

УДК 140

**ИЗУЧЕНИЕ СИМВОЛА И МИФА
В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Н.И. Осмонова

Проанализированы попытки изучения взаимосвязи символа и мифа классической философской традицией, начиная от неоплатонизма и заканчивая классической немецкой философией.

Ключевые слова: символ; миф; мифологический символизм; классическая философская традиция.

**RESEARCH OF SYMBOL AND MYTH
IN THE CLASSICAL PHILOSOPHICAL TRADITION**

N.I. Osmonova

It analyzes attempts of research correlation symbol and myth of the classical philosophical tradition from the Neo-Platonism and ending with the classical German philosophy.

Key words: symbol; myth; mythological symbolism; classical philosophical tradition.

Одной из сложных и интересных проблем классической философской традиции, начиная с античности и заканчивая современной философской мыслью, были попытки целостного, научно обоснованного изучения взаимосвязи символа и мифа. Данная проблема во все времена находилась в центре внимания и до сих пор не утратила своей значимости, что подтверждается многочисленными работами классиков мировой и современной философской и культурологической мысли.

Первые попытки изучения символа и мифа, их взаимосвязи были осуществлены еще в античности. В античном мировосприятии сам универсум весь и повсюду был символическим, что получило свое отражение в его мифологии и искусстве. Древние греки, жившие в мифологическом бытии, не пользовались словом “символ”, ибо он был частью их жизни, и если слово и употребляли, то только в обыденном, житейском смысле, но, никак не объединяя его с мифом, поскольку процесс символизации явлений жизни происходил в сознании древних людей неосознанно, интуитивно. В своем исходном значении в античности слово “символ” означало половину разломленного черепка, которую при расставании оставляли себе, а вторую половину отдавали другому человеку. Символ, таким образом, служил возможности при его предъявлении узнать нечто иное по составленному цело-

му. Следовательно, вначале в понятие “символ”, согласно античному представлению, вкладывался смысл быть разделением единого и единением двойственности. Поэтому с точки зрения этимологии слово “символ” “происходит от греческого *sumballo* – глагол, указывающий на совпадение, соединение, слияние, встречу двух начал в чем-то одном, и *sumbolon* как результат этой встречи и этого соединения, как указания на них, как знак этого единства” [1, с. 10]. И только в конце античного периода, когда стало исчезать язычество, и уже была потеряна вера в буквальный, дорефлексивный миф, наступила эпоха символического толкования мифа и мифа как символа.

Первые философские представления сущности символа связаны с учением неоплатонизма. Хотя неоплатоники не употребляли понятие “символ”, но их философские устремления были направлены на вскрытие глубинных замыслов и тайн природы, творящей и создающей мир символов. В этом смысле для них символ как знак не представлял никакого интереса, самым главным в их философствовании было символическое постижение мифа. Символическое толкование мифа впервые осуществил основатель неоплатонизма Плотин (205–270 гг.). Толкуя, как утверждает известный исследователь по древнегреческой литературе А.А. Тахо-Годи, отдельные платоновские тексты (“Тимей”, первые две предпо-

сылки “Парменида”; миф в диалоге “Федр”; речь Диониса в “Пире”; 6, 7 книги и миф в 10 книге “Государства”), Плотин превратил миф в чистейшее иносказание, которое можно развивать в зависимости от творческой фантазии и символического прочтения мифа. Однако он не осмелился назвать миф символом, а посему не использовал термин “символ”. То, чего не сделал Плотин, осуществил его ученик Порфирий (233–304 гг.), автор знаменитого комментария к сочинению Гомера “О пещере нимф”, который считал, что “говорить загадками” или “иносказательно, тайными (мифологическими) символами” – значит “выразить древнюю мудрость” [2, с. 39]. Исходя из этого, он утверждал, что “миф может иметь самую разнообразную структуру символов” [2, с. 39]. Полнота, разнообразие и сложность символической картины углубляет миф, выявляет его “скрытый смысл, его тайную сущность” [2, с. 40]. В отличие от своего учителя Порфирий предпринял попытку сознательного «различения в мифе объективного факта действительности и воображения, объединяя их в неразложимое единство, и назвал эту неразложимую единицу “символом”» [2, с. 40].

