнавание и проживание таких иероглифов спасает от смерти, сближая с ней, ибо она — такой же иероглиф. Умирание открывает нам истину, ибо только умирая, мы живем.

Стало быть, речь идет не о простых знаках, точнее, не о тех *знаках* просто, которые передают прямую информацию. Это необычные *вещи*, понятые феноменологически, — слова, воспринятые как вещи. И нужно вернуться «назад к самим вещам». Очевидно, что вещь в данном случае есть тот невидимый смысл или *метафизическая истина*, которая лежит за внешним покровом и составляет суть физических предметов. Её (т. е. вещи) особенность в том, что она повернута внутренним взором к человеку, она его видит, с ним говорит. Важно понять этот язык.

### **4.3. Символ как органическая форма в КОС**

Задавая вопрос о природе символа, обратим внимание на то, как человек видит? Многое из того, что мы видим, имеет лишь служебную, подчиненную роль: знак указывает на нечто другое и, показав это нам, умирает. Он не имеет собственной ценности. В случае с символом дело обстоит иначе. М. Мамардашвили обращает внимание на следующее обстоятельство: есть как бы два режима психической деятельности человека, назовем их пассивным и активным. В первом случае мы не воспринимаем массу фактов внешнего мира: так люди в речевом потоке не воспринимают слов. Второй режим действует иначе: мы слышим эти слова, они воздействуют на нас. Из-за чего? Из-за их художественной силы — силы стиха. «Поэзия заставляет нас слышать слово», — говорит философ<sup>107</sup>. И эти слова — уже не знаки, но символы. Они выступают первообразами целых классов явлений, оставаясь одновременно и образами самих себя. Например, Истина. Или Красота. Или Мудрость.

Если в случае со знаком слово играет роль зависимую, оно сообщает информацию и исчезает, то символ суть *оставленное слово*, *поставленное* перед нашим сознанием так, что мы видим его самого, и, более того, то, на что оно показы-

---

<sup>107</sup> Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. — М.: Ad Marginem, 1995. — С. 267.

вает нам, нечто «не видимое» глазами, а факты преобразуются в то, что само по себе первично, прообразно, первообразно (то есть не образ вещи, но сама Вещь), связываются с ним. Такими первообразами, составляющими «некий первичный слой»<sup>108</sup>, пласт «преобразований», являются прежде всего художественные и религиозные символы. Они есть в любой культуре. Например, изображения Богов, соединяющие в себе и искусство, и религиозный смысл. Г. Гегель писал, что главная цель искусства — чувственное изображение Абсолютного. В чем здесь проблема? В том, что Абсолютное неподвластно нашим ощущениям: Оно невидимо, неслышимо, неосязуемо. А искусство делает его чувственно данным человеку. На это обращает внимание и М. Мамардашвили, говоря об иконе. Она показывает иной мир, мир Божественный. Она ведет за собой душу на небеса. Это возможно только в активном состоянии психической жизни, в которое мы впадаем через символ. Так совершается переход в иное измерение, возникает преобразование сознательной жизни. Это измерение содержит в себе «первичный, метафизический элемент, элемент сверхопытный»<sup>109</sup>, нескрываемый в опыте чувств. Так вот, символ есть организм, заложенный в сознании, «вечный в воображении», как писал В. Блэйк, «принимаемый за ничто обычным человеком»<sup>110</sup>.

С одной стороны, символ воспринимается органами, кои исчезают в акте восприятия, — душой, умом, верой. Исчезают потому, что мы их не осознаем в этом акте. С другой стороны, он, символ, вечен в нашем сознании или воображении, как пишет поэт. Ибо психические органы и сознание — вещи разные, можно сказать, противоположные. Психика эпистемологична, сознание онтологично. Поэтому организм символа относится к онтологии, он бытийствует как вещь. Поэтому он вечен.

Органы, познающие символ, не воспринимаются в повседневности. Это потому, что сам факт видения символа необычен, это есть факт творчества форм, «исключительный акт, требующий гениальности»<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте... Там же.

<sup>109</sup> Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте... — С. 268.

<sup>110</sup> Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте... — С. 274.

<sup>111</sup> Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте... — С. 276.

Что такое *форма*? Это место доведения до актуальной полноты всего, что в него попадает. Актуальность же означает приостановку, «стояние перед», и созерцание того, пред чем мы остановились. Форма срастается с символом, переливается в него, становится им. Например, такими являются органические формы искусства, наполняющие и роман М. Пруста.

Писатель показывает идею, подробно прокомментированную философом: мы принадлежим двум мирам — миру чувств и миру мыслей (не понимайте это иерархично!). С нами случается событие, мы его переживаем в первом мире и называем, мыслим о нем — во втором. Так вот, процессы, идущие в обоих мирах, происходят *одновременно*. Ибо между ними существует непрерывная связь, стягивающая эту двойственность в единство. Если видеть действительность таким образом, то она становится чудом, она живет в полифонии смыслов, и она внушает нам ту идею, что «мы можем установить соответствие» между мирами, как писал М. Пруст. Соответствие в виде аналогии или метафоры. Или символа.

Живая или органическая форма является такой потому, что изнутри себя порождает то, формой чего она выступает. В акте творчества соединяются событие и его описание, возникает третий мир — символический, мир чистых форм. Представим себе, что этот мир — текст. Его можно читать, можно не читать. В него можно погружаться, можно его покидать. Тогда символ будет таким словом этого текста, за которым *не* стоит чувственно данная реальность, но лишь Сознание. Идеальный читатель этих слов — «универсальный наблюдатель» (термин А. Пятигорского) или «картезианский человек».

Символ постоянно рождает жизнь, создает новые символы, тоже живые. И так — бесконечно. Слова сначала вспыхивают в воображении, затем онтологизируются. Или наоборот: возникая как данность, поражают наше воображение и становятся источником новой жизни. «Мы еще живы, но мы живы потому, что мы держимся за слова», писал А. Белый.

Символ — слово, форма, жизнь, состоящая из двух взаимосопоставляемых частей, принадлежащих разным мирам. Существует «зазор», провал, пропасть между тем, что мы чувствуем вовне и тем, о чем мы думаем изнутри. Когда две части, находящиеся по разные стороны пропасти, вдруг совпадают

ют, тогда ищите символ. Ведь символ — вещь, прорастающая в две реальности — в онтологию чувственно данного и в онтологию сознания. В то, что мы видим вовне, и в то, что мы воображаем изнутри. В соединении этих двух половин возникает новый смысл, возникает новая жизнь.

#### **4.4. Символы мышления и символы сознания в КОС**

После того как мы дали общую интерпретацию символа, пришло время обратиться к делению символов на символы мышления и символы сознания. В чем смысл этой двойственности?

Еще Платон в своем учении о вещах писал, что есть идея, которая порождает вещь, и есть имя, соответствующее этой вещи. В идеале имя должно быть полностью подобно идее вещи, без которой последняя не существует. То есть признается реальная, объективная ситуация: существует идея (символ сознания), вещь, имя (символ мышления).

Впоследствии, в средневековой философии, сложились два направления — номинализм (отрицающий реальность общих понятий) и реализм (отрицающий объективность имен). Думается, что наиболее диалектичны позиции Платона и Николая Кузанского, признающих реальность и того и другого.

Так что наше деление на символы мышления и символы сознания отражает реальную онтологическую ситуацию.

Символы сознания отличаются своей всеобщностью, универсальностью. Это генетические принципы бытия природы, человека, мышления, культуры. Символы этого типа сотворены сознанием. Они неизменны, вечны, бесконечны в своем смысловом аспекте, идеальны. Это — порождающая модель бытия, пан-символы.

Символы мышления — как бы «тени» символов сознания. Они возникают в человеческом уме под влиянием последних. Эти символы удалены от сути, могут быть неверно поняты, изъяты из сознания вообще. Это лишь имена, «колебания голоса» (Росцелин), но в то же время индивидуализация и конкретизация символов сознания, их порождающих. Истинность символов мышления определяется их адекватностью символам сознания. Адекватность достигается в процессе интеллектуального, а затем и сверхразумного усилия. Символ мышления представляет собой интеллектуальную вещь.



Различие символа мышления и символа сознания можно проследить на конкретном примере. Допустим, что красота в природе выступает символом совершенства. «Совершенства какого?» — спросите Вы. Мы ответим — духовного. Здесь совершенство является идеальной реальностью, относящейся к сознанию. Таким образом, красота в природе есть символ сознания.

Если же мы рассмотрим красоту какой-нибудь конкретной вещи, скажем, статуи, то ситуация станет иной. Красота тоже будет символом совершенства. Но уже не сознания, а человеческой души, воображения, мышления. В данном случае красота — символ мышления.

Можно провести различие двух типов символов еще в одном аспекте — в смысле принадлежности их к той или той форме культуры. Так, к символам сознания можно отнести все философские, эстетические, моральные категории, религиозные догматы, то есть то, что обладает наибольшей универсальностью.

Тогда символами мышления являются знаки и понятия конкретных наук, образы искусства — то есть то, что более индивидуально.

Данное рассуждение не означает, что мы отождествляем символы с другими феноменами сознания. Категория, догмат, знак, понятие или образ становятся символами только при определенных условиях — в силу обретения одухотворенности и возвышенного значения, то есть в конкретном контексте.

#### ***4.5. Роль символа во взаимосвязи природы и культуры***

Предоставив вниманию читателя теоретическую интерпретацию идеи символа и его структуры, обратимся к практическому приложению идеи символа к жизни в мире. Если рассматривать бытие человека в его полноте, оно предстанет перед мысленным взором состоящим, по крайней мере, из двух аспектов: жизни природной и жизни в культуре. Автор книги уже ставил перед собой задачу решения проблемы соотношения природы и культуры (здесь — техники) без идеи противопоставления по принципу превосходства. Это очень важный пункт в нашей теории. Как решить конфликт природы и техники безболезненно для них обоих? Какую роль в этом реше-

нии играет идея символа? Что нового и что ценного дает ответ на вопрос о символе для избежания конфликта двух идеологий: биологической и технической? Ответы на эти вопросы представлены в заключительной части этой главы.

Вопрос о взаимодействии природы и техники чрезвычайно сложен и запутан. Это объяснимо тем обстоятельством, что если понятие природы интуитивно ясно практически всем, то «техника» трактуется очень широко. Некоторые понимают под техникой совокупность инструментов, созданных человеком и используемых в его промышленном производстве, другие полагают, что техника — это стиль жизни в отношении между «природой творящей» и «природой сотворенной», третьи видят в ней то, что показали еще древние греки — «техне», изящное искусство. Можно понимать технику как синоним культуры вообще. Расхождение во взглядах на этот феномен важно иметь в виду, чтобы доискаться истины в проблеме чудовищного конфликта между природой и человеческим творчеством в том виде, в каком оно сложилось к XX веку.

#### **4.5.1. Негативный подход к проблеме соотношения природы и культуры**

Каков аксиологический смысл видоизмененной человеком природы? Имеют ли оправдание те жертвы, что мы приносим на алтарь современной культуры, без которой не в силах существовать? Что же такое техника? И куда ведет нас ее саморазвитие?

1. Точка зрения, которую можно назвать «романтической». Она воспринимает технику как неизбежное зло, с которым уже нет сил бороться. Да, она прочно вошла в нашу жизнь, поддерживает ее, ей помогает, но это нечто пассивное, полумертвое и бездушное, чем можно пользоваться постоянно и чего можно не замечать.

2. Вторую позицию обозначим как «радикалистскую». Она оценивает культуру с точки зрения общественной пользы. Польза — вот единственный критерий существования техники. Она (т. е. техника) призвана принести блаженство людям, то безмерное и бессмысленное счастье, которое заключается в безделии. Чувственное наслаждение жизнью, удовлетворен-

ность покоем и безмятежностью — вот что должна подарить техника. «О душе не могло быть и речи»<sup>112</sup>.

Эти две точки зрения сложились в XIX веке. Как видим, их объединяет одна идея — отрицание одушевленности технической стихии. Но к середине XX века на смену такому пониманию приходит прямо противоположное: техника — не совокупность машин и инструментов, это образ, стиль жизни, выражающийся в противопоставлении себя — природе. И, как таковой, он свойственен еще животным. Проявление техники возможно лишь через движение души живого существа. И только путем самораскрытия этой души может быть понята сущность техники. Такова идея О. Шпенглера.

Заметим, что её оригинальность состоит в выведении жизни техники из животного мира. Эту мысль пропустить нельзя, ибо она является ключевой в теории философа.

Животное, по мысли автора, постоянно борется за существование, против окружающей его природы. Так вот, не инструменты борьбы, а её тактика, способность выживания — и есть техника. Борьба за жизнь древнее человеческой жизни. Итак, техника изначальна и универсальна: «есть техника льва, перехитрившего газель, есть техника дипломатии, техника управления...»<sup>113</sup> и т. п.

В старой философии существовала идея прогресса, вечно-го и бесконечного, ведущего к счастливому «далёко». Шпенглер отрицает это слабое утешение человеческого самосознания. Как и Н. Бердяев, он признает только, что история должна иметь конец. Но если Бердяев видит в этом провиденцию, смысл истории, обладающий религиозным характером, ту цель, к которой должно стремиться человечество, то у Шпенглера эта идея обретает иной окрас. Понимание бренности человеческой жизни заставляет нас бороться за существование, бороться жестоко и беспощадно, сражаться за «волю к власти» (Ф. Ницше). Из этого и состоит наша жизнь.

«Ибо человек является хищником»<sup>114</sup>. Как доказать эту мысль? О. Шпенглер обращается к развитию души в природе. Пассивному существованию растений и травоядных он про-

---

<sup>112</sup> Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век. Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 456.

<sup>113</sup> Шпенглер О. Человек и техника... — С. 458.

<sup>114</sup> Шпенглер О. Человек и техника... — С. 460.

тивопоставил активное действие хищника — высшей формы жизни. Цель его бытия — самоутверждение через уничтожение. Он максимально свободен и одинок. Величие человека в том, что он — хищник.

Несомненно влияние Ф. Ницше на О. Шпенглера. Отдавая себе отчет в том, что он не сумеет доказать свое утверждение биологически (впрочем, как и Дарвин не смог доказать своего), Шпенглер доказывает его идеально-психологически, исходя из общей ментальности человека. Человеку ведомы пространство и свобода, ему видим горизонт мира, находящийся во власти его взгляда. Он высматривает себе добычу. Свобода, господство и превосходство — измерения его жизни. Вся человеческая культура основана на понимании мира как жертвы, как добычи. Это ведет к противопоставлению внешней природы и внутренней культуры, к войне природы и техники.

Техника животного и техника человека — две большие разницы. Если первая — это бессознательный инстинкт, подчиненный законам природы, то вторая — независимая, устремленная в будущее, личностная деятельность в целях саморазвития. Она совершенствуется, изобретается, творится. Культура есть внутренняя форма творческой жизни человека. В ней — «его величие и его проклятие»<sup>115</sup>.

Когда О. Шпенглер пишет о причине возникновения человека, он, как и Дарвин, говорит о развитии руки. Однако было бы нелепо называть Шпенглера «дарвинистом». Он ничего не знает о предках человека, но твердо убежден, что это — не обезьяна. Ибо человек по природе — хищник. Единственное, чем можно объяснить возникновение человеческого рода, — это мутация, стремительная, неожиданная и таинственная.

Рука выбирает оружие. И не только выбирает, но и изобретает его. На это не способно ни одно другое животное, и здесь — превосходство человека над окружающим миром, освобождение его от рабства у природы. Возникает мышление. Созерцательное мышление дает нам «священников, ученых, философов», практическое мышление — «политиков, военачальников, купцов». Управление огнем дарит невиданную ранее власть над природой.

---

<sup>115</sup> Шпенглер О. Человек и техника... — С. 465.

Какова же душа господина мира? В чем ее сущность и смысл? Прежде всего — в том, что она отделяет себя от природы. Она подвигает руку на создание искусственного оружия, она зачинает искусство как антипод природы. Любое действие человека искусственно, неестественно, противоестественно. «У природы были вырваны привилегии творчества. Уже «свободная воля» есть акт мятежа. Творческий человек выходит из союза с природой и с каждым своим творением он уходит от нее всё дальше, становится всё враждебнее природе»<sup>116</sup>. Человек поднимает руку на источник собственной жизни.

Однако природа сильнее. И здесь начинается трагедия культуры. История всех великих культур, по Шпенглеру, заканчивалась их поражением. Война против природы безнадежна, но будет вестись до смертного конца.

Таковы взгляды Освальда Шпенглера на проклятие в судьбах природы и техники. Человек, как и зверь, существо природное, но он удваивает себя: являясь животным, он создаст беспрецедентный, доселе невиданный мир культуры как протест против господства природы и попытку преодолеть её власть. В целях абсолютного творчества. В целях самообожествления. Но культура вырывается из-под контроля человека, поработает его самого и природу, становится золоченой клеткой свободной когда-то духовности. И человек восстает вновь. Уже против техники. Это ведет её к гибели так же, как некогда она привела к гибели природу. И человеку как существу природному, с одной стороны, и как существу культурному, с другой, остается только с достоинством встретить свою гибель.

Чем объяснить глубокий пессимизм мыслителя? Статья «Человек и техника», основные идеи которой изложены выше, была опубликована в 1932 году, когда в Германии возникал фашизм. Возможно, эта ситуация и привела философа к столь скептическому взгляду на историю, на влияние техники на природу и общество. Есть ещё и теоретическая причина. О. Шпенглер перенес естественно-научную идею энтропии на общественно-исторический процесс, это и привело к учению о неизбежной гибели любой культуры.

Фактически он заявляет об «апокалипсисе западноевропейской культуры», воспекает «самоубийственную» актив-

---

<sup>116</sup> Шпенглер О. Человек и техника... — С. 469.

ность западного человека. Глубокая грусть охватывает читателя Шпенглера. Здесь нет места надежде. Но, может быть, её можно найти где-либо еще?

#### **4.5.2. Позитивный подход к проблеме соотношения природы и культуры**

Вспомним М. Хайдеггера... Философ дает глубокий, изящный ответ на «Вопрос о технике»<sup>117</sup>. Категории сущности, существа, существования — едины с понятием техники, выявляют его, показывают, вскрывают его тайну. И в раскрытии «потенности» — прямое назначение человека.

Так в чем же сущность техники? Как она влияет на природу и людей? И в какие тона — оптимистические или пессимистические — окрашено это влияние?

Сущность вещи не есть сама вещь. Это было ясно еще Платону и Аристотелю. Сущность — самое главное, неотъемлемое, качественно необходимое для вещи; без нее она (т. е. вещь) перестает быть собой. Но все же это — не вещь. А что же? У А. Ф. Лосева находим прекрасную иллюстрацию к понятию сущности: вода кипит, но идея воды не кипит<sup>118</sup>. Сущность — это как раз та идея, что воплощена в данном случае в материале техники.

М. Хайдеггер критикует инструментальное понимание техники как средства для достижения определенных целей и как процесс человеческой деятельности. На первый взгляд кажется, что оно (т. е. определение) верно. Как и в XIX веке, в наше время техника, действительно, есть инструмент для преобразования мира. Но понимая её так, мы стремимся поставить технику в отношении зависимости от человека, покорить её, поработить. И это стремление тем настойчивей, чем проблематичней. В XX веке техника прорывает горизонт человеческой власти и грозит овладеть нами и нашим сознанием до конца.

Инструментальное понимание техники верно, но не открывает всей истины, заключенной в её существе. Необходимо

---

<sup>117</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 221—237.

<sup>118</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М.: Искусство, 1995. — С. 23.

разобраться, что такое техника как причина, «вина», «повод», чтобы понять, что она реально дает человеку.

Техника — не просто средство. Это способ раскрытия тайны мира, вид доведения до актуальной полноты скрытой от наших глаз идеальной субстанции бытия.

Рассмотрим этимологию (происхождение) слова «техника». Первоначально оно возникло в древнегреческом языке и обозначало, во-первых, а) ремесло, б) изящные искусства, — вещи, понимаемые прямо противоположно со времен И. Канта. Во-вторых, наряду со словом «эпистема» понятие техники обозначало «знание». Знание как умение ориентироваться в мире, как практическое знание. Раскрывая тайну бытия, техника показывает свою сущность. Стало быть она (т. е. сущность) состоит не в инструментальности, не в применении средств для достижения целей, а именно в «раскрытии потаенного»<sup>119</sup>. В этом смысле технику можно назвать «произведением», поскольку она производит истину, выбирая её из-под покрова загадок, окутавшего мир. «Произведение» на древнегреческом языке есть «поэзис», как назвал его Платон. И в этом смысле она (т. е. техника) близка к искусству.

В какое отношение вступает техника с природой? История показывает, что оно менялось со временем. Если в древнем мире произведение было органично вписано в природу, и баланс между тем и другим был гармоническим, то это положение дел органически менялось в последнее время, и не в пользу природы.

Современная техника тоже раскрывает тайну жизни, но уже не как «изящное искусство», а скорее как потребитель. Например: разработка земных недр для добычи каменного угля или изобретение гидроэлектростанций служат делу накопления энергии, создания её запасов; на первое место выходит задача эксплуатации природы. Если в древности о природе заботились и за нею ухаживали, то в XX веке её используют как «добычу». Механизованная промышленность разрушает её, порабощает, частично уничтожает. Сейчас «раскрытие потаенного» идет весьма прагматично: «извлечение, переработка, накопление, распределение, преобразование»<sup>120</sup> — вот схема действия современной техники по отношению к природе.

---

<sup>119</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 225.

<sup>120</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 227.

Производство, в котором выявляется тайна действительности, осуществляется человеком. Но до какой степени мы можем раскрыть потаенное? Этот вопрос не случаен, ибо, по М. Хайдеггеру, человек в какой-то мере способен постичь тайну бытия, но «непотаенное» (платоновский мир идей), в котором являет себя действительное, неподвластно ни его уму, ни его сердцу.

Тем временем «непотаенное» бросает вызов человеку, принуждая его к производству, к работе, к концентрации на доставлении истины из потаенности. Этот вызов, брошенный людям, философ называет «по-ставом»<sup>121</sup>. Каков его смысл?

По-став, прежде всего, установка, принуждающая нас жить по законам техники, т. е. извлекать действительность из потаенности (тайны бытия). По-став управляет сущностью современной техники, «сам не являясь ничем техническим».

Он — не машина, а способ решения жизненных проблем, исходя из нашего внутреннего мира. И хотя по-став (т. е. вызов) обращен к человеку, открытие тайны происходит не только через человека.

По-став — это наша миссия, наша судьба. Он отправляет нас на техническое освоение мира (т. е. раскрытие потаенности), посылает человека на путь истории. В осуществлении своего назначения мы освобождаемся, открывая истину, загадку, тайну. Не следует относиться к технике ни фанатически, ни бунтарно. Когда мы поймем существо техники (т. е. постав), то откроем, что «захвачены освободительной ответственностью»<sup>122</sup>. Она (т. е. ответственность), в свою очередь, создает ситуацию риска для человека, а мы рискуем проглядеть или исказить тайную сущность мира.

Техническое изменение жизни уводит от познания её атрибутов и приковывает к себе, вместо того, чтобы показывать самую жизнь. Но главный риск — в том, что по-став мешает раскрыть загадку бытия как произведения, поэзиса, и показывает его только как управляемое, организуемое, ведомое. Человек под властью постава уже не встречается сам с собой и непосредственно с миром, а только опосредовано — через по-став.

---

<sup>121</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 229.

<sup>122</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 232.



Поэтому путь восприятия мира через по-став, количественно расширяясь, качественно отрицает сам себя, ибо мы уже не увидим произведений вокруг себя, не увидим техники (раскрытия потаенного), не увидим Истины, но лишь вызов, отдающий нас от неё.

М. Хайдеггер пишет: «Постав встает на пути свечения и правления истины»<sup>123</sup>. Со стороны сущности техники надвигается опасность. Техника сама по себе не опасна, опасен тот вызов, что она бросает нам. Именно он налагает тень на последнее знание о бытии, на проникновение в сущность мира.

Но там, где опасность, там и спасение. И надо вывести ростки спасения на свет. Постав затемняет собою поэзис, «поэзию». Это так. Однако, с другой стороны, он осуществляет движение сознания к истине. Если же человеку удалось увидеть тайну, это возвращает ему высшее достоинство. Надо только не относиться к технике, как к инструменту, орудию, так как желание «овладеть» ею втягивает субъекта во власть по-става. А человек должен быть независим от неё.

Таким образом, сущность техники имеет двоякое значение: 1) постав втягивает нас в погоню за производством, искажая и затемняя тем самым процесс раскрытия истины; 2) он позволяет субъекту осознать себя как необходимого для хранения истины. И в этом — наше спасение.

Итак, человек должен, с одной стороны, видеть крайнюю опасность по-става, и с другой, осознавать нарастание «спасительного».

В чем же спасение? В глубоком перетолковании слова «техне». Как известно, в Античности так называли технику. Но и не только её. «Когда-то словом «техне» называлось и то раскрытие потаенного, которое выводит истину к сиянию явления»<sup>124</sup>. Тогда же к «техне» относили и изящные искусства, и поэзию, словом, всю ту область жизни, которая делала красоту очевидной для человека. То есть искусство и техне были синонимами.

И это не случайно. В краткий, но возвышенный миг искусство-техне показало людям духовную и чувственную кра-

---

<sup>123</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 234.

<sup>124</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 237.

соту абсолютного, осуществило диалог Божественного и человеческого. И в этом — спасение.

Трудно говорить, что нас ожидает в будущем: или торжество искусства, или голый эстетизм. Или чистая техника, или усмотрение её сущности. Если же возникает окончательное сближение техники и искусства, то в этом открывается подлинное величие человека.

Итак, апофатический Шпенглер и катафатический Хайдеггер... Если О. Шпенглер полностью отрицает возможность выхода из катастрофы, то М. Хайдеггер видит пути спасения.

Глубокий оптимизм М. Хайдеггера представляет нам идею апофеоза техники. Если она вернется к своему изначальному сущностному смыслу, сольется с (или станет) искусством, то проблема соотношения природы и техники будет решена: между ними возникнут гармония, пропорция, лад, и они сольются в единый организм.

Возникает естественный вопрос: каковы пути объединения двух начал? И есть ли средства, способные их регулировать? Мы обращаемся к вопросу о символе.

#### **4.5.3. Роль символа с позиций КОС**

Этот раздел служит цели показать аксиологический смысл символа в развитии культуры, цивилизации и природы, и особенно, в деле объединения этих вещей. Представляем две точки зрения на эту проблему: идею Н. А. Бердяева о символичности культуры, техничности цивилизации и реалистичности религиозного преображения мира, а также учение Э. Кассирера о роли символической функции в объединении всех сфер сознания общества для преодоления интеллектуального кризиса человека. Если Н. Бердяев полагает символизм превзойденным религией, то Э. Кассирер видит в нем главный способ решения мировоззренческих проблем.

В своей книге «Смысл истории» Н. А. Бердяев возвращается к основной теме О. Шпенглера: «Закат Европы». Вопрос о кризисе культуры и наступлении эпохи цивилизации давно продуман русской мыслью. Славянофилы не принимали не западную культуру, но западную цивилизацию. Все утверждения о распаде Западной Европы имеют с конца XIX века один смысл: умирает религиозная культура и торжествует атеистическая цивилизация. При этом историческая миссия России

состоит в возрождении религиозной, духовной культуры, «священной и символической»<sup>125</sup>.

Как и О. Шпенглер, Н. Бердяев полагал, что «культура не развивается бесконечно»<sup>126</sup>, и история должна иметь конец (но по другим, чем у О. Шпенглера, мотивам: вся человеческая история — это искупление первородного греха, и кончается она Страшным судом). И цивилизация есть проявление гибели любой культуры.

Что же такое символизм в культуре? Это, прежде всего, отрыв от «жизни», от реализма. Символическая культура противостоит технической цивилизации. Если символизм — это творчество в сфере теории, то реализм связан с практикой жизни. Если в первом случае истина, добро и красота создаются только в трактатах, нравственных постулатах, на картинах, в статуях и религиозной символике, то во втором случае возникает воля к самой жизни, к власти над жизнью, «к практике жизни»<sup>127</sup>.

Переход от условностей и подобию к реальной силе в отношении к жизни и есть, по Н. Бердяеву, переход от культуры к цивилизации.

«Священная символика» культуры есть указание на высшую духовную реальность. Однако изнутри культуры начинают действовать разрушительные процессы, уничтожающие эту символику. Они возникают на критической стадии культуры, когда она пытается осуществить саморефлексию (период Просвещения). Когда культура начинает обдумывать себя с тем, чтобы удовлетворить практический интерес, она переходит в цивилизацию, ибо всякая культура бескорыстна.

Цивилизация же прагматична, она «не символична, не иерархична... Она хочет не символических, а реалистических достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобию и знаков, не символов иных миров»<sup>128</sup>.

Как же связана цивилизация с природой? В решении этой проблемы Н. Бердяев следует за О. Шпенглером. Цивилизация механична и искусственна, она ставит ограждение, разъединяющее человека и природу, а именно техническое огражде-

---

<sup>125</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 163.

<sup>126</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... Там же.

<sup>127</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 164.

<sup>128</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 168.

ние. Природа превращается из среды обитания в средство борьбы за жизнь. «Организованность убивает органичность», техника берет верх над духом, поработывает его. Всё символическое в прошлом искусство искажается, выхолащивается. Если культура «пыталась созерцать вечность»<sup>129</sup>, то цивилизация обращена лишь вперед, к будущему, ей безразлично прошлое, она превращает его в «труп красоты». Культура символична, цивилизация прагматична. Однако культура не умирает, она живет вечно. Просто в период «заката» она уходит вглубь, под покров мира явлений.

Философ выделяет четыре стадии в истории человечества: «варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение»<sup>130</sup>. Когда Римская империя переживала упадок (стадия цивилизации), в мире появилась христианская религия. И она спасла мир. Христианство тоже прошло стадии варварства, культуры и цивилизации. На ступени культуры, по мысли Н. Бердяева, оно было лишь символично, оно только указывало через образы на высшую жизнь. В цивилизации христианская религия стала практикой жизни, её прагматикой.

Какова же задача религии сейчас? «Она должна достигать того онтологически-реального преображения жизни, которого лишь символически достигает культура и лишь технически достигает цивилизация»<sup>131</sup>. Высшая религиозность — вот путь спасения России.

Надо сказать, что Н. Бердяев по-своему прав в размышлениях о выходе из кризиса. Но хотелось бы иначе осмыслить роль символа в этом процессе, придать ему (т. е. символу) более возвышенное значение. «Всё преходящее есть только символ», — сказал поэт. Но можно утверждать и так: всё непреходящее суть именно Символ. И важность символа, при таком его понимании, в диалектике природы, культуры и цивилизации необычайно глубока.

Что есть символ в подлинном смысле? Это слово, указывающее нам нашу духовную родину, бытие которой еще проблематично, т. е. требует доказательства, разъяснения своего

---

<sup>129</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 169.

<sup>130</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 173.

<sup>131</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории... — С. 174.

идеального смысла. И это бытие есть мышление, понятое как первопринцип.

Категория бытия тем самым перестает быть застывшей и неподвижной, бытие начинает переживать историю, обретает внутреннюю жизнь, — именно через символ. По Э. Кассиреру, символ возникает не в результате пассивного отражения мира в сознании субъекта, но как мыслительный конструкт, созданный активным интеллектом человека. То есть он вырастает из внутреннего сознания, а не из внешнего объекта, создается самим человеком (здесь Э. Кассиреру мог бы возразить К. Г. Юнг, утверждавший обратное: никакой символ не может быть изобретен нами, он так же объективен, как и окружающий нас мир).

Все ведущие понятия всех наук — это символы. Согласно Генриху Герцу, в науке возник «новый идеал познания»: мы выводим будущее из прошедшего путем создания внутренних «призрачных образов» или «символов»<sup>132</sup>, позволяющих вывести такие мыслительные следствия из самих себя, что они становятся адекватными естественным следствиям из внешних предметов и событий. При этом смутные образы или символы внешне могут ничем не напоминать объективные вещи, имея с ними одну-единственную точку совпадения — подобие следствий.

Итак, не внешнее подобие, но мыслительное условие подобия внутреннего — вот главное требование, предъявляемое науке XX века.

Символ словно творит из себя «единство явлений», окружающих нас. То есть он отвечает такому условию: связь и зависимость предметов мира должна быть выражена понятиями науки (читай: символами), но это выражение возможно лишь там, где понятия стянуты единым взглядом на мир.

Отсюда мировоззрение окончательно перестает претендовать на непосредственность восприятия окружающих вещей. Познание опосредовано, и опосредовано именно символами. Но эта опосредованность может привести к агностицизму кантовского типа, когда признается познаваемость явлений и отрицается возможность познания вещей-в-себе, самой сущности бытия. На это Э. Кассирер отвечает, что данный парадокс

---

<sup>132</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология... — С. 165.

можно преодолеть путем системности познания, путем признания всех данных мировоззрения, в какой бы сфере они ни существовали — в религии, мифологии, искусстве, науке. Системность делает познание глубоким и всеохватным. И задача философии — увидеть общее в частных различиях сфер сознания, связать их воедино. Философии суждено поставить проблему: связаны ли «интеллектуальные символы»<sup>133</sup> описания действительности разными формами мировоззрения или нет. Или они, символы, не пересекаются, либо они выражают единую и фундаментальную «духовную функцию». Если это действительно так, то необходимо выяснить основной принцип действия этой функции, правило, объединяющее многообразие явлений в одно духовное действие.

При этом важно понимать смысл слова «синтез», «объединение». Надо иметь в виду, что «символ» по этимологии есть «сбрасывание», «соединение», «синтез». Разумеется, что символическая функция тоже обладает этими качествами. Но синтез чего? Ответ — синтез всех явлений культуры: науки, религии, искусства, морали, философии. Именно понимание единства всех этих сфер сознания приведет к решению, в том числе, и экологических проблем.

Прочитанная не в статике, а в развитии, не в раздробленности, но в единстве, не узко, но всеобъемлюще, культура способна «спасти мир», решить проблему соотношения искусственного и естественного. Она покажет, что конфликт между природой и техникой разрешим, ибо природа и человеческая инструментальность должны рассматриваться не просто как противоположности, но в их единстве, т. е. символически.

Символ — явление мировоззрения, явление культуры. Но поскольку общество, в отличие от стада, имеет сознание, именно оно, общество, призвано разрешить конфликт культуры и природы. И здесь символизм переходит на более высокий уровень: это уже не просто синтез внутри мировоззрения, но объединение нерукотворного и рукотворного. Каждое явление природы будет рассматриваться как знамение небесного на земле, каждый феномен культуры будет связывать нас с нашим естеством.

В культуре, в отличие от О. Шпенглера, мы не усматриваем ничего противоестественного. Наоборот: она выросла из

---

<sup>133</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: введение... — С. 167.

природы, питаема ею. Природа кажется нам прекрасной тогда, когда напоминает культуру, а культура естественна тогда, когда кажется нам природой. И как когда-то, в древние времена, человек чувствовал себя слитым с природой, так и в будущем, смею надеяться, он соединится с нею воедино. И в этом физическом и метафизическом синтезе — задача символической функции.

#### **4.6. Символизм философских категорий в КОС**

На первый взгляд кажется, что универсум не разложим на категории. Да, он богаче и разнообразней интеллектуальных структур, опутавших его паутиной разума. Но грех познания не истребим из человеческой природы, и вновь и вновь наша мысль пытается построить новые интеллектуальные структуры мира. Структуры категорий — наиболее общих понятий мышления.

Почему мир такой, а не иной? Почему он временен и вечен, познаваем и непознаваем, закономерен и случаен, вещественен и идеален? И если мир, действительно, такой, то какой же он?

Поскольку универсум богаче универсалий, мы постоянно в ходе рефлексии наталкиваемся на интеллектуальные осколки, обломки, разбитые слепки с первоначальной реальности. Возникает впечатление, что сама эпистема изначально была кем-то или чем-то взорвана, что она треснула и рассыпалась на множество частей, чьи зазоры надо подогнать друг к другу в целях познания и тем самым найти то единое целое, которому все они соответствуют, но не как ветхие одежды, а как разные органы животворящего тела.

Нетрудно понять, о чем мы говорим. Если символы понимать по древнегречески как разрозненные половины, предопределенные судьбой к слиянию воедино, то получится, что все противоположности во всех системах категорий — это символы, соответствующие чему-то третьему, той целостности, что стоит за ними, и что они символизируют. Судя по всему, целостность эта — живой организм, интуитивно данный каждому человеку как окружающий его мир, вселенная, универсум. Однако эти общие слова мало что говорят пытливому уму. Попробуем описать мир при помощи философских

категорий и показать, что только понятые как символы, они способны объяснить мир.

Первый взгляд на жизненный мир сразу же приводит к идее о двойственности его как первоначала: он состоит из двух планов — субстанции и акциденции (ее воплощения). Понятие субстанции — исходный пункт построения структуры категорий, ибо по своему смыслу оно изначально. Сама субстанция (не категория) определима как сущность или объективное основание онтоса. Субстанция изначально, и в этом своем качестве хаотична, иррациональна, затемнена многочисленными наслоениями акциденций. Акциденция же — это реальное воплощение сущности. При этом понятие акциденции — это имя субъективного переживания сущности, коей является субстанция. Бесчисленные слои акциденций, через которые пробивает дорогу наш разум, озарены его светом, космичны, подчиняются его законам. Чем более глубоко погружается интеллект в структуру мира и в структуру категорий, тем ближе он к реальности бытия. Итак, акциденция ведет нас к субстанции как к своей недостающей половине.

Но символы имеют смысл и право на существование тогда, когда сливаются в нечто целое, ими символизируемое. Это целое есть жизнь как первоначало мира, универсум. Жизнь проявляется в интенции сознания на мир, это, прежде всего, жизнь ноосферы. В данном случае акцидентальные слои — чувственно данные вместилища чистых идей. Интенция разума разрушает преграду вещества и поглощает их идеальное наполнение, все ближе подбираясь к субстанции. Итак, интенция на акциденцию, а потом и на субстанцию приводит разум к тому целому, что символом не является — к самой жизни мира, жизни, понятой во всей ее полноте, как жизни вещества, организма, разума, жизни во всех ее возможных проявлениях.

Известно, что жизненный мир существует в определенных пространственно-временных формах. Что это такое? Время — это процесс изменения жизни, имеющий определенное направление (из прошлого в будущее) и скорость. В этом смысле время объективно. Однако категория времени указывает на субъективное переживание смысла жизни, ее сущности, ее бытия, ее реального воплощения в существовании субъекта. Таким образом, время жизни, с одной стороны, не зависит от нас, существует до нас и после нас, с другой стороны, в наших



силах его замедлить или ускорить, найти или потерять. Время неотделимо от пространства. Пространство — объективная форма наличности предметов. Пространство не зависит от нас. Его реальное воплощение недеформируемо, неизменно, неуничтожимо. Пространство нельзя убить (в отличие от времени). Оно само неотвратимо как смерть. Оно бесконечно.

Принимая постулат бесконечности пространства жизненного мира, я, тем самым, утверждаю, что все свойства, коими обладает бытие, сходятся в одном: они универсальны, на каком бы уровне — субстанциальном или акцидентальном — они не существовали. Так субстанции присущи бесконечность и вечность. При этом вечность — всегда покоящееся неизменное существование мира, своего рода лоно бытия, самодостаточное и полное, настолько полное, что онтологическая полнота субстанции в результате возникновения жизни переполняется и обретает вторую половину целого, акциденцию, существующую в пространстве и во времени. Таким образом, субстанция и акциденция, будучи символами первоначала, сами являются первоначалами для двух других пар символов — вечности и бесконечности (субстанция) и времени и пространства (акциденция).

Все это касается онтологии. Но есть еще теория познания, и за основной ее термин примем понятие первообраза. Первообраз — это представление о первоначале в сознании субъекта. Когда мы говорим о мире с точки зрения онтологии, мы имеем в виду первоначало. Когда мы говорим о нем с точки зрения теории познания, мы подразумеваем первообраз. Если первоначало само по себе — сущность универсума, то первообраз — ее форма в сознании субъекта. Понятие первообраза улавливается и фиксируется в двух символах-категориях: «ум» и «нус».

Умственный процесс идет через взаимодействие образов и понятий в сознании субъекта. Разумеется, что сами по себе образ и понятие — не символы, ибо образ — многозначен, но безусловен, понятие же условно, но однозначно (научное понятие). Но я сейчас говорю не о понятии и образе как таковых, но о категориях образа и понятия, а категория, как я доказываю, всегда символ. Предлагаю первичную экспликацию категории образа: это субъективное переживание формы имени. Не раскрывая сейчас всю глубину философии имени, подчеркну

ту идею, что имя — это знак смысла того или иного явления. Стало быть, образ есть сотворенное сознанием знаковое выражение смысла вещи. Однако то же самое можно сказать и о понятии. Учитывая внешнее сходство двух категорий, подчеркнем их внутренние отличия: образ непосредствен, многоосмыслен, неоднозначен, художественно оформлен, не всегда рационален. Понятие всегда рационально, логично, опосредовано, порой конвенционально, строго в смысле принадлежности определенному значению, имеет научное выражение. Поэтому образ и понятие — два символа-осколка — соединяются в единой форме — уме как представлении субъекта о жизненном мире.

