

О СИМВОЛЕ И ОСОБЕННОСТЯХ ЕГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ

Статья опубликована в сборнике: Symbol w kulturze rosyjskiej / Redakcja naukowa K. Duda, T. Obolevitch. – WAM: Krakow, 2010. – С. 355-376.

Объяснение природы *символа* в настоящее время настойчиво привлекает внимание исследователей. Аналогичная ситуация уже имела место в начале двадцатого столетия, когда интерес к символу стимулировался процессами, происходившими в искусстве, в первую очередь, в литературе и живописи.

В второй половине двадцатого столетия, начиная с работ К. Г. Юнга, в которых символ стал использоваться в методиках, позволяющих проникать в глубины человеческой психики, проявилась тенденция повышенного *практического* интереса к символу. Он оказался инструментом информационных технологий: PR, рекламы. Но, к сожалению, даже при активной практической работе с символами, их природа не является до конца понятой. Именно поэтому и возникает необходимость переосмысления наиболее интересных философских вариантов анализа символа для определения его культурного статуса, гносеологических возможностей, социальных функций.

По мнению автора, чрезвычайно весомый вклад в изучение *символа* был внесен Г. С. Сковородой, П. Флоренским, Э. Кассирером, А. Ф. Лосевым, К. Г. Юнгом, М. Элиаде. Понятно, что помимо отмеченных работ связи между *символом* и *мифом*, *символом* и *религиозными текстами*, *символами* и *состояниями человеческой психики* рассматривались в многочисленных исследованиях по мифологии, истории религии, психологии. Однако провести всеохватывающий анализ накопившихся в истории культуры текстов, в которых имело место обращение к символу, является задачей весьма затруднительной из-за широкого разнообразия подходов, общих парадигмальных установок авторов. И поэтому целью данного исследования является поведение анализ взглядов на природу символа, развиваемых некоторыми мыслителями, а именно – Г. С. Сковородой, П. Флоренским, А. Ф. Лосевым. На основании соответствующего анализа вводится представление о *генетических текстах* как формах изначального проявления символов и манифестации их фундаментальных смыслов. Помимо это рассматривается прием *бриколажа*, позволяющий пояснить механизм функционирования символов в культурных текстах.

А. Ф. Лосев о четырех «стадиях» понимания символа

Основная работа А. Ф. Лосева, посвященная символу - "Проблема символа и реалистическое искусство" появилась на завершающем этапе творческих поисков ученого. Впереди был огромный путь детального исследования античного космоса. Этот путь вывел на необходимость изучения онтологических особенностей и гносеологических возможностей *символа*.

Лосев полагал, что в истории философской мысли имели место различные варианты приближения к пониманию символа: это и знаменитые *идеи* Платона и *перводвигатель* Аристотеля, и *монадология* Лейбница, и "*творческая эволюция*" А. Бергсона, и учение Г. Когена и П. Наторпа о *гипотезе, методе, законе*. Во всех этих глубоко различных по своим принципиальным основаниям подходах *символ* не рассматривался в качестве центрального элемента, в некоторых случаях даже вообще не упоминался как специальный термин. Однако Лосев прочувствовал некое фундаментальное единство отмеченных теоретических разработок.

Кроме того, Лосев был хорошо знаком со взглядами на природу символа П. Флоренского, Э. Кассирера и очевидно, что его собственный подход был построен не без влияния указанных теорий.

Прояснить природу *символа* Лосев пытался с помощью диалектического метода, примененного к анализу близких символу структурно-семантических категорий. Путь, выбранный Лосевым в начале исследования, был предельно конкретен и ясен: учесть рациональные и иррациональные аспекты символа, «не мистифицируя последних» путем анализа диалектически становящейся картины ряда связанных с символом структурно-семантических категорий. Для этого необходимо было собрать все термины, с которыми символ традиционно сопрягался, увидеть в этих терминах общее и особенное и тем самым выявить сущностную характеристику символа.

Важнейшими предпосылками построения положительной теории символа Лосев считал необходимость преодоления двух опасностей: во-первых – опасности субъективистского подхода к исследованию символа, а во-вторых – аналитического расчленения символа в процессе его изучения. Лосев неоднократно подчеркивал: «Никакой символ нельзя только расчленять, только анализировать ... в нем также присутствует и то, уже неаналитическое, выражением чего и является символ»¹. Кроме того, *символ* нельзя рассматривать как некоторую *данность* вещи, скорее всего это ее «*заданность*», или «*порождающий принцип*».

А.Ф. Лосев подвергает анализу следующие структурно-семантические категории: *аллегория, олицетворение, тип, художественный образ, метафору, эмблему, миф*.

Близость *символа* перечисленным категориям в главной мере определяется тем, что в них, тем или иным способом, актуализируется проблема формирования *целого* из *частей*.