Далее в воззрениях неоплатоника Прокла проблема символа и взаимосвязь мифа и символа обретает наибольшую значимость для философии античности как завершающий итог всех исканий в этой области. Прокл создал подробнейший, безупречный в логическом и символично-художественном плане философский комментарий к сочинениям Платона “Тимей”, “Государство”, “Парменид”, “Филеб” и др.

В своем учении об иерархичности универсума (Единое, Ум, Душа) Прокл, подобно Платону, полагает, что сверхсущее Единое занимает бог, который обладает божественной, светоносной символической потенцией, обращенной к человеку своей загадочностью, таинственностью и смутной невыразимостью, и попытался за темнотой символа раскрыть его подлинную сущность. В своем специальном труде “О мифических символах”, согласно А.А. Тахо-Годи, не дошедшем до нас, Прокл считает, что “с помощью мифологических символов божественной потенции выявляет себя божественный дух и передается человеку беспрепятственно именно через символы” [2, с. 48]. С точки зрения Прокла, «от этих мифических символов исходят силы, посредством которых постигается неизреченная божественная истина. Сами боги, внимая этим символам, радуются. И поэтому подражать божественному через явление символа в мифе даже необходимо, тем более что “божественный свет” выявляет “силу богов” в “ясных символах”, и “неизреченные знаки” отпечатываются то в одном, то в другом “образе мифа”» [2, с. 49]. Из это-

го высказывания следует, что Прокл диалектически понимает всю загадочность и таинственность символов, скрытых в мифе, как нечто просветленное божественным светом, с одной стороны, и чувственным инобытием – с другой. Для Прокла миф – это синтез познаваемого и непознаваемого, который проявляет себя в символах. А символ – это то, через что или посредством чего это непознаваемое, это скрытое проявляется. Таким образом, “мифологическо-мифический” символ, по Проклу, скрывает смысл того, на что указывает, следовательно, символ нуждается в специальном толковании мифологов. Символ, считает неоплатоник, обладает “истиной сущего” и, будучи в своей основе тождественен этой истине, понимается людьми часто через противоположное. Потому что “символическое созерцание посредством противоположностей показывает природу вещей” [2, с. 52–53]. В символе, согласно Проклу, истина раскрывается постепенно, ее приходится углубленно разгадывать, доискиваться смысла в совмещении противоположных начал, ибо за темнотой символа скрывается его подлинная прозрачность и ясность. Поэтому символ – это “умный эйдос”, соотносительный с чувственным инобытием. Иначе говоря, символ, так же как и миф, диалектически соединяет сферу умных идей и сферу конечных вещей. Именно поэтому Прокл и называет миф “умным символом сущего”, а умные эйдосы – “умными богами”. Такое толкование символа Проклом дает основание полагать, что за кажущейся поначалу непроницаемой и непостижимой темнотой, непроницаемостью и таинственностью символа в нем открывается прозрачная и ясная природа.

Таким образом, Прокл довел до логического конца проблему, поставленную его предшественниками и, тем самым, стал одним из первых философов античности, заложившим основу в создании своеобразной концепции мифологического символизма. Собственно благодаря неоплатонизму, а точнее Проклу, символ в античности, с одной стороны, становится субстанциональной основой сущего, а с другой – основополагающей категорией познания этого сущего.

В дальнейшем неоплатоническая традиция символа переходит в христианство благодаря Псевдо-Дионисию Ареопагиту, описывавшему все зримое как символ незримой, сокровенной и неопределимой сущности бога, причем низшие ступени мировой иерархии символически воссоздают образ верхних, делая для человеческого ума возможным восхождение по смысловой лестнице [1, с. 10]. В средневековье сформулированный Проклом символизм существовал наряду с дидактическим аллегоризмом. И лишь в немецком романтизме вто-

рой половины XVIII в. произошло окончательное размежевание аллегории от символа, и последний стал рассматриваться во взаимосвязи с мифом как органическое тождество идеи и образа. В истоках такого размежевания лежит трансцендентальная философия И. Канта (1724–1804).

Одной из важнейших проблем, поставленных основоположником классической немецкой философии И. Кантом, является проблема определения границ научного познания и установления границ ненаучного мышления. В соответствии с этим, если основным компонентом научного знания является понятие, то, что может являться основным в ненаучном мышлении? Таким основным компонентом ненаучного мышления, с точки зрения немецкого философа, должен быть, прежде всего, феномен, противоположный понятию и понятийному мышлению. И этим феноменом, согласно Канту, может считаться символ, а ненаучное мышление, соответственно, мышлением символическим. Этим он впервые обоснованно определил различия между теоретическим, научным мышлением и ненаучным, символическим, установив, тем самым, три основные философские сферы: теоретическую, практическую и эстетическую.

В своей работе “Критика способности суждения” Кант четко разграничивает сферы научного и символического мышления и представляет понятийное знание мышлением при помощи схем, а непонятийное мышление – мышлением символами. Вместе с тем интуитивный способ представления, считает Кант, возможен либо как схема, либо как символ. “Вся гипотеза изображения как чувственное воплощение, – разъясняет он, – бывает двоякой: или схематической, когда понятию, которое постигается рассудком, дается соответствующее априорное созерцание; или символической, когда под понятие, которое может мыслиться только разумом и которому не может соответствовать никакое чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором образ действий способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии” [3, с. 373].

Таким образом, Кант рассматривает символ как определенный вид мышления интуитивного. Когда понятия являются рассудочными, то им соответствует схема, а для идей таким созерцанием, хотя и ненаучным, будет символ. Символ, следовательно, осуществляет неосуществимое, ибо он объединяет идеи разума с действительностью, тем самым отражая косвенное изображение понятия посредством некоторой аналогии. Так, например, по мнению Канта, монархическое государство можно представить и как живое тело, и как руч-

ную мельницу, в обоих случаях государство изображается посредством символов. Следовательно, символическое изображение не представляет понятие непосредственно, как схематизм, а делает это косвенно, “благодаря чему выражение содержит в себе не настоящую схему для понятий, а лишь символ для рефлексии” [3, с. 374]. Несмотря на тщательное исследование символа как средства мышления, Кант, тем не менее, вынужден был признать, что этот вопрос еще недостаточно разработан, и считал проблему символа достойной более глубокого изучения.

Точку зрения Канта на различие понятий символа и схемы разделяет другой виднейший представитель классической немецкой философии Ф.В. Шеллинг (1775–1854), который в своих трудах “Система трансцендентальной философии”, “Философия искусства”, “Введение в философию мифологии” разрабатывает как проблемы символа и символического мышления, так и взаимоотношения символа с мифологией, религией, откровением и искусством. В “Системе трансцендентального идеализма” он устанавливает отличия символа не только от схемы, но и от образа. Символ Шеллинг понимает по Канту, представляя его связующим звеном между идеями разума и объектами, передающим значения схемы в сфере идей разума. Более глубокое различие между символом и схемой Шеллинг дает в “Философии искусства”, которая, по мнению А.Ф. Лосева, является одним из лучших систематических исследований проблемы символа [4, с. 348].