Однако теория познания не существует без присущей ее природе онтологии. Связать гносеологические категории с категориями бытия помогут древнегреческие понятия: нус, эйдос, идея. Почему мы обращаемся к древнегреческому языку? Сама постановка проблемы приводит нас к этому. Ведь символ можно понимать по-разному. Я его трактую по этимологии, а она греческая. К тому же процесс жизни универсума и процесс его познания я объясняю во многом исходя из древнегреческой теории эманации и экстаза, что само по себе требует соответствующих понятий, тем более, что они онтогносеологичны, объемны, описывают как сферу бытия, так и сферу мышления.

Итак, нус — это творящий ум, наполненный идеями, эмануирующими в конкретные эйдосы. Общие идеи отличны от понятий тем, что они активно созидают Мировую Душу, наполненную эйдосами. Эйдосы, в свою очередь, отличаются от образов тем, что они активно одухотворяют неорганическую материю, созидая, тем самым, космос из хаоса при помощи нуса. Если идеи — мифологические божества, то эйдосы — те же божества, но воплощенные в материю. Греческая философия мудра тем, что она всегда онтологична, телесна, чувственна. Именно обращаясь к древности, мы возвращаем теорию познания в сферу онтологии.

Стало быть, получается, что категории образа и понятия — символы ума, категории нуса и ума — символы первообраза, в то время как категории первоначала и первообраза — символы жизненного мира, бытийствующего в себе и для нас

как реальность, с одной стороны, и как система символов — с другой.

Кто же такие мы? Человек — живое существо, чьей спецификой является обладание сознанием. Можно сказать иначе: существо, которым обладает сознание. Существует большой соблазн трактовать сознание гносеологически и аксиологически. Но попробуем истолковать его онтологически. В этом случае сознание будет понято следующим образом: онтос как объективное основание действительности. Чем же тогда сознание отличается от субстанции? Субстанцию я определила как сущность или объективное основание онтоса. То есть субстанция — это сущность сознания. Сознание по существу субстанциально. Понятие же сознания — это конкретизация понятия субстанции. Сознание — онтос не в себе и для себя данный, замкнутый на своем внутреннем существовании, но онтос, открытый для воплощения в действительности, онтос, в котором живут люди. Онтос распахнутый, развернутый, открытый, эманлирующий, наконец. И только когда сознание объемлет наше существо, вселяется в него, дышит в нем как Дух, живет в нем, делая его живым и разумным, тогда появляется человек.

Сознание есть целое, дающее жизнь двум другим феноменам: свободе и необходимости. Свобода — это такое состояние сознания, в котором человек наиболее полно переживает реальность бытия и в лучшей степени выражает свои способности, это оптимальность условий существования. Но такая свобода не существует без необходимости. Необходимость — состояние сознания, выраженное в понимании объективных оснований действительности, накладывающих ограничение на человеческую жизнь и помогающих совладать с искушением абсолютной и губительной свободы.

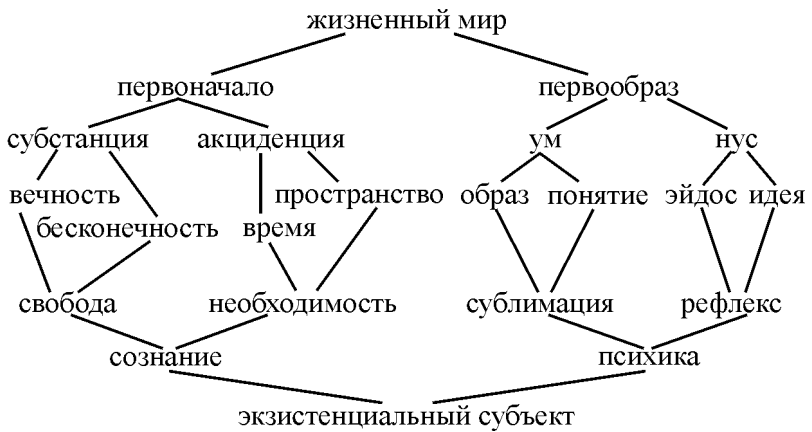
Свобода — условие слияния сознания с первоначальной субстанцией в аспектах вечности и бесконечности, ибо сознание и субстанция тождественны, стало быть, им обоюдно присущи общие свойства; необходимость же царит в сфере акцидентальной, ограничиваясь и управляя пространственно-временными характеристиками.

Однако экзистенциальный субъект невозможен без психики. Психика — это субъективное переживание жизненного мира человеком. Не вдаваясь в конкретно-научные изыскания,

подчеркнем, что психика отличается от сознания тем, что сознание я отношу к сфере онтологии, психику же — к сфере эпистемологии. Если психика показывает нам мир таким, каким он *кажется* нам, то сознание показывает нам мир таким, каков он *есть*. Сознание объективно, психика субъективна, сознание поднимает к первоначалу, психика показывает первообраз. Таким образом категории сознания и психики сходятся в символическом поле экзистенциального субъекта.

В свою очередь, психика в своей структуре имеет по крайней мере две половины, которые необходимо соединить, два процесса, имеющие соответствующие названия: рефлекс (причина) и сублимация (следствие). Категория рефлекса описывает процесс мышления над мышлением. Осознание человеком условий, процедуры и результатов собственного мышления является причиной акта сублимации, когда психическая активность, вытесненная рефлексом из бессознательного выливается в творческий акт, через образы и понятия ума поднимаясь к первообразу. Рефлексия же изначально тяготеет к надсубъективной реальности и ведет психику к первообразу через эйдосы и идеи ума.

Итак, цикл замкнулся. Общая схема Вселенной — это своего рода Мировое яйцо, в основании которого покоится жизненный мир (первоначало и первообраз), на вершине — экзистенциальный субъект с его сознанием и психикой. Через познание и переживания человек сливается с жизненным миром, круг замыкается, и процесс эманации мира повторяется вновь. Итак, категории жизненного мира и экзистенциального субъекта — это символы того целого, коим является универсум. Вечное возвращение и вечное повторение преследуют этот мир. Но всегда человек вносит непредсказуемую новизну в онтологический процесс. Человек творит по законам психики и сознания.



Рассмотрев понятие символа и предложив его конструктивную интерпретацию, поставим вопрос: что такое сознание, из которого проистекают символы-события, что такое мышление, познающее символы, и что такое вещь как символ мышления. В следующей главе мы исследуем эти три понятия с точки зрения их существенного смысла.

## **ГЛАВА V. Разработка теории сущностей: мышление и сознание. Понятие «вещи»**

### **5.1. Мышление и его символизм. Соответствие символов мышления символам сознания с позиций КОС**

«Происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением», — писал Платон. Исток всякого миропонимания — это мышление. Ретроспективный анализ наиболее глубоких концепций мышления вернет нас в наше время — к терминологии М. Хайдеггера.

Мышление, взятое в целом, связывает в сознании человека два мира — имманентный и трансцендентный. В этом — его главное назначение.

В опыте описания двух миров мы исходим из концепции К. Мегрелидзе<sup>134</sup>, но приходим к другим результатам.

Имманентная сфера характеризуется явленностью, конечностью, относительностью, она преходяща. Это наше представление о мире. Тогда как трансцендентное — тоже представление, но уже не человека, а сознания. Оно характеризуется такими понятиями, как существенность, бесконечность, безусловность, абсолютность, вечность, ноуменальность.

В этом пункте мы возражаем К. Мегрелидзе, который все имманентное помещает в голову человека, а все трансцендентное — в мир вещей. Здесь важно то, как понимается термин «вещь». Если как кантовская «вещь в себе», то с Мегрелидзе можно было бы согласиться. Но ведь у этого термина есть иной смысл: конечность, материальность, относительность, то есть то, что философ помещает в голову субъекта, тогда как мы признаем существование таких предметов объективно. К тому же непонятно, как материальное может существовать непосредственно в сознании субъекта. И если вещь понимать так, то имманентными будут феномены человеческого сознания, трансцендентными — идеи сознания; вещь будет пониматься как субстрат, основанный на двух субстанциях — мыслительной и духовной. Мышление — мост между имманентными феноменами и трансцендентными идеями, причем

---

<sup>134</sup> Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. — Тбилиси: Мецниереба, 1973. — С. 156—157.

мышление и сознание смыкаются в вещи. Вещь (здесь) — это оформленная материя; мышление адекватно постольку, поскольку совершенно оформляет материю, а образцы совершенства проистекают из сознания. Механизм этого оформления укоренен символически.

И здесь нам важна еще одна идея К. Мегрелидзе — понятие «идеаторность сознания». Идеаторное отождествляется им с внутренним миром идей, позволяющим сознанию размышлять о вещах и тогда, когда они не даны чувственно. С этой особенностью сознания сопряжены возможности целеполагания и волевого усилия. Она отличает человека от животных.

Механизм идеации таков: когда в «фокус» сознания помещается ранее безразличный ему предмет, сам «фон» сознания перестраивается, обретает смысл. Осмысляется и предмет, оказавшийся в «поле» сознания. При этом идеей будет являться не количественное изменение «содержания» сознания, но качественное его переустройство вокруг нового «центра». В ходе идеации идея овладевает объектом, а объект поднимается до идеи.

Если толковать мышление широко, то к нему можно отнести терминологию, выработанную К. Мегрелидзе для сознания. Думается, что здесь иносказательно описан механизм идейного творчества.

Если формирование «фокуса» мышления может быть понято как реакция на внешний предмет, то возникновение вокруг него нового контекста — уже не отражательный, но творческий процесс. В нем возникает символ — связь между мышлением и предметом, ибо, с одной стороны, он обладает чувственной оболочкой, с другой — сущностно укоренен в мышлении.

Дальнейшее развертывание наших идей будет находиться в диалоге с концепцией философа, которого нельзя обойти, рассуждая о мышлении, — с учением Гегеля.

«Мышление есть бытие» — пишет он<sup>135</sup>. Стало быть, мы настолько есть, насколько мыслим, и наоборот. Философ разводит мышление и представление. Если последнее касается лишь внешней стороны вещей, то первое проникает в их суть,

---

<sup>135</sup> Гегель Г. Философия Духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. — М.: Мысль, 1977. — С. 307.

видит их в их внутренней природе, абстрагируется от несущественного.

«Мы мыслим посредством имен»<sup>136</sup>, — замечает Гегель. А что такое имя? Это есть сочетание созерцания как чего-то внешнего со значением как чем-то внутренним. Имя есть знак для представления.

Здесь философ касается проблемы символа. Если знак для Гегеля по своему содержанию не совпадает с созерцанием, то символ, напротив, по сущности и понятию созерцания совпадает с содержанием<sup>137</sup>. Это говорит о том, что символ есть одухотворенный знак.

Как известно, Гегель, вслед за Кантом, различал в мышлении рассудок и разум. Разум мыслит диалектически, видит форму и содержание в единстве, тогда как в рассудке они распадаются. В нем содержание безразлично к форме, в разуме же содержание порождает форму. При этом «мышление есть только формальный момент абсолютного содержания»<sup>138</sup>. Здесь указана связь мышления и сознания. С другой стороны, «мышление есть чистая самость духа»<sup>139</sup>. Итак, сознание, дух мыслит, мышление духовно. Мышление духа о всеобщем есть «чистое пульсирование в себе самом»<sup>140</sup>.

Мы тоже выделяем в мышлении рассудок и разум. Но нас будет интересовать сугубо содержательная сторона дела. Рассудок и разум отличаются процедурой мышления и ее содержанием. Начальная стадия мышления — познание. В строгой науке оно происходит при помощи рассудка, оперирующего понятиями. Цель познания — общая характеристика предмета.

Но если смотреть на предмет не только как на объект, а увидеть его изнутри него как «Я», как мысленную самость<sup>141</sup>, то нам понадобится уже разум, использующий символы мышления. Потому что именно символ предмета раскрывает его многозначность и одухотворенность. И эту процедуру мы будем отличать от познания и называть пониманием.

---

<sup>136</sup> Гегель Г. *Философия Духа*... — С. 302.

<sup>137</sup> Гегель Г. *Философия Духа*... — С. 294.

<sup>138</sup> Гегель Г. *Философия духа*... — С. 393.

<sup>139</sup> Гегель Г. *Философия религии*. Т. 2. — М.: Мысль, 1977. — С. 373.

<sup>140</sup> Гегель Г. *Философия религии*... — С. 228.

<sup>141</sup> См.: Ортега-и-Гассет Х. *Дегуманизация искусства*. — М.: Радуга, 1991. — С. 483—485.



Но это еще не все. Человеческий ум не может остановиться только на знании предмета. Это бы не удовлетворило его. При помощи сущности — мышления — мы пытаемся проникнуть за вещь, к первосущности — сознанию. Это возможно путем сверхразумного усилия и с помощью символов сознания.

Коротко можно выразиться в стиле Гегеля: мышление возвышается над чувственным, выходит из конечного к бесконечному, погружается в сверхчувственное. И это движение мышления суть тождество его с самим собой.

Анализируя мышление, невозможно пройти мимо одного философского мотива — «сogito» Декарта.

Гегель косвенно выразил свое отношение к этому тезису следующим рассуждением: мышление и «я» тождественны. Необязательно говорить «я мыслю», ибо это будет тавтологией. «Я» есть простое тождество с собой, что адекватно мышлению. Даже вещь становится мысленным предметом, поскольку она мыслится как «я»<sup>142</sup>.

Как сам Декарт понимал этот тезис?

Что такое мышление для человека? Это критерий его бытийственности. Именно из того, что мы мыслим и сомневаемся, Декарт выводил наше существование. С другой стороны, можно сказать, что прекращение мышления равно остановке человеческого бытия. Что из этого следует? То, что если я существую, то я мыслю. А из этого вытекает полное тождество бытия и мышления. Следовательно, быть — означает мыслить, а мыслить — быть.

Слабость позиции Декарта — в том, что он полагает мышление, сомнение и существование категориями настолько очевидными, что они непонятны только тупому уму. И именно на попытке определить, что такое «мыслящая вещь», обрывается его диалог «Разыскание истины посредством естественно-го света»<sup>143</sup>.

В действительности, конечно, эти три понятия отнюдь не очевидны, они заслуживают подробного исследования. Сконцентрируем свое внимание на категории «мышление».

В основном философском трактате «Метафизические размышления» Декарт отвечает на вопрос: Что такое мыслящая

---

<sup>142</sup> Гегель Г. Работы разных лет. Т. 2. — М.: Мысль, 1973. — С. 93.

<sup>143</sup> Декарт Р. Сочинения. Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — С. 178.

вещь? Это «вещь, обладающая способностью мыслить»<sup>144</sup>. Это «дух, или душа, или разум, или ум»<sup>145</sup>.

Как видим, уже в начале трактата Декарт подразумевает под мышлением нечто большее, чем само мышление. Можно сказать, что оно у Декарта не самоидентично. Мышление больше самого себя, выходит за свои пределы, сливается с душой и духом человека.

Но и это еще не все. Оно включает в себя сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, нежелание, представление, чувство<sup>146</sup>. По крайней мере трижды философ отвечает на вопрос, что такое «мыслящая вещь». На странице 352 этот ответ звучит так: «Я — вещь мыслящая, то есть сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, знающая весьма немного и многого не знающая, любящая, ненавидящая, желающая, нежелающая, представляющая и чувствующая».

Такая широкая трактовка интеллектуального процесса позволила, впоследствии М. Хайдеггеру заявить, что термин «мышление» неадекватен, что более подходит здесь понятие «представление».

Мышление, по Декарту, это осознанное понимание<sup>147</sup>. Однако он не говорит, что значит «осознать» и «понимать». Он просто трактует мышление предельно широко: в него входят осознанные желания, образы, чувства. Говоря современным языком, мышление человека — это саморефлексия над собственным «я».

Ретроспективный взгляд на сущность проблемы мышления приводит нас к концу ее развития, в XX век, к философии М. Хайдеггера. Как Хайдеггер понимал Декарта?

В своей статье «Что значит мыслить?»<sup>148</sup> философ утверждает, что мы еще не мыслим по-настоящему. Как движется идея Хайдеггера? Мыслить нам дает требующее осмысления. Однако оно от нас отвернулось. Нам остается ждать, пока требующее осмысления обратится к нам. Для этого надо сквозь

---

<sup>144</sup> Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Политиздат, 1950. — С. 327.

<sup>145</sup> Декарт Р. Избранные произведения... — С. 344.

<sup>146</sup> Декарт Р. Избранные произведения... — С. 345.

<sup>147</sup> Декарт Р. Сочинения... — Т. 1. — С. 316.

<sup>148</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 134—145.

помысленное видеть еще непомысленное. Сущность мышления по Хайдеггеру — представление. Что это такое?

Об этом мы узнаем из статьи «Время картины мира»<sup>149</sup>. Мышление есть представление. Оно устанавливает отношение субъекта к представленному. Человек ставит нечто перед собой и тем самым представляет. Это уже не восприятие присутствующего, но присутствие при нем. Представление активно, а не созерцательно. Оно схватывает и постигает, наступает и овладевает, тем самым опредмечивая.

Хайдеггер расширительно трактует «*cogito*» Декарта. Это не только мышление, но и воля, и аффект, действие и страсть. Поэтому Хайдеггер и полагал перевод этого термина как «мышление» ошибочным и предложил понятие «представление».

Надо сказать, что и Гуссерль тоже неоднократно подчеркивал несводимость *cogito* к одному только мышлению. В «Парижских докладах» он трижды толкует этот термин: «Все, относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня благодаря тому, что я испытываю его, вспоминаю, сужу или как-либо мыслю о нем, оцениваю его или стремлюсь к нему и т. д. Как известно, все это Декарт обозначает как *cogito*»<sup>150</sup>.

Этот глагол указывает на такие действия, как восприятие, воспоминание, предвосхищение, желание, воления, предикативное называние и т. п.<sup>151</sup> Причем Гуссерль отмечает, что указание это «смутно», что «каждое *cogito* текуче, не имеет фиксированных окончательных элементов и отношений»<sup>152</sup>.

Однако все эти модусы действия актуально центрированы, тождественны, совпадают в единой неделимой точке — в субъекте, в «Я», ибо действует оно одно<sup>153</sup>.

Однако вернемся к Хайдеггеру.

Свое отношение к философии Декарта он выразил также в статье «Европейский нигилизм»<sup>154</sup>. Чтобы правильно понять Декарта, надо выяснить, что значит в его учении *cogito*, *cogi-*

---

<sup>149</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 41—62.

<sup>150</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос, № 2, 1991. — С. 6—30, 9—10.

<sup>151</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады... — С. 13.

<sup>152</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады... — С. 17.

<sup>153</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады... — С. 21.

<sup>154</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 63—176.

tare. Это не просто «мышление», «мыслить». Философ отмечает важную подробность: в определенных ситуациях Декарт употребляет для слова «cogitare» термин «percipere» — представление. Мысля по аналогии, Хайдеггер заключает, что «cogitare» есть представление представимого.

В этой масштабной трактовке указывается на то, что представимое не просто дано, но дано актуально. Человек может им владеть абсолютно, без сомнений и опасений. Сомнения, тем самым, исключаются.

А что такое сомнение? Это ни в коем случае не голое отрицание, не сплошная негация. Оно суть мысленная соотнесенность с сущностным.

Разбирая тезис Декарта «cogito, ergo sum», Хайдеггер удаляет из него слово «ergo». Полученное высказывание — «cogito sum» — не следует понимать как уравнение. Это и не утверждение моего существования, вытекающего из мышления. Такая фраза говорит о том, что представление, представленное самому себе, «полагает бытие как представленность, а истину — как достоверность»<sup>155</sup>.

Что из этого вытекает? А именно то, что бытие представляющего субъекта, не сомневающегося уже в своем существовании, является мерой бытия всего представляемого вообще.

Своей оригинальной трактовкой Декарта Хайдеггер углубляет наше понимание знаменательной идеи в философии. Однако у нас есть некоторые возражения. Термин «мышление» не устраивает его. Хотя Декарт пользовался именно им. Конечно, в особых случаях философ прибегал к термину «представление». Но не во всех. Невооруженным глазом видно, что эти слова просто разные. Но разница идет гораздо глубже — она находится не на уровне букв, но на уровне смыслов. Ведь термин «представление» в истории философии имеет определенную смысловую нагрузку. Вспомним анализ Гегеля. А если мыслить по аналогии, то термин «представление» гораздо меньше подходит для слова «cogitare», чем термин «мышление».