В итоге подробного рассмотрения связей отмеченных категорий с символом философ формулирует вывод о том, что при изучении каждой из указанных категорий прежде всего возникает тема *общего* и *частного*, или *общего* и *единичного*.

В результате формулируется весьма важное (в особенности – для последующих исследований символа) заключение о том, что в понимании символа может быть обнаружено несколько стадий.

Первая стадия - стадия интуитивного предчувствия значимости символа.

Лосев отмечает: «во всяком символе всегда скрывается как бы некоторого рода загадочность или таинственность»². Или иначе: «Символ вещи... на самом деле содержит в себе гораздо больше, чем сама вещь в ее непосредственном явлении»³. Загадочность и таинственность символа привлекали и продолжают привлекать многих исследователей. Можно заметить, продолжая мысль Лосева, что обращения к исследованию символа в начале XX века в первую очередь и были стимулированы той *таинственностью* и *загадочностью* с которыми символ ассоциировался. Пожалуй, наиболее ценным интеллектуальным обретением этой стадии рассмотрения символа оказался вывод о том, что в символе сопрягаются два плана бытия – *высший* и *низший*. Лосев называл это соединение таким, «при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего и пропитываемым им»⁴.

Определенным следствием *двуплановости* символа является его *двойственность*, заключающаяся в единстве *идейной* и *образной* сторон. При этом

¹ 1. А. Лосев, Проблемы символа и реалистическое искусство, Москва: Искусство 1995, с. 8.

² А. Лосев, Проблемы символа и реалистическое искусство, Москва: Искусство 1995, с. 13.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 25.

«всякий символ есть нечто цельное и неделимое»⁵. *Идейность* и *образность* символа сливаются в нечто *третье*, не являющееся уже ни тем, ни другим. В соответствующих рассуждениях Лосева проявляется диалектический след учения о единстве противоположностей.

Вторая стадия понимания символа - стадия понимания символа как некой структуры.

Лосев пишет: «Символ... имеет свою собственную структуру, и структура эта есть закон конструирования отраженной в ней действительности, ее порождающая модель»⁶.

Структура, заложенная в символе, порождает социально-природные феномены, наделенные теми же структурными особенностями. Вероятно, именно структурность символа, способность к сжатию информации является причиной его широкого применения в современных информационных технологиях.

По Лосеву, символ есть особая «структура», не мертвая, а «заряженная множеством, если не целой бесконечностью социально- исторических действий»⁷.

Структурность символа тесно сопряжена с его *системностью*, выражающейся через «смысловую общность, которая является принципом получения бесконечного ряда относящихся к ней единичностей... каждая отдельно взятая единичность объяснима только при помощи принципа единства»⁸. Размышления А. Ф. Лосева о *системности* символа тесно сопряжены с его представлениями о *семеме слова*, по поводу которой философ писал: «все эти типы семемы можно обобщить в один – *символический* слой семемы и, следовательно, слова, а их единство в одном едином слое можно обозначить как...*символическое единство семемы вообще*, или первое символическое единство слова»⁹. «Бесконечный ряд единичностей», представляющих символ, есть бесконечный ряд *смыслов* слова. В ранних работах А. Ф. Лосева этот бесконечный ряд получил название «символический слой семемы». Этот бесконечный ряд предстает некой «системой», которая и есть *символ*.

Третья стадия понимания символа – понимание символа как некоего закона.

По Лосеву, «символ не просто обозначает бесконечное количество индивидуальностей, но ...он есть также закон их возникновения»¹⁰. Или иначе: символ «содержит в себе всегда какую-то идею, которая оказывается законом его построения. И построение это, будучи воплощением подобного закона, всегда есть определенная упорядоченность»¹¹.

В символе Лосев выдвигает на первый план «закономерное разложение той или иной модели в бесконечный ряд ее перевоплощений или ее отдельных моментов»¹² и именно эта *закономерность* определяется в качестве важнейшей особенности символа.

И, наконец, четвертая стадия понимания символа – понимание символа как принципа.

По Лосеву, «символ есть принцип бесконечного становления с указанием всей той закономерности, которой подчиняются все отдельные точки данного становления»¹³. Приведенное определение символа и является наиболее фундаментальным обобщением. Лосев определяет символ не просто как *трансцендентальную*

⁵ Там же. С. 166.

⁶ Там же. С. 131.

⁷ Там же. С. 17.

⁸ А. Лосев, Из ранних произведений, Москва: Правда 1990, с. 166.

⁹ А. Лосев, Проблемы символа и реалистическое искусство, Москва: Искусство 1995, с. 31.

¹⁰ Там же. С. 109.

¹¹ Там же. С. 110.

¹² Там же. С. 11.

