

## Культура как континуум смыслов

ФОМИН А.П.

Понятие символа, используемое в символической концепции культуры в качестве определяющего, по-прежнему требует особого внимания в силу мировоззренческого характера проблемы определения самой культуры. Напомним, что статус культурологии как междисциплинарного проекта в принципе сегодня устраивает всех [1].

В символической концепции культуры можно выделить две тенденции – более раннюю тенденцию эстетизации понятия символа и более позднюю, оформившуюся уже в XIX веке, тенденцию семантико-лингвистическую.

*Эстетическая* трактовка символа, уходящая своими корнями в античность (Платон, Аристотель), получила развитие в христианском неоплатонизме (Плотин, Прокл, Псевдо-Дионисий Ареопагит), в немецком романтизме (Крейцер, Шлегель, Гете) и немецком идеализме (Кант, Шеллинг, Гегель). Ф.В.Й. Шеллинг первым разграничил *символ, аллегория и схему* как три разных способа изображения. Согласно Шеллингу, **символ есть синтез** аллегории и схематизма, где ни общее не обозначает особенного, ни особенное не обозначает общего, но где и то и другое абсолютно едины. Само бытие возможности «не аллегорично и не схематично, оно есть абсолютная неразличимость того и другого – символическое» [2]. Символ есть целое, которое непереводаемо с помощью других знаковых систем, поэтому исследователи видели специфику символа в *единстве явления и значения* [См. 3]. Но именно поэтому согласно Шеллингу в полной мере только произведения искусства подлинно символичны, то есть являются истинными предметами культуры. Таковыми являются также и мифы, которые надо понимать «не схематически и не аллегорически, но символически» [2]. Такое эстетическое понимание символа Шеллингом стало в какой-то мере объединяющим для учений о символе предшествующих эпох, а во многом также определило последующие трактовки символа.

Таким образом, с позиций эстетики символ есть «совпадение явления и идеи», а все искусство - символично. Именно поэтому сторонники эстетической

трактовки символа считают, вслед за Шеллингом, искусство высшей формой культуры. Эта тенденция отразилась и в статье С.С. Аверинцева «Символ», которая начинается следующим определением: «1) В науке (логике, математике и др.) — то же, что *знак*, 2) В искусстве — универсальная эстетическая категория...», а заканчивается словами: «Марксистско-ленинская эстетика подходит к анализу проблем символа и аллегии как частных разновидностей художественного образа, исходя из учения об искусстве как специфической форме отражения действительности» [4]. В статье используется греческое слово *συμβολον* – «знак», однако вовсе не говорится, что *συμβαλλειν* по-гречески – «сводить воедино».

Продолжая традицию эстетизации символа и пытаясь преодолеть пассивный механицизм, утвердившийся в позднесоветской теории отражения (сознание как зеркало объективной реальности), М.С. Каган видит высшие формы культуры в индивидуальном художественном творчестве, определяя философию как форму «сознания», а искусство как форму «самосознания» культуры [5]. Однако уже С.С. Аверинцев в указанной выше статье предостерегал от такой крайности: «Истолкование символа есть диалогическая форма знания: смысл символа реально существует только внутри человеческого общения, вне которого можно наблюдать только пустую форму символа. “Диалог”, в котором осуществляется постижение символа, может быть нарушен в результате ложной позиции истолкователя. Такую опасность представляет собой субъективный интуитивизм, со своим “вчувствованием” как бы вламывающийся внутрь символа, позволяющий себе говорить за него и тем самым превращающий диалог в монолог. Противоположная крайность – поверхностный рационализм, в погоне за мнимой объективностью и четкостью “окончательного истолкования” устраняющий диалогический момент и тем утрачивающий суть символа» [4].

В *семантико-лингвистической* традиции попытки понять значение символа в языке и культуре представлены в многочисленных работах ряда зарубежных и отечественных авторов. Л.Ф. Чертов [6] выделяет две противоположные тенденции в осмыслении этой проблемы. Первая — это «семиотика» Пирса и

Морриса, в которой толкование «знака» более общее, а семиотика – это расширенная логика. Это, отмечает автор, есть продолжение античной логико-философской традиции, согласно которой знаки есть «объективные явления, которые репрезентируют другие объективные явления», представляют (“stands ... for”) кому-либо что-либо. Вторая тенденция – это «семиология» Соссюра, в которой толкование «знака» более узко и связано с культурными нормами, языком, обществом, а семиология – это общая лингвистика, то есть часть социальной психологии. Знак у Соссюра есть «соединение понятия и акустического образа». Такая разница, пишет автор, дает основания рассматривать семиотику Пирса и Морриса как «семиотику знака», а семиологию Соссюра – как «семиотику языка».

