

Л.П. МОРИНА

*Доктор философских наук, доцент
Доцент Института философии СПбГУ*

УДК 130.2

РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ СИМВОЛА: ПОИСК МЕТОДОЛОГИИ

Статья посвящена выявлению адекватных стратегий исследования символического и конкретизации роли символа в критические периоды истории. Отталкиваясь от двойственной природы символа, автор утверждает, что для анализа данного феномена недостаточно одного культур-семиотического подхода, поскольку при таком рассмотрении теряется существенная характеристика символа – его энергетический потенциал. С другой стороны, задействованный аксиологический инструментарий позволяет «ухватить» имманентную «душу» символа, его способность к реактуализации в различных контекстах. В статье приводится также типология символических новообразований и их роль в современном идеологическом противостоянии.

Ключевые слова: нарратив, дискурс, ценность, знак, символ, семиотика культуры, аксиология, методология

L.P. MORINA

*Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor
St. Petersburg State University*

**RECTUALIZATION OF THE SYMBOL: SEARCH FOR
METHODOLOGY**

The article is devoted to the identification of adequate strategies for the study of the symbolic and the concretization of the role of the symbol in critical periods of history. Starting from the dual nature of the symbol, the author argues that one cultural-semiotic approach is not enough to analyze this phenomenon, since such an examination loses the essential characteristic of the symbol – its energy potential. On the other hand, the involved axiological tools make it possible to "grasp" the immanent "soul" of a symbol, its ability to reactualize in various contexts. The article also presents the typology of symbolic neoplasms and their role in the modern ideological confrontation.

Keywords: narrative, discourse, value, sign, symbol, semiotics, axiology, methodology

В течение последних лет десяти специалисты гуманитарии, в том числе теоретики культуры, в основном консолидировались относительно обоснования недостаточности классической и поиска более адекватной

методологии описания современной социокультурной реальности. Писали о том, что в век стремительных изменений, связанных с тотальной цифровизацией и виртуализацией среды, неизбежно трансформируются культурные и антропологические параметры. Утверждалось, что скорость происходящих трансформаций столь велика, что научная мысль, пытающаяся их ухватить, катастрофически запаздывает. Действительно, пока ученые договариваются, как определить и каким способом описать некое «новое», как это последнее уже оказывается обыденным. Собственно, эта «игра в догонялки» была и продолжает оставаться основным содержанием для большинства культурологических текстов последнего десятилетия. Впрочем, избежать запаздывания мысли практически невозможно: исследователь, будучи экзистенциально включен в ткань происходящего, не имеет возможности обрести необходимую для теоретического анализа дистанцию по отношению к объекту.

Ни в коей мере не отрицая значимость выше означенного мейнстрима социокультурных исследований, - автор также отметил ряд работ в этой области – тем не менее, думается, что в современном мире есть нечто более достойное внимания культурологов. Мы становимся очевидцами (и участниками) радикального культурного и геополитического сдвига, происходящего, как в реальности, так и в умах. Сегодня все большее количество людей в нашей стране, да и не только, чувствуют, а некоторые понимают, что пришел конец «конца истории», а значит, история... начинается. И начинается она, как это всегда и бывает, с хаоса. Рассуждения о кризисе культуры, циклически воспроизводимые многие десятилетия, сегодня наконец-то становятся по-настоящему основательными, ибо на наших глазах происходит крушение ценностной парадигмы, определявшей пути европейской культуры и служившей моделью для всего «прогрессивного человечества», как минимум, в последние два столетия.

Здесь будет важным понимать, что ценностная парадигма является не только и не столько совокупностью понятий и представлений, - ибо понимая ее столь абстрактно, мы не формируем целостного ее видения и, тем более, не сможем оценить всего драматизма происходящего. Понятия и представления, а тем более их совокупность (т.к. совокупность – это не структура и не система, если использовать корректно терминологию) не являются первичными образованиями, но сами, в свою очередь, определяются более фундаментальными слоями сознания (и подсознания). Не случайно самой ранней и наиболее распространенной трактовкой ценности в истории аксиологической мысли была попытка определить ее в терминах, близких к психологии, – как способ переживания, эмоционального отклика на события внешнего мира. По сути, ценность изначально определялась

как экзистенциальная категория, в отличие от всех иных интеллигибельных феноменов. Так, представители периода «классической аксиологии», периода, такие как Г.Лотце, П.Лапи, В. Шуппе, Э. фон Гартман, А.Ритчль, О. Кюльпе, Ф.Брентано и др. связывали ценность с переживанием, чувством, сопутствующим удовлетворению/неудовлетворению от реализации тех или иных желаний/потребностей. Не вдаваясь в детали научной дискуссии между представителями разных школ и направлений о том, что прежде - желание или ценность – остановимся в точке их схождения: все варианты ценностных интерпретаций, так или иначе, утверждают эмоциональную окрашенность, экзистенциальную интенциональность, сопричастность субъекта миру в ценностном жесте.

В ценности, как нигде больше, человек предстает во всей своей подлинности. Именно тогда, радуясь или негодуя, он такой, каков он есть. В ценностном переживании человек каждый момент искренен по отношению к самому себе, даже если через какое-то время изменившаяся (по каким-то причинам) его ценностная архитектоника будет стимулировать его к другим поступкам. В новом, как и в прежнем, своем мироощущении и осознании он будет столь же пламенным адептом и выразителем имманентных интенций. Можно говорить о ценностном жесте как о *целостном* выражении бытийной сущности субъекта. В этом мире нельзя играть роль, симулировать переживания, чувства и эмоции: нельзя заставить полюбить или стать религиозным. Хотя конформизм и актерство возможны (и есть множество тому примеров), но для чистоты теоретического моделирования целесообразно оставить их за скобками (как варианты неподлинного бытия). Нам важно отметить, что психология и аксиология смыкаются в ценностном жесте, и, соответственно, в поступке/действии субъекта. А это возможно только в том случае, если мы исходим из посылки экзистенциальной простоты и непосредственности отношения к миру.

Вопросы, на которые мы попытаемся ответить в данной статье, - что такое нарратив с точки зрения семиологии и аксиологии и как в нем перерабатываются символы? Действительно, «нарратив», будучи столь популярным термином в современном научном и около научном дискурсе, при ближайшем рассмотрении оказывается недостаточно осмысленным в своих глубинных теоретико-философских основаниях. Нарратив, помимо всех существующих сегодня его определений, является, прежде всего, эксплицитным феноменом, «проговаривающим» и транслирующим парадигмальные и имплицитные установки субъекта. Как иначе исследовать ценностно-смысловую структуру, если непосредственно ее воспринимать и описывать невозможно. Такова природа невидимого – оно проявляется опосредованно – в знаковых структурах дискурса.

В философском плане выше приведенная мысль Клакхона¹ коррелирует с теорией онтологического дуализма Платона (ее разделяли также Парменид и пифагорейцы), которая обосновывает наличие чувственно воспринимаемого мира вещей и мира невидимого, но понимаемого и имеющего статус фундаментального. С позиции аксиологии данное утверждение может быть принято в качестве доказательства концепции объективно бытия ценностей. Вероятно, сам философ так и мыслил, поскольку его идеи являются метафизическими условиями и предпосылками бытия общезначимых этико-политических норм, несмотря на многообразие существующих обычаев и мнений. Собственно, потому этика и политика Платона общезначимы, - они опираются на идеи как универсальные и абсолютные понятия. В истории философской мысли были высказаны и другие, помимо метафизической, точки зрения на предмет статуса и форм бытия ценностей: это субъективизм и релятивизм (Юм и др.), а также компромиссная концепция между догматизмом и релятивизмом (например, идея процессуальной рациональности Хабермаса).

Если применить концепцию онтологического дуализма (здесь неважно, какой вариант из выше приведенных мы разделяем, важен сам факт дуализма) к означенному предмету данной статьи, то получим следующее. Нарратив, как эксплицитная форма высказывания, опирается на некий свод самоочевидностей для конкретного типа сознания, на общие оценки и единые способы видения, которые не требуют доказательства и истинны «потому что потому». Иначе говоря, на имплицитном уровне нарратива необходимо существует иррациональная структура, неосознаваемая самим носителем, но являющаяся при этом императивной величиной. Иными словами, имплицитная структура есть не что иное, как латентный кодирующий механизм. В этом смысле нарратив всегда идеологичен в самом широком значении этого слова².