¹³ Там же. С. 20.

символическая функция в смысле Э. Кассирера или как *единство ноуменального и феноменального* в смысле П. Флоренского. По Лосеву, символ своей *сутью* выражает некий *принцип*, раскрывающийся в феноменальном мире.

Не углубляясь в более детальное рассмотрение точки зрения А. Ф. Лосева на природу символа, важно заметить, что предложенные философом *четыре стадии понимания символа* могут выступить в качестве основания для характеристики различных концепций символа, возникших в разные исторические эпохи. Многочисленные ракурсы исследования символа действительно могут быть сведены к одной из четырех групп, обозначенных А. Ф. Лосевым.

Символ в концепции Г. С. Сковороды

Один из наиболее интересных способов интерпретации природы символа был предложен еще в XVIII веке Г. С. Сковородой (основные работы: «Книжечка, называемая SILENUS ALCIBIADIS, сиречь икона алкивиадская (израильский змий)», «Книжечка о чтении Святого писания, нареченная жена Лотова», «Диалог. Имя ему – потоп змиин»).

В концепции Г. Сковороды рассуждения о природе символа появляются при объяснении связи миров «*видного*» и «*невидного*». По мысли философа, символ бытийствует на границе этих миров, в некоем *третьем мире*, который есть *Библия* или *библейский «символьный мир»*.

Бытие символа в *библейском символьном мире* разъясняется философом через такой элемент, как **фигура**.

Фигуры – это все, что есть в окружающем мире. Весь мир есть «*фигуральная завеса*». Бытие этих фигур неупорядочено. «Грязь же сия и сволочь тленных фигур натаскана безобразно и беспорядочно, не имеющая ни вида, ни доброты»¹⁴. Однако в фигуре содержится некая непроявленная сила: «как лев в ложе своем, так образуемая сила его в фигуре почивает»¹⁵.

По мнению Сковороды, элементарным примером *фигуры* является *слово* естественного языка. Через слово, через фигуру в мир проявляется нечто важное: «во всех сих лживых терминах, или пределах (см. фигурах) таится и является, лежит и восстает пресветлая истина, и о ней-то слово "Истина от земли воссияла"»¹⁶.

При кажущейся простоте (ведь все, существующее в окружающем мире есть фигура), бытие фигур в размышлениях Сковороды достаточно сложно. К примеру, философ пишет о фигурах следующее: «они возвышаясь в тонкий божественный разум, будто берутся из земли и, достигнув к своему началу с Иорданом, потом отпадают, как после плодов листья...»¹⁷.

Через *фигуру* Сковорода пытается разъяснить сущность *символа*: «символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тлень и вечность»¹⁸. При этом символ заключает в себе «тайную силу».

Символ проявляется и живет через *фигуру*, но символ не следует с фигурой отождествлять, он *не есть* фигура. И не во всякой фигуре легко увидеть символ, «не всякую дверь отворить можно, но уже знаешь, что под той печатью не иное что, как только божие таится сокровище»¹⁹.

Через фигуру символ проявляется, а через символ, символическое «*сплетение фигур*» происходит выход на «невидный мир». Словосочетание «*сплетение фигур*», с помощью которого Г. Сковорода толкует символ, можно соотнести со *смыслом* в теории

¹⁴ Г.Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 19.

¹⁵ Там же. С. 41.

¹⁶ Там же. С. 11.

¹⁷ Там же. С. 12.

¹⁸ Там же. С. 2.

¹⁹ Г.Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 30.

символа А. Ф. Лосева. Однако, при всей схожести *смысла* и *сплетения фигур* очевидна их нетождественность. В «сплетениях фигур» в большей степени подчеркнут «схемный», «структурный» характер смысла.

Фигуральное или *смысловое* проявление сущности является великой тайной жизни или – ее *Основным Смыслом*. Сковорода писал: «Как исчезает стебель при зрелости пшеничного зерна, а правдивее сказать, скрывается в зерне, так вся фигуральная мертвенность, доплыв к своему пристанищу, пожертвав жизнью, истребляется»²⁰. В «фигуральной завесе» скрыта огромная сила. И, вероятно, за счет этой силы фигуры «возвышаясь в тонкий божественный разум, будто берутся из земли». Кульминационной точкой движения фигур (смыслов) является «причастие с Иорданом», обретение своей полноты в *символе*.

Внутренняя, скрытая сущность символа, определяемая его принадлежностью к миру *невидному*, может быть постигнута человеком в результате обнаружения все новых и новых *фигур (смыслов)*.

