

Саудабекова Э.К.

КОНЦЕПЦИЯ СИМВОЛА К.А. СВАСЬЯНА

It is marked in the article, that K.A. Svasjan was one of few Soviet philosophers who specially solved a problem of essence of a symbol. Alongside with the positive moments of his concept also lacks are marked, among which - original aesthetic reductionism in interpretation of a symbol and incorrect understanding of dialectics of individual, especial and general reference to a symbol.

Проблеме символа в советской философии уделялось не очень много внимания. Одним из тех, кто входит в число этих немногих, является известный философ и культуролог К. А. Свасьян. В 1980 г. он опубликовал книгу «Проблема символа в современной философии. (Критика и анализ)», а в 1989 г. ещё одну: «Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ». В Предисловии ко второй книге он отмечал, что книга состоит из двух частей: первая посвящена анализу трёхтомного сочинения Э. Кассирера «Философия символических форм», вторая, по его словам, «представляет собою самостоятельную положительную попытку прояснения проблемы символа и проблемы культуры» [1]. В Предисловии к первой книге Свасьян отмечал, что в советской научной литературе незаслуженно не уделяется понятию символа должное внимание. «Дело в том, - пишет в ней он, - что универсальность символа, его радикальная значимость во всех доминионах культуры вынуждает рассматривать его как всеобъемлющую категорию культуры. Символ есть категория культуры в принципиальном, т.е. изначальном смысле. Отсюда становится понятным, что всякая методологическая проработка его должна осуществляться не в самодостаточности чисто логической сферы, но на фоне его культурной значимости; он есть не только исходный, но и конечный пункт культуры; философский анализ его, стало быть, возможен лишь через предварительное прояснение его культурного статуса» [2].

Его собственная концепция символа изложена в главах «Природа символа» и «Антиномия символа». Первая, основная, состоит из следующих четырёх параграфов: «Символ как диалектика формы и содержания», «Символ и реальность», «Символ в свете учения Гёте о прото-феномене» и «Природа символа. Проблема градации». Здесь он пишет: «Символ как категория культуры - всеобъемлющее и собирательное понятие; мы можем сказать, что в этом аспекте он есть *отражение* природного бытия и культурно-значимое *выражение* его. Выражение и есть трансформированное выражение; культурное творчество вырастает из природы, объективно данного мира и является продолжением этого мира и преобразованием его» [3]. В этих словах сквозит природо-центризм. Получается, что подлинное

бытие - это природа; она отражается в символе и выражается культурными средствами. Следовательно, символ *природо-культурен*. Тезис о том, что культура вырастает из природы можно трактовать двояко: во-первых, в том смысле, что культура есть продолжение природы и в этом отношении она есть своеобразная часть природы. Во-вторых, данный тезис можно трактовать в том смысле, что культура *трансцендирует* природу, т.е. является более высоким онтологическим уровнем, нежели природа.

Ссылаясь на положение В. И. Ленина о том, что сознание не только отражает мир, но и творит его Свасьян пытается подставить на место сознания культуру. Получается, что «творимый объективный мир и есть культурный мир; отражение - *условие* творчества, природа - *условие* культуры и её, так сказать, "материал"» [4]. Свасьян использует популярный в то время тезис об «очеловечении природы» и пишет: «Символ есть могучее средство этого очеловечения, и именно поэтому культура выступает как символически значимая деятельность» [5]. Это, отмечает он, предельно общее определение символа. «Символ вообще охватывает самые различные средства культурного творчества; ...с этой точки зрения символичны и логический термин, и физическая формула, и художественный образ и знак вообще» [6]. А поскольку символ «растворяется» в своих спецификациях, то его общая сущность остаётся непрояснённой. Свасьян истолковывает символ как всеобщее, которое в каждом особенном раскрывает лишь какие-то свои стороны. «Символ, - пишет он, - может быть рассмотрен и в физике, и в философии, и в логике, и в эстетике, и в ряде культурных доминионов вообще» [7]. Но ни одна из сфер не раскрывает сущность символа полностью. Это значит, что ник одному из своих проявлений. «Проявления эти, отмечает он, можно назвать *символическими формами*; ни в отдельности, ни в сумме они не исчерпывают *сам* символ как целое, ибо целое, понятое не механически, а диалектически, всегда больше как части, так и суммы частей, хотя в известной мере и совпадает с ними» [8].

К. А. Свасьян апеллирует к диалектике, утверждая, что символ диалектичен, что взаимосвязь его собственных компонентов именно диалектична, а не механистична. Само по себе это, конечно, мало что даёт. И он обращается к категориям формы и содержания. В свете этих категорий символ, согласно ему, «есть сталкивание формы и содержания, проплавка их друг в друге и их диалектическое взаимоотрицание и взаимопереход, дающий в итоге высшее единство. Только в смысле этого единства и возможен символ. В нём содержание, переходящее в форму, и форма,

переходящая в содержание, образуют некую двупластность: первый пласт, явленный формой (или содержанием, ставшим формой) и второй пласт, явленный *чем-то большим*, чем форма (или формой, ставшей содержанием)» [9]. Далее Свасьян определяет эти пласты: «Пласты, о которых идёт речь, можно назвать, *морфемой* и *метаморфемой*. Сам символ всегда синтетичен, т.е. пласты эти актуально никогда в нём не разъяты» [10]. Однако в исследовании, поскольку оно представляет собой анализ, эти пласты по необходимости следует рассмотреть поотдельности. И К. А. Свасьян приступает к анализу.

Он пишет: «Отметим поначалу: метод определения символа может быть, как нам представляется, лишь негативным» [11]. Основания он видит прежде всего в том, что «нам» пока известен лишь пласт, названный морфемой, то есть разнообразные частные проявления символа. Пласт же, определённый как метаморфема «нам» не известен. «Мы» о ней пока знаем лишь одно: она представляет собой то, что нередуцируемо, к частным проявлениям. Этот нередуцируемый остаток от разложения символа на морфемы и подлежит исследованию. «Сущность негативного метода, пишет Свасьян, заключается в попытках разложения символа на манифестирующие его формы и в фиксации элемента неразложимого. Это - с одной стороны. С другой стороны, если в символе есть что-либо положительное, то это в первую очередь его метаморфема, т.е. пока неизвестный нам пласт. Морфема же, т.е. пласт известный, всегда негативна» [12].

Он делает первый шаг, состоящий в сопоставлении символа, который пока - «икс», с некоторым набором «символических форм» (в другом месте он называет их эмблемами). В качестве таковых он выбирает десять: знак, метафору, образ, аллегория, понятие, явление, тип, сравнение, олицетворение, миф. Затем он выделяет «следующие общие признаки символа, необходимые для дальнейшего исследования.

1. Символ есть смысловое отражение объективно данного;
2. Символ есть смысловое построение действительности (порождающая модель);
3. Символ есть символ *чего-то*, т.е. он есть смысл диалектический, а не формальнологический, и никогда не совпадает с собой при всём равенстве себе же» [13]. Далее Свасьян начинает сопоставлять так определённый символ с выделенными «символическими формами». Начинает с сопоставления символа и знака. Справедливо отмечает, что эти понятия часто смешиваются. Следует сразу же отметить, что соотношение символа и знака он в принципе определяет правильно. Он пишет, что «всякий знак является смысловым отражением чего-то, но не всякий знак модельно порождает что-то. Это значит: Символ

всегда есть знак в аспекте своей морфемы, но не всякий знак есть символ в смысле наличия метаморфемы, хотя всякий знак *может* стать символом. ...Символ, будучи *модальной* категорией, проявляется в знаке как таковом *гипотетически*. Символ есть потенция знака, могущая в нём актуализироваться; принципиально же символ не сводим к знаку» [14]. В качестве примера Свасьян приводит число 666. Как обычное число - оно всего лишь математический знак. Но со времени Откровения Иоанна (Апокалипсиса) оно, будучи определено как «число зверя», приобрело символический смысл, стало символом Антихриста.

Сопоставляя символ и метафору, Свасьян определяет последнюю как тип знака. Это, конечно, заблуждение. Метафора есть специфический художественно-эстетический приём, вид тропа. Свасьян же утверждает: «Символическая её природа несомненна. Можно сказать, что она - всегда символична, т.е. символ является уже не потенцией её, но актуальностью» [15]. Сопоставляя символ и образ, он пишет: «...Всякий символ есть образ, и всякий образ до известной степени символичен, но образ исчерпывает лишь феноменологию символа; можно сказать, что он является зримо-разыгранным коррелятом символа, точнее, метаморфемы символа..., и в качестве такового неизбежно пародирует смысловую гамму символа, являя её во всей наглядности и зримости» [16]. Это, однако, неверно, что символ есть образ, так как он не сводится к феномену сознания, но то что он может в себе содержать также и *опредмеченный* образ, это будет правильным. «Символ, - пишет далее Свасьян, ...есть вид идеи, данной образом. Применяя греческую терминологию, можно сказать: *символ есть эйдос идеи в эйдолоне*» [17]. В древнегреческом языке слово εἶδος (εἶδος, ον) имело следующие значения: «1) видение, призрак...; 2) подобие, видимость...; 3) отображение, отражение...; 4) образ, изображение...; 5) мысленный образ, воображение, грёза...; 6) идол, кумир...» [18] Свасьян даёт ему следующую интерпретацию: «...«Эйдолон» есть образ, но ограниченный лишь чувственной реальностью (без *"способа восхождения"*) ...Определяя символ как эйдос в эйдолоне, т.е. ведение видимого в образе, мы тем самым строго отличаем метаморфему символа от его морфемы, в данном случае эйдолона» [19]. Если сопоставить его толкование эйдолона с древнегреческими значениями этого слова, то видна произвольность его. В символе может опредмечиваться некая идея, и эта идея предстаёт как её *εἶδος* – *эйдос*, вид, по-немецки. И нет необходимости вводить различие эйдоса и эйдолона.

Сопоставляя символ и аллегория, Свасьян утверждает, что они «исторически наиболее родственны... Аллегория иносказание, выражающее

идею через образ. В общем, - отмечает он, - определение это совпадает с определением символа...» [20] Однако, рассуждает он дальше, за этим общим кроется и различное. «В аллегории, - пишет он, - связь между идеей и образом носит механический, рассудочно-намеренный и только иллюстративный характер. Взаимодействие их лишено динамики диалектического конфликта, в результате которого они могли бы породить некое качественно новое синтетическое единство. [...] ...Аллегория, будучи специфически-смысловым отражением объективно данного, остаётся только отражением без возможности выхода в сферу творческой активности. В этом и коренится её отличие от символа, который, являясь также изображением идеи, глубоко диалектичен и синтетичен» [21]. На эти рассуждения К. А. Свасьяна можно ответить лишь одно: аллегория есть художественно-эстетическое средство. Сама по себе она не является символом, хотя в силу каких-либо социокультурных причин та или иная конкретная аллегория может превратиться в символ.

Сопоставляя символ и понятие, Свасьян отмечает: «Различие между ними принципиально. Ведь понятие исключает всякую образность, между тем как символ осуществляется, как правило, именно образно; образ есть наиболее распространённый *modus operandi* его» [22]. Понятие, отмечает он, претендует на общеобязательность, тогда как символ на неё не претендует. «Можно сказать, - пишет он, - что если общеобязательность понятия есть *данность*, то общеобязательность символа - всегда *заданность*, поскольку *символ является не просто фактом восприятия, но его целью*» [23]. Символ действительно задан восприятию, но не только восприятию, но и представлению и мышлению. Понятие же, вопреки заявлению автора, задано не восприятию, а мышлению - рассудку и разуму. Завершая сопоставление символа и понятия, Свасьян пишет, что «символ принципиально отличается от понятия, но и в этом случае понятие, как морфема, несёт в себе потенциально символичность, т.е. как и всякий знак, и оно *может* стать символом» [24].

Сопоставляя символ и явление, Свасьян отмечает, что символ «есть отражение явления. Но одновременно он порождает его, и тогда оно само становится символом» [25]. Сопоставляя символ и тип, он подчёркивает их существенное различие, поскольку тип, «в отличие от символа, не *forma formans*, но *forma formata*. Возможны однако, - добавляет он, - и символические типы...» [26] Сопоставляя символ и сравнение Свасьян отмечает: «Символ всегда является сравнением, подобием; в основе его лежит закон аналогии. Можно сказать, что морфема его - какой бы она ни была - выступает в качестве чувственного аналога метаморфемы, т.е. соотношение между двумя пластами зиждется на уподобленности формы содержанию» [27]. Но не

всякое сравнение, отмечает автор, является символом. Сопоставляя символ и олицетворение Свасьян пишет: «Олицетворение обобщает в себе почти все перечисленные до сих пор формы символа; это - и "знак" в широком смысле, и метафора, и образ, и аллегория, и тип, и сравнение. Всё сказанное выше, стало быть касается и его. Но нам остаётся отметить специфику этого термина и соответственно специфическую связь его с символом.

Если в метафоре, образе, аллессии и т.д. связь между означаемым и означающим носит не обязательно персональный характер, то в олицетворении - как это явствует из самого слова - она неизбежно персональна. *Метаморфема* воплощается в лике. Специфика олицетворения в том именно, что всякая *идея* представлена в ней как живое существо, личность, персана» [28]. Наконец, К. А. Свасьян сопоставляет символ и миф. «Миф, - утверждает он, - и есть олицетворённый символ» [29].

Прежде чем давать оценку всему изложенному, продолжим анализ свасьяновской концепции символа. Автор пишет: «Десятикратное проведение символа сквозь строй образующих его морфем открыло нам, наконец, ряд перспектив в выяснении вопроса: что же такое есть символ. Негативно-феноменологический анализ выявил нередуцируемость символа...» [30] Надо при этом отметить, что Свасьян сопоставлял лишь предварительное определение сущности символа с десятью «символическими формами». Но в конце концов он пытается дать сущностную характеристику символа. Приведём довольно обширный фрагмент. «Мы, пишет он, знаем, что морфема символа всегда плюралистична; плюрализм этот вводит нас в многообразие методов символического отражения и построения мира, так и в многообразие символических спецификаций. С другой стороны, метаморфема символа, манифестируемая в формах, всегда монистична. Сам символ, стало быть, ни плюралистичен, ни монистичен, а плюромонистичен. Если же мы учтём при этом и факт явного расщепления в нём (пассивность отражения и активность творчества), то подлинная суть его выявится нам как *плюро-дуо-монизм*.

Символ, как диалектика формы и содержания, обладает, стало быть, сложной иерархией уровней, конституируемых в познавательной деятельности человека. Таков "плюралистический" ракурс его. перечисленные нами оппозиции (формы символа), наряду со многими другими, являются в этом ракурсе смысловыми уровнями, В ракурсе "монизма" символ мы можем охарактеризовать как *смысловой горизонт*, просвечивание которого сквозь те или иные уровни символизирует их и даёт тем право говорить о символичности образа, типа и т.д. [...] Возможна и другая характеристика. *Символ есть диалектическая фигура, имеющая вершину и множество граней, каждая из которых может*

быть принята за основание. Наиболее точный пространственный аналог его - четырёхгранная пирамида, или *тертраэдр*. Наиболее точный временной аналог - *фуга* [31]. Даёт ли это что-либо для понимания сущности символа? Ответ приходится дать отрицательный.

Анализ символа в его десяти выборочных формах, или эмблемах, явило нам, признаётся Свасьян «десять негативов». Это ведь - только формы, а символ, по его же заявлению, не исчерпывается формой: «лишь одной стороной своей он тождествен проявляющей его форме, и сторона эта -антитезис символа, или небытие его» [32]. Тем не менее, отмечает он, в диалектике формы и содержания форма не поглощает последнее. Свасьян поясняет: «В сущности, символ как диалектика формы и содержания есть логический ракурс проблемы, феноменологический ракурс которой - символ и реальность» [33]. Анализ соотношения символа и реальности столь же витиеватый, как всё другое. Множество повторов и заключения вроде этого: «Несомненно одно: реальность и символическая форма её - *неоднородны*» [34]. Опираясь на учение И. В. Гёте о прото-феномене, Свасьян делает заключение: «Прото-феномен - символ, и он в то же время – *парадигма* символа. Модальный анализ символа выявил нам его возможность, действительность и необходимость. Эти три фактора соответствуют троякому членению феномена. В *эмпирическом феномене* символ проблематичен, в *научном феномене* он действителен, в *прото-феномене* наличие его аподиктично» [35].

Последний параграф данной главы, напоминаем, имеет название «Природа символа. Проблема градации». Из него мы также ничего не узнаем существенного, кроме разве что фразы: «"Эврика" - вот подлинное имя символа во всех его проявлениях. И здесь же действительный ключ к его пониманию» [36]. Последняя глава анализируемого сочинения названа «Антиномия символа». Членами данной антиномии Свасьян называет *культуру* и *жизнь*. Корнем её он считает сам же символ. Он далее пишет: «Антиномия символа неизбежна, если рассматривать культуру как культуру одних форм. Возможна два различных способа рассмотрения культуры: типологический и генетический. Первый связан с продуктами культуры, её "эргоном", второй - с продуктивностью, "энергейей"; первый исследует культуру в вертикально-аккордовом плане, второй - в горизонтально-мелодическом» [3 7]. Ни тем, ни другим, отмечает Свасьян, нельзя пренебрегать. Именно в их единстве адекватно выражаются и культура, и символ.

Приведём одно из заключительных (в данной книге) суждений автора. «Символ - мы знаем это - никогда не сводится к своей форме. Он сквозь неё просвечивает глубинами смысла. Форма - условна. Условно прежде всего как *условие* выявления

объективного и безусловного смысла» [38]. Из данной монографии К. А. Свасьяна мы так и не выяснили, что же такое символ. Обратимся ко второй его монографии. В начале статьи мы цитировали его слова о том, что две её последние главы (это главы 5 и 6) посвящены изложению своего взгляда. Собственно, авторскому пониманию символа посвящена глава 5, которая названа «Проблема символа». Здесь мы читаем: «Будучи *гранью*, символ есть не только *соединение*, на что указывает глагол *συνβαλλω*, но и *разделение*. Больше того: соединение предполагает разделение и обуславливается им; диалектически символ загадан в тезисе первичноположенной синкретической индифференции, в антитезисе различительной акцентировки и в синтезе конечной целостности. Символ, поэтому, есть *прежде* разделение и *после* соединение. Он разделяет миры теоретический и практический, слово и действие, культуру и жизнь; совершеннейший *знак* его - меч, приносящий разделение, или *ересь* (*α'ιρεσις*, и есть разделение). Символ - всегда еретичен...» [39]

И завершает К. А. Свасьян главу «Проблема символа», а значит - и подводит итог своему пониманию сущности символа словами: «Последним *теоретическим* выводом в проблеме символа оказывается, таким образом, негация. Понять то, на что символ *не* указывает, ещё может теория. То, на что он указывает, находится за пределами книги. Книга здесь должна закрыться или оборваться, уступив место иному. Это иное... можно назвать его завтрашним *бытием* сегодняшнего *познания*» [40]. Тем самым автор двух монографий, посвящённых проблеме символа признался в неспособности её решить. В чём основная причина такой капитуляции? Она кроется в том, о чём он, скорее всего, и не догадывается.

Во-первых, К. А. Свасьян редуцирует культуру к её идеальному (*ideelle*) измерению, забывая о её реальном измерении. Потому и получается, что так понимаемой культуре противостоит не преобразованная предметной деятельностью природа. Во-вторых, сам стиль его мышления не столько философский, сколько художественно-эстетический. И это сказывается не только в витиеватости изложения, но и в этом главное - в том, с чем он сопоставляет символ, что считает особенными формами символа. Он допускает эстетический редуционизм в истолковании символа. Если бы это было не так, он не стал бы сопоставлять символ с метафорой, образом, аллегорией, типом, сравнением, олицетворением, мифом, явлением и даже с понятием [41]. В-третьих, данный автор на каждом шагу говорит о диалектике, диалектичности и т.д. Однако приходится констатировать недостаточность у него диалектической культуры. Об этом свидетельствует то, что он фактически не ведает диалектики единичного, особенного и все-

общего. Он отрывает всеобщее символа, именуя его метаморфемой от особенного (от тех десяти форм, которые он избрал для сопоставления с символом), называя их морфемами. Он так и не разъяснил, каким же образом он пытался выделить «нередуцируемый остаток» в этих особенных формообразованиях. Если отвлекаться от различий и оставлять только тождество, то получится «тощая абстракция», которая пригодна разве для того, чтобы быть общим названием для класса феноменов, какими у него предстают десять «символических форм». Приходится поэтому завершить статью его же словами: «Не всё то символ, что кажется таковым, - гласит на прежде всего опознание символа» [42].

Примечания

1. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ. Ереван, 1989. С. 5.
2. *Свасьян К. А.* Проблема символа а современной философии. (Критика и анализ). Ереван, 1980. С. 9. Надо сказать, что и в данной книге имеется критическая глава. Она названа «Две концепции символа: Бергсон Кассирер».
3. Там же. С. 89.
4. Там же.
5. Там же. С. 90.
6. Там же.
7. Там же. С. 90-91.
8. Там же. С. 91.
9. Там же. С. 92.
10. С. 93.
11. Там же.
12. Там же.
13. Там же. С. 94.
14. Там же. С. 96.
15. Там же. С. 97.
16. Там же. С. 98.
17. Там же. С. 99.
18. Древнегреческо-русский словарь. Т.1. М., 1958. С. 461.
19. *Свасьян К. А.* Проблема символа а современной философии. (Критика и анализ). С. 100.
20. Там же. С. 101.
21. Там же. С.С. 101, 102. «В символе, - добавляет Свасьян, - идея не только отображается в образе, но и преобразуется в нём, преображая одновременно и его в "эмердженте" некоего качественно нового единства. Образ в символе именно "восходит" до идеи; в аллегории он остаётся "эйдолоном", подражающим идее» (Там же. С. 102).
22. Там же. С. 102.
23. Там же. С. 103.
24. Там же.
25. Там же. С. 106.
26. Там же. С. 107.
27. Там же. С. 108. Свасьян разъясняет: «Форма зрительно разыгрывает смысл, является его полномочным представителем в модусе "наличного бытия" смысла, и обратно: смысл и есть сама форма, данная как подобие. Символ, как единство формы и содержания, есть поэтому единство аналогии в тезисе и антитезисе её членов» (Там же).
28. Там же. С. 110. «Что» мыслится здесь как "кто", абстрактнейшее понятие наделено всей полнотой одушевленности. Особенно характерно олицетворение для мифологически-сказочного сознания...» (Там же).
29. Там же. С. 113.
30. Там же. С. 114.
31. Там же. С. 117-118. «Но, - уточняет Свасьян, - аналоги эти рисуют нам "плюрализм" символа; грани тетраэдра или голоса фуги суть формы, или эйдосы; в них начало проблемы, а не конец её. И проблема эта – центральная проблема символа сводится к необходимости радикального переосмысления феномена формы в диалектике формы и содержания» (Там же. С. 118).
32. Там же. С. 119.
33. Там же. С. 123.
34. Там же. С. 138.
35. Там же. С. 171.
36. Там же. С. 181.
37. Там же. С. 201.
38. Там же. С. 204.
39. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ. С. 210.
40. Там же. С. 222.
41. Надо сказать, что со всеми этими «символонами» сопоставляет символ и А. Ф. Лосев. См.: *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. Глава III. Так что в этом К. А. Свасьян не оригинален.
42. *Свасьян К. А.* Проблема символа а современной философии. (Критика и анализ). С. 181.