Поэтому мы все же склоняемся к традиционной трактовке Декарта, признавая, что интерпретация Хайдеггера обратила внимание на глубокомыслие этого понятия.

---

<sup>155</sup> Хайдеггер М. Время и бытие... — С. 128.

Следует признать, что методология Декарта приемлема для наших рассуждений. Факт мышления приводит к факту существования. При этом допускается, что Я — духовная субстанция, независящая от тела и бессмертная. В то же время в ней наличествует идея Бога. Но идея более совершенного не может возникнуть из менее совершенного. Следовательно, Бог существует.

Так же и мы приходим к доказательству бытия сознания. Мы мыслим, и наше мышление заполнено символами. Они могут быть истинными, но могут быть и несовершенными, замутняющими суть дела. Но раз они есть, то можно предположить наличие их первообразов, с которых они представляют собой лишь не всегда адекватные слепки. Как назвать первообразы в отличие от символов мышления? Думается, символами сознания. А если есть его содержимое, то есть и само сознание — субстанция всесовершенная и эманлирующая.

Еще раз: если в нашем мышлении есть символы, ведущие к мысли об идеальном, то существует и само идеальное, внушающее нам через свои символы идею самого себя.

На основе исследованного материала дадим следующее определение мышления: мышление суть имманентно-трансцендентный идеаторный процесс в душе человека, познающий и понимающий вещь и постигающий сознание, на основе которого преобразуется мир.

При этом следует избегать трактовки мышления как чисто интеллектуальной, рассудочной деятельности.

## ***5.2. Вещь как воплощение идеи в чувственной форме. Проблема соотношения мышления, вещи и сознания***

Мы ответили на вопрос, что такое символ. Составили экспликацию этого феномена. Выдвинули предположение, что символы мышления соответствуют символам сознания. Тем самым мы максимально приблизились к проблеме сознания, к постижению его природы.

Однако не будем забегать вперед. На пути от мышления к сознанию нас «подстерегает» вещь — символизирующее, арена встречи символизируемого и символизатора. Это, в нашем представлении, одна из важных частей онтоса, материальная реализация сознания, опредмеченное мышление.

Вещь и есть символ мышления. Она отсылает к символам сознания — событиям — и является репрезентантом природы и культуры. Качество вещи-символа двойко: она по сути духовна, в проявлении же — субстратна.

Из всего этого с необходимостью вытекает задача исследовать вещь, определить, что это такое. Причем дать определение не внешних черт, но внутреннего, глубинного ее качества. Итак, что такое вещь?

Один из ведущих аспектов этой проблемы — что называть вещью? Где граница вещественного и невещественного, «веществующего» и несуществующего? Мышления, вещи, сознания?

С одной стороны, очевидно, что мышление и сознание невещественны. Более того — они противостоят вещи как ритуальные субстанции материальной акциденции. Но если это абсолютные противоположности, то становится неясно, как сознание порождает вещь, а мышление понимает ее? Как сознание и мышление сходятся в вещи? Каким образом вещь выступает синтезом двух идеальных сущностей? Видимо, идея противопоставления не подходит.

Но если мы подойдем с другого конца и предположим, что сознание и мышление — тоже вещи, тогда становится непонятно, чем же они отличаются по своему существу от природных и бытовых объектов? Если весь мир — одна-единственная большая вещь, то как разобраться в ее структуре? Не будет ли принижением сущностей отнесение их к вещественному?

Думается, ответ лежит посередине. Сознание эманурует через свои символы, Мировую Душу и Космос, в Первоматерию, оформляет ее, вселяет в нее смысл и через это овеществляется само и одухотворяет материю. Так возникают природные вещи. Мышление при помощи своих символов эти вещи понимает, осмысляет, преобразует и создает через это вещи культурного мира.

Природа символов такова, что благодаря ее синтетичности можно ответить на вопросы, поставленные в начале параграфа. Символ — этап отпадения от сознания. Он посредине бытия, он материально-духовен. Он — лишь этап эманации, но существенный этап. Именно он, внедряясь в материю, становится вещью. Именно он, возвышаясь над мышлением, при-

водит человеческий разум через себя как вещь назад, к сознанию, позволяет душе подняться ввысь, слиться с символами сознания и, через это, созерцать Верховное Первоединство.

Итак, символ — срединен. Но и вещь — срединна. Она и одухотворена и помыслена, оформлена и осмыслена, создана и воссоздана. Экстатизм вещи наступает тогда, когда ей дается имя, тогда она становится символом. Тем самым она вырывается из мрака полубытия на свет разумный и духовный. Человек дает ей имя. Оно, в идеале, должно соответствовать идее этой вещи. Символ мышления должен быть адекватен символу сознания. Тогда наступает идеально-материальное слияние, и вещь обретает полноту бытия. Однако это бывает не всегда. Любой символ является вещью, но не всякая вещь является символом.

Смысл срединности вещи еще и в том, что она — символизирующее. Это чувственная оболочка; за ней стоит символизируемое — сознание, перед ней — символизатор — мышление. Вещь — единая точка совпадения идеальных сущностей, и если это совпадение реально произошло, то символ состоялся.

Итак, мы спрашиваем: что такое вещь?

В статье «Исток художественного творения» М. Хайдеггер писал: «Что есть вещь поистине? Камень на дороге есть вещь, и глыба земли на поле... А все это на самом деле приходится называть вещами, если имя вещи прилагают даже к тому, что само по себе... вообще не является... Вещь в себе есть, согласно Канту, мир в целом; даже сам Бог есть такая вещь... Последние вещи — это Смерть и Суд. Если брать в целом, то словом «вещь» именуют все, что только не есть вообще ничто... А с другой стороны, мы как-то не решаемся называть вещью Бога... Человек — это не вещь... Просто вещами мы считаем камень, глыбу земли, кусок дерева. Все безжизненное, что есть в природе и человеческом употреблении... Итак, из предельно широкой сферы, где все есть вещь, в том числе и самые высокие и последние вещи, мы переносимся в узкий круг просто-напросто вещей»<sup>156</sup>.

Хайдеггер отказывается от трех определений вещи, сложившихся в истории философии: «вещь понимается как носи-

---

<sup>156</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. — М.: Изд-во МГУ, 1987. — С. 267.

тель признаков, как единство некоторого многообразия ощущений, как сформованное вещество»<sup>157</sup>. Эти определения не устраивают философа, ибо в них нет разницы между вещью, изделием и творением. Он предлагает свое описание вещи: вещь принадлежит земле<sup>158</sup>. А сущность земли, держащей на себе все, вздымающейся и пронизывающей, тем самым, мир, состоит в выходе на свет «постоянно прячущего себя»<sup>159</sup>. Тогда как мир есть простые и сущностные решения в исторической судьбе народа. Мир и земля всегда в синтезе. Это совпадение мира и земли для нас и является вещью (у Хайдеггера — творением).

И вообще, взглядыываясь в метафору мира и земли, можно увидеть, как они близки к определению вещи по веществу и форме.

Это бы не устроило Хайдеггера, поскольку перед ним стояла задача передать сущность творения, но это вполне устраивает нас, ибо для нас не принципиально различие творения и вещи. Для нас всякое творение — вещь, но далеко не каждая вещь является творением. Понятие вещи, следовательно, шире понятия творения.

Вещь — это синтез материи и формы, это — локализованное бытие.

Безусловно, такое определение применимо и к символу. Символ — не знак, он — вещь, соотнесенная, с одной стороны, с сознанием, с другой — с мышлением. Вещь, поскольку она замкнута и самодостаточна, есть вещь-сама-по-себе, без добавления сущностных характеристик. Однако стоит ее рассмотреть в связи с миром, она тут же станет относить мышление к другим вещам, к событиям, к сознанию, наконец. В таком своем качестве вещь становится символом, символ же есть вещь.

Платон признавал, что в мире в виде образцов существуют идеи, подобием этих образцов выступают вещи. Вещи носят имена, или названия идей, которым они подобны<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения... — С. 274.

<sup>158</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения... — С. 303.

<sup>159</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения... — С. 287.

<sup>160</sup> Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 61.



Природа вещей такова, что нужно рассматривать их в становлении, созидании и изменчивости. Существуют два типа вещей — духовные и телесные.

Духовные свойства вещи первичны. Душа — причина изменения и движения всех вещей. Тело находится в подчинении у Души.

Аристотель критиковал платонову теорию эйдосов за то, что они как бы оторваны от вещей, являются их трансцендентными первообразами. Но, с другой стороны, Аристотель активно использует понятие «эйдос», хотя истолковывает его уже как имманентный принцип вещи, нераздельный с ней. «Эйдос» отождествляется Аристотелем с формой<sup>161</sup>.

Если есть материя, то должна быть и сущность, которой эта материя становится. А это и есть форма или образ. Вещь есть единство материи и формы<sup>162</sup>.

Суть бытия вещи — эйдосы, суть бытия эйдосов — Единое. Вещь как синтез материи и формы есть «чувственно воспринимаемая сущность»<sup>163</sup>.

И. Кант в «Критике чистого разума» различает явления и вещи в себе. Вещь как явление познается при помощи рассудочных категорий, то есть как объект чувственного созерцания. Безусловное находится в вещах, поскольку мы их не знаем, то есть в вещах в себе. Пространство схватывает все вещи как явления, но не как вещи сами по себе<sup>164</sup>. Все вещи как явления находятся во времени. До какой бы высокой степени отчетливости мы не довели наше созерцание, все равно нам не постичь предметы сами по себе. Каковы вещи в себе — мы это не знаем, и нам незачем этого знать, потому что вещь никогда не может предстать иначе как в явлении<sup>165</sup>. Признается идея Бога: высшая реальность составляет основание возможности всех вещей. Понятие первосущности есть понятие Бога. Все

---

<sup>161</sup> См.: Лебедев А. В. Аристотель // *Философ.-энцикл. словарь.* — М., 1983. — С. 38—39.

<sup>162</sup> Аристотель. *Метафизика* // *Соч.* в 4-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975. — С. 108—109, 233.

<sup>163</sup> Аристотель. *Метафизика*... — С. 81, 226.

<sup>164</sup> Кант И. *Сочинения* в 6-ти т. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 87, 90, 93, 102, 133.

<sup>165</sup> Кант И. *Сочинения*. Т. 3... — С. 139, 144, 325.

вещи берут свое начало в абсолютной, необходимой, единой первосущности<sup>166</sup>.

Г. Ф. В. Гегель предлагает учение о вещах в «Науке логики». И здесь мы находим идею того, что за вещью стоит некая сущность: природа или сущность вещей связывается понятием, которое существует только для мышления. Вещь может быть для нас ничем иным, как нашим понятием о ней<sup>167</sup>.

Преходящие вещи конечны и смертны, абсолют (Бог) бесконечен и вечен.

Конечные вещи в своем безразличном многообразии вообще таковы, что они противоречивы в себе, надломлены внутри себя и возвращаются в свое основание<sup>168</sup>. Определение вещи: существующее нечто есть вещь. Вещь в себе есть существенное существование вещи. Понятие указывает, какой должна быть вещь; действительность может не соответствовать этому понятию, то есть быть ущербной<sup>169</sup>.

Вл. С. Соловьев расширительно толкует понятие вещи: в самом широком смысле под ней понимается все, что имеет реальное — физическое или метафизическое — существование. Таким образом, и духовное существо понимается как вещь, как мыслящая вещь.

Философский смысл понятия «вещь» имеет две стороны; понимание вещи как метафизической субстанции (вещь в себе), или как физического тела (явления). А так как между тем и другим лежит существенное отличие, то термин «вещь» теряет всякий определенный смысл и совпадает с неопределенным местоимением «что-то», «что-нибудь»<sup>170</sup>.

Разбирая вопрос о соотношении вещи и истины, Хайдеггер отмечает, что высказывание является истинным, если то, о чем оно говорит, согласуется с вещью, о которой высказывается данное суждение. Истина предложения возможна только на основе истины вещей<sup>171</sup>.

Истина есть тождество понятия и вещи.

---

<sup>166</sup> Кант И. Сочинения. Т. 3... — С. 509, 669.

<sup>167</sup> Гегель Г. Ф. В. Наука логики: в 3-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — С. 86—87.

<sup>168</sup> Гегель Г. Ф. В. Наука логики. Т. 2. — М.: Мысль, 1971. — С. 65.

<sup>169</sup> Гегель Г. Наука логики. Т. 3. — М.: Мысль, 1972. — С. 260.

<sup>170</sup> Соловьев В. С. Вещь // Энцикл. словарь. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 11. — СПб., 1892. — С. 162—163.

<sup>171</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге... — С. 10—11.

В разных работах М. Хайдеггер писал о бытии вещи. Платон представляет бытие как идею. Аристотель — как энергию. Кант — как полагание, Ницше — как волю к власти. «Бытие можно провозгласить высшим, самым значительным событием»<sup>172</sup>. Бытие — это ближайшее. Оно «более сущее, чем любое сущее»<sup>173</sup>.

Если говорить нашим языком, бытие признается сущностью вещи. Особенно если учесть то, как понимал Хайдеггер проблему бытия в истории философии.

Из приведенного историко-философского материала видно, что в учениях философов наличествует расщепление реальности: она распадается на вещь и на то, что стоит за этой вещью — ее сущность. Вещь характеризуется такими понятиями, как временность, случайность, изменчивость, не-сущее, несовершенство. Но во всех учениях упоминается, что за вещью стоит реальное бытие, обладающее вечностью, необходимостью, постоянством, сущностью бытия, совершенством, абсолютностью. Это — единое Платона, перводвигатель Аристотеля, Бог у Канта, понятие Гегеля, субстанция Соловьева, бытие Хайдеггера.

В нашем понимании это — сознание.

Исходя из вышесказанного, дадим следующее определение вещи: вещь — это оформленная материя, проистекающая из сознания и предстоящая перед мышлением.

Причем формы — это символы, а материя — чувственная «возможность воплощения и оформления»<sup>174</sup>. Есть материя умная (оформленная в символ) и материя космическая, оформленная символом в вещь.

После того как мы окончательно определили понятие вещи, необходимо еще раз вернуться к проблеме соотношения символов и вещей: что есть что? Рассмотрим позицию А. Ф. Лосева по этой проблеме.

Для А. Ф. Лосева самой оригинальной чертой в понятии символа является разложение функции действительности в бесконечный ряд единичностей.

---

<sup>172</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге... — С. 97.

<sup>173</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Пробл. чел. в зап. фил. — С. 352.

<sup>174</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: Искусство, 1980. — С. 178.

Как соотносится символ и вещь? Символ вещи есть ее отражение, но природа его такова, что оно содержит гораздо больше, чем вещь сама по себе. «Символ вещи в скрытой форме содержит в себе все вообще возможные проявления вещи»<sup>175</sup>.

Эта концепция сразу наводит на мысль о противоречии: как отражающее, то есть вторичное, может быть больше, чем отражаемое — первичное? Даже в «скрытой форме»? Чуть ниже А. Ф. Лосев отметит, что символ вещи есть ее отражение; далее — напишет совсем в другом смысле: символ вещи есть ее выражение (оно, видимо, противоположно отражению); символ вещи есть ее смысл (опять же, как отражающее может задавать смысл отражаемому?); символ вещи есть ее закон<sup>176</sup>.

Но самое главное, А. Ф. Лосев нигде не говорит, что такое вещь. А ведь это понятие входит в определение символа. Как можно определять через неизвестное?

Из контекста рассуждений философа мы улавливаем, что он понимает слово «вещь» предельно широко — как действительность вообще. Поэтому когда он приводит примеры символов, вещь у него оказывается вода (символ —  $H_2O$ ), Россия (символ — тройка у Гоголя), уходящая Россия (символ — «Вишневый сад» Чехова), ужас и неожиданность (символ — немая сцена в конце «Ревизора»), греческое божество Гера (символ — доска), Эрос (символ — камень) и т. д., и т. п.

Такая расширительная трактовка вещи принуждает философа идти на логический компромисс: он должен признать, что символ не только отражает вещь, но и порождает ее. И А. Ф. Лосев признает это.

Думается, порождение понимается мыслителем не в прямом смысле слова, но иносказательно: «Порождает — в этом случае значит понимает ту же самую объективную вещь, но в ее внутренней закономерности, а не в хаосе случайных нагромождений. Это порождение есть только проникновение в глубинную и закономерную основу самих же вещей»<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство... — С. 13—14.

<sup>176</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство... — С. 26, 47.

<sup>177</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство... — С. 47.

Вообще термин «порождение» вещи толкуется А. Ф. Лосевым с помощью глаголов «перерабатывать», «анализировать», «очищать», «понимать» и «проникать». Видимо автор, работая в традициях диалектического материализма, вынужден был понимать порождение вещи не буквально (как в нашем определении символа), но в переносном смысле, привлекая вышеназванные термины.

Можно выделить две неточности в позиции А. Ф. Лосева: первая — неопределенность понятия «вещь» и вторая — проблематичность термина «порождение», толкование его через понятие «отражение», что, вообще говоря, недопустимо.

Философ не разделяет вещь и ее сущность. Вещь для него охватывает все бытие: и субстанцию, и акциденцию. Отсюда нетрудно перейти к утверждению, что символ и отражает вещь, и порождает ее. Как решить эту проблему? Ответ нам даже не дан, но задан. Дело в том, что позиция философа была определена еще в 20-е годы. В книгах «Очерки античного символизма» и «Античный космос и современная наука» он понимает символ как эйдос, эманурующий в инобытие. А раз так, то символ и порождает (Умом), и порождает (Мировую Душу, Космос, материю). Это — «идеально-оптическая картина» в слиянии с чувственным началом. Символ — это «выраженный эйдос».

Как пишет С. С. Хоружий, «необходимым продолжением эйдологии для Лосева оказывается симвология»<sup>178</sup>.

Еще одна очень важная работа по этой проблеме: книга А. Ф. Лосева «Вещь и имя», написанная в 20-е годы. И хотя и здесь философ не определяет вещь, работа эта высвечивает «темные» места его позднего философствования.

Основной тезис произведения таков: «Имя вещи есть сама вещь»<sup>179</sup>, но при этом вещь не есть имя.

Имя и символ совпадают в том, что как имя есть сама вещь, так и символ «не указывает на какую-то действительность, но есть сама эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был»<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии, 1992, № 10. — С. 119.

<sup>179</sup> Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 810.

<sup>180</sup> Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос... — С. 876.

И далее там же: «Символ сразу и сущность, и явление, то есть и вещь, и имя». Следовательно, он и порождает (имя), и отражает (вещь).

Эту позицию можно обозначить как «пандиалектизм». Она, конечно, решает проблему. Но есть другой способ ответа на вопрос о соотношении символа и вещи.

Он состоит в том, чтобы суметь увидеть за вещью (и перед вещью) сущность, из которой она проистекает, — сознание (и перед которой она стоит — мышление). При этом важно определить двоякую природу символов: деление их на символы сознания и символы мышления. Первые порождают вещь, вторые составляют ее.

Таким образом, мы выяснили, что есть мышление, символы-события и символы как вещи. Выдвинем гипотезу о том, что существующие в мире символы сознания (события), которым соответствуют символы мышления (вещи), приводят нас к самому сознанию. Теперь необходимо исследовать природу этой сферы бытия.

### **5.3. Проблемы сознания**

#### **5.3.1. Проблемы сознания в истории идеализма**

Обратимся теперь к понятию сознания и начнем его исследовать с историко-философской точки зрения. Мы выбираем идеалистическую традицию философствования, потому что именно в ней проблемы сознания продуманы более глубоко. И начнем мы с колыбели европейской философии — с учения древнегреческого философа Платона.

Уже в своих ранних диалогах мыслитель вырабатывает несколько понятий, близких к категории «сознание»: ум, разум, мышление, душа. Думается, последнее как интегральное наиболее соответствует тому, что мы сейчас называем сознанием. Двинемся за рассуждениями философа.

Человек познает окружающий мир прежде всего душою. Исцелить душу, то есть искоренить невежество, — гораздо большее благо, чем излечить тело. Наиболее достойна та душа, которая наиболее справедлива. Справедливость души зависит от знания. Чем более человек просвещен, тем справедливее он по своей душевной природе. Душа управляет телом. Человек состоит из души, тела и единства того и другого, и ведущей в

этой схеме является именно душа. «Человек — это душа»<sup>181</sup>, — полагает Платон. В нас нет ничего главнее нашей души. Когда люди общаются друг с другом, душа говорит с душою. И поэтому принцип познания самого себя суть принцип самопознания души.

