

# ТРАКТОВКА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО СИМВОЛА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И НЕОПЛАТОНИКОВ

**Е. К. Боброва**

Московская государственная академия коммунального хозяйства и строительства

В статье анализируются различные трактовки культурологического символа в философии Платона и неоплатоников.

Ключевые слова: теория культуры, символ, рефлексия, Платон, неоплатоники.

The paper analyzes the various interpretations of cultural symbols in the philosophy of Plato and the Neoplatonists.

Key words: theory of culture, character, reflection, Plato, the Neoplatonists.

Природа символического чрезвычайно сложна и связана с фундаментальными характеристиками человеческого бытия и сознания. Поэтому в рамках философско-культурологического анализа она неоднократно подвергалась переосмыслению с различных позиций: онтогносеологических, семиотических, когнитивно-психологических, герменевтических, феноменологических, историко-генетических, художественно-эстетических, семантических.

Многоаспектность и полифункциональность символа, его амбивалентность и «архетипичность» давно уже не предполагают выведение его сущности из смысла и генезиса самого понятия (*symbolon* (греч.) — знак, примета) или из процедур дефинитивного ограничения: сегодня на первый план выходят системные исследования символа и его культурологические интерпретации. Символ в данном случае понимается как культурообразующий феномен, связанный с кодированием, выраже-

нием и трансляцией смыслов культурного бытия человека. Он аккумулирует и выражает культурно значимый трансперсональный опыт проживания и переживания жизни, актуализируя духовный потенциал общества (человечества в целом).

Символ связан с врождёнными психическими структурами, с первичными схемами («матрицами») имагинативных образов, с помощью которых структурируется, означивается и кодируется значимая информация. В данном случае символ можно трактовать как образ, воспринимаемый в аспекте своей знаковости, и одновременно — как знак, наделённый образно-смысловой неисчерпаемостью. Известный филолог и культуролог С.С. Аверинцев в связи с этим отмечал: «Всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ); но если категория образа предполагает предметное тождество самому себе, то категория символа делает акцент на другой стороне той же сути — на выхождении образа за собственные пределы, на при-

сутствии некоего смысла, интимно слитого с образом, но ему не тождественного.

Символ аккумулирует в себе высшие ценности и идеалы, придавая им конкретно-зримое воплощение, опредмечивая их, превращая в неотчуждаемые артефакты культуры. Он — *своеобразный центр семантического поля культуры*, средство её знаково-семантического самовоплощения.

В сложном системном единстве в символе сочетаются конечное и бесконечное, эмпирическое и теоретическое, единичное и всеобщее, конкретное и абстрактное, реальное и идеальное. Он объединяет в себе все формы отношения человека к миру, выступая как универсальный способ их презентации, ценностно-смыслового означивания.

Внутренняя дихотомичность символа позволяет условно разделить все возможные подходы к трактовке его природы и сущности на две большие группы.

*Первая группа* объединяет подходы, связанные с пониманием символа как *особого знака*, имеющего значение, обусловленное другим знаком, реальным объектом или знаком другого языка.

В данном случае символы трактуются как *конвенциональные знаки*, значения которых хорошо понятны и могут быть сохранены в относительно неизменном виде при переходе культурных кодов и передаче культурных традиций. Указанные установки наиболее полно представлены в философских и культурологических работах, связанных с «аристотелевской парадигмой», для которой характерно признание однозначного соответствия между содержанием символа и формой его выражения.

*Вторая группа* подходов базируется на трактовке символа как феномена, сопряжённого в первую очередь с процедурами трансцендирования и репрезентации «сверхреальных» смыслов.

Сторонниками данной точки зрения подчёркивается медиативная роль символа как особого посредника между двумя реальностями, его «трансисторическая»

природа: связь с первичными, древнейшими, архетипическими образами.

Согласно указанному подходу, постижение смысла символа сродни интуитивному прозрению, озарению: смысл символа фактически не имеет фиксированной привязки, но каждый раз определяется ситуационно, контекстуально, дискурсивно. Процесс понимания символа протекает как процедура «*вчувствования*», когда не соблюдаются чёткие, раз и навсегда установленные границы между объективным и субъективным, означивающим и означиваемым.

Как отмечает С.С. Аверинцев, при таком подходе смысл символа даётся «как смысловая *глубина*, смысловая *перспектива*, требующая нелёгкого вхождения в себя».

Смысл символа нельзя дешифровать, в него надо «*вжиться*»... Смысл символа не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно «*вложить*» в образ и затем извлечь из образа. Соотношение между значащим и означаемым в символе есть диалектическое соотношение тождества в нетождестве...» (2, с. 154).

Данная трактовка символа сопряжена с платоновской традицией. Именно Платон впервые стал трактовать символ как особый, специфический объект, допускающий только ограниченную рефлексию его содержания, но предполагающий возможность его безграничной интерпретации.

На данную сторону символа вслед за Платоном обращает внимание А.А. Тахо-Годи. Она подчёркивает, что «все тексты классической античности со словом символ поражают одной главной особенностью — они всегда утверждают символ как таковой, не связывая его ни с каким объектом, символом которого он мог бы явиться... В классических текстах символ есть *нечто*, но нигде не есть символ *чего-то*» (18, с. 55).

Обоснование Платоном особой природы символа и символического было связано с попыткой *разграничения* области мифо-

логического и философского. В этом плане наибольший интерес представляет платоновский «Парменид», который, наряду с аристотелевской «Метафизикой», образует своеобразный «катехизис» европейской интеллектуальной традиции.

В «Пармениде» одна из основных проблем — *проблема идеального*, проблема соотношения идей и вещей. Платон исследует её в нескольких ракурсах. Первоначально — как проблему означающего, когда идея рассматривается им в качестве основания для приписывания вещам общего имени.

Платон предлагает выделять «идеи в вещах» («квазиидеи») и «идеи сами по себе» (собственно идеи), обосновывая, таким образом, существование двух видов подобия: «логического» и «истинного» (11, 134 a-e).

«Логическое подобие» основывается на «идеях в вещах» и устанавливает сопряжение вида и рода. «Истинное подобие» выражает отношение между вещами и «идеями в вещах», основанием которого выступают «идеи сами по себе». Каждая такая идея служит модусом общей идеи знания или истины как таковой (11, 134 a-e).

Поскольку идея знания не присутствует «в вещах» (например, отношения раба и господина не равны отношениям господства и рабства самих по себе), но символизируется в познании как особом онтологическом отношении между бытием вещи и бытием знания, то второй тип отношения подобия можно назвать «*собственно символическим*» (11, 133 d-e).

Рассматривая платоновскую цепочку «имя — вещь — идея», можно, таким образом, выделить «*первое подобие*» («имя — идея») как отношение означающего и значения, и «*второе подобие*» («вещь — идея») как отношение означаемого и значения. В первом случае речь идёт о «*законе означающего*», во втором — о «*законе означаемого*».

Символ указывает на *смысл различия*

*единого и иного*. При этом различие единого и иного реализуется и через диалектику части и целого, и через диалектику тождества и различия, и через диалектику изменяемого и неизменного.

В философии Платона единое не воображается, *но мыслится*. Будучи неизменным, оно (в силу своей двойственности) способно переходить из одного состояния в другое: из единого — во многое, из подобного — в неподобного; но никогда не становится ни тем, ни другим. Кроме того, символ объективен, так как единое наделяется в платоновской философии статусом мыслимого, *а не воображаемого*.

В сфере символического как такового Платон обнаруживает различие, значимое само по себе, в качестве последнего основания значимости, присущей идее самой по себе. Кроме того, само *символическое качество* понимается им как свойство символизировать изменение, оставаясь неизменным («не становясь изменяемым») (11, 160 e): только идея сама по себе имеет символическую значимость.

Учитывая двойную *символическую функцию* идеи самой по себе (как значения и как означающего), необходимо иметь в виду, что идея сама по себе придаёт значимость образу вещи, через который представляется «идея в вещах», то есть *обеспечивает процедуру репрезентации*. При этом Платон допускает возможность, что репрезентация может оказаться не способной выразить связь настоящего со значимым самим по себе (с единым). Это случай «безыдеального», «безыдейного» представления, случай «ложного подобия», или «симулякра» (6).

Идеи Платона получили своё дальнейшее развитие в неоплатонизме, представители которого попытались продолжить последовательное отделение символа от рассудочно-дискурсивных процедур.

В неоплатонизме в полной мере воплотились особенности культуры Античности, причудливо сочетающей успехи рациона-

листической мысли и неистребимое тяготение к иррационализму. К началу новой эры иррациональное, мистическое начало превалировало, что не могло не сказаться на понимании символа и символического неоплатониками. Как подчёркивает А.Н. Чанышев, неоплатонизм «выходит за пределы философии... В нём наблюдается возврат к мифологии, ремифологизация — процесс, обратный тому, какой происходил при генезисе философии» (19, с. 396).

Данная особенность объясняется тем, что эпоха неоплатонизма (II—III вв. н.э.) — это эпоха перелома, кризиса языческой Античности. Выразителями этого кризиса и стали неоплатоники, прежде всего Климент Александрийский, Ориген и Плотин.

Переходная эпоха от Античности к Средневековью (особенно I—IV вв.) характеризовалась несколькими признаками, которые рассматриваются большинством специалистов (5; 8; 13; 15; 17) в качестве доминантных. Эти признаки во многом определили трактовку символа и символического в указанный период. Речь идёт о мировоззренческом дуализме, синкретизме и монотеистических тенденциях.

Дуализм картины мира переходного периода обусловлен не только восточными влияниями, но и внутренними закономерностями развития античной цивилизации.

Полагание античного мироустройства в координатах двоящихся противоположностей сопровождалось отрицанием ценности «внешнего» бытия и акцентировкой значимости приватной сферы интимных переживаний. Данные мировоззренческие установки сопровождались нарастанием пессимистических и эсхатологических настроений, поэтизацией смерти и «бегства от жизни».

Дуалистическое миропонимание во многом было обусловлено сложными формами сосуществования язычества и христианства в указанный период, когда их картины мира не столько дополняли друг друга, сколько конкурировали между собой.

При этом человек переставал осмысливаться как космическое и гармоническое по своей природе существо: он был переведён в разряд существ, бытие которых определяется эсхатологической борьбой Добра и Зла и имеет статус бытия «исключительного».

Дихотомичность человека, обусловленная его «двухсоставностью» («плоть и дух»), рассматривалась в данном культурно-историческом контексте как основание глубинных проблем мира, основание «вселенского узла противоречий», непреодолимость которых рождала ощущение тотального, всепроникающего пессимизма.

При таком типе мировоззрения на первый план выходило так называемое «*двоящееся сознание*», когда в любом артефакте, любом слове, любом природном и культурном феномене начинают видеть символическое воплощение глобальной онтологической драмы, экзистенциальной катастрофы, главный участник и жертва которой — человек.

Синкретизм же — как ещё одна характерная черта культуры эпохи античного неоплатонизма — выражал тягу к поиску универсального синтеза, универсального языка, способного преодолеть разорванность человеческого бытия и сознания. Кроме того, символ позволял осуществить процедуру редукции к архетипическим основаниям культуры, что рождало ощущение стабильности в явно нестабильном мире поздней Античности, иллюзию того, что любые традиции можно сохранить. Однако уже в работах Климента Александрийского появляется новый *тип традиционализма*: не «внешнеисторический», но «провиденциально-исторический».

Деятельность Климента и близких ему по духу христианских авторов означала не бегство от реальности, но примирение с ней на основе притяжения прошлого, наделения его особым смыслом, *особым символическим статусом* (1, с. 266, 267).

Идея истории как неповторимой, развёрнутой во времени явленности стоящих

за внешними событиями истинных смыслов бытия укрепляется, когда и язычество, и христианство определяются со своим местом в пространстве культуры.

Вместо языческого круговорота исторических событий постепенно утверждается линейная модель времени. «Теперь... важно совсем иное архетипическое: то, что вне истории... “Сама по себе” история — не история вообще. Зато когда человек помнит о внеположном, внешней стороне событий, они превращаются в историю, где соседствуют и повторяющееся, и неповторимое, причём последнее как раз говорит о её осмысленности больше, чем первое» (15, с. 198).

*Монотеистические тенденции* переходной эпохи от Античности к Средневековью связаны с господствовавшими в период поздней Античности представлениями о «Всебожественном», «Одном», «Высочайшем Боге» — «Пантее», приходящем на смену множеству античных богов (20, с. 195—197).

С образом Пантея сопрягалось полагание Мирового Целого как Единого. Кроме того, образ Пантея одновременно трактовался как «носитель откровения», его хранитель и вестник. «Сочетание в одном персонаже открывающегося Бога с тем, кто является свидетелем этой теофании, становится (в историческом, по крайней мере, аспекте) одной из предпосылок монотеистического сознания в полном смысле этого слова», — отмечает М. Осборн (M. Osborn) (21, р. 61). Символ в данном случае наделялся статусом «языка Бога». Он становился основой богообщения и богопознания. «Знать язык символов» одновременно означало — «дать способность к бытию», «вызвать» бытие с помощью «*символического знания*». Само это знание рассматривалось неоплатониками как «ведающая вера», синтез многообразных «учёных мнений» и откровения.

«*Вера*» неоплатоников — это имплицитная установка сознания на интуитив-

ное постижение бытия; «предварительный выбор»; путь примирения теистического откровения и языческого знания. Можно сказать, что вера в неоплатонизме — «сокращённое знание», обходящееся без доказательств (7, VII. 10): платоновская иерархия познавательных способностей (догадка — вера — рассудок — разум) (12, 510 d-e) в неоплатонизме оказывалась перевернутой: вера занимает высшее место.

У неоплатоников вера позиционируется как «свёрнутое знание»: она и основание знания, и его потенциальная возможность. *Символ* обеспечивает приоритет веры над рассудочно-догматическим философствованием и логико-дискурсивным познанием. Поэтому в неоплатонизме *смысл символа* «несводим ни к логической, ни к моралистической формуле» (2, с. 157). Он — основа, условие «непоколебимого созерцания» как особого рода мудрости (7, VI. 7).

Закономерной поэтому кажется оценка В.Н. Лосским неоплатонизма как «бесфилософской философии»: здесь «философия достигает своего высшего предела и умерщвляет себя в нём» (10, с. 201).

Неоплатоники, доказывая иерархичность устройства бытия, настаивали на том, что диалектика, «отказавшись от блуждания в области чувственного... утверждается в области умопостигаемого, пока... не пройдёт всю область умопостигаемого, и снова расчленив их, пока не дойдёт до первоначала. Тогда она успокаивается, по крайней мере, пока она там, она сохраняет молчание» (4, с. 538).

К символическим интерпретациям неоплатоники прибегают и тогда, когда речь идёт о решении вопроса о бытийном единстве и эманациях.

Бытие выступает в неоплатонизме как цепь развёртывающихся уровней: Единое — мировой разум — мировая душа — природа — материя. Связь между этими уровнями выражается символически и имеет природу «эманацирующую»: «Имеется продвижение от первого к последнему, при-

чём каждое всегда остаётся на своём месте, в то время как рождённое занимает другое положение, худшее. Однако каждое становится тождественным тому, за чем следует, пока следует», — отмечает Плотин (цит. по: 4, с. 550).

Данный порядок (от высшего — к низшему) — онтологический: здесь Единое выступает как «потенция всех вещей», которая выражается не дефинитивно, но символически. «Первоеединое, — подчёркивает А.Ф. Лосев, — всё творит вовсе не в результате какого-нибудь своего специального усмотрения, но... в результате своего естественного состояния. Всё, что оно творит, уже заложено в нём с самого начала, уже есть его самое исконное естество» (9, с. 436). Поэтому, приходит к выводу А.Ф. Лосев, онтология неоплатоников «интеллектуалистична, но не персоналистична» (9, с. 437). Отсюда вытекает и понимание символа в неоплатонизме как принципиально недоступного рефлексии и понятийному истолкованию.

Как писал В.С. Соловьёв: «С точки зрения Платона, для истинного познания подлинно сущего необходимо некоторое психическое изменение в познающем. Надо, чтобы путём процесса он вышел из состояния натурального» (16, с. 128).

В неоплатонизме акт познания как экстатическое состояние предполагает «потерю личности в общеприродном безличии и бездушии» (9, с. 437). Познание Первоеединого «одновременно и совершается, и себя же в этом безличностном не-познании уничтожает», так как, «когда преодолеваешь грань мысли и мыслимой реальности, эту последнюю диаду бытия и интеллекта, вступаешь в сферу не-интеллектуального и не-бытийного... Но тогда неминуемо наступает молчание: нельзя дать имя неизречённому, ибо оно ничему не противопоставляется, ничем не ограничивается. Единственный способ достигнуть его — это его не знать» (10, с. 201).

Неоплатонизм, отвергая логику разума, принимал *логику символа*, основывающуюся на полисемантизме представленности непредставимого, на бессознательных аллюзиях и аллегорических толкованиях. *Полнота символических интерпретаций* в данном случае была связана как с «полнотой бытия» на соответствующем уровне существования, так и с полнотой знания, которым располагал субъект. *Процедура символических интерпретаций* у неоплатоников была обусловлена диалектикой полноты и неполноты бытия, направленной на достижение максимального единства и целостности.

*Символическая интерпретация* в неоплатонизме понималась как имеющая бесконечную смысловую глубину, что требует от познающего индивида наличия развитых способностей постижения «таинственной невыразимости символа».

При таком подходе символ сближался с образом: он оценивался как знак, связанный с бесконечной образной многообразностью, корреспондируется с неисчерпаемостью мира.

Именно в неоплатонизме впервые в истории европейской культуры возникает так называемая *проблема «активности взгляда»*: символ не только обеспечивал определённый «луч зрения», «угол зрения», под которым рассматривалось то или иное явление; он продуцировал и «фокус», посредством которого приобретали «прозрачность» и «перспективную направленность» заключённые в бытии смыслы. Данные установки предполагали целенаправленную активность познающего субъекта, его осознанное желание оказаться в «фокусе» познавательного процесса, в «локусе» символических интерпретаций. Поэтому неоплатониками впервые была осмыслена и особая роль субъекта при восприятии символа: *субъект* выступал как *порождающая смыслы* и онтогносеологические интерпретации *активная сила*.

*Восприятие символа*, согласно неоплатонизму, связано со сложной внутренней динамикой души познающего, для которой символ не дан, а задан. Поэтому человек вынужден искать предзаданные символы, прозревая их в своём бессознательном, неосознаваемом, «из глубины которого они всплывают, как рыбы всплывают со дна к поверхности воды» (14, с. 100).

Прокл, например, как и Плотин, полагал, что процесс восприятия символа сопряжён не только с его умозрением, но и с переводом потенциально явленных символических смыслов в статус актуально существующих. Это предполагает сложную *процедуру «ограничения смыслов»*: как можно более полную атрибуцию всех связанных с данным символом значений. Выделенные таким образом значения образуют «*сеть символических сцеплений*», нацеленных на всё более глубокое проникновение в смыслы символа, на прояснение характера сопряжения его содержания с той или иной явленной формой. Прокл был убеждён, что восприятие и прояснение смыслов символа не должно достигать чистоты, ясности и однозначности метафизических понятий. Постижение символов даёт возможность установить истинные причины, смыслы и значения вещей, а не то, как они «представлены нашему уму» (3, с. 212). Символ делает неявное — явным, а скрытое — «прозрачным», обеспечивая человеку возможность адекватного понимания реальности, а на основе этого — и

#### *Примечания*

1. Аверинцев, С. С. Порядок Космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. — М., 1975.
2. Аверинцев, С. С. София — Логос / С. С. Аверинцев. — Киев, 2000.
3. Античный неоплатонизм: история, культура, влияния. — М., 2000.
4. Антология мировой философии. — М., 2004. — Т.1, Ч.1.
5. Горюнов, Ф. И. Античная культура и первые века христианства / Ф. И. Горюнов. — СПб., 1991.
6. Делёз, Ж. Платон и симулякр / Ж. Делёз // Новое литературное обозрение. — 1993. — № 5. — С.45—56.
7. Климент Александрийский. Строматы / Климент Александрийский. — Киев, 2002.
8. Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Последние века / А. Ф. Лосев. — М., 1992.
9. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М., 1991.
10. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Н. Лосский. — М., 1991.

адекватное понимание своего собственного места в мире (3, с. 174). Именно с этим связан высокий статус символа в античном неоплатонизме.

Неоплатониками, таким образом, были выявлены *параметры восприятия и толкования символа*, чрезвычайно значимые для последующего понимания его природы: субъективизм; слияние онтологии и экзегетики (когда для понимания скрытых за символами смыслов бытия требовался экзегет — толкователь), а также опора на определённые интраментированные (когнитивные) установки. При этом *субъективизм* в неоплатонизме проявлялся в форме «откровения», подменяющего собой «здешний мир». Это был «субъективизм, знающий о том, что вещаемое им имеет опосредованного отношения к объективной реальности, но оставляющий её в стороне, подменяющий её собою» (15, с. 222).

«*Интровертированность*» неоплатоников проявляется в особой психологизации процессов интерпретации символа. Как отмечает Р.В. Светлов, она «близка ощущению “бездомности”, “недоверию ближнему”, свойственным I—III вв.» (15, с. 222), и связана с проблемой отчуждения, «понятой как проблема грехопадения, порчи, ошибки или дерзости» (15, с. 222).

Вопросы, поднятые античными неоплатониками, получили дальнейшее развитие в средневековую эпоху, когда символ занял центральное место в рамках богословско-философского и культурного дискурса.

11. Платон Парменид. — Минск, 2006.
12. Платон. Государство / Платон. — Минск, 2006.
13. Прокотов, А. В. Проблемы гностицизма и синкретизм античной культуры II—III вв. / А. В. Прокотов. — М., 1994.
14. Ранние гностики. Антология. — Киев, 2009.
15. Светлов, Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. — СПб., 1996.
16. Соловьёв, В. С. Лекции по истории философии / В. С. Соловьёв // Вопросы философии. — 1991. — № 6.
17. Сонин, Г. В. Неоплатонизм в контексте античной культуры / Г. В. Сонин. — Саратов, 1999.
18. Тахо-Годи, А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе / А. А. Тахо-Годи // Вопросы классической литературы. — М., 1980. — Вып. 7.
19. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Н. Чанышев. — М., 1991.
20. Шроен, М. Мировоззрение поздней античности / М. Шроен. — М., 2000.
21. Osborn, M. Les Mythes Gnostiques / M. Osborn. — Paris, 2006.

\*

## ИДЕИ ВОЛЬТЕРА В СТАНОВЛЕНИИ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ ЛЬВА ШЕСТОВА

**В. В. Буланов**

Тверская государственная медицинская академия

Автор статьи стремится доказать, что ранний Лев Шестов неоднозначно относился к размышлениям Вольтера о культуре. Автор утверждает, что Шестов, несмотря на неприятие Вольтера как «убийцы Бога», испытал неявное, но существенное влияние культурфилософских взглядов этого мыслителя.

Ключевые слова: Вольтер, рационализм, наука, смерть Бога, философия культуры, Шестов.

The author of clause aspires to prove, that early Lev Shestov concerned to Volter's reflection about culture ambiguously. The author approves, that Shestov, despite of a version of Volter as «murderer of the God», has tested implicit, but essential influence of culturphilosophical views of this thinker.

Key words: Volter, rationalism, science, death of God, philosophy of culture, Shestov.

В становлении философии культуры Шестова имеют особое значение его размышления над классической философией (над рационалистической философией XVII—XVIII веков и немецкой классической философией). Представителям этой философии «свойственна рационалистическая вера в безграничные возможности разума, его способность постигнуть строй универсума и созидать гармонию в мире человека» (11, с. 10). Вместе с тем, несмотря на стойкую неприязнь раннего Шестова

к рационализму (Курабцев даже утверждает, что «Шестов изначально — антиклассический философ» (13, с.133)), представители классической философии обычно выступают для мыслителя лишь в качестве идейных оппонентов. К ним ранний Шестов как философ культуры относится не одинаково. Яркий пример тому — отношение, которое сформировалось у Шестова к философским идеям Вольтера.

Уже в своей первой крупной работе «Шекспир и его критик Брандес»