Обе эти тенденции трактовки символа, как не трудно заметить, предполагают выход далеко за границы языка и литературного текста. Для филологов литература, литературные тексты предстают как связующее звено между языком и реальностью. Согласно У. Эко, структурная антропология устанавливает символическую природу своего предмета и описывает системы знаков согласно структурным моделям. Она работает с моделями или «системами символов, которые воспроизводят отличительные черты опыта, но которыми в отличие от него можно манипулировать» [7]. Неявная культура — это те знания и взгляды, которые бессознательно ассимилируются человеком уже в силу его погруженности в определенный культурный мир, выступая в произведении как невысказанный контекст этой культуры. Этот контекст и создает «символичность» литературы, которая дает смысловую глубину и многозначительность художественно-литературного текста [8].

Расширенная трактовка понятия символа, хорошо выраженная, на наш взгляд, у А.Ф.Лосева [9], дает основание для существенного иной трактовки культуры. Так, у Э. Кассирера [10] символ, знак – «репрезентант множества», посредством которого фиксируется совокупность «возможных моментов содержания», благодаря чему «само это содержание приобретает новое состояние и новую длительность». Символизация, говорит он, характерна отнюдь не толь-

ко для науки, где научное понятие – кирпичик научного языка, она характерна для всех форм духовного творчества. Мы здесь добавим: почему только духовного и почему только творчества? *Символизация характерна для всей культуры в целом*, и для материальной, и для «нетворческой», потому, что символ, знак, как и любое «имя», имеет значение (денотат) и смысл (концепт), а знаками, символами культуры в целом является вся совокупность материальных и духовных продуктов человеческой деятельности. У Э. Ильенкова «знаками» являются даже и формы этой деятельности: «Идеальное – субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира *в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли*» [11]. Сущность символов, конечно, идеальна, поскольку они – «репрезентанты множества»; они есть смысло-образы или смысло-понятия. Но является эта сущность для нас в материальной форме. Все то, что мы называем артефактами материальной культуры: предметы быта, орудия труда, продукция промышленности и сельского хозяйства и многое другое – все это не просто вещи, а репрезентанты, красноречиво рассказывающие о ценностях, потребностях, национальных особенностях, психологическом складе людей. Но феномены также и духовной культуры являются нам во вполне материальной форме: будь то произведения искусства, феномены языка или научные понятия – их «существование-для-нас» вполне материально. Человек благодаря способности к символизации «между системой рецепторов и эффекторов» имеет третье звено – символическую систему. Но именно поэтому он живет «в новом измерении реальности». Человек живет теперь не только в физическом универсуме, но и в символическом универсуме, теперь мы должны, говорит Э. Кассирер, определить человека не как *animal rationale*, а как ***animal symbolicum*** [12].

Далее, очевидно, что человек — существо *предметное*, то есть не только нуждающееся в материальных предметах природы (в этом нуждается и животное), но и создающее предметный материальный мир по законам самого предмета, то есть по законам природы, творя *предметный* мир культуры как своей «второй природы». Взятый не с «грязно-иудейской» (*К. Маркс*, «Тезисы о Фей-

ербах») точки зрения потребления и удовлетворения материальных или даже духовных потребностей, а под углом зрения его человеческой, *онтологической* значимости этот предметный мир культуры есть «зеркало человека», отражение его сущности, его обобщенно-типизированный, доведенный до символического выражения образ. С этой точки зрения вся так называемая «материальная» культура как совокупность материальных предметов, производимых человеком, и именно она в первую очередь и есть **«символически значимая деятельность»** [13].

Надо отметить здесь, что предметная сущность человека была выявлена и адекватно проанализирована уже Г.В.Ф. Гегелем. Немецкий философ прекрасно понимал роль руки, этого уникального «орудия орудий», в культуре и истории, а также и «предметность» человека видел не в том, что человек нуждается в предметах природы, а в том, что человек через взаимодействие с предметом вникает в универсальные зависимости и существенные отношения природы. И в первую очередь именно предметно-преобразующая деятельность одухотворяет человека, то есть делает его думающим субъектом, субъектом, понимающим и объясняющим природу. Так что первым духовным актом человека было обыденное, предметно-действенное мышление, а уже затем человек смог создать и мифы, и религию, и искусство. Была Гегелю понятна также и вторая сторона «предметности» человека, а именно тот факт, что в предметах культуры, во «второй природе» опредмечиваются сущностные силы человека.

Следовательно, «символический характер предметных образований культуры расшифровывается как свойство предмета воплощать в своем чувственно-телесном облике определенный *человеческий смысл*» [14]. И такой человеческий смысл вещь получает в контексте ее не природного, а человеческого – воображаемого или действительного – бытия. Эта способность вещи содержать в себе *человеческие смыслы* и характеризует ее как артефакт. Но, создавая мир вещей, человек воссоздает одновременно и себя как человека, и не только в том смысле, что материально «удваивает» себя в мире культуры, в мире «второй природы», в вещах-символах, но и в том смысле, что этот мир вещей-символов,

создаваемый человеком, творит, формирует самого человека – как в онтогенезе, так, что важнее, и филогенезе. Поэтому «предметное богатство общества есть лишь *внешняя форма* культуры. Ее действительным *содержанием* оказывается *развитие самого человека как общественного существа*» (курсив автора) [14]. Иначе говоря, *культурное богатство нации определяется не столько количеством и качеством предметов, вещей и даже идей самих по себе, сколько количеством и качеством **смыслов**, носителями которых являются не предметы, а люди.* Можно наполнять «национальную идею», то есть некую теоретически-идеологическую концепцию, какими угодно великими, высокими, прекрасными и «правильными» смыслами, но культура нации будет зависеть не столько от этого, сколько от другого – от отношения самой ныне живущей нации к миру, в том числе и к этой созданной профессионалами-идеологами «национальной идее».

О проблеме прерывности и непрерывности истории писал Фуко [15], а в филологии уже давно используется понятие интертекстуальности, которое (в своей области) отражает феномен смысловой континуальности. Взаимодействие культуры, языкового сознания и текстов культуры приводит к развитию «особой вмещающей функции языка, которая охватывает не только процесс накопления языком смыслов (когнитивная функция языка), не столько включения языковых смыслов в культуру в качестве артефактов (кумулятивная функция языка), но и включения систем сознания, языка и культуры в единое... пространство», получившее название «языкового континуума» [16]. Идее континуальности культуры, на наш взгляд, не противоречит и точка зрения В.М. Межуева, согласно которому *«культура не имеет четко выраженных и эмпирически фиксируемых границ, отделяющих ее от других сфер действительности. Она как бы постоянно выходит за пределы любой натурально существующей данности, любого естественного или социального образования, любой предметно очерченной области действительности. Будучи потенциально всем, она не может быть сведена ни к какому отдельному виду природного или общественного бытия. Как нельзя указать в нашем мире границы человеку (ибо человек*

*есть существо, постоянно выходящее за пределы любых границ), так нельзя указать и границы культуре» [17].*

В значительной мере такая трактовка понятия культуры сходна с понятием «праксиса» в неомарксизме в том смысле, в каком об этом понятии писал М. Мерло-Понти, называя праксис «сгустком смысла»: «То, что Маркс называет *праксисом*, представляет собой смысл, самопроизвольно вырисовывающийся в пересечении действий, посредством которых человек организует свои отношения с природой и с другими людьми» [18]. В.Декомб цитирует в своей работе «Тожественное и иное» (1979) М.Мерло-Понти: «Теория знака, разработанная лингвистикой, как представляется, включает в себя *теорию исторического смысла* [курсив наш], который выходит за пределы альтернативы между *вещами* и *сознанием*. (...) Соссюру удалось сделать набросок новой философии истории» [19]. В.Декомб дальше пишет: «...если опыт придает смысл, то он обязательно должен быть своего рода *текстом*, “тексты” которого в книжном смысле этого слова являются лишь приблизительным его воспроизведением» [20].

Но если опыт есть текст, то кто пишет этот текст? У Сартра нет сомнения на этот счет: автором «текста» выступает *человеческий индивид*, существо, через которое «смысл приходит в мир», «Человек есть существо, появление которого заставляет существовать мир» [21], в то время как мир сам по себе не имеет смысла. С этим не может согласиться Мерло-Понти, поскольку при этой позиции социально-исторический процесс теряет объективный смысл и история как таковая исчезает вместе с философией истории. Возвращение же философии истории возможно при переходе от личного субъекта к субъекту безличному, то есть коллективному. Этот «лишенный имени коллективный разум заполнит пропасть, разделяющую *в-себе* и *для-себя*. Именно эта пропасть делает исторический факт непостижимым» [20]. Это то, что Мерло-Понти называет «междумирием»: «действительно ли, как это утверждает Сартр, существуют лишь люди и вещи, или также это междумирие, называемое историей, символизмом, истиной, которую предстоит создать» [22]. Декомб делает дальше очень важ-

ный для нас вывод. Он пишет: «Решение проблемы, таким образом, состоит в том, что смысл существует не вне человека вообще, но вне сознаний, а именно *между сознаниями, в символах*. Смысл, следовательно, находится вне я, как существующий для нас, и это “мы” включает наличествующих людей...и анонимное основание человечества» [20]. Трудно не согласиться с французским философом, когда он пишет, что этот «символизм» гораздо ближе к гегелевскому объективному духу, чем к структурной антропологии.

Ясно, что когда мы говорим о символической сущности культуры в таком широком смысле, то речь здесь надо вести о феномене коллективного сознания. В свое время еще Карл Мангейм писал: «Этот специфический способ существования мы обозначаем выражением “существовать в виде значений”, чем дается понять, что получившие такое определение предметы (по своей форме представляющие собой смысловые контексты, значения, коллективные представления и т.д.) не существуют ни в виде пространственных вещей, ни в виде душевных процессов» [23]. Мангейм обосновывает положение о первичности коллективных представлений следующим образом: «Сфера же *сознания вообще присутствует в нас* в той степени, в какой в нас наличествует всеобщностный, общезначимый, абстрактный опыт» [23], «...определенное коллективное представление является предпосылкой всего пространства опыта данной общности в определенную эпоху. Так же любое коллективное представление структурно связано с прочими компонентами своего пространства опыта. Но в то время, как для конструирующей вневременные понятия методологии может быть *лишь один* такой контекст и всякое особенное образование рассматривается, измеряется и оценивается в его рамках (что для математического познания имеет свою хорошую сторону), для нас существует столько кругов значений, сколько вообще могут выявить общностно обусловленные пространства опыта» [23].

Таким образом, в многочисленных определениях культуры, коих насчитывают уже более двухсот [24], одним из существенных признаков определяемого феномена, на наш взгляд, должен быть признак *континуальности*, то есть непрерывности во времени и пространстве. Прерывность культуры во времени, то



есть нарушение культурной преемственности в социокультурной динамике, есть факт нашего сознания, но не объективной реальности, факт, являющийся симулякром, создаваемым соответствующими субъектами политики с определенными политическими и идеологическими целями. Как это следует из нашего анализа, культура в принципе, по определению непрерывна, и только нам, в силу каких-то идеологических установок, бывает выгодно ее «прерывать».

Но точно так же и прерывность культуры в пространстве, то есть якобы неизбежный «конфликт цивилизаций», то есть локальных культур, изначально не есть факт объективной культурной реальности, а есть тот же симулякр, внедряемый в сознание с определенными целями и используемый для оправдания соответствующей политической практики. Из этого следует, что культурно-цивилизационные противоречия, существующие реально, есть лишь внутренние противоречия самих локальных социумов, не способных адекватно отвечать на «вызовы времени», противоречия между содержанием и формой, между «культурой» и «цивилизацией» внутри каждого социума, и только в политике они предстают как внешние, как противоречия между этносами, цивилизациями, группами государств, как противоречия глобальные. В самой культуре как смысловом континууме социально-исторического бытия человека не существует энергии «взрыва»; она — в политике, в «цивилизации», в форме.

Отмечают, что в современной философии трансцендентальный субъект заменяется субъектом, представляющим часть *семиотического сообщества*, в связи с чем требуются новые формы объяснения реальности. Потребность в сверхчувственном бытии – это общечеловеческая потребность, это общая потребность существа, обладающего способностью к абстрактному мышлению. Это общая потребность символического существа. Мы думаем, что возврат к трансцендентальному анализу и новому эссенциализму в социальной философии и философии истории, особенно на фоне религиозного ренессанса, неизбежен. Альтернативой является возврат к провиденциализму и новому средневековью.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Резник Ю.М.* Культурология в системе наук о культуре: новая дисциплина или междисциплинарный проект? // Первый Российский культурологический конгресс. СПб, 25-29 августа 2006 года. СПб., 2006.
2. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М., 1966. С.109, 111.
3. *Науменко Н.В.* Символическое в философской традиции и его современная актуализация в институте литературы // CREDO NEW. 2005. №4.
4. *Аверинцев А.А.* Символ // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
5. *Каган М.С.* Культура-философия-искусство. М., 1988; *его же.* Искусство и философия в современной культуре // Человек. Философия. Гуманизм. Материалы Первого Российского философского конгресса. Том VI. «Философия Культуры». СПб., 1997.
6. *Чертов Л.Ф.* Знаковость: опыт теоретического синтеза идей о знаковом способе информационной связи. СПб., СПбГУ, 1993.
7. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 293.
8. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. М., 1994.
9. *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1927.
10. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Tell I. Die Sprache. Berlin, 1923. Tell II. Das Mythische Denken. Berlin, 1925. Tell III. Phanomenologie der Erkenntnis. Berlin, 1929. В русском переводе: *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3-х томах. М., СПб., 2002.
11. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1984. С. 165.
12. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С.28.
13. *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980. С.19.
14. *Межуев В.М.* Культура как объект познания // Проблемы философии культуры. М., 1984. С.53,63.

15. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
16. Сулимов В.А. Философия и логика русского языкового континуума. М., 2005.
17. Межуев В.М. Культура как философская проблема // Вопросы философии. 1982, № 10.
18. Merleau-Ponty M. Eloge de la philosophie. P.:Gallimard,1953.P.69.
19. Мерло-Понти М. В защиту философии. М.,1996. С.39.
20. Декомб В. Тожественное и иное // Декомб В. Современная французская философия. М.,2000. С.63, 72,73.
21. Sartre J–P. La liberte cartesienne // Situation I, P.: Gallimard, 1947. P.334.
22. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955. P.269.
23. Мангейм К. Социологическая теория культуры в ее познаваемости // Мангейм К. Избранное: Социология культуры. М.,СПб.,2000. С.399, 403, 405-406.
24. Kroeber A.L., Kluckhohn Cl. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.-Y.,1952.

### *Резюме*

*Символическая концепция культуры требует дальнейшего развития ввиду мировоззренческого характера проблемы определения самой культуры. Онтологическая трактовка понятия «символа» с учетом предметной сущности человека позволяет видеть символическую сущность как идеальных, так и материальных феноменов культуры. Но тогда атрибутом культуры становится континуальность как принципиальная, по определению, непрерывность феномена культуры во времени и пространстве. Рассмотрение культуры как континуума смыслов позволяет вновь восстановить трансцендентальный анализ истории, без которого неизбежен возврат к провиденциализму и новому средневековью.*

*Культура, символ, смыслы, континуум.*

**Culture as continuum of senses**

*The summary*

*The symbolical concept of culture demands the further development in view of world outlook character of a problem of definition of the culture. Ontologic the treatment of concept of "symbol" in view of subject essence of the human allows to see symbolical essence both ideal, and material phenomena of culture. But then attribute of culture becomes continuitable as basic, by definition, a continuity of a phenomenon of culture in time and space. Consideration of culture as continuum of senses again allows to restore the transcendental analysis of a history without which return to historical Providence and to new Middle Ages is inevitable.*

*Culture, symbol, senses, continuum.*

*Вестник Тамбовского государственного университета. Гуманитарные науки. №5(61). 2008.*