Тот, кто влюблен в тело человека, оставляет его, когда тело увядает. И только тот, кто любит душу человека, будет верен ей, пока она стремится к совершенству. Даже когда красота мудреца увядает, душа еще продолжает цвести.

Та часть души, к которой относятся познание и разум, — божественна. И, следовательно, кто изучает ее и познает тем самым Бога и Разум, лучшим способом познает себя. То, что мы познаем в себе, и есть душа.

Так что же такое душа сама по себе? Определение души Платон дает на стр. 427: «Душа — это то, что само себя движет, причина жизненного движения существ». То есть душа — вечный (как мы увидим ниже) перводвигатель человека.

Наилучшее состояние души — это добродетель: справедливое отношение к законам, благочиние. Душа должна стремиться к справедливости. Это ее умиротворенность и упорядочение ее частей. Правильные рассуждения души, способность созерцания истины и есть философия.

Платон глубоко убежден, что душа человека бессмертна. Иначе человек не смог бы сотворить столь высокую культуру. Все дело в том, что, по мнению философа, в нашей памяти сохраняются «на вечные времена события происходящие в космосе»<sup>182</sup>. В существе души находится «некое божественное дыхание», благодаря которому она осознает великие идеи.

Тот человек, который был достойным при жизни, вернее, его душа, после телесной смерти перемещается в великолепную обитель благочестивых душ, отдаленно напоминающую библейский рай до грехопадения. Это место, где «текут источники чистых вод, и узорные луга распускаются многоцветьем трав, где слышны беседы философов, ... где беспримесна беспечальность, и жизнь полна наслаждений»<sup>183</sup>.

Душа наша, а, стало быть, мы сами, это бессмертное существо, заключенное в смертное тело. Нас одолевают печаль,

---

<sup>181</sup> Платон. Диалоги. — М.: Мысль, 1986. — С. 214.

<sup>182</sup> Платон. Диалоги... — С. 420.

<sup>183</sup> Платон. Диалоги... — С. 421.

скорбь, болезни. И душа пытается вырваться за пределы телесного несовершенства к небесному эфиру. Поэтому физическая смерть — это не что иное, как замена зла — благом.

Нетрудно понять, как глубоко и мудро высказаны в этой языческой философии томления и чаяния души, которую впоследствии Тертуллиан назвал «христианкой».

Еще один пример из истории идеализма — философское учение Г. Гегеля о сознании, продуманное глубоко и детально.

Согласно мысли философа, сознание включает в себя сознание как таковое, самосознание и разум. Оно является одной из ступеней рефлексии. В акте сознания дух порождает душу; она свободна, и в этом свободном бытии познает себя. Свободное знание души о самой себе и есть сознание.

а) Сознание как таковое включает в себя чувственное сознание (которое знает объект сознания как только единичную, чувствующую вещь), воспринимающее сознание (когда предметом сознания становится уже не явление, но сущность вещи) и рассудочное сознание (когда явление вещи понимается как живое существо, а сознание становится предметом для самого себя).

б) Самосознание есть знание о «Я». Чтобы самосознание включало в себя сознание, оно должно пройти три ступени. Первая — единичное самосознание, когда оно знает о себе только как о сущем (существующем), обладая лишь мнимой самостоятельностью, в действительности — ничтожностью. Это — вождедеющее самосознание. Вторая ступень — признающее самосознание, когда возникает отношение одного самосознания к другому и между ними устанавливается процесс взаимного признания. И, наконец, всеобщее самосознание, где снимается инобытие противопоставленных друг другу самостей, и эти самосознания становятся тождественными друг другу. Здесь наступает подлинная свобода духа.

в) Наконец, самым существенным в этой триаде (сознание как таковое, самосознание, разум) является разум. Это не только абсолютная субстанция, но и совершенная истина в смысле знания. Ибо его внутренней формой является самодостоверность. Это единство сознания и самосознания. «Знающая истина есть дух»<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> Гегель Г. Философия Духа // Гегель Г. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — С. 250.



Итак, сущность сознания, по Гегелю, выражает триада триад, заключенная в неуклонном продвижении от внешней оболочки феномена до его глубинной сути. Это движение идет в постоянной борьбе противоположностей (внешнего и внутреннего, явления и сущности). Оно приводит нас к разуму.

Рассмотрим учение о сознании русского идеалиста Е. Н. Трубецкого, развивающегося в русле концепции Всеединства В. С. Соловьева.

Природа сознания двояка. С одной стороны, его материалом служат психологические, субъективные переживания: ощущения, впечатления, чувства. С другой стороны, весь этот психологический фактаж соотнесен с чем-то сверхиндивидуальным — со смыслом. Именно этот надпсихологический смысл и есть основание любого сознания. Он — первичен. А раз это так, то все наши чувственные переживания, которые мы стремимся осознать, имеют объективный смысл и могут быть выражены в общезначимой мысли.

Если бы вся наша душевная жизнь сводилась только к психике, то у нас не было бы сознания. Оно поднимается над всем психическим и восходит к объективному смыслу. По существу своему смысл неизменен и неподвижен. Он всегда сверхвременен, он бытийствует в форме вечности. А потому и истина, выражающая смысл факта, тоже неизменна.

Со-знавать — значит осмыслять, поднимаясь над временем. Осознает тот, кто не гадает об истине или смысле переживаемого, а обладает ими. «Смысл или истина есть именно то, что возводит мысль на степень сознания»<sup>185</sup>. Таким образом, сознание неотделимо от смысла — истины. Принимая смысл — истину, сознание человека становится сверхсубъектным и внепсихологическим. Истина — это объективное в сознании.

Вообще говоря, философ настаивает, что над индивидуальным сознанием стоит некое безусловное сознание и выражает подлинную сущность осознаваемого. Это безусловное сознание — действительно сущее и активное. И отдельный субъект может сознавать истину, лишь приобщившись к этому сознанию. «Или истина есть акт безусловного сознания, или

---

<sup>185</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М.: Республика, 1994. — С. 11.

истины нет вовсе»<sup>186</sup>. Без безусловного сознания все исчезает, смешивается, впадает во мрак. Истина есть всеединая мысль.

Поиск истины есть процесс обнаружения безусловного сознания в нашем сознании, и нашего сознания — в безусловном. Как прийти к познанию истины? Для этого надо найти объективную идею, т. е. сверхиндивидуальное и вселенское сознание. Как писал Платон, осознать — значит вспомнить эту вселенскую, единую, всеохватывающую мысль.

### 5.3.2. Основные свойства сознания согласно КОС

*— На протяжении беседы Вы определяли сознание как некий нулевой космический феномен, как чистую потенциальность, как точку нулевой размерности, как возможность большего сознания, как то, во что философ впадает, находясь в традиции. Скажите, так что же такое сознание?*

*— Не знаю, не знаю, не знаю...*

(Из беседы В. В. Майкова с М. К. Мамардашвили)<sup>187</sup>

Мы определяем сознание как идеальную субстанцию и как специфически человеческую форму освоения мира, обладающую идеальностью, интенциональностью, идеаторностью и спонтанностью. В данном разделе работы речь пойдет о толковании сознания во втором смысле. Разработка идеи сознания как субстанции бытия — задача дальнейшего исследования.

Идеальность — что это такое? Это нематериальность. Допустим. Не материальность. А что? Первым делом ответим на этот вопрос. Это такой способ освоения человеком мира, когда объекты изменяются первоначально без физического на них воздействия. Они как бы «пересаживаются» (в виде образов, схем, конструктов) в человеческую голову и преобразуются в ней. Идеальность, идеальное независимы от материального, первичны в отношении к нему и внешне ему противоположны.

---

<sup>186</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни... — С. 14.

<sup>187</sup> См. об этом: Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, Культура, 1992. — С. 85.

Они обладают самостоятельностью, являются активным началом жизнедеятельности людей.

Наличие идеального позволяет человеку стать объектом культуры. При этом следует опасаться субъективного идеализма, полагающего идеальное наличным только в голове отдельного индивида. Необходимо помнить, что идеальное объективно существует для всех людей в виде общих законов жизни и творчества как в голове человека, так и в объективном Космическом Сознании, в сфере Духа.

Но при этом не нужно преуменьшать роль мышления отдельного носителя идеального. Он не только пассивно усваивает культуру, но и активно создает ее. Без этой действенности не было бы феномена культуры. Она существует не только как «культура о», но и как «культура для».

Таким образом, наличествуют два носителя идеального как атрибута сознания — душа человека и объективированные формы истории: язык, наука, искусство, религия, политика, юридический закон, мораль и т. п.

Идеальное суть основополагающий принцип бытия и мышления. Оно является сущностью мира, прообразом всех вещей, объективной схемой внешней действительности.

В современной отечественной литературе существуют две трактовки идеального: субъективистская (Д. И. Дубровский, И. О. Нарский), признающая за идеальное мимолетные психические состояния отдельной личности, совершенно индивидуальные и не имеющие всеобщего значения для других людей; и объективистская (Э. В. Ильенков), полагающая, что идеальное — это всеобщие и необходимые формы знания и познания человеком независимо от него существующей действительности<sup>188</sup>.

Мы принимаем позицию Э. В. Ильенкова, который относил к идеальному содержанию сознания математические истины, логические категории, нравственные императивы, идеи правосознания, то есть то, что имеет объективное значение для любой психики, несмотря на ее индивидуальные желания.

В таком виде идеальность сознания признается уже Платоном. Именно он пишет об идеях как об универсальных, общезначимых законах души, которые она обязана призна-

---

<sup>188</sup> См. об этом: Ильенков Э. В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 232.

вать. «Коллективно создаваемый людьми мир духовной культуры, — пишет Ильенков, — противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир — как «идеальный мир вообще», как идеализированный мир»<sup>189</sup>.

Итак, свойство сознания, названное нами идеальностью, объективно, самостоятельно, необходимо. Оно универсально, бестелесно, неуловимо для материальных способов обнаружения; к тому же это — абсолютная сила повелевать людьми и вещами, это бесспорная и несомненная реальность.

Внешне, как культура, идеальность имеет материальную оболочку, ибо объективируется в книгах, статуях, храмах, в орудиях труда и т. п. «Все эти предметы по своему существованию — вещественны, материальны, но по сущности своей, по происхождению — идеальны, ибо в них воплощено коллективное мышление людей, всеобщий дух человечества»<sup>190</sup>.

Всякая материальность имеет смысл, только будучи наполненной идеальностью человеческого сознания, проистекающей из объективности духа. Без этого идеально-объективного смысла нет языка, культуры, есть лишь «колебания голоса», как отметил еще средневековый философ Росцелин.

Идеальность — атрибут сознания, то есть это последнее не существует без первой. Сознание только и начинается там и тогда, где и когда человек вынужден объективировать свой внутренний мир в общезначимых ценностях, посмотреть на себя со стороны, глазами других людей, соизмерить свое поведение с общепризнанными нормами, «идеальными по своей сути». Отнять у человеческого сознания идеальность невозможно, иначе оно сведется к психике животных.

Следующее свойство сознания — интенциональность. В переводе с латинского это — стремление. Стремление к чему? Это «первичная смыслообразующая устремленность сознания к миру, смыслоформирующее отношение сознания к предмету»<sup>191</sup>, предметное истолкование ощущений. Впервые термин «интенциональность (направленность на предмет — С. С.) ввел специально для философии Э. Гуссерль. Он пони-

---

<sup>189</sup> Ильенков Э. В. Философия и культура... — С. 235.

<sup>190</sup> Ильенков Э. В. Философия и культура... — С. 251.

<sup>191</sup> Молчанов В. И. Интенциональность // Современная западная философия. — М., 1991, — С. 113 — 114.

мал это свойство сознания как акт придания смысла предмету, идущий от сознания.

Гуссерль представлял себе сознание как необратимый, направленный на предмет поток; он протекает в синтезированной, целостной форме. В потоке выделяются отдельные единицы, имеющие собственную целостность. Это и есть явления или, строго говоря, феномены сознания.

Сознание в своей интенциональности складывается из различных актов сознания — восприятия, воспоминания, фантазирования и т. п. Оно в акте интенции наполняет смыслом, прежде всего, языковую предметность — сам язык как символическую форму.

Интенциональная функция, таким образом, смыслодающая; весь поток сознания и отдельные его элементы — феномены — способны к самообнаружению, самораскрытию во времени.

Сознание всегда есть сознание чего-то. Оно имеет направленность на какую-то предметность. В сознании всегда есть что-то, что является предметом сознания. Интенциональность означает, что самосознание распадается на то, что в нем и на то, как в нем<sup>192</sup>.

То, на что распадается сознание, есть предмет, то, как оно распадается, есть форма. Эта предметность («что») составляет собой горизонт мира для сознания. Форма же сознания показывает, как оно бытийствует. Наше сознание имеет, по крайней мере, три формы: жизненный опыт, оценку и смысл. Сознание в целом выступает как содержание жизненного мира человека. Интенциональность проявляется в возникновении предмета в горизонте мира.

В сознании возникают интеллигибельные объекты, которые тоже полагаются как стоящие перед сознанием: отношения, числа, идеальные сущности и все, что может быть из них построено. В сфере сознания образуется интеллектуальная часть мира, имеющая собственные законы. Здесь интенциональность смыкается с идеальностью.

Она есть, таким образом, придание смысла феноменам (явлениям сознания) и, даже, вещам самим по себе.

---

<sup>192</sup> См. об этом: Мотрошилова Н. В. Анализ предметностей сознания в феноменологии Гуссерля // Проблема сознания в современной западной философии. — М.: Наука, 1989. — С. 63—98.

Можно выделить два типа интенции человеческого сознания: первичную (направленную на мир явления) и вторичную (направленную на мир духовный, божественный), как это делали еще средневековые схоласты. Одна интенция неотделима от другой, хотя ведущей, сущностной, основополагающей является вторичная, поскольку позволяет человеку реализовать свое фундаментальное онтологическое убеждение: реально существует этот мир вещей вокруг меня, и реальнейше бытийствует сверхличный, имперсональный духовный мир. В то время как первичная интенция поддерживает только субъективную сторону дела — умонастроение «Я сам». Однако и без нее нельзя, ибо познание высшего мира идет путем самопознания человека.

Термин «идеаторность сознания» был введен в философию К. Мегрелидзе в его книге «Основные проблемы социологии мышления» (Тбилиси, 1973). Он необходим для четкого отличения сознания человека от психики животного. Идеаторность, строго говоря, суть способность сознания творить и воспроизводить идеи. Прежде всего, сознание вырабатывает осмысленный план поведения человека в мире и обществе. Ориентация животного зависит от наличной среды, основана на инстинкте. В этом случае сознание не помогало бы, а мешало поведению животных.

Идейные отношения между индивидами могут возникнуть, во-первых, в сообществе, но, во-вторых, при известной индивидуализации субъекта от данной группы. С одной стороны, человек — существо социальное, а, с другой стороны, он неповторим, незаменим, независим от социума. Только в этих условиях возникает возможность идеации (творчества идей). Животное же не имеет мысленного, идеаторного содержания в своем мозгу.

Когда возникают зачатки внутреннего мира идей, тогда начинается жизнь сознания в подлинном смысле этого слова. Человек имеет образы вещей в своем сознании даже тогда, когда эти вещи не даны чувственно. Такие образы и составляют идеаторное содержание сознания. «На основе идеации впервые становится возможной выработка элементов языка»<sup>193</sup>, тогда как владение словом создает условия для различных мыслительных операций.

---

<sup>193</sup> Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления... — С. 106.

Человеческое сознание свободно воспроизводит различные образы и представления и не ограничено чувственностью настоящего момента. В своем воображении оно свободно двигается по векторам пространства и времени. Мировая линия доступна человеку не только «здесь и теперь», но и «там и тогда». Поведение человека определяется не только сиюминутной сенсорной ситуацией, но и мыслимой, воображаемой, представляемой. Именно свободное идеаторное содержание сознания и отличает его от психики животных (наряду с вышеуказанными идеальностью и интенциональностью).

Без идеаторности, понятой как воспроизведение идей, не было бы роста и обогащения сознания. Благодаря ей психика человека обретает свой уникальный внутренний мир представлений, мыслей, идей, освобождающий нас от слепого, рабского поклонения «вот этому» моменту, сенсорному полю индивида.

Через учение о свободном творчестве идей мы приближаемся к еще одному сущностному признаку сознания — его спонтанности.

В философию этот термин был введен В. В. Налимовым в его книге «Спонтанность сознания» (М., 1989).

Язык существует в царстве смыслов, в бесконечности смыслов. В таком своем качестве он превращается из логичного в мифологичный, т. е. в такой, который всегда открыт для спонтанной (читай: внутренне свободной) перестройки смыслов.

Спонтанно возникающие представления не поддаются законам логики аристотелевского типа. С опорой на учение дзэн-буддизма Налимов утверждает, что «действие является спонтанным» тогда, когда оно оригинально, не имеет прецедента во времени, в пространственной причинности. Спонтанность сознания возникает «из ничего», из «незахламленной основы» (можно сказать — из «подвалов» сознания).

Спонтанность пронизывает архитектуру (структуру) личности, являющуюся одновременно архитектурой смыслов, воплощенных в личности — «демиургической носительнице смыслов»<sup>194</sup>. Ссылаясь на Канта (т. III, с. 205), Налимов утверждает, что способность воображения есть спонтанность. Она выходит из глубин сознания или из его

---

<sup>194</sup> Налимов В. В. Спонтанность сознания. — М.: Прометей, 1989. — С. 120.

«подвалов» и связана с единением сознания человека с космосом.

Как сущностная характеристика сознания, спонтанность — глубинная основа личности. Через нее человек срastaется с вселенской потенциальностью.

Она всегда есть забегание вперед, смешивание прошлого с будущим, это транличностное начало, несущее в себе связь человека со вселенной, создающее единство Мира в его творческом самораскрытии.

В. В. Налимов указывает, что категория спонтанности, понятая как философское понятие, имеет долгую жизнь в истории мысли. Крупнейшие философы всегда стремились ее преодолеть, вывести из своих систем, свести ее к чему-то более простому. Сначала — к идее Творца, затем — к образу дьявола, далее — к глобальным законам природы. Еще позднее — к случайности. Однако все это — еще не спонтанность. Она относится к «имеющему смысл» изменению смыслов<sup>195</sup> в тексте. Человек — это тоже текст. Следовательно «личность — это спонтанность»!

Ее природа раскрывается, прежде всего, в свободном творчестве. Это вселенское начало, нигде не локализованное. Однако к нему может подключаться личность. Более того, индивидуальность личности начинается там и тогда, где и когда ее сознание срastaется с космическими вибрациями смысловой вселенной, где и когда оно может услышать то, что не слышат другие. Через спонтанность личность соприкасается с бессмертным.

Спонтанность сознания — это реальность. Но реальность иномирная, вечная в нашем времени, причинно не обусловленная, не локализованная в точке пространства, не олицетворенная. Это мир вечных сущностей, опрокинутый в наше «Я». Это — свобода творчества и творчество из свободы.

### 5.3.3. Сознание и бессознательное

Категория бессознательного прочно вошла в обиход науки XX века. Она настолько укоренена в нашем сознании, что суждения о нем, изучение его невозможны без этой категории.

---

<sup>195</sup> Налимов В. В. Спонтанность сознания... — С. 207.



Бессознательное так же реально, как и сознание. Какова его природа?

Для психоаналитической философии (прежде всего — для учения Фрейда) более важно не содержание внешнего мира, а исследование того малого мира, которым является человеческое бытие. Фрейд не столько отворачивается от онтологической проблематики, сколько переносит ее в глубины человеческого существа. Всякий душевный процесс, по Фрейду, существует сначала в бессознательном и только потом может оказаться в сфере сознания. Причем переход в сознание — отнюдь не обязательный процесс, ибо далеко не все психические акты становятся сознательными. Он сравнивает сферу бессознательного с большой передней, в которой находятся все душевные движения, а сознание — с примыкающей к ней узкой комнатой — салоном<sup>196</sup>.

На пороге между передней и салоном стоит на посту страж, который не только пристально рассматривает каждое душевное движение, но и решает вопрос о том, пропускать ли его из одной комнаты в другую или нет. Если какое-либо душевное движение допускается стражем в салон, то это вовсе не означает, что оно, тем самым, непременно становится сознательным. Оно превращается в сознательное только тогда, когда привлекает к себе внимание сознания, находящегося в конце салона.

Стало быть, если передняя комната — это обитель бессознательного, то салон, по сути дела, — вместилище предсознательного, и только за ним расположена келья собственно сознательного, где, находясь на задворках салона, сознание выступает в роли наблюдателя.

В 20-е годы Фрейд несколько уточняет структуру личности. Она состоит из трех слоев: Оно, Я и Сверх-Я. Бессознательное Оно представлено у Фрейда в качестве того глубинного уровня, в недрах которого копошатся скрытые душевные движения, напоминающие собой старых демонов и выражающие безотчетные движения человека. Сознательное Я — посредник между Оно и внешним миром. Сверх-Я олицетворяет собой как требования, так и запреты морально-нравственного, социокультурного и семейно-исторического происхождения.

---

<sup>196</sup> См. об этом: Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990. — С. 99—124.

Это похоже на айсберг, невидимая, подводная часть которого огромна и, вообще говоря, угрожает существованию человеческого Я.

Для понимания существа этих отношений Фрейд прибегает к образным сравнениям. Оно и Я — это лошадь и всадник. Я пытается подчинить себе Оно, как всадник — более сильную, чем он, лошадь. В конечном счете, оказывается, что если всадник идет на поводу у неукрощенной лошади, то и Я фактически подчиняется воле Оно, создавая лишь видимость своего превосходства над ним. Итак, Я является верным слугой Оно, старающимся получить расположение этого господина.

Не менее сложными оказываются отношения между Я и Сверх-Я. Так же, как и Оно, Сверх-Я может властвовать над Я, выступая в роли совести или бессознательного чувства вины. Это адвокат внутреннего мира.

В итоге Я оказывается в тисках глубочайших противоречий со стороны Оно и Сверх-Я.

Более того, по выражению Фрейда, «Я является несчастным существом, которое служит трем господам и, поэтому, подвержено тройкой угрозе: со стороны внешнего мира, со стороны сексуальных вожделений Оно и со стороны строгости Сверх-Я».

Уход от неудовлетворяющей действительности завершается, по выражению Фрейда, «бегством в болезнь». Невротические заболевания — типичный его пример. Лучший выход из состояния невроза — это мобилизация человеком всех своих сил с целью сознательного разрешения возникающих в жизни конфликтов. Для этого надо осознать свои бессознательные влечения. Психоанализ как раз оказывает помощь нуждающимся в переводе бессознательного в сознание.

Фрейд полагал, что на протяжении истории развития научной мысли человеческая самовлюбленность перенесла два ощутимых удара: «космологический», нанесенный Коперником и сломивший неверные представления о Земле как центре Вселенной, и биологический, нанесенный Дарвином, доказавшим, что человек происходит от приматов и, следовательно, является лишь ступенью эволюции животного мира.

Но наиболее ощутимым должен стать удар «психологический», который исходит из учения о «несчастном Я». Я не является господином даже в собственном доме, считает Фрейд.

Рассмотрим два основных понятия психоанализа: либидо и сублимацию. Что такое либидо? От латинского: влечение, желание, стремление. Оно обозначает сексуальное желание или половой инстинкт. Этот термин необходим для описания разнообразных проявлений сексуальности. Фрейд приравнял либидо к Эросу Платона и определил его как энергию влечений ко всему тому, что охватывается словом «любовь»: половая любовь, себялюбие, любовь к родителям и детям, всеобщее человеколюбие и т. д. Термин «либидо» используется Фрейдом при объяснении причин возникновения психических расстройств, неврозов и также для описания хода психического развития нормального человека, его научной и художественной деятельности, сублимации.

Что такое сублимация? От латинского «возвышаю» — перемещение энергии с культурно неприемлемых целей на культурно приемлемые. Согласно Фрейду, сублимация — это процесс переключения влечения (либидо) на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения и преобразования энергии инстинктов в нравственно одобряемую деятельность. Через призму сублимации Фрейдом рассматривается формирование религии, появление искусства и общественных институтов, возникновение науки и, наконец, саморазвитие человечества.

Карл Густав Юнг выделяет личностное и коллективное бессознательное. Первое покоится на более глубоком втором. Коллективное бессознательное приобретает не личным опытом, имея не индивидуальную, но всеобщую природу. То есть оно включает в себя образы, которые одинаковы для всех времен и народов.

Коллективное бессознательное тем самым образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Имея дело с его содержанием, мы сталкиваемся с древнейшими, всеобщими, изначальными типами<sup>197</sup>.

Бессознательное коллективное, однако, в каком-то смысле зависит от индивидуального бессознательного, хотя, по природе своей, первично. Оно изменяется, становясь осознанным и воспринятым.

---

<sup>197</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.: Renaissance, 1991. — С. 98.

Юнг утверждал, что не существует ни одного открытия в науке или искусстве, которое не имело бы прообраза в коллективном бессознательном. Этот первообраз восходит, как правило, к древнейшим архетипам тех времен, когда «сознание еще не думало, а воспринимало»<sup>198</sup>. Архетипы способны насильно вторгаться в психику индивида.

Итак, образы, повторяющиеся в сновидениях, в мифологии и в фольклоре различных народов, названы Юнгом «архетипами». Что очень важно, архетипы, по мнению философа, «передаются не только посредством традиции или миграции, но также с помощью наследственности»<sup>199</sup>. Ибо сложнейшие символы переносятся и помимо традиции.

Человек — это не только сознание или разум, он не сводится ни к знанию о себе самом, ни к тому, что знают о нем другие. Есть некий неизвестный остаток, но точно определить психическое состояние мы не в силах. Человек в целом — это невыразимая тотальность, и ее можно обозначить только символически, как самость (синтез сознательного и бессознательного в человеке), как считает Юнг. «Психика настолько выходит за пределы сознания, что его легко можно сравнить с островом в океане, — пишет Юнг, — Остров невелик, узок, океан безмерно широк и глубок»<sup>200</sup>.

Тогда, когда некий архетип проявляется в сновидении, в фантазии или в жизни, он всегда побуждает человека к действию. Характерное влияние архетипа состоит в том, что он захлестывает психику своей силой и вынуждает субъекта выйти за пределы человеческого, оказаться в области внечеловеческого и сверхчеловеческого как в хорошем, так и в плохом.

Личностное бессознательное оканчивается детскими впечатлениями. Коллективное же — образами, находящимися в психике предков. Личностные образы переживаются субъектом, в то время как коллективные идут не из жизненного опыта индивидов, а из опыта, накопленного поколениями людей. Именно на этом уровне возникает архетип. Архетип — наиболее интимная часть нашей психики, и мы оберегаем ее как личную тайну. Он суть ментальная предпосылка человеческого сознания.

---

<sup>198</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ... — С. 122.

<sup>199</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ... — С. 165.

<sup>200</sup> Юнг К. Г. Архетип и символ... — С. 186.

Коллективное бессознательное — это образ мира, сформировавшийся в незапамятные времена.

Главные отличия философии Юнга от фрейдизма: введение понятия коллективного бессознательного, определяющего жизнь человека; расширительная трактовка термина «либидо» как не только сексуального влечения, но и психической энергии вообще; доказательство того, что одна теория сублимации не способна объяснить творческий процесс; введение понятия архетипа как основной витальной функции человека.

#### **5.3.4. Сознание и духовный мир человека с позиций КОС**

Духовный мир человека шире сознания, он фундаментален и первичен. Эта сфера психического включает в себя также и бессознательное, выступает синтезом «Я» и «Оно». Это та область человеческой экзистенции, где сплетены эмоциональное и рациональное, объективное и субъективное, вещественное и духовное, физическое и психическое, феноменальное и ноуменальное, тварное и Божественное, разумное и иррациональное.

Именно здесь открывается смысл бытия человека как двуединого, противоречивого существа, живущего на стыке двух миров — трансцендентного и имманентного, потустороннего и посюстороннего, бытийного и инобытийного.

Смысл нашего существования — в творчестве духовной и материальной культуры. В этом и наше бессмертие. Но любой акт творчества предполагает наличие развивающегося духовного мира человека. Откуда он истекает? Что за ним стоит? Куда он движется? Думается, он (духовный мир) исходит из духа, за ним стоит дух, и он движется к духу.

Но что такое дух? Это наивысшая сфера бытия. Понятие духа — одно из древнейших в философии. Эллинистический философ Плотин предложил категорию «Ума», тождественную, по существу, категории духа. Ум есть видение, направленное на самого себя. Эманлируя в инобытие (т. е. исходя во внешний мир), он порождает Мировую Душу, космос, материю. Сливаясь в экстазе с Первоединым (древнейшим представителем Божества), дух переживает восторг, порождая тем самым античных богов, красоту, справедливость, добродетель. Здесь Ум становится чистым, легким светом, воспламенившимся в мгновение экстаза.

В средние века понятие Духа (Бога) продумано очень глубоко. Так, Дионисий Ареопагит (V век) в трактате «Божественные имена» доказывает, что Божество постижимо посредством символов, которыми наполнен сотворенный им мир. Это Благо, Прекрасное, Сущее, Жизнь, Премудрость, Истина, Могущество и др. В отличие от воззрений Плотина, христианская концепция Духа учит о нем как о едином Боге; это есть Абсолютная Личность со своей священной историей, творящая мир из ничего. В то время как Ум Плотина — Верховное Первоначало со своей исторической судьбой, эманулирующее в инобытие.

Философский дух (в отличие от религиозного) — не личность, не персона, а воплощение природных сил. У него нет священной истории, его история космична. Наконец, он не имеет сил творить из ничего, чудесным образом, он только исходит, истекает во внешний мир. Но, несмотря на более слабый религиозный мотив, понятие эллинистического духа ближе к той философской трактовке, которая была предложена позднее Гегелем.

Он утверждает, что дух есть отображение Вечной Идеи. Сущность и субстанция духа — это свобода (излюбленное положение Н. А. Бердяева). В своей высшей точке дух сливается с Божеством.

Здесь очень важна принципиальная разница между Духом и Богом в гегелевской философии. Дух — философское понятие, Бог — религиозное. Перед лицом абсолютного духа человек безгласен и лишен всяких прав, кроме права его постигать. И этот объективный дух ко всему равнодушен, в том числе и к человеку.

По отношению к Богу — иная ситуация. Человек тоже ничтожен, но тут существует родство душ, диалог, молитва. Бог любит человека, человек не безразличен Богу. Человек — его любимое дитя, искра Божества. Из высшего в низшее проникает способность любить, быть милосердным. Духовность суть устремленность к Богу, его нахождение. И чем больше человек приближается к высшему, тем более он духовен.

Эти мотивы сильны в религиозной философии Н. А. Бердяева (см. его книги «Царство духа и царство Кесаря», М., 1995 и «Философия свободного духа», М., 1994). В частности философ пишет о соотношении понятий «дух» и «сознание».

В духе происходит великое внутреннее событие — откровение человеку. Оно изменяет сущность сознания, его структуру. Откровение в духе есть «катастрофа сознания»<sup>201</sup>. Это не эволюция, но революция. Откровение меняет соотношение между сознанием, сверхсознанием и подсознанием. Два последних врываются в первое, разрушая границы. Сознание обращается к иному миру. Абсолютное бытие первично по отношению к сознанию, и перемены в бытии влекут за собой перемены в сознании. «Сознание актуально и динамично, — пишет Н. А. Бердяев, — потому что актуален и динамичен дух, создающий сознание, актуальна и динамична перво-жизнь»<sup>202</sup>.

Принципиальная роль духовного откровения состоит в том, что сознание по сути становится принципиально иным. Из индивидуально замкнутого оно превращается в космическое, возникает сверхсознание.

Наше сознание само полагает себе границы. И только вторжение духовного огня способно расплавить духоту и слепо-ту обыденного сознания.

Итак, бытие (подлинное, духовное) определяет сознание. Причем не извне, а изнутри, из глубины. Бесконечная духовная жизнь — вот к чему может прийти сознание как к первоисточку. Пассивное сознание не способно узнать полноту бытия. А она заключается в бесконечности духовной жизни, полагает Н. А. Бердяев. Полнота бытия, абсолютная духовность достигается только в самой духовной жизни, только направленным на нее сознанием, т. е. сверхсознанием.

Существует принципиально отличная от вышеизложенной точка зрения на сущность духа, духовного мира. Рассмотрим позицию А. Н. Книгина<sup>203</sup>.

Сразу оговоримся, что в книге «Философские проблемы сознания» само сознание рассматривается как индивидуальное человеческое качество с точки зрения вероятностного эмпиризма<sup>204</sup>. Этим и объясняется специфическая трактовка духа,

---

<sup>201</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 75.

<sup>202</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа... — С. 76.

<sup>203</sup> Книгин А. Н. Философские проблемы сознания. — Томск: Изд-во ТГУ, 1999. — 337 с.

<sup>204</sup> Книгин А. Н. Философские проблемы сознания... — С. 319.

заслуживающая, на наш взгляд, критики. При постановке вопроса о том, *как* существует дух, А. Н. Книгин сначала дает экспликацию идеи духа, общую по своему смыслу для любой философской традиции, как полагает автор. Идея духа — это «образ бестелесного, невещественного, нематериального, но активного начала. Оно мыслится не просто как другое, но как *противоположное* материальному идеальное»<sup>205</sup>. Этой экспликацией исчерпывается общность трактовки данной идеи, и автор переходит к классификации различий. Он указывает три основания проведения таких различий: онтологическое, гносеологическое и аксиологическое. Говорится о специфической историко-философской интерпретации «Божественного ничто», которой на непонятном основании противопоставляется идея «физического вакуума», якобы лишаящая дух такого *специфического* принципа, как бестелесность. Но *логически* следует сопоставлять вещи, имеющие единое основание деления, скажем, апофатизм и катафатизм, или, с другой стороны, признание идеальности или реальности физического вакуума, а не смешивать все вместе. Из мысли Гегеля об идеальном как содержащем в себе в снятом виде реальное делается вывод, что дух не предшествует миру во времени<sup>206</sup>. Здесь автор не объясняет, как он понимает реальное. Но понимать ли реальное как идеальное или как материальное — в любом случае фраза «содержит в себе», да еще и «в снятом виде», говорит именно о предшествовании духа реальному, ибо чтобы содержать, надо быть вначале тому, что будет содержать, да еще и «снимать». Если же трактовать идеальное и реальное как нечто одновременное, Гегель у нас получится дуалистом, кем он никогда не был. Приставка «во времени», допущенная А. Н. Книгиным, позволяет вольно трактовать религиозную сущность гегелевского учения, а именно сводить ее на нет, что автором делается постоянно<sup>207</sup>. Хотя специфичность религиозного смысла гегелевской философии состоит не в полном его отсутствии, как то получается у А. Н. Книгина, а в протестантском видении Бога и мира.

---

<sup>205</sup> Книгин А. Н. Философские проблемы сознания... — С. 290.

<sup>206</sup> Книгин А. Н. Философские проблемы сознания... — С. 292.

<sup>207</sup> См. Книгин А. Н. Философские проблемы сознания, — С. 291: «У Гегеля дух — холодная объективная субъективность, абстрактно-всеобщее».



«Дух без мира немислим по определению, — продолжает автор, — мир без духа немислим»<sup>208</sup>. Какое определение имеется в виду? Духа или мира? Или того и другого? Не уверена, как насчет мира, но *определения* духа дано не было. Было дано приблизительное общее описание и классификация различных позиций. Так что же имеется в виду? Если имеется в виду определение духа, то первая часть предложения оказывается лишённой смысла (поскольку определения не дано). Если имеется в виду определение мира, то, может быть, его и можно найти в книге, но это будет определение, противоречащее смыслу данной конкретной фразы. Потому что позиция автора — эмпиризм, а фраза предполагает пантеизм. Если же и то, и другое, то тут остается только теряться в догадках о способе совмещения двух определений.

Данное на стр. 293 описание идеи духа с точки зрения методологии естественного реализма (МЕР)<sup>209</sup> опять же нельзя назвать определением, ибо определение предполагает подведение под род и вид. Считать идею духа ретенцией (в понимании Книгина), конечно, можно, но включать в нее все те качества, которые затем следуют простым перечислением, нельзя. К тому же дается описание идеи духа, а не самого духа. Эвристично ли это?

Вопрос о существовании духа не находит у А. Н. Книгина ответа — это вопрос не разума, а веры. А. Н. Книгин всячески отстраняется от религиозной проблематики, выталкивает ее за пределы своей книги, создается впечатление, что он боится ее. Между тем, логика, скажем, в средние века развивалась в монастырях. Здесь, видимо, надо поставить проблему шире: вопрос не только веры (религиозной), но и вопрос убеждений, привычек, общей культуры, иными словами, всего мировоззрения в целом, а не только религиозной его составляющей. Точка зрения веры рассматривает доводы разума, почему бы эмпиризму не прислушаться к доводам веры, если он включает в себя доводы разума?

---

<sup>208</sup> Книгин А. Н. *Философские проблемы сознания*. . . — С. 292.

<sup>209</sup> «С точки зрения МЕР идея духа есть ретенция всего живого, подвижного, релятивного, невещественного, психического, рассудочного, языкового, что встречается в опыте человека в качестве первичных феноменов».

Далее. «Высшее» относится Книгиным к «духовной жизни личности»<sup>210</sup> и рассматривается лишь как «детерминанта поведения». Вопрос же о его «общезначимости» «не имеет никакого значения». Не удивительно, что рассуждения заканчиваются ссылкой на Фейербаха: «человек человеку бог»<sup>211</sup>. Точно так же, как для обыденного сознания все равно, существует ли Бог реально или нет, так и для религиозного сознания трудно уловить, где в этой фразе разница между богом и дьяволом.

Впрочем, можно сказать, что представление о духе А. Н. Книгина в целом полностью укладывается в его теоретический конструкт и выступает, таким образом, завершением последнего. Ведь если сознание рассматривать только эмпирически, это будет индивидуальное сознание. Если индивидуальное сознание обосновывать только доводами разума, элиминируя веру, оно будет атеистическим. Оно будет атеистическим не потому, что из него изгоняется *идея* Духа (ее наличие А. Н. Книгин допускает), а потому, что совершается попытка изгнать из сознания Его Самого.

---

<sup>210</sup> Книгин А. Н. Философские проблемы сознания... — С. 294.

<sup>211</sup> Книгин А. Н. Философские проблемы сознания... — С. 318.

## ПРИЛОЖЕНИЕ. Русский символизм серебряного века

*Символизм* — учение о символе, душа культуры. Любой символ — материально-духовен, или условен. Например, я гляжу в ночное небо и вижу звезды. Звезда — это природный, материальный объект. Сама по себе она ничего не говорит ни о душе, ни о духе, а только о своих физических свойствах. Но вот перед нами пылает звезда из «Реквиема» А. Ахматовой:

*И прямо мне в глаза глядит  
И скорой гибелью грозит  
Огромная звезда...*

Вот это уже другое дело. Здесь звезда — символ. Символ ужаса и тревоги за будущее. Символ всегда условен, т. е. внешний вид его ничего не сообщает о его внутреннем содержании. Но синтез одного и другого передает сущность символа.

Символизм является душой (точнее, духом) культуры еще и потому, что он многозначен, состоит из таких вещей, которые вмещают в себя бесконечную смысловую полифонию. Например, змея, кусающая свой хвост. Это и круг, по которому движется природа; это и бесконечность пространств, в которую «заброшен» человек; это и вечность, на которую все мы надеемся; это и высшая мудрость, ведущая нас к вечности.

Наконец, символизм является душой культуры еще и потому, что он внушает. На своем условном и многозначном языке символ внушает нам идеи об иномирных далях, зовет нас к совершенной жизни, иносказательно влечет к идеалу. Мы даже не замечаем процесса внушения, но, попав в «поле» символа, отдаем ему свою душу и идем за ним туда, куда он нас ведет. Все пророки и святые всех религий мира — мощные символы духовной реконструкции мира. Это идеалы, ведущие нас к высшей идее. Они — внушают.

Можно предположить, что без этих трех свойств символизма (условность, многозначность и внушение) не было бы культуры, не было бы души, духа, — был бы только мертвый природный объект.

Символизм — это общий душевный пейзаж, вызывающий к жизни символическое искусство. Вечный символизм — это духовная сущность бытия; это та бесконечная первоосно-

ва, к которой возвращается художник в целях обретения новой творческой инициативы. В чем особенность русского символизма как художественного течения в истории искусств? Об этом мы подробно говорим ниже, наметим лишь предварительные общие идеи.

*Язык.* Символистов в России начала XX в. не устраивал культурный, многократно воспетый литературный стиль. И они обратились к фольклору, древнерусскому и античному. Например, стихотворение Вяч. Иванова «Вызывание Вакха»:

*Чаровал я, волховал я,  
Бога Вакха зазывал я  
На речные быстрины,  
В чернолесье, в густосмолье,  
В изобилье, в пустодолье,  
На морские валуны [...]   
Демон зла иль небожитель,  
Делит он мою обитель,  
Клювом грудь мою клюет,  
Плоть кровавую бросает...  
Сердце тает, воскресает,  
Алый ключ лиет, лиет...*

(1906)

Почему именно фольклор? Потому что художники-символисты не принимали современное слово — оно «изношено», «избито», «бледно». На смену ему должна прийти не келейная, но народная речь, богатая предчувствиями и предвестиями. Фольклорные источники питают душу творца новыми идеями, выразительность многократно возрастает. С другой стороны, выразительность, основанная на фольклоре, ближе народному сознанию, понятнее ему. Древние формы языка объединяют пророка и народ, поэта и толпу, художника и чернь. Прорыв из творчества поднебесной кельи в сферу коллективной души — вот цель такого языка.

Не надо забывать, однако, что увлечение древними мифами вело к обратному результату — отрыву певца от толпы. Андрей Белый, имевший великолепный, неповторимый и всегда узнаваемый язык, упрекал Вяч. Иванова в излишнем увлечении старыми формами языка: «Его книги проходят перед

взором причудливым замыслом, напоминая слонов, изукрашенных золототкаными пологам, влекущих увесистый шаг своих ритмов по инструкциям слов. [...] Вся «Прозрачность» (книга стихов Вяч. Иванова. — С. С.) — нежнейшая лирика мысли и диссертация образов». Т. е. иногда достоинство переходило в свою противоположность, в языковой «антиквариат». И тем не менее следует сделать такой вывод: если французские символисты стремились приблизить поэтическое слово к музыкальной фразе, пытаясь сделать свою речь тягучей, «размытой» (Бодлер, Верлен, Рембо), то русские символисты были возобновителями «корнесловия» — древних языковых форм, подлинных символов.

*Вера.* Одна из важных смысловых точек христианства — это *вера* в переход в иной мир. Причем не только духовно. Неортодоксальная мысль свято верит и глубоко надеется на спасение тела. Ведь как рассуждает Н. Ф. Федоров? Мы должны своим общим делом воскрешать предков и духовно, и физически. В этих целях больницы, школы и церкви должны быть перенесены на кладбище. Если воскресим не хватит места на Земле, мы будем заселять иные планеты. Зачем эти фантазии? Для чего нужна эта странная вера? А для того, чтобы достигнуть спасения здесь и теперь, духовно и физически. Но самое главное — без Страшного суда. Мы воскресим отцов наших своими усилиями, воскресим не только души, но и тела, и за это нам будет дана вечная жизнь. Эта вера в возможность избежать жуткой катастрофы, при мысли о которой холодеет душа, — специфический русский (хотя и не ортодоксальный) Символ веры.

*Любовь.* Конечно, любовная лирика свойственна всем временам и народам. Однако мы будем говорить о русской православной любви к идеальной женщине — Софии, Душе Мира. Мечты о ней наполняют душу поэта возвышенной и неразделенной любовью. Это — образец женственности, София — Премудрость Божия, или, как писал еще Гете, Вечная Женственность.

Ее великолепный образ сияет во многих стихах и даже в философской прозе предтечи русского символизма В. С. Соловьева. (Позднее лирику Прекрасной Дамы ярче всего выразит А. Блок). Соловьев писал:

*Милый друг, не верю я нисколько  
Ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам,  
И себе не верю, верю только  
В высоте сияющим звездам.*

(1892)

Это стихотворение — яркий пример предпочтения любви идеальной — любви земной.

В одном полушуточном стихотворении Соловьева, название которого «Вечная Женственность», мы находим такие строки:

*Знайτε же: вечная женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет.  
В свете немеркнущем новой богини  
Небо слилось с пучиною вод.  
Все, чем красна Афродита мирская,  
Радость домов, и лесов, и морей, —  
Все совместит красота неземная  
Чище, сильнее, и живей, и полней.*

(1898)

Сравним эти строки с поэтикой безобразного у Ш. Бодлера:

*Но вспомните, и Вы, заразу источая,  
Вы трупом ляжете гнилым,  
Вы, солнце глаз моих, звезда моя живая,  
Вы, лучезарный серафим.*

(«Падалъ», 1843)

Различие этих стихов состоит в следующем: Ш. Бодлер напоминает, что небесную красоту постигнет земной конец (хотя, как великий поэт, на этом не останавливается). Но В. Соловьев убеждает, что земная красота имеет небесное начало. Примеры можно было бы множить. Но ясно, что в лирике русских символистов воспевается неземная любовь, как то было в случае Петрарки и Лауры, Данте и Беатриче.

Подводя итог нашим рассуждениям, скажем следующее: Серебряный век русской культуры — это подлинный ренессанс, вполне сопоставимый с европейским Возрождением прежних эпох. Только он, в отличие от своего первообраза, не

смог растянуться на века и уложился в крохотный период человеческой истории — первую четверть XX в.

Итак, русские поэты углубили символизм как искусство слова и заострили его драматизм. В конце XIX в. начинают свое творчество «старшие» символисты: Д. Мережковский, З. Гиппиус, Н. Минский. Они были близки к французскому декадентству. Однако пришедшие в символизм в начале XX в. К. Бальмонт, В. Брюсов, Вяч. Иванов и «младосимволисты» А. Блок, А. Белый, Ю. Балтрушайтис решительно отмежевались от декаданса и провозгласили новый лозунг — реализм. Они рассматривали слово не как случайное звукосочетание, но как знак высшего бытия и понимали творчество уже не религиозно-мистически, а религиозно-философски. Они пытались постичь скрытую сущность мира, подняться от реального к реальнейшему. Наиболее четко эти идеи выразил в своих книгах («По звездам», «Родное и Вселенское», «Борозды и межи») Вяч. Иванов.

### **Основные идеи в творчестве Вяч. Иванова**

*Я привык бродить в «лесу символов»,  
и мне понятен символизм в слове  
не менее, чем в поцелуе любви.*

Вячеслав Иванович Иванов — ученый, публицист, поэт. Если мы скажем так, то это будет правда, но еще не вся правда о Вяч. Иванове. Это глубокозадумчивый ученый, публицист и поэт. Его статьи по эстетике, литературной критике и истории культуры проникнуты пафосом осмысления мировых событий и судеб человека.

В чем важность этой темы и необходимость обращения к духовному наследию Вяч. Иванова? Во-первых, его работы по истории литературы и религии имеют научную ценность и по сей день. Во-вторых, и теоретическая проза, и поэзия Вяч. Иванова обильно насыщены поэтическими и философскими припоминаниями, и в этом смысле его произведения — находка для историка философии. Он оживил и использовал не только могучие возможности старого русского языка, но и глубокие потенции европейской мысли. Наконец, важное значение имеет само содержание идей Вяч. Иванова: понимание ограниченности элитарного искусства и стремление к искусству всенародному, мечты о народе-художнике как о единой

творческой личности; размышления об ответственности поэта перед обществом; гуманные и оптимистические требования сохранения и передачи культурных ценностей перед лицом мировых катастроф. Эти мысли волнуют нас и сегодня и отвечают на духовные запросы нашего времени.

*Проблема творчества.* Сложная и по сей день вызывающая споры проблема творчества — одна из ведущих в теории Вяч. Иванова. Он предлагает идею круговорота творческого гения, исходящую из философии Платона. Процесс творчества состоит из трех этапов: восхождения, нисхождения и погружения в хаос.

Необходимо воспарение души, духовное ученичество, накопление идейных богатств в индивидуальном сознании, развитие скрытых способностей будущего творца. Процесс усвоения опыта культуры и совершенствования собственных способностей и есть восхождение. Оно служит цели утверждения отдельного субъекта. Восхождение нормально, ибо человек. Итак, восходит человек.

Но лишь художник — нисходит. Отнюдь не каждый, вобравший в себя идеалы, может создать новые. Собственно творчество как символ дара — это нисхождение. Оно не утверждает субъекта, но разрушает его, заставляя выйти за грани личного, не допуская, однако, и его полного распада, потому что кристаллизирует этот процесс в продуктах творчества.

И то и другое движение духа равно необходимо для полноты человеческого бытия. Без восхождения не бывает нисхождения, и плод последнего зависит от высоты душевного полета. Но это все — еще не красота. Необходимо вернуться к земной первооснове в смысле быть «верным Земле». Такая идея верности своему земнородству, матери-Земле принципиальна для Вяч. Иванова. Лучезарная щедрость и кротость нисхождения, в отличие от истощения и гордости восхождения, приносит единство красоты и добра.

Однако не всякое нисхождение ласкает и дарит. Чтобы освободиться от накопленного и сотворенного, от опыта прежних культур, от всех знаний и навыков, форм, обликов, масок, чтобы посмотреть на мир неумудренным взглядом младенца и увидеть новорожденный мир, надо окунуться глубже — в пучину хаотических, безличных, неумных, некрасивых и недобрых мужеженских дионисийских ощущений, в пучины пола,



на дне которых и зарождается безудержный восторг восхождения.

Каждый этап творческого цикла, таким образом, разрушает пребывание духа в границах личного: восхождение — сверхлично, нисхождение — внелично, хаотическое — безлично. Здесь претворяется завет Августина — «выйди из себя» и ликует «правое безумие» (термин Вяч. Иванова, означающий творческое состояние души).

Мыслитель предлагает нам красочную картину мира: надо всем в вышине веет Дух как первооснова бытия, его исток. Он содержит в себе семена Логоса — главного и единого закона для всего, что есть. Низший план — вещь, материя, земля — природа, которая должна подчиниться Логосу для обретения совершенства. И между этими сферами третья ипостась — Душа Мира, населенная множеством идеальных истин и правд: мудрость, добро, красота — божественное Всеединство, Вечная Женственность у Вл. Соловьева. Призвание творца — сообразно с единым законом изменить множественный мир.

Символ — вот цель такого творчества. Но хотя он и знак высших реальностей и потому уже реальность, он все-таки именно знак и лишь посредник в исповеданиях между Богом и человеком, между Богом и природой. Символ — куда менее живая жизнь, чем природа и человек. Это вестник небесного на Земле. «И освобождение материи, достигаемое искусством, есть только символическое освобождение». Каким же должно быть искусство, чтобы освобождение было полным?

Искусство должно стать теургией.

Вяч. Иванов развивает идею, высказанную Вл. Соловьевым: «Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями».

Итак, символизм должен стать теургией, т. е. создавать такие произведения, в которых светился бы Божественный закон.

*Символизм и декаданство.* Мы рассмотрели творческий принцип символизма — искусства, создающего символы как знамения реального путем проникновения в высшие сферы и

воплощения интуиции в форме земного. Но это не только отвлеченный процесс; символизм представлен конкретными именами, имеет свою историю, о чем и пойдет речь.

Вся история искусства рассматривается нашим мыслителем как история символизма. Вскрываются истоки современной школы, существующей всего три десятилетия. Главное, он пытается найти универсальный принцип подлинного искусства. Основное внимание Вяч. Иванов уделяет истории символизма конца XIX — начала XX века. Главная задача автора — показать внутреннее противоречие школы, которое и привело ее к распаду. Он выступает против декадентства.

В переводе с французского — это упадок, упадничество. Термин возник в 1885 г. как хулительное обозначение критиками нарождающегося во Франции течения, но был переосмыслен самими поэтами в лозунг и сущность своего творчества. Для этого направления характерны субъективизм, индивидуализм, отрыв от реальности, поэтика искусства для искусства, эстетизм, стилизация и т. д. Подмечая эти черты, Вяч. Иванов обращает внимание на другие, очень важные качества стихии декадентства в символизме. Это «чувство тончайшей органической связи с монументальным преданием былой высокой культуры вместе с тягостно-горделивым сознанием, что мы последние в ее ряду».

Обратимся к тексту еще раз. «В то время как Верлен шутил: «Меня называют декадентом — живописное ругательство, вызывающее образ осени и солнечного заката», они без всяких шуток признавали себя, впадая в явный романтизм, последними представителями латинской цивилизации поры ее ущерба и изобретателями новых ощущений, пропитанных тончайшими ядами духовного и морального разложения века умирающего...» — пишет Вяч. Иванов.

Итак, декадентство — это теория латинского упадка, т. е. упадка всей европейской цивилизации, находящей свой конец в декадансе, и экспериментализм в области чувств.

Однако есть еще и реалистический символизм. Он ищет соответствия не между вещами и чувствами, но между вещами и сущностями, проявлениями которых они выступают. Иными словами, реальным признается запредельный объект, и соответствия объективны, а не субъект и его эмоции. В вещах-символах мира увидеть душу и показать ее стихами-симво-

лами искусства — вот задача реалиста. Под символом он понимает всякую реальность в ее связи с высшей реальностью и хочет найти бытийственную ценность вещей и поэтому примыкает к «вечному символизму», находящему духовное в чувственном. Своими литературными предшественниками реалистические символисты объявляют Гете и Новалиса, Бальзака, Сведенборга, Беме; в России — Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Вл. Соловьева, Достоевского. Так расходятся позиции символизма и декадентства в вопросе о том, что знаменует собой символ.

*Вечный символизм.* Символизм — не просто творческий метод и не только одно из направлений в истории искусств, но и «общий душевный пейзаж», душа культуры, которая вызвала к жизни символическое искусство, основанное на принципах символического творчества.

Вяч. Иванов пишет о Вечном символизме как о духовной сущности бытия, о той бесконечной первооснове, к которой возвращается художник для нового обретения творческой инициативы. Это понятие особенно важно в концепции Иванова.

Вечный символизм и есть Душа Мира — совокупность совершенных сущностей, многообразно символизирующих единый Дух. Художник должен своим творчеством выразить идеалы в формах земной красоты, чтобы преобразить природу и человека. Искусство, создающее символ, является средством экспрессии Мировой Души.

*Символизм как средство экспрессии Мировой Души.* Причиной возникновения символизма была попытка найти новый язык, способный правильно передать народу сокровенные знания поэта, полученные в интимных озарениях. Современный язык культурного общества, скованный устойчивыми рациональными штампами, возможно, был пригоден для прозы, но не для поэзии, пожелавшей соперничать с музыкой. Важнейшей заслугой декадентов Вяч. Иванов признает то, что они показали особенность стихотворения, имеющего свои законы как искусства слова; поэзия понимается как «песня, приносящая к духу музыки». Речь теряет свою однозначность, становится неясной, текучей, нарочито неправильной. По поводу этих опытов Верлен заявил: «Вот такой должна быть поэзия, а все остальное — литература».

Но главные недостатки декадентства — субъективная замкнутость, устремление на внешний эффект и превращение слова в орудие гения — положили предел преобразующей силе творчества. Индивидуализм нужно было преодолеть символизмом, чтобы новую поэзию донести до своего народа. И он возник на русской почве из традиций Пушкина, Лермонтова, Тютчева.

Художник-символист предстает перед нами как ученый-филолог и историк, ищущий в древних культах, верованиях, речевых формах, мифах забытые, но живые понятия, — этот процесс Вяч. Иванов называет «бессознательным погружением в стихию фольклора». Здесь речь идет о возвращении к мифологическому сознанию для возрождения скрытых в нем потенций, способных усовершенствовать не психику индивида, но, как бы мы сказали, общественного сознания в целом. Конечно, совершенствование мыслится на путях религиозного обновления. Здесь поэт выступает не только ученым, но и учителем, становится органом не просто народного самосознания, но и воспоминания.

*Назначение символизма.* В теории Вяч. Иванова есть Душа Мира — символическое уточнение Духа, или «Вечный символизм», есть душа народа, ее надо сделать доброй, умной, нравственной, и есть душа поэта — она-то и призвана улучшить народную душу венчанием с Душой Мира. Это обручение достигается в искусстве, творящем символы, символы дает фольклор. Чтобы совершилось слияние душ, символизм должен стать мифотворчеством.

Идеалистический символизм выделил особенности поэтической речи, реалистический символизм обогатил и истолковал этот язык. Нужно вернуться из творческой кельи на землю, к народу, преодолеть разрыв поэта и толпы, показать новые истины. Искусство должно стать всенародным, чтобы свершилось в нем подлинное возрождение античной культуры. Мифы, древние сокровища души народной, ее хранители, ее законы разбудят новые силы, дадут ей веру и правильное бытие. «Да мимо идет народа нашего чаша духовного рабства!» — вот лозунг духовного освобождения России, написанный Вяч. Ивановым на знамени своего искусства. И если мимо идет, то встретятся Поэт и чернь, народ соберется в оркестры, а душа его сольется со всеединством Мирового Духа.

*Судьба символизма.* Когда размышляешь об этой удивительной концепции, возникает вопрос: сбылись ли пророчества? В 1912 году в статье «Мысли о символизме» Вяч. Иванов пишет: «Символизм умер?» — спрашивают современники. «Конечно, умер!» — отвечают иные. Им лучше знать, умер ли для них символизм. Мы же, умершие, свидетельствуем, шепча на ухо пирующим на наших поминках, что смерти не существует». Девять лет спустя он с сожалением воскликнул: «Ах, как время все обернуло! Когда мы, символисты, начинали, нам представлялось совершенно иное. И вот нас уже объявили отошедшими. А между тем, как мало было сделано!»

Сбылись ли пророчества? Нет. И это прекрасно понимал сам Вяч. Иванов. В 1922 году Андрей Белый вспомнит ему «славянского бога Диониса» (понятие Вяч. Иванова): «Хорождается в зрителях, зрители — это народ, высылающий представителей в Советы, творящие народную жизнь, эти Советы — оркестры, разбросанные здесь и там».

Вяч. Иванов с возмущением отнесся к такому толкованию своих идей. Подобную интерпретацию допускает и Ф. Степун: «Кто не в силах подчинить себя хоровому началу, пусть закроет лицо руками и молча отойдет в сторону. Его удел — смерть, ибо в индивидуалистической отрешенности жить дальше невозможно. Эти мысли Вяч. Иванова осуществились — правда, в весьма злой, дьявольской перелицовке — гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать». С этим заявлением философа нельзя согласиться. Не осуществились на русской земле пророчества Вячеслава Иванова потому, что они были по сути своей религиозные. «На основной вопрос русской революции, этого прообраза грядущих событий: «С Богом ты или против него?» — Вяч. Иванов твердо ответил: «С Богом».

Вот здесь Ф. Степун прав. Это был, действительно, основной вопрос революции для Вяч. Иванова, и именно так он отвечал на него всю свою жизнь.

Символизм умер, не исполнив своего назначения, утопия не воплотилась, пророчество в России не сбылось. Но, понимаемое как внутреннее требование, предъявленное поэтом самому себе, оно во многом определяло его жизнь. Мечты о «народе-художнике» могут показаться наивными и жестокими, и в этом будет доля истины, но куда больше правды несет в себе вера Вяч. Иванова в торжество вечного символизма на земле.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы рассмотрели ряд проблем, связанных с вопросом о символе: что есть символ? Какой онтологической реальности соответствует идея символа? Какова роль символа в познании? Что ценного несет в себе символическая реальность для человека?

Мы даем ответы на эти вопросы: символ как событие, как идея сознания есть отношение между идеальным и чувственным мирами. Символ мышления как органическая вещь есть отсылка мышления к сознанию, выраженная в чувственной форме. Событие и вещь — это те бытийные сущности в онтологии, которым соответствует идея символа в нашем уме, в познающем мышлении. Символ как философская категория позволяет познать чувственный мир и сознание именно благодаря онтологической укорененности символа во внешнем и внутреннем мире. Философские категории как символы являются синтезом рационального и интуитивного мышления, и это тоже способствует процессу познания. Символическое изображение есть путь человеческой души к трансцендентному и, тем самым, путь к достижению высших ценностей.

В монографии рассмотрены позиции, исследующие понятие символа как философское (Ж. Делез, А. Уайтхед, М. Мамардашвили, А. Пятигорский и др.). Приводится критический анализ этих работ. Ведется диалог с историко-философской традицией, позволяющий ввести понятие символа в философский категориальный аппарат. Исследованы философские категории как символы. На конкретном историческом примере — символизме Серебряного века в России — изучено использование идеи символа как эстетического предмета и теоретического конструкта.

В книге анализируется возможность построения онтологической картины мира, в которой сознание выступает первоначалом и связано с чувственным миром через события и вещи; а также гносеологической ситуации, в которой мышление человека связано с сознанием через эти же символы.

Замысел книги основан на концепции органического символизма (КОС), позволяющего рассматривать не только отличия различных уровней универсума, но и их качественное единство. Принцип противопоставления природы и культуры в современную эпоху изживает себя. Кризис научного мировоззрения во многом преодолевается сейчас в синергетической теории, авторы которой опираются на идеи Платона и Уайтхеда. Думается, что на этом пути возможно разрешение и кризисных проблем философии, возникших во второй половине XX века.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С. С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. — М.: Наука, 1985. — С. 298—303.
2. Аверинцев С. С. Символ // Большая сов. энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1976. — 3 изд. — Т. 23. — С. 385—386.
3. Аверинцев С. С. Символ // Краткая лит. энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1971. — Т. 6, СПб. 826—831.
4. Ad Margintm'93 (Ежегодник). — М.: Ad Marginem, 1994. — 422 с.
5. Аналитическая философия: становление и развитие (антология). — М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. — 528 с.
6. Аналитическая философия: избранные тексты. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — 181 с.
7. Ареопагит Д. Божественные имена // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 14—94.
8. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4х т. М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — С. 63—368.
9. Аристотель. Об истолковании // Соч. в 4х т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 91—116.
10. Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.
11. Барт Р. Мифологии. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — 312 с.
12. Барт Р. S/Z. — М.: Ad Marginem, 1994. — 303 с.
13. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. — М.: Ad Marginem, 1999. — 432 с.
14. Белый А. Символизм. — М.: Мусагет, 1910. — 633 с.
15. Бергсон А. Творческая эволюция. — М.; СПб.: Русская мысль. — 1914. — 332 с.
16. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — 175 с.
17. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — 337 с.
18. Бибахин В. В. Мир. — Томск: Водолей, 1995. — 144 с.
19. Бибахин В. В. Язык философии. — М.: Прогресс, 1993. — 405 с.



20. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.
21. Бодрийяр Ж. Система вещей. — М.: Рудомино, 1995. — 170 с.
22. Булгаков С. Н. Философия имени. — КаИр, 1997. — 330 с.
23. Вильямс К. А. Энциклопедия восточного символизма. — М.: Золотой век, 1996. — 432 с.
24. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство. — 1991. — 368 с.
25. Гадамер Г. Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988. — 700 с.
26. Гайденко П. П. Герменевтика и кризис буржуазно-исторической традиции // Вопросы литературы. — 1977. — № 5. — С. 130—165.
27. Гегель Г. Наука логики: в 3 т., М.: Мысль, 1970—1972. — Т. 1—3.
28. Гегель Г. Работы разных лет в 2-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — 630 с.
29. Гегель Г. Феноменология духа // сочинения в 9 т. М.: Соцэкгиз, 1959. — Т. 4. — 440 с.
30. Гегель Г. Философия Духа // Энциклопедия философских наук, М.: Мысль, 1977. Т. 3. — 472 с.
31. Гегель Г. Философия религии в 2-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1997. — 574 с.
32. Гегель Г. Эстетика в 4 т. М.: Искусство, 1969. — Т. 2. — 326 с.
33. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. — 368 с.
34. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Наука. 1987. — 220 с.
35. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. — М.: Прогресс, 1998. — 272 с.
36. Губман Б. Л. Современная католическая философия. — М.: Высшая школа, 1988. — 188 с.
37. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 336 с.
38. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998. — 316 с.

39. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. — 1986. — № 3. — С. 101—116.
40. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. — М.: Ad Marginem, 1996. — 267 с.
41. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос, № 2, 1991. — С. 6—30.
42. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. — М.: Гнозис, 1994. — 162 с.
43. Даль В. Вещь // Толковый словарь живого великорусского языка. — М.: Русский язык, 1979. — Т. 1. — С. 189.
44. Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Госполитиздат, 1950. — 712 с.
45. Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — 656 с.
46. Делез Ж. Логика смысла. — М.: Раритет, 1998. — 473 с.
47. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. — СПб.: Алетейя, 1999. — 190 с.
48. Делез Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с.
49. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1998. — 264 с.
50. Деррида Ж. О грамматологии. — М.: Ad Marginem, 2000. — 512 с.
51. Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб.: Алетейя, 1999. — 208 с.
52. Деррида Ж. Позиции. — К.: Д. Л., 1996. — 192 с.
53. Деррида Ж. Эссе об имени. — СПб.: Алетейя, 1998. — 192 с.
54. Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы. XIX—XX вв. — М.: Изд-во МГУ, 1987. — С. 108—134.
55. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. — 1988. — № 4. — С. 135—152.
56. Иванов А. В. Символ // Совр. западная философия. Словарь. — М.: Политиздат, 1991. — С. 276.
57. Иванов В. И. Борозды и межи. — М., 1916.
58. Иванов В. И. Мысли о символизме // Труды и дни. — 1912. №1, С. 3—10.
59. Иванов В. И. По звездам. — СПб.: Оры, 1909г. — 438 с.

60. Иванов В. И. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1—4. — Брюссель, 1971 — 1979.
61. Иванов В. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. — М. — Берлин: Огоньки, 1922. — 65 с.
62. Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. — М.: Русские словари, 1999. — 488 с.
63. Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. — М.: РИК «Культура», 1992. — 232 с.
64. Ильенков Э. В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. — 462 с.
65. Кант И. Сочинения: В 6 т. — М.: Мысль, 1963 — 1966.
66. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 447 с.
67. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998. — 784 с.
68. Кассирер Э. Познание и действительность. — СПб., Шиповник, 1912. — 454 с.
69. Кассирер Э. Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М.: Юристь, 1995. С. 163—212.
70. Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса. М.: Прогресс, 1999. — 416 с.
71. Керкегор. Повторение. — М.: Лабиринт, 1997. — 160 с.
72. Киссель М. А. Философский синтез А. Н. Уайтхеда // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990. С. 3—55.
73. Книгин А. Н. Философские проблемы сознания. — Томск: Изд-во ТГУ, 1999. — 337 с.
74. Кубанова О. Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Гуссерля // Ист. филос. ежегодник '91. — М.: Наука, 1991. — С. 87—108.
75. Кузанский Н. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль. 1979—1980. — Т. 1—2.
76. Купер Дж. Энциклопедия символов. — М.: Золотой век, 1995. — 400 с.
77. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. — М.: Логос, 1997. — 184 с.
78. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995. — 192с.

79. Лакан Ж. Семинары. Кн. 1—2. — М.: Гнозис, 1998—1999.
80. Лангер С. Философия в новом ключе. — М.: Республика, 2000. — 287 с.
81. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. — 265 с.
82. Левинас Э. Значение и смысл // Труды Высшей религиозно-философской школы. — СПб, 1993. — №2, С. 82—116.
83. Леви-Стросс К. Мифологии в 4-х т. Т. 1. Сырое и приготовленное. — М., СПб.: Университетская книга, 1999. — 406 с.
84. Лейбниц Г. В. Теодицея // Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1989. — Т. 4. — 554 с.
85. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с.
86. Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
87. Лосев А. Ф. Вещь и имя // Бытие, имя, космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 802—880.
88. Лосев А. Ф. Дух // Филос. энциклопед. — М.: Советская энциклопедия, 1962. — Т. 2. — С. 83—84.
89. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. — М.: Изд-во МГУ, 1982. — 479 с.
90. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — 655 с.
91. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. — М.: Искусство, 1974. — 599 с.
92. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: Искусство, 1980. — 766 с.
93. Лосев А. Ф. Логика символа // Контекст, 1972. — М.: Наука, 1973. — С. 188—217.
94. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Автор, 1930. — Т. 1. — 911 с.
95. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М.: Искусство, 1995. — 320 с.
96. Лосев А. Ф. Символ // Филос. энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1970. — Т. 5. — С. 10—11.

97. Лосев А. Ф. *Философия имени*. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 269 с.
98. Лосский Н. О. *Мир как органическое целое // Избранное*. — М.: Правда, 1991. — С. 338—483.
99. Лосский В. *Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие*. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 95—260.
100. Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию*. — М.: Прогресс; Культура, 1992. — 415 с.
101. Мамардашвили М. К. *Картезианские размышления*. — М.: Прогресс; Культура, 1993. — 352 с.
102. Мамардашвили М. К. *Лекции о Прусте*. — М.: Ad Marginem, 1995. — 548 с.
103. Мамардашвили М. К. *Стрела познания*. — М.: Языки русской культуры, 1997. — 304 с.
104. Мамардашвили М., Пятигорский А. *Символ и сознание*. — М.: — Языки русской культуры, 1999 — 216 с.
105. Малахов В.С. *Концепция исторического понимания Г. Г. Гадамера // Ист.-филос. ежегодник '87*, — М.: Наука, 1987. — С. 151—164.
106. Мегрелидзе К. Р. *Основные проблемы социологии мышления*. — Тбилиси: Мецниереба, 1973. — 438 с.
107. Михайловский Б. *Декадентство // Лит. энциклопедия*. М.: 1930. — Т. 3. — С. 181.
108. Набоков В. *Дар*. — М.: Слово, 1990. — 332 с.
109. Налимов В. В. *Спонтанность сознания*. — М.: Прометей, 1989. — 287 с.
110. Нойманн Э. *Происхождение и развитие сознания*. — М.: Рефл-Бук, 1998. — 464 с.
111. Обер Р., Урс Г. *Беседы с Дмитрием Вячеславовичем Ивановым*. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1999. — 232 с.
112. Ортега-и-Гассет Х. *Дегуманизация искусства*. — М.: Радуга, 1991. — 640 с.
113. Пайман А. *История русского символизма*. — М.: Республика, 1998. — 415 с.
114. Пантем Х. *Философия сознания*. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 240 с.
115. *Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст* — 1991. — М.: 1992. — С. 23—51.

116. Платон. Сочинения: в 3 т. — М.: Мысль, 1968—1972. — Т. 1—3.
117. Платон. Диалоги. — М.: Мысль, 1986. — 607с.
118. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. — М.: Прогресс, 1999. — 268 с.
119. Проблема сознания в современной западной философии. — М.: Наука, 1989. — 252 с.
120. Пятигорский А. М. Избранные труды. — М.: Языки русской культуры, 1996. — 591 с.
121. Пятигорский А. М. Мифологические размышления. — М.: Языки русской культуры, 1996. — 280 с.
122. Райл Г. Понятие сознания. — М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. — 406 с.
123. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М.: Искусство, 1996. — 270 с.
124. Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. — М.: Прогресс, 1990. — С. 435—454.
125. Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Ист.-филос. ежегодник '90. — М.: Наука, 1991. — С. 296—316.
126. Руткевич А. М. Глубинная герменевтика Ю.Хабермаса // Проблемы филос. герменевтики. — М.: АН СССР, Ин-т философии, 1990. — С. 42—61.
127. Савваитов П. Библийская герменевтика. — СПб.: Тип. Третья, 1859. — 144 с.
128. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. — Ереван: Изд-во АН Армении, 1980. — 266 с.
129. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера. — Ереван: Изд-во АН Армении, 1989. — 237 с.
130. Семиотика: под ред Ю. С. Степанова. — М.: Радуга, 1983. — 636 с.
131. Символ // Энциклопедич. словарь. — Р. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — СПб.: 1900. — Т. 29а. — С. 917б.
132. Символика // Большая энциклопедия, словарь общедоступных сведений... СПб., /б/г/. — Т. 17. — С. 380а.
133. Соловьев В. С. Вещь // Энциклопед. словарь / Р. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — СПб.: 1900. — Т. 11. — С. 162—163.
134. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 1—2.

135. Соловьева Г. Г. Дильтей и Адорно: категория понимания // Проблемы философской герменевтики. — М.: АН СССР, Ин-т философии, 1990. — С. 62—80.
136. Соссюр Фердинанд де. Курс общей лингвистики. — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. — 432 с.
137. Сычева С. Г. Философские идеи в творчестве Вяч. Ив. Иванова / Том. гос. Ун-т. — Томск: 1991. — 65 с. — Деп. в ИНИОН АН СССР, № 45622 от 26.11.91.
138. Танатография Эроса. — СПб.: Мифрил, 1994. — VI + 346 с.
139. Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М.: Наука, 1987, — 240 с.
140. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. — М.: Ренессанс, 1992. — 312 с.
141. Тодоров Ц. Теории символа. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 384 с.
142. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М.: Республика, 1994. — 432 с.
143. Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие. — Томск: Водолей, 1999. — 64 с.
144. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990. — 717 с.
145. Фасмер М. Вещь // Этимолог. словарь рус. языка. — М.: Прогресс, 1986. — Т. 1 — С. 309.
146. Фасмер М. Символ // Этимолог. словарь рус. языка. — М.: Прогресс, 1986. — Т. 3 — С. 623.
147. Философия эпохи постмодерна. — Минск: Красико-Принт, 1996. — 208 с.
148. Флоренский П. А. Сочинения в 4-х т. Т. 1—3. — М.: Мысль, 1994—1999.
149. Флоренский П. А. Точка // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. — Л.: Наука, 1984. — С. 106—115.
150. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. — М.: Правда, 1990. — 390 с.
151. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины в 2 ч. — М.: Правда, 1990. — Ч. 1—2.
152. Франк С. Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — 608 с.
153. Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. — М.: 1977. — Вып. 8. — С. 181—210.
154. Фромм Э. Забытый язык. — М.: Март, 1994. — 161 с.

155. Фуко М. Археология знания. — К.: Ника-центр, 1996. — 207 с.
156. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. — М.: Магистериум, Касталь, 1996. — 445 с.
157. Фуко М. Слова и вещи. — СПб.: А-сad, 1994. — 407 с.
158. Фрэзер Д. Золотая ветвь. — М.: Политиздат, 1980. — 832 с.
159. Фрэзер Д. Золотая ветвь. Дополнительный том. — М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1998. — 464 с.
160. Хабермас Ю. Познание и интерес // Философские науки. — 1990. — № 1. — С. 90—99.
161. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2000. — 380 с.
162. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
163. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
164. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX в.в. — М.: Изд-во МГУ, 1987. — С. 264—312.
165. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск: Водолей, 1998. — 384 с.
166. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993. — 464 с.
167. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — 192 с.
168. Хайдеггер М. Тождество и различие. — М.: Гнозис, 1997. — 64 с.
169. Холл М. П. Энциклопед. изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. — Новосибирск: Наука, 1992. — 792 с.
170. Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 112—138.
171. Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Ист.-филос. ежегодник ' 88. — М.: Наука, 1988. — С. 180—201.



172. Четыре шага в бреду. Французская маргинальная проза первой половины XX века. — СПб.: Гуманитарная академия, 2000. — 480 с.
173. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. — М.: Мысль, 1966. — 496 с.
174. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век. Антология. — М.: Юристъ, 1995. — С. 454—496.
175. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. — М.: Гос. Академия худож. наук, 1927. — 219 с.
176. Шпет Г. Г. Явление и смысл. — М.: Гермес, 1914. — 200 с.
177. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб.: Петрополис, 1998. — 432 с.
178. Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — 286 с.
179. Юнг К. Г. Человек и его символы. — СПб.: Б. С. К., 1996. — 454 с.
180. Brennan J.G. Whitehead on time and Endurance. — Type-script, 8 p.
181. Cassirer Ernst. The myth of the state. — New Haven and London. — Yale university press, 1966. — 303 p.
182. Cassirer Ernst. The philosophy of symbolic forms. — L.: New-Haven, 1955. — V. 2. — 270 p.
183. Chidester David. Symbolism and the senses in Saint Augustine // Religion, — 1984. V. 14. — Pt. 1. — P. 31—51.
184. Cognition and symbolic structures. — Ablex, 1987. — 304 p.
185. Cooper J. C. Symbolism. The universal language. — Wellingborough, 1982. — 128 p.
186. DeMaris D. Pattern formation in spatially extended nonlinear systems: toward a foundation for meaning in symbolic forms. — Type-script, 27 p.
187. Eco U. Semiotics and the philosophy of language. — Bloomington: Indiana Press, 1983. — 242 p.
188. Elias N. The symbol theory // Theory, culture and society. — Cleveland, 1989. — V. 6, № 2, 3, 4.
189. Minford J. The Chinese garden: death of a symbol. — Type-script, 12 p.
190. Whitehead A.N. Symbolism, it's meaning and effect. — New York, Macmillan company, 1927. — 88 p.

191. Wrathall M., Kelly S. Existential phenomenology and cognitive science. — Type-script, 8 p.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	5
<b>ГЛАВА I. ФАКТОЛОГИЯ СИМВОЛА: ТИПЫ СИМВОЛОВ, СИМВОЛЫ И ЗНАКИ</b> .....	13
1.1. Типы символов .....	13
1.2. Символы и знаки. Конституирование символов .....	24
<b>ГЛАВА II. НЕГАТИВНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ СИМВОЛА: СИМВОЛ И СИМУЛЯКР</b> .....	30
2.1. Вступление. Критический анализ теории симулякра Ж. Делеза.....	30
2.2. Трактовка симулякра как символа Ж. Делезом; учение о времени в связи с идеей символа. Понятие «виртуального объекта» у Ж. Делеза .....	34
2.3. Философская контроверза: Ницше против Платона по вопросу о сущности мира символов, мира культуры... ..	40
2.4. Понятие символического поля .....	42
2.5. Идея как синтез виртуального и актуального принципов в теории симулякра.....	44
2.6. Учение о смысле с точки зрения теории симулякра....	47
2.7. Теория символа как идеального события у Ж. Делеза ..	53
2.8. Творчество как сублимация и символизация у Ж. Делеза.....	57
2.9. Возражения Платону с точки зрения теории симулякра .....	58
2.10. Выводы. Критика идей Ж. Делеза с позиций концепции органического символизма (КОС). Условия тождества символа и симулякра.....	60
<b>ГЛАВА III. ПОЗИТИВНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ СИМВОЛА: СИМВОЛ И СОБЫТИЕ</b> .....	63
3.1. Вехи жизни и творчества А. Уайтхеда .....	63
3.2. Смысл понятий «символ» и «символизм» в философии А. Уайтхеда .....	65
3.3. Анализ теории «символического отношения» А. Уайтхеда .....	67
3.4. «Презентативная непосредственность».....	69
3.5. «Кausalное воздействие».....	75
3.6. А. Уайтхед о роли символизма в жизни общества. Язык как символическая форма.....	80
3.7. Учение о событии и организме. Принцип всеобщей связи событий А. Уайтхеда .....	85

3.8. Связь между событием и вечным объектом: условия тождества и различия.....	89
3.9. Понятие «вечного объекта» в философии А. Уайтхеда (продолжение).....	97
3.10. Теория организма как выражение философии процесса А. Уайтхеда .....	103
3.11. Итог: основные идеи философии процесса с точки зрения их применимости в КОС.....	105
<b>ГЛАВА IV. КОНСТРУКТИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СИМВОЛА: СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ .....</b>	<b>108</b>
4.1. Проблема соотношения языка и символа .....	108
4.2. Исследование символического творчества с точки зрения КОС .....	111
4.3. Символ как органическая форма в КОС .....	117
4.4. Символы мышления и символы сознания в КОС .....	120
4.5. Роль символа во взаимосвязи природы и культуры... 121	
4.5.1. <i>Негативный подход к проблеме соотношения природы и культуры .....</i>	<i>122</i>
4.5.2. <i>Позитивный подход к проблеме соотношения природы и культуры .....</i>	<i>126</i>
4.5.3. <i>Роль символа с позиций КОС.....</i>	<i>130</i>
4.6. Символизм философских категорий в КОС .....	135
<b>ГЛАВА V. РАЗРАБОТКА ТЕОРИИ СУЩНОСТЕЙ: МЫШЛЕНИЕ И СОЗНАНИЕ. ПОНЯТИЕ «ВЕЩИ» .....</b>	<b>142</b>
5.1. Мышление и его символизм. Соответствие символов мышления символам сознания с позиций КОС.....	142
5.2. Вещь как воплощение идеи в чувственной форме. Проблема соотношения мышления, вещи и сознания .....	149
5.3. Проблемы сознания .....	158
5.3.1. <i>Проблемы сознания в истории идеализма .....</i>	<i>158</i>
5.3.2. <i>Основные свойства сознания согласно КОС ...</i>	<i>162</i>
5.3.3. <i>Сознание и бессознательное .....</i>	<i>168</i>
5.3.4. <i>Сознание и духовный мир человека с позиций КОС .....</i>	<i>173</i>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ. РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА .....</b>	<b>179</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>190</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>192</b>

Научное издание

**Светлана Георгиевна Сычева**

**ПРОБЛЕМА СИМВОЛА В ФИЛОСОФИИ**

*Редактор: О. П. Петрова*

---

Лицензия 1Р 040749 от 18.03.96 г.

Подписано в печать 4.08.2000 г.

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная № 1.

Гарнитура Таймс. Ризография.

Печ. л. 12,31; усл. печ. л. 11,45; уч.-изд. л. 11,95.

Тираж 500. Заказ \_\_\_\_.

---

Издательство ТГУ. 634029, Томск, ул. Никитина, 4.

---

Размножено ООО «Дельтаплан». Томск, ул. Пирогова, 10.

426551  204780