

Вестник
Томского государственного
университета

№ 332

Март

2010

- ФИЛОЛОГИЯ
- ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ
- КУЛЬТУРОЛОГИЯ
- ИСТОРИЯ
- ПРАВО
- ЭКОНОМИКА
- ПСИХОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА
- НАУКИ О ЗЕМЛЕ

НАУЧНО-РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Майер Г.В., д-р физ.-мат. наук, проф. (председатель); **Дунаевский Г.Е.**, д-р техн. наук, проф. (зам. председателя); **Ревушкин А.С.**, д-р биол. наук, проф. (зам. председателя); **Катунин Д.А.**, канд. филол. наук, доц. (отв. секретарь); **Аванесов С.С.**, д-р филос. наук, проф.; **Берцун В.Н.**, канд. физ.-мат. наук, доц.; **Гага В.А.**, д-р экон. наук, проф.; **Галажинский Э.В.**, д-р психол. наук, проф.; **Глазунов А.А.**, д-р техн. наук, проф.; **Голиков В.И.**, канд. ист. наук, доц.; **Горцев А.М.**, д-р техн. наук, проф.; **Гураль С.К.**, канд. филол. наук, проф.; **Демешкина Т.А.**, д-р филол. наук, проф.; **Демин В.В.**, канд. физ.-мат. наук, доц.; **Ершов Ю.М.**, канд. филол. наук, доц.; **Зиновьев В.П.**, д-р ист. наук, проф.; **Канов В.И.**, д-р экон. наук, проф.; **Кривова Н.А.**, д-р биол. наук, проф.; **Кузнецов В.М.**, канд. физ.-мат. наук, доц.; **Кулижский С.П.**, д-р биол. наук, проф.; **Парначев В.П.**, д-р геол.-минер. наук, проф.; **Петров Ю.В.**, д-р филос. наук, проф.; **Портнова Т.С.**, канд. физ.-мат. наук, доц., директор Издательства НТЛ; **Потекаев А.И.**, д-р физ.-мат. наук, проф.; **Прозументов Л.М.**, д-р юрид. наук, проф.; **Прозументова Г.Н.**, д-р пед. наук, проф.; **Савицкий В.К.**, зав. редакционно-издательским отделом ТГУ; **Сахарова З.Е.**, канд. экон. наук, доц.; **Слизов Ю.Г.**, канд. хим. наук, доц.; **Сумарокова В.С.**, директор Издательства ТГУ; **Сущенко С.П.**, д-р техн. наук, проф.; **Тарасенко Ф.П.**, д-р техн. наук, проф.; **Татьянин Г.М.**, канд. геол.-минер. наук, доц.; **Унгер Ф.Г.**, д-р хим. наук, проф.; **Уткин В.А.**, д-р юрид. наук, проф.; **Шилько В.Г.**, д-р пед. наук, проф.; **Шрагер Э.Р.**, д-р техн. наук, проф.

НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ ВЫПУСКА

Аванесов С.С., д-р филос. наук, проф.; **Галажинский Э.В.**, д-р психол. наук, проф.; **Гураль С.К.**, канд. филол. наук, проф.; **Демешкина Т.А.**, д-р филол. наук, проф.; **Зиновьев В.П.**, д-р ист. наук, проф.; **Канов В.И.**, д-р экон. наук, проф.; **Парначев В.П.**, д-р геол.-минер. наук, проф.; **Петров Ю.В.**, д-р филос. наук, проф.; **Прозументов Л.М.**, д-р юрид. наук, проф.; **Прозументова Г.Н.**, д-р пед. наук, проф.

Журнал «Вестник Томского государственного университета»
входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов
и изданий, в которых должны быть опубликованы
основные научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук»
Высшей аттестационной комиссии
(Подробнее см.: <http://vak.ed.gov.ru>)

ДИНАМИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ СИМВОЛА В ЭНЕРГИЙНОЙ ДИАЛЕКТИКЕ

Рассматривается проблема осмысления и описания процесса становления. Показано, что инструментом для такого описания может быть символ. Для исследования символа как обладающего способностью выражать становление обосновывается выбор метода энергийной диалектики.