В любого рода нарративах, будь то религиозных, политических и др., задействованы в качестве опорных концептов символы. Они являются смысловыми узлами – и это важно – как в ценностном, так и в понятийном смысле. Символ можно пояснить словами, но «работает» он не от понимания, а от глубинных импульсов; не от осознания, но от проявления бессознательного. Символ всегда вертикален и, по сути, архаичен. Двойственная

¹ Значимая, но недооцененная, идея Клакхона в теории культуры связана с введением пары взаимосвязанных терминов – «эксплицитная» и «имплицитная» культура [1].

² Именно так и понимал его Р.Барт в рамках своей коннотативной мифологии [2].

знаково/незнаковая природа символа объясняет и его дискурсивную и методологическую двойственность. Как знак он может быть описан в категориях семиотики, как незнак (точнее, как выходящий за пределы знаково-сти) он требует иного инструментария, каковым является аксиология.

Проблема символа пронизывает сквозной нитью культурфилософскую рефлексию, начиная с античных времен. Для наиболее точного рассуждения о символе, как правило, выполнялось его соотнесение с такими понятиями, как знак, аллегория и эмблема. Несмотря на то, что в разные эпохи символ и соотносимые с ним категории понимались по-разному - от отождествления до противопоставления - тем не менее, общим для всех рассуждений было обнаружение в символе значимого репрезентативного начала. Таинственным образом некоторое нечто способно замещать собой и делать явным другое, неявное и непосредственно не воспринимаемое.

У древних греков аллегория и символ изначально связывались с разными областями, хотя структурно они описывались одинаково. Аллегория (ἄνο λληγορία) была чисто риторической фигурой, когда вместо имени подразумеваемого использовалось другое, но при этом было понятно, о чем идет речь. Она сменила собой еще более раннюю форму - ὑπονοία («загадка, предположение») - сохранив ее основное значение. Изначально символ не был связан исключительно с логосом, но имел более широкое применение, как, например, гостевые значки в Древнем Риме.

Если аллегория имеет скорее функциональное, или инструментальное, значение в силу своей прямой референции, то для символа более значимо его собственное чувственно воспринимаемое бытие. В этом он близок произведению искусства. Воздействуя своей материальной стороной, символ «осуществляет наличие того, что отсутствует», «непосредственно позволяет чему-то быть в наличии».[3; С. 202-203]. Репрезентативная функция символа реализуется именно в способности его материальной плоти быть формой высказывания. Таким образом, первым сущностным признаком символа является его *материально-вещественная предъявленность*. Та реальность, которая сокрыта в символе, принципиально необъяснима и непредставима каким-либо иным способом, это, с одной стороны. С другой стороны, она неизмеримо превосходит плоть символа. Единство чувственного и сверхчувственного позволяют в символе звучать метафизической основе. Точка пересечения видимого и невидимого лежит в основе всех форм религиозных культов.

К теме символа в культуре обращались многие: философы, искусствоведы, теоретики культуры, богословы, поэты, писатели, художники. Большое внимание уделялось аспекту знаковых свойств символа. Разумеется, такой подход вполне закономерен: посредством семиотической методологии можно описать то особое место, которое символ занимает в семи-

отическом универсуме. В силу своей особой природы он функционирует не так, как другие знаковые структуры. Однако вопрос, в чем причина его столь «странного» поведения, выходит за пределы компетенции семиологии. Чтобы ответить на него, нам необходимо расширить методологический инструментарий. Применение абстрактного философского дискурса вряд ли серьезно исправит ситуацию. Также не спасает важный сам по себе эстетический анализ, поскольку в контексте означенных целей красота и совершенство символа не будут его сущностными признаками. Во всяком случае, эстетическая компонента символа далеко не всегда оказывается для него экзистенциальным (точнее, экзистенцирующим) фактором. Справедливости ради стоит сказать, что в некоторых сферах культуры, например, в искусстве, эстетический аспект доминирует.

Экзистенциальный аспект символа наиболее ярко и всесторонне исследован на примере архаики. История изучения архетипического символа – сама по себе объемная тема, требующая большого количества систематизирующих усилий и энциклопедического материала, что представить в рамках данной статьи нереально. Тем не менее, полностью исключить из рассмотрения этот аспект будет упрощающей редукцией и повлечет неизбежную утрату базиса аргументации. Складывается следующая ситуация: с одной стороны, суть архаического символа невозможно исчерпывающим образом изложить, с другой стороны, этого анализа, хотя бы в минимизированном виде, невозможно и избежать. Причина в том, что даже самое редуцированное и выхолощенное применение символических структур в современной культуре не отменяет их фундаментальной интертекстуальности: символ остается архетипическим и архаическим образованием по своей природе. «Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [4; С. 240-241]. Символ содержит отсылки и скрытые цитации, экзистенциально значимые для человека.

Особенностью архаического символа является его включенность в логику ритуала. Более того, ритуал в рамках традиционного общества сам является символическим текстом, плотной тканью взаимосвязанных символических образов. Соответственно, место символа в архаике определяющее. Среди множества выполняемых им функций наиболее значимой является *инициатическая*: разворачивание смыслового потенциала, движение «вглубь» символа происходит вкупе с психосоматической трансформацией субъекта действия. Иначе говоря, символ *не* есть некий знак, отсылающий к какому-либо объекту или его свойству (в таком случае он бы

ничем не отличался от любого другого знака)¹. Инициатический механизм – это, прежде всего, динамика, заданный вектор стремления к Другому. Это путь, который проходит участник процесса посредством последовательного освоения² уровней символа – от поверхностных к глубинным. Символ – это свернутый и упакованный ритуал, мнемоническая капсула, имеющая защитные границы, которые надежно ограждают от непочтительного вероломства. «Символ же и в плане выражения, и в плане содержания всегда представляет собой некоторый *текст*, т. е. обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей, позволяющей ясно выделить его из окружающего семиотического контекста. Последнее обстоятельство представляется нам особенно существенным для способности «быть символом» [4; С. 240-241].

Попытка понять функционирование символа для современных людей, необратимо сформированных риторическими дискурсами, как правило, обречена на неудачу, потому что само слово «понимать» мы интерпретируем как мыслительный процесс. Но в архаике «понять» означает «прожить», на острие боли прочувствовать и в результате прийти к *μετάνοια* (греч. – «сожаление», «раскаяние», «перемена ума»). Такого рода знание экзистенциально по своей сути³. Экзистенциальная и (как следствие) энергетичная природа символа многое проясняет в его собственном бытии. Например, каким образом революционные, политические, военные, патриотические и т.д. символы «работают», и почему они имеют цену выше человеческой. По утверждению Гадамер, символу воздаются почести, подобающие символизированному им. «Такие символы, как религиозные, знамя, мундир, в такой сильной степени замещают чествуемое, что оно просто в них присутствует» [3; С. 203].

Однако выше сказанное касается только *объективного значения* символа. Именно так понимается культура, которую определяют, в том числе, как мир воплощенных ценностей. Но чтобы символ выполнял свою побудительную функцию в отношении субъекта, одного содержания недостаточно. Необходимо также, чтобы он имел *значимость* для субъекта в

¹ Безусловно, знаковая функция в символе присутствует, но она не является решающей.

² Слово «освоение» понимается не как ознакомление, но как проживание и изменение соматического сознания

³ Мы также привычно рефлектируем по поводу древнегреческого *κάθαρσις*, полагая, что назвав это «очищением», мы прояснили для себя суть дела.

индуктивном поле *ценностного отношения*, которое выстраивается между ним и объектом, в данном случае, символом с его объективным *значением*. То есть, наличие в пространстве культуры ценных объектов и их свойств не гарантирует автоматического сопричастия субъекта. В этом аспекте мы и обнаруживаем точку пересечения семиологии и аксиологии. Если в архаическом символе вероятность совмещения значения и значимости приближается к тождеству в силу тотальности ритуала и мифа, то для современного символа возможны варианты, как притягивания, так и отторжения.

Сегодня мы по воле исторического провидения живем в «эпоху перемен». Кроме экзистенциальных потрясений, такие эпохи характеризуются социокультурными, ментальными трансформациями и идеологическими противостояниями. В эти периоды символ из спящего резервуара памяти превращается в боевое орудие, маркер и идентификатор, работающий на переднем фланге. Можно утверждать, что в период исторических катаклизмов семиозис обретает взрывообразный характер, соответствующий общему контекстуальному «взрыву».

В современной семиосфере мы можем выделить три основных типа символов. Первый тип – это символы, которые перемещаются из прошлого контекста и переозначиваются в новом, при этом сохраняя свое ядерное содержание. Ярким примером является актуализация советской военной символики. Так, красное знамя, как государственный флаг СССР, после его водружения над рейхстагом обрел программную коннотацию победы над фашизмом, и это значение символа сегодня актуализируется в сознании патриотических сил. Кроме этого, происходит и бурное образование новых, аккумулирующих энергию происходящих значимых событий. Это второй тип – символы, ставшие квинтэссенцией современности. Можно выделить также третий - гибридный вариант, когда символ, имеющий содержание, сформированное в прежнем контексте, соединяется с новообразованным символом.

Не важно, когда произошло рождение символа, - важна его направленность в будущее. В этом состоит основной его критерий: символ ориентирован в будущее, т.е. он темпорально интенционален. Способность символа совершать смысловой реверс из прошлого в будущее, пронизывать собой по вертикали культурные слои и переносить свое ядерное содержание из одного культурно-исторического контекста в другой реализуют данную интенциональность.

Необходимо также подчеркнуть наличие параллелизма процессов – реального и символического. Как и в архаическую эпоху, роль символического в современном мире велика. Символический дискурс по-прежнему позволяет управлять реальностью. Символическая война (пропаганда как

один из ее аспектов) отчасти, а иногда и полностью, заменяет реальную, и победа в ней не менее значима, чем на реальной линии фронта. Возьмем конкретные и всем известные примеры. Какое значение имеют военные парады, полки бессмертия и другие символические мероприятия, проводимые (не только в нашей стране) в течение послевоенных десятилетий? Нарратив, который оформляется по поводу данных символов ВОВ, основан на концептах памяти, благодарности потомков и понимании цены победы. Среди оппонентов формируется иной нарратив, в котором звучат высказывания об экономической нецелесообразности и даже «трагической неадекватности» этой практики. Что сокрыто в противостоянии позиций горячих приверженцев данных конкретных символов и их критиков? Осмыслить этот феномен и заодно составить физиогномическую типологию участников дискурсивного противостояния, вероятно, поможет аксиологический инструментарий. Нарратив, как уже было сказано выше, определяется ценностными ориентирами, отлитыми в символы. Именно по этой причине они работают в качестве провокаторов. Таким образом, символическое противостояние оказывается на деле формой идеологической борьбы, и это вполне закономерный сюжет всеобщей истории символа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клайд Кен Мейбен Клакхон. Зеркало для человека. Введение в антропологию. Перевод с английского под редакцией к. фил. н. Панченко А. А. СПб.: «Евразия», 1998. — 352 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.
3. Гадамер Х-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
4. Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство—СПБ», 2000. — 704 с.

REFERENCES

1. Klajd Ken Mejben Klakxon. Zerkalo dlya cheloveka. Vvedenie v antropologiyu. SPb.: «Evraziya», 1998. — 352 s.
2. Bart R. Izbranny'e raboty': Semiotika: Poe'tika. M.: Progress, 1989. — 616 s.
3. Gadamer X-G. Istina i metod: Osnovy' filosofskoj germenevtiki. M.: Progress, 1988. — 704 s.
4. Lotman Yu. M. Semiosfera. — S.-Peterburg: «Iskusstvo—SPB», 2000. — 704 s.