Необходимо также отметить, что если в “Системе трансцендентального идеализма” Шеллинг на символ возлагает, вслед за Кантом, функцию посредствующего звена, то в “Философии искусства” он дает определение символа с позиции абсолютного идеализма и утверждает, что символ есть единство общего и единичного. Символ, по мнению Шеллинга, допускается в искусстве и своей сущностью представляет собой синтез противопоставленных моментов аллегорического и схематического. В этом случае под аллегорическим и схематическим подразумевается, соответственно, теоретическое и практическое, а искусство объединяет их и устанавливает категории общего и единичного. Согласно Шеллингу, тот способ выражения, в котором общее обозначает единичное или в котором единичное созерцается посредством общего, есть схематизм, а тот способ, в котором единичное обозначает общее, является аллегорией. Синтез обоих, где ни общее не обозначает единичного и ни единичное не обозначает общего, но оба являются абсолютным тождеством, является символом [5, с. 106]. В искусстве, согласно Шеллингу, основное положение занимает символ. Однако

общим материалом и искусства, и символа является мифология. Всякая мифология рассматривается философом как символизм, поскольку в мифе предмет и идея, единичное и общее тождественны. Мифология, являясь тождеством единичного и общего, обладает реальностью для всех времен и универсальна, ибо в своей возможности она может объять бесконечность, в противоположность рассудку, который не в силах объять бесконечность, поскольку возможности его конечны и ограничены. Соответственно, мифология, с точки зрения Шеллинга, представляя собой “первое общее созерцание универсума”, составляет основу философского мышления. Его теория мифа как символа оказала существенное влияние на дальнейшее символическое истолкование мифа.

Проблемой символа также занимался немецкий философ Г.В.Ф. Гегель (1770–1831), однако в отличие от Шеллинга он выделял знаковый аспект символа. По Гегелю, символ – это некоторый знак, основанный на “условности”, являющийся препятствием для мышления и подлежащий преодолению в понятии. В своей “Науке логики” Гегель писал, что “все, что должно было бы служить символом, способно самое большее – подoben символам природы бога – вызывать нечто намекающее на понятие и напоминающее его; но... внешняя природа любого символа не подходит для этого и отношение скорее оказывается обратным: то, что в символе намекает на некоторое внешнее определение, можно понять только через понятие и сделать его доступным можно только через удаление этой чувственной примеси” [6, с. 18]. Поэтому, по его мнению, “в символах истина из-за чувственного элемента еще помутнена и прикрыта; она полностью обнаруживается сознанию только в форме мысли; (их) значением служит лишь сама мысль” [6, с. 29].

С другой стороны, Гегель считает, что символом является не просто знак, а знак, который своей формой выражает некоторое содержание. “Символ, – пишет он, – есть, прежде всего, некий знак. При простом обозначении связь между значением и его выражением есть совершенно произвольное соединение” [7, с. 310]. Отсюда следует, что в отличие от Шеллинга, который понимание символа основывает на взаимоотношении общего и единичного, Гегель старается осмыслить его во взаимоотношении категорий формы и содержания. Поэтому в понимании символа важное место отводится, с одной стороны, значению, а с другой – выражению этого значения. В связи с этим он отмечает, что “в символе мы должны сразу же различить две стороны: во-первых, смысл и, во-вторых, выражение этого смысла. Первый есть представление

или предмет безразлично какого-либо содержания, а второе есть чувственное существование или образ какого-либо рода” [7, с. 313]. Здесь Гегель подчеркивает двойственную природу символа, которая выражается в единстве значения, заключенного в символе, и его материального воплощения.

Если в теории Шеллинга символ предстает в качестве абсолютной идентичности значения и его выражения, смысла и предмета, идеи и образа, то для Гегеля символ является диалектическим единством содержания и образа. Раскрывая диалектические свойства символа, Гегель отмечает, что между символическим содержанием и образом существует как тождество, так и различие. Он указывает на частичное совпадение между образом и символическим значением, с одной стороны, и частичное несовпадение, с другой: “Символ, взятый в этом более широком смысле, является не просто безразличным знаком, а таким знаком, который уже в своей внешней форме заключает в себе содержание выявляемого им представления... В подобных символах чувственно наличные предметы уже в своем существовании обладают тем значением, для воплощения и выражения которого они употребляются” [7, с. 314]. Сущность и значение символа, по Гегелю, скрыты его чувственно данной внешностью, поэтому необходимо расчленивать эту, казалось бы, непроницаемую оболочку. Он также отмечает, что “в символическом способе выражения значения остается темным и содержит в себе нечто другое, чем то, что непосредственно дает внешнее, в котором оно должно быть воплощено” [8, с. 44].

Гегель, так же как и Шеллинг, рассматривает символическое мышление в сфере искусства. Если для Шеллинга символ представляет собой принцип конструирования искусства вообще, то для Гегеля символ выступает в качестве начальной, мифологической формы искусства, где он понимается как указывание на какой-то тайный смысл. Для Гегеля такое искусство является природным искусством начального этапа, стремящимся в самом себе стать свободным, которое будет уже не указанием на какой-то высший смысл, а само станет выражением этого смысла в художественном образе, ступенью развития искусства. Таким образом, Гегель оценивает символическое мышление с позиции понятийного, категориального мышления и считает, что символом является лишь некоторое определенное единство формы и содержания, выражающееся лишь на мифологической ступени искусства. Тем самым он указывает на некоторую связь между символом и мифом.

Итак, из анализа символа и мифа в классической философской традиции следует, что дан-

ная проблема была заложена еще в античности школой неоплатоников, достижением которой явились воззрения Прокла о божественной, таинственной, “неизреченной” и светоносной природе символа, скрытой в недрах мифа. В классической немецкой философии эта проблема была поставлена по-новому в трансцендентальной философии И. Канта, который впервые обоснованно определил различия между теоретическим, научным мышлением и ненаучным, символическим, установив, тем самым, три основные философские сферы: теоретическую, практическую и эстетическую. Исходя из этого, ненаучная, т. е. символическая способность мышления лежит в основе практического, эстетического и религиозного (по классификации Канта), а в компетенцию научной способности мышления не входит установление точных, научных понятий добра, изящного и веры, добавим с нашей стороны – мифологического, так как они выходят за рамки научного мышления и где мы можем иметь дело лишь с символами и символическим мышлением. Из этого можно полагать, что способность символического мышления лежит в основе всего того, что человек не может объяснить, создать научными методами, но о чем у всех людей имеется какое-то интуитивное представление, прозрение, наитие. Поэтому символы не могут быть раз и навсегда познанными, их смысл не имеет однозначного прочтения. Иначе говоря, через символы происходит процесс перехода из мира рационального в мир иррациональный, который невозможно понять научным, понятийным или рациональным мышлением.

Таким образом, ненаучное, символическое мышление, отделенное Кантом от научного, понятийного мышления, обретает в дальнейшем особую значимость и актуальность для всей иррационалистической философской традиции XX в., которая характеризуется огромным интересом к символизации как особому способу освоения мира, тесно связанному с мифологическим мышлением. Кроме того, попытки осмысления мифа как ключа к раскрытию и постижению тайн, скрытых в недрах традиционного (архаического) сознания, еще более углубило понимание символичности мифологического мышления и привело к зарождению такой концепции в философии, как философский символизм.

Литература

1. *Лосев А.Ф.* Символ // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. М.: Сов. энциклопедия, 1970.
2. *Тахо-Годи А.А.* Термин “символ” в древнегреческой литературе / А.А. Тахо-Годи // Образ и слово: вопросы классической филологии. М.: Изд-во МГУ, 1980.
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5 / И. Кант. М.: Мысль, 1966.
4. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев. М.: Искусство, 1976.
5. *Шеллинг В.Ф.* Философия искусства / В.Ф. Шеллинг. М.: Мысль, 1966.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. М.: Мысль, 1970.
7. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике // Сочинения. Т. 12 / Г.В.Ф. Гегель. М.: Соцэклит, 1938.
8. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике // Сочинения. Т. 13. Кн. 2 / Г.В.Ф. Гегель. М.: Соцэклит, 1940.