Ключевые слова: становление; сущность; энергия; символ; синергия.

Человек в процессе познания мира выявляет закономерности и описывает связи между фактами. Однако он является не только сторонним наблюдателем, но и сам вовлечен в становление мира, которое не укладывается в завершённое описание в виде системы фактов. Попытка описать сам процесс становления наталкивается на трудности, обусловленные особенностью человеческого языка, состоящего из знаков с закрепленными смысловыми значениями и заданными между ними отношениями. Познание осуществляется через соотнесённость моментов становления с уже определенными и не становящимися смыслами. Получаемое описание относится не к становлению, а к последовательности свершившихся фактов, сам же жизненный процесс оказывается за пределами описания. Однако возможность познать и описать становление все же существует. Она заключается в символическом слое человеческого сознания, которое производит для этого специальные инструменты – символы.

1. Проблематичность выражения становления средствами языка

Для истории философии сквозным остается вопрос о том, каким образом можно описать становление, если мы описываем его с помощью слов с фиксированными смыслами, которые соотносятся с фактами и закономерностями, а не с самим процессом становления. Приходится либо описывать становление не в аспекте процессуальности, а в статичной и определенной последовательности свершившихся фактов, либо строить свое знание на исходном неопределенном принципе. В китайской традиции, где мир понимается не как совокупность вещей, но как взаимосвязь процессов, в качестве первичного неопределенного принципа, на котором строится всякое объяснение, выступает дао. На протяжении истории европейской философии неоднократно предпринимались более или менее удачные попытки построить систему знания на неопределенном принципе, позволяющем описывать сам процесс становления: мировая воля А. Шопенгауэра, жизненный порыв А. Бергсона, энергия языка В. фон Гумбольдта, нетварная воля Н.А. Бердяева и т.д. Наиболее значимым в современной философии проектом является экзистенциальная аналитика М. Хайдеггера, в основе которой лежит неопределенный принцип *Dasein*.

В античной культуре, движимой стремлением к определенности и оформленности, проблема словесно-понятийного выражения становления впервые была осознана стоиками. В гносеологии стоиков высказываемый в слове смысл, который отличен как от осмысляемой вещи, так и от самого психологического процесса осмысления, обозначался словом «лектон». По-

нимание с помощью слов предполагает смысловую соотнесенность процесса жизни и становления мира с безотносительными и неподвижными смыслами. «Но может ли такое лектон, совершенно абстрактное, совершенно бездушное, совершенно несубстанциональное, может ли оно что-нибудь осмыслить?» – задается вопросом А.Ф. Лосев. И сам же отвечает, – «Может. Однако то, что лектон осмысливает в бытии, жизни и языке, очевидно, является тоже таким же чисто смысловым, таким же бездейственным и таким же несубстанциональным. Но что же это такое в бытии, в жизни, в человеке и в языке? Очевидно, это только внешний рисунок, формальная структура, более или менее полная картина происходящего, но не происходящее в его субстанциональных и действующих причинах. Эти причины остаются за пределами того бытия, которое человек осмысливает при помощи своих лектон» [1. С. 119]. Под субстанциональными причинами А.Ф. Лосев понимает не укладывающиеся в логическую схему движущие силы самого процесса становления бытия и жизни, которые составляют содержание понятия судьбы. Таким образом, судьба соотносится с самим становлением бытия и поэтому не укладывается в рациональное описание, фиксирующее тот или иной статичный момент бытия. При этом любой содержательный момент судьбы вполне можно рационально рассмотреть и описать, если представить его статично как факт, т.е. как свершившееся событие. Именно так стоики и относились к судьбе; принимая ее неопределенность и непредсказуемость, они усматривали разумность во всем, что судьба преподносила. Неопишуемое становление жизни интуитивно принимается стоиками как очевидность, а рациональному осмыслению и описанию подлежат только его результаты.