Библейский, символичный мир

Согласно разумению Г. Сковороды, в Библии символы называются «чудеса, знамения, пути, следы, сень, стена, дверь, оконце. Образ, предел, печать, сосуд, место, дом, град, престол, конь, херувим, сиречь колесница и проч... Они-то суть скоты, звери, птицы, чистые и нечистые, а в Библия есть ковчег и рай божий, проще сказать – зверинец»²¹. Вся Библия есть «*символьный мир*».

Выделение Библии в некий особый «символический мир» является очень важной мыслью философа. Библейский символический мир является одним из трех миров, о которых Сковорода пишет так: «Суть же три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие суть частные и малые миры. Первый – микрокосм, сиречь мирик, мирок, или человек. Второй мир символический, сиречь Библия»²².

В размышлениях о *библейском мире* Григорий Саввич проявил себя уникальным мыслителем, во многом опередившим свое время. Он вводит представления не только о *всеобщем обитаемом мире* и *частных мирах*, создаваемых человеком, но и об особом *мире Библии*.

Библейский мир Сковороды сложен, он имеет иерархическое членение. Сковорода вводит представление о двух иерархических уровнях бытия Библии: *феноменальном* и *высшем*. Эти уровни есть разные проявления того, что по сути едино, но в коем следует «видеть двое». Соответствующее разделение можно рассматривать проходящим как в объективном, так и в субъективном планах.

Факт разделения Библии на два (а по сути – один и бесконечное множество) иерархических уровней ее бытия достаточно очевиден. Изменение иерархического уровня библейского текста происходит уже на стадии перевода Библии на другие языки. Очевидно, что греческий или латинский варианты Библии существенно отличаются от первоначального иудейского варианта, так как мировосприятие, дух грека или римлянина, отраженные в соответствующих языках, совершенно отличны от мировосприятия иудея. Отсюда – *генетическим текстом* (определение этого термина будет представлено чуть ниже) в самом чистом виде можно считать только иудейский вариант Библии. И, вероятно, именно поэтому Г. Сковорода, знаток различных языков, возил за собой в странствиях по миру именно иудейский текст.

И, тем не менее, при всех деформациях, связанных с переводом текста на другие языки, Библия сохраняла свою целостность и полноту.

²⁰ Там же. С. 12.

²¹ Там же. С. 21.

²² Там же. С. 148.

Последующие упрощения, снижения иерархического уровня текста, связаны с переводом библейских текстов уже на совершенно другой язык - язык иконописи. Библейские иконы в результате своего дальнейшего культурного функционирования порождали многочисленные графические, живописные воплощения тех или иных библейских сюжетов. И, вероятно, самым низким уровнем, до которого был деформирован великий текст, оказались «Библия в картинках» и комиксы на библейские сюжеты.

Таким образом переводы Библии на различные языки, появление икон привело к многочисленным последующим снижениям иерархического уровня изначального библейского текста. Поэтому вполне понятны причины сильнейшего иконоборческого движения, возникшего в Византии в 8-9 веках на этапе становления христианской Церкви. Почитание иконы, возведение ее в ранг некоего материального фетиша возвращало христианский культ к культу языческому. Кроме того, отражение библейского текста в тех или иных иконах приводило к фрагментированию единого целого Библии. А факт появления *иконописца* как посредника между Библией и иконой приносил множество дополнительных субъективных искажений.

С другой стороны, снижение иерархического уровня библейского текста делало его доступным для понимания многими.

Учитывая отмеченное, становится понятной мысль Г. Сковороды о необходимости различения *Библии феноменального мира* и *Библии* в ее самом высшем иерархическом проявлении. Феноменальное бытие Библии сопровождается наполнением семиотического пространства культуры отдельными осколками библейских текстов, библейскими символами.

Для того, чтобы более глубоко проникнуть в рассуждения философа о *библейском мире*, целесообразно обратиться к рассмотрению представлений Сковороды о *начале*.

Начало

Начало – эта особая категория, введенная философом, тесно связанная со *словом*. Г. С. Сковорода писал: «Начало точное есть то, что прежде себя ничего не имело», «Начало и конец есть то же, что Бог, или вечность. Ничего нет прежде нее, ни после нее. Все в неограниченных недрах своих вмещает. И не ей что-либо, но она всему начало и конец»²³. Вопрос о постижении *начала* Сковорода и не ставит. Однако пишет, что *начало* можно *прозреть*. Прозревшего сие начало Сковорода называет «пророком, священником, магом волхвом, философом, иерофантом»²⁴.

Г.Сковорода характеризует *начало* так: «Сие правдивое начало везде живет. Посему оно не часть и не состоит из частей, но целое и твердое, затем и не разоряемое, с места на место не переходящее, но единое, безмерное и надежное. А как везде таки всегда есть. Все предваряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое»²⁵. *Начало* не знает ни пространственного, ни временного развертывания, оно есть всегда и везде. Такие характеристики *начала* как *целостность*, *единство* становятся у Сковороды критерием "правильности бытия".

Согласно взглядам Сковороды *начало* проявляется через слово. ««Вначале было слово». Сиречь всей Библии слово создано в том, чтоб была она единственным монументом начала»²⁶. Получается, что Библия есть феноменальное развертывание *Начала* через Слово.

Но само *начало* можно понимать и как совокупность фундаментальных *принципов* бытия. И тогда начало (принципы) проявляют себя через библейский

²³ Г.Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 14.

²⁴ Там же. С. 14.

²⁵ Там же. С. 14.

²⁶ Там же. С. 18.

символьный мир. Именно об этом и говорил А.Ф. Лосев, рассматривая *символ* как *принцип*

Таким образом категория *начала* позволяет осуществить сопряжение *принципов* и *символов*.

Подводя некоторый итог размышлениям Г. С. Сковороды о природе символа, важно подчеркнуть следующие мысли философа.

1. Через посредство символа осуществляется взаимодействие, взаимопроникновение трех миров, составляющих триаду мироздания: *макромира*, *микромира* и *библейского мира*.

2. Библия – есть особый *символьный мир*, в котором во всей возможной полноте раскрывается бытие символа.

3. Свое феноменальное проявление *символ* обретает в *фигурах*, в *сплетениях фигур*.

4. Существует тесная связь *символа* и *слова*. И потому изучение функциональных возможностей *слова* ведет к пониманию особой роли символа, с помощью слова проявленного.

II. Флоренский о символе

При изучении особенностей функционирования *слова* в статусе *символа* интересно обратиться к размышлениям о *слове* Павла Флоренского, опиравшегося в своих исследованиях на работы основателя теории языка Вильгельма фон Гумбольдта а также русского лингвиста А. А. Потебни. В работе «У водоразделов мысли» Флоренский писал о слове так: «Составляя со своим отцом нечто единое, это исконное слово родилось самопроизвольно, оно растворило это свое верховное, мистическое, царственное, божественное величие. Это сияние, этот свет Всевышнего, превратился в звук, растворился в ту жидкость речи, которая ниже охарактеризована эпитетом - волнообразна, и потек речью»²⁷. Приведенная цитата интересна тем, что в ней представлен процесс зарождения *сакрального слова*. Обращает на себя внимание то, что точка зрения Павла Флоренского по поводу зарождения слова схожа с соответствующими воззрениями Г. С. Сковороды.

Флоренского интересовал не только вопрос о рождении слова, но и особенности его функционирования. Философ отмечал, что «**слово есть метод, метод концентрации**»²⁸. К сожалению, более последовательного раскрытия этой точки зрения Флоренский в своих работах не представил, за исключением отдельных весьма важных наблюдений: к примеру: «область слова – не менее области сознания, если только не более ее. Все растворимое сознанием, претворяется в слово»²⁹.

Мысли Флоренского о механизме постижения бытия символа удивительно созвучны соответствующим мыслям Сковороды, который о способе постижения символа писал так: «*разжуйте, раскусите, растолките, разбейте* и сокрушите идола сего, *раздерите* льва, сего дьявола, и сыщите внутри его сокровенную еду и сладкий сон вечности»³⁰. В приведенном фрагменте Сковорода использует подряд пять глаголов с одинаковой приставкой *раз (рас)*, усиливающей мотив *расщепления* (по Флоренскому – *растворения*). Совокупная активность собранных глаголов формирует определенную направленность сознания, необходимую для обнаружения, постижения необходимых смыслов.

Из представленных рассуждений Г. Сковороды и П. Флоренского можно сделать первое заключение об особенностях функционирования *слова* в статусе *символа*:

²⁷ П. Флоренский, У водоразделов мысли. Т.2, Москва: Мысль 1994, с. 231.

²⁸ Там же. С. 264.

²⁹ Там же. С. 123.

³⁰ Г.Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 41.

Постижение символа связано с его расщеплением, растворением, в результате чего имеет место понижение его иерархического уровня.

Снижения иерархического уровня символов происходит при их переходе из библейских текстов в культурные тексты более низкого иерархического уровня.

Особый интерес представляет более подробное рассмотрение механизма функционирования символа в том или ином культурном тексте. Этот механизм может быть прояснен с помощью представлений о приеме бриколлажа. Слово бриколлаж происходит от французского *bricoler*, что означает "играть осколком, рикошетом". Впервые на возможность использования термина бриколлаж в методологическом значении обратил внимание К. Леви-Строс, предложивший рассматривать бриколлаж как элемент мифологической логики ³¹. Однако есть основание утверждать, что прием бриколлажа играет фундаментальную роль в процессах многомерного мышления (более подробно этот прием описан в монографии ³² а также в готовящейся к изданию монографии «На пути к многомерному мышлению»).

В самых общих чертах суть отмеченного приема можно пояснить следующим образом: при соотнесении в сознании познающего субъекта двух или нескольких совершенно разнородных текстов происходит активное генерирование принципиально новых смыслов, которые не содержались ни в одном из соотносимых текстовых фрагментов. Каждый символ может рассматриваться как фрагмент библейского текста и тогда проявление символа в любом другом культурном тексте есть рядоположение двух текстовых фрагментов, в результате которого возможно возникновение новых смыслов.

Будучи помещенным в обычный текст, символ выполняет роль своеобразного деформатора, позволяющего обнаруживать некоторые двусмысленности или даже «многозначности».

В достаточно близком направлении по поводу функционирования слова размышлял П. Флоренский: «Попадая же на некоторый объект, способный получить толчок от воли, слово производит в нем то изменение, какое способен получить данный объект, и ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семемы» ³³. Фонему Флоренский мыслил как основное ядро, или косточку слова, обернутую в морфему, на которой, в свою очередь, держится семема – смысловая оболочка слова. Пограничная активность слова, согласно рассуждениям философа, осуществляется через семему, формирующую смысловое поле слова.

Если П. Флоренский пытался обосновывать утверждение об активности границ слова, то тексты Г. Сковороды насыщены многочисленными примерами, в которых практически демонстрируется активность морфемы слова, приводящая к генерации новых смыслов. В качестве примера можно рассмотреть следующую цитату из текста Сковороды: «В сугубом слове божаем сугубым чувством сугубого в нас естества чувствуем сугубое, будто взирая на радуго, в ту же минуту за спиною видит наша память солнце» ³⁴. Четырехкратное варьирование слова *сугубое*, с одной стороны, можно рассматривать как прием бриколлажа, при котором в роли активного осколка выступает слово «сугубо». Многократное повторение одного и того же фрагмента, образующего различные лексические формы, приводит к возникновению сильного смыслового напряжения, стимулирующего развитие мысли.

³¹ К. Леви – Строс, Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное, Москва–Санкт-Петербург: Университетская книга 1999.

³² Л. Богатая, Гештальт сознания, Одеса: Альянс-Юг 2004.

³³ П. Флоренский, У водоразделов мысли. Т.2, Москва: Мысль 1994, с. 264.

³⁴ Г. Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 58.

Пониманию рассматриваемого механизма функционирования слова способствуют размышления о креативных возможностях *границ* текстов, развиваемые Ю. М. Лотманом. О границе Лотман пишет следующее: «Граница – механизм перевода текстов чужой семиотики на язык "нашей", место трансформации "внешнего" во "внутреннее"»³⁵. Именно граница становится источником динамических напряжений. На границе двух систем, в области «конституированной билингвильности» (по Лотману) происходит творческий диалог взаимоперевода. Лотман отмечал, что в момент, когда границы одной системы оказываются втянутыми в пространство другой, происходит взрыв, «с этой точки зрения взрыв можно истолковать как момент столкновения чуждых друг другу языков: усваивающего и усваиваемого. Возникает взрывное пространство – пучок непредсказуемостей»³⁶. Эти непредсказуемости и обладают огромным креативным потенциалом.

Выводы Ю. Лотмана о креативном потенциале границ удивительно созвучны теории пассионарности Льва Гумилева. По Гумилеву, *пассионарий* – это человек, появляющийся в результате этнических смешиваний, происходящих, в первую очередь, на границах соответствующих групп. Повышенный творческий импульс пассионария превышает «величину импульса инстинкта самосохранения»³⁷. Пассионарий через «пассионарное напряжение», характеризующее «пассионарное поле», деформирует гармонию окружающей среды и вызывает «микромутации» (у Лотмана – взрывы). Или иначе: в результате пересечения двух этнических групп (на границах этих групп) происходит повышение креативных возможностей соответствующих частей этноса.

Поразительное совпадение выводов ученых, работающих с совершенно разными культурными объектами (*литературными текстами* и *этническими группами*) свидетельствует о культурной универсальности идеи повышенного креативного потенциала границ **различных** текстов (*текст* в данном случае понимается в самом широком смысле этого слова). Но тогда и отдельный *символ* можно рассматривать как локальный текст, являющийся фрагментом библейского текста, а проявление символа в ином культурном тексте ведет к проявлению границ, пересечениям двух текстов.

Возникновение идей Ю. Лотмана и Л. Гумилева о *креативном потенциале границ* во второй половине двадцатого века кажется вполне естественным. Мир только пережил последствия Второй мировой войны и вопрос о *культурных границах* настойчиво притягивал внимание исследователей.

Удивительным же является то, что практически к тем же самым заключениям, которые были сделаны Л. Гумилевым и Ю. Лотманом, только на двести лет раньше пришел Г. Сковорода. Время, в котором жил этот уникальный мыслитель, было совсем иным. Его исследования стимулировалась размышлениями не о государственных границах, а о границах миров: *макромира, микромира, библейского мира*.

Рассуждения Сковороды о креативном потенциале границы можно назвать гениальным предвидением будущих интеллектуальных прозрений. О *границе* Сковорода писал так: «одного места граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыпленок, когда портится яйцо»³⁸. Первая часть приведенного высказывания полностью соответствует идее существования римского бога Януса, идее, которая, несомненно, была хорошо известна Сковороде. Но философ идет в своих размышлениях дальше: яйцо является традиционным символом

³⁵ Ю. Лотман, *Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история*, Москва: Языки русской культуры 1996, с. 182.

³⁶ Там же. С. 209.

³⁷ Л. Гумилев, *Этногенез и биосфера Земли*, Ленинград: Гидрометеиздат 1990, с. 498.

³⁸ Г.Сковорода, *Сочинения в двух томах. Т. 1*, Москва: Мысль 1973, с. 17.

творческой потенции и при переходе же через границу эта потенция развертывается, приобретая новую качественность.

Осмысление идеи *границы* для Сковороды принципиально, так как при этом появляется возможность объяснения механизма взаимодействия миров. По Сковороде, как уже было отмечено, весь мир, «всемирный мир», состоящий из отдельных миров, развивается из некоего единого начала: «а я вижу в нем (см. «всемирном мире») единое начало, так как один центр и один умный циркуль во множестве их»³⁹. Начало же бытийствует в мире *невидном*: «сие начало и сей центр есть везде, а окружая его нигде нет, тогда вижу в сем целом мире два мира, один мир составляющие: мир видный и мир невидный»⁴⁰. Главный вывод философа заключается в том, что между отмеченными мирами нет непреодолимого разделения. Связующим оказывается мир Библии. Каждый библейский сюжет, каждый библейский символ есть своеобразный *мостик* между мирами.

Сковорода подарил человечеству удивительный по своей духовной чуткости и глубине образ Библии: «Библия есть мир символический и зверинец божий, а люди, скоты, звери и птицы суть фигуры и херувимы, сиречь **возики, везущие вечности сокровища**»⁴¹. Мысль философа можно продолжить так: возики, перевозящие сокровища через границы миров.

Приведенные выше размышления Г. Сковороды, П. Флоренского, Ю. Лотмана, Л. Гумилева в самом кратком виде сводимы к следующему: *граница любой системы (локальной культуры, этноса, текста, слова, символа и т.п.) обладает повышенным креативным потенциалом, способствующим возникновению взрывообразных (возможно – спонтанных) процессов, в результате которых возникает нечто принципиально новое (к примеру – новые смыслы)*. Отмеченный факт можно рассматривать как некий **эффект**, именуемый "*эффектом активной границы*". Обнаружению и пониманию гносеологических возможностей, проявляющихся в результате отмеченного эффекта, во многом способствовали семиотические исследования Ю. М. Лотмана, которые привели к своеобразному «культурному резонансу», позволившему обнаружить и соотнести в едином контексте интуиции нескольких философов по поводу специфических возможностей границы.

О генетических текстах как изначальных формах проявления символов

Рассуждения о Библии, библейском символическом мире Г.Сковороды приводят к мысли о возможности существования *особых* текстов, выполняющих специфическую культурную функцию. Именно в этих текстах **слово** естественного языка предстает в роли **символа** и обретает *символические смыслы*, которые, опять же, через соответствующее слово транслируются в иные культурные тексты. Впервые представления о *генетическом тексте* были введены автором в монографии⁴².

Термин «ген» как известно, происходит от греческого слова «genes», что означает *рождающий, рожденный, происхождение* и в современном языке понимается как единица наследственной информации, с помощью которой происходит образование новых феноменальных объектов.

Каждый ген, согласно биологическому толкованию термина, ответственен за синтез определенного белка, за формирование какого-либо элементарного признака в организме. Совокупность всех генов организма определяет его *генотип*. Уникальность генов связана с сочетанием их высокой *устойчивости* во многих поколениях со

³⁹ Г.Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 16.

⁴⁰ Г.Сковорода, Сочинения в двух томах. Т. 1, Москва: Мысль 1973, с. 16.

⁴¹ Там же. С. 25.

⁴² Л. Богатая, Гештальт сознания, Одеса: Альянс-Юг 2004.

способностью к *мутациям*. Гены являются составной частью ДНК – носителя генетической информации, которая вместе с белками образует вещество хромосом.

Столь пространное толкование биологических смыслов, закрепленных за термином *ген*, дает возможность более глубокого понимания смыслов выражения «*генетический текст*». В отличие от *обыкновенного* текста, структура которого является в достаточной степени произвольной, зависящей от воли автора, породившего данный текст, генетический текст является структурой жестко фиксированной, в которой принципиально важна структурная позиция каждого элемента, составляющего текст.

Элементами генетического текста являются *символы*. Структурные, функциональные связи, существующие между отдельными символами, составляющими генетический текст, являются нормирующими для всей культуры, в которой соответствующий текст возник. Сам процесс культурного развертывания во многом обусловлен рациональным осмыслением соответствующих норм. Генетический текст наполнен символическими смыслами, которые в своей совокупности позволяют приоткрывать *суть* символов. Экспликация соответствующих сугей является фундаментальной задачей изучения символов.

Важнейшая особенность *генетического текста* состоит в стимулировании возникновения новых текстов, содержащих генетически ту же информацию. Именно поэтому генетические тексты играют фундаментальную роль в формировании любой культуры. Генетическая информация передается благодаря *символам*, транслируемым из генетических текстов в обыкновенные культурные тексты. Символы переносят соответствующие символические смыслы и способствуют новым смыслопроявлениям.

К ряду генетических текстов, в первую очередь, следует отнести фундаментальные религиозные тексты. Самыми очевидными примерами генетических текстов являются Библия и Коран. Но из отмеченного не следует вывод, что к ряду генетических текстов относятся только тексты религиозные. К генетическим, скорее всего, относятся и основополагающие научные тексты, к примеру – некоторые работы И. Ньютона, А. Эйнштейна, И. Пригожина и пр. В таких текстах фиксируются смыслы ключевых научных терминов, выполняющих важную роль в развитии культуры. К примеру, именно в этих текстах термин «*масса*» обрел статус научного символа.

Слово, попадая из генетических текстов в тексты принципиально иного онтологического уровня, «*сохраняет память*» о своем функционировании в качестве *символа*. Соответствующая память закреплена в символических смыслах, связанных с символом.

В ходе культурного функционирования генетические тексты порождают текстовое многообразие, в котором с помощью символов проявляются многочисленные новые смыслы. Соотнесение вновьобразующихся смыслов со смыслами символическими позволяет проводить своеобразную смысловую фильтрацию. Те смыслы, которые соответствуют символической сути – культурно закрепляются и способствуют наращиванию культурной мощи. Что же касается смыслов, искажающих символическую суть, то они становятся своеобразными симулякрами культуры.

Все сказанное о генетических текстах вовсе не означает, что символы возникают **исключительно** в них. Вероятнее всего, что то или иное *слово* может *обрести* свой символический статус, или иначе – свой символический смысл, фиксируемый в культурных текстах. К примеру, Илья Пригожин рассматривал «часы» как один из фундаментальных символов Нового времени.

Объяснить процессы проявления новых символов можно следующим образом. В ходе культурного функционирования *слово* обретает *множество смыслов* и если субъект, оперирующий словом, оказывается способным одновременно актуализировать и на определенное время удержать в своем сознании отмеченное смысловое множество,

то появляется возможность обнаружения *закона, принципа*, проявляющихся через соответствующее *слово–символ*. Этот закон обнаруживается путем фиксации ключевых символических смыслов.

С другой стороны, традиционно *совокупность смыслов*, обретаемых словом и отраженных в различных культурных текстах, которыми оперируют различные гносеологические субъекты, проявляет *суть* слова. Поэтому возникает мысль о возможности отождествления *сущности* слова и *символа*. Однако совершенно очевидно, что при всей близости *сущности* и *символа* их не следует отождествлять. Употребляя термин *символ*, как это совершенно справедливо отмечал А.Ф.Лосев, в первую очередь мыслится *принцип*. Что же касается термина *суть*, то это *то*, постижение чего является определенной гносеологической целью, но целью, которая практически никогда не достижима. Суть неисчерпаема, в то время как символ, активированный на какое то время в той или иной культурной ситуации, выполняет определенные нормирующие функции.

Подводя определенный итог всему сказанному о символе, можно сформулировать следующие выводы:

1. *Символ есть феноменальное проявление фундаментальных принципов (А. Ф. Лосев), начал (Г. Скворода).*
2. *Первоначальное и наиболее полное в смысловом плане бытие символов разворачивается в генетических текстах.*
3. *Генетические тексты можно определить как генетический фундамент культуры, благодаря которому формируется культурный континуум.*
4. *Символические смыслы, проявленные в генетических текстах, благодаря символам просачиваются в различные культурные тексты, стимулируя порождение смыслов новых, выполняя тем самым свою креативную функцию.*
5. *Функционирования символа в культурном тексте может быть пояснено с помощью приема бриколажа.*