Если в стоической теории познания космос представлялся разумным и гармоничным, то с позиции их этического отношения к жизни мир представлялся как иррациональное становление. Эту двойственность Ф. Ницше понимает как дуализм аполлонического и дионисийского начал, характеризующий античную культуру в целом. При этом иррациональное становление жизни в античном сознании выражалось не средствами философии, но, как полагает Ф. Ницше, средствами музыки [2. С. 73]. Однако позицию стоиков следует отличать от интерпретации Античности Ф. Ницше. Если для стоиков иррациональное становление жизни постигалось в этической интуиции, то для Ф. Ницше – в эстетической. В отличие от своих предшественников А. Бергсон рассматривает интуитивное познание становления бытия именно с гносеологической позиции.

В терминологии А. Бергсона анализ представляет собой всякий вид знания, выраженный в какой-либо

знаковой форме, интуиция же – вид непосредственного знания, в котором познаваемое представлено само по себе, т.е. не будучи опосредовано каким-либо знаковым выражением. «Интуицией называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого. Анализ же, напротив, является операцией, сводящей предмет к элементам уже известным, т.е. общим этому предмету и другим. Анализировать значит выражать какую-нибудь вещь в функции того, что не является самою этой вещью. Всякий анализ есть, таким образом, перевод, развитое в символах представление, получаемое с последовательных точек зрения, с которых и отмечаются соприкосновения нового предмета, который изучают, с теми, которые считаются уже известными», – пишет А. Бергсон, подразумевая под символами любые знаки вообще [3. С. 1175–1176]. Знание, постигаемое в интуиции, не зависит ни от точки зрения на предмет, ни от системы знаков, и поэтому непосредственно открывает действительность в становлении, которое недоступно анализу.

С позиции анализа становление представляется в виде длительности как последовательности моментов в линии времени подобной геометрической последовательности рядоположенных на прямой точек. Попытка описать длительность сводится к фиксации отдельных моментов, одновременных с актом измерения, однако длительность – это такое взаимопроникновение моментов, при котором прошлое присутствует в настоящем. Анализу подлежат только фиксируемые моменты, при этом становление оказывается за пределами описания. В качестве иллюстрации этому А. Бергсон берет движение руки, которое можно представить как последовательность фиксируемых моментов различного местоположения руки в пространстве и как интуитивное постижение самой длительности движения руки как единого акта [4. С. 760]. В анализе дана лишь статичная модель процесса, однако во внутреннем постижении движения через собственное усилие непосредственно переживается недоступное анализу становление.

Интуитивное знание непосредственно выражает действительность, т.е. непосредственно знаками или символами. Именно такой тип знания является, по мнению А. Бергсона, целью метафизики: «Если существует средство владеть реальностью абсолютно, вместо того чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее, вместо того чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию, вместо того чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления, то это и будет метафизика. Таким образом, метафизика есть наука, имеющая притязание обходиться без символов» [3. С. 1176]. Однако это притязание принципиально нереализуемо, т.к. философское знание должно быть вербализуемым с помощью понятий. Поэтому А. Бергсону не удается сделать интуицию философским методом, он лишь описывает пределы и условия, в которых обнаруживается интуитивное знание, при этом задача описания самого становления не решается.

Чтобы выразить становление средствами языка, необходимо сам язык понимать как становящуюся дейст-

вительность. Именно такое понимание языка предлагает В. фон Гумбольдт: «Язык следует рассматривать не как мертвый продукт (Erzeugtes), но как создающий процесс (Erzeugung)» [5. С. 69] или, как он выражается чуть дальше, не $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$, а $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$. Эти слова в греческом языке очень близки, иногда даже взаимозаменяемы, но между ними все же есть различие: $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$ означает завершённое действие, а $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ – это сам процесс действия. В соответствии с этим В. фон Гумбольдт представляет язык как процесс, как такое постоянное, которое в каждый момент и преходящее. «Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли» [5. С. 70]. Такое динамическое понимание позволяет истолковать язык как выражение духовных сил человека и народа в целом. Язык соединяет в себе индивидуальную речепорождающую способность человека и духовную энергию народа в культуре, которая становится жизненным миром человека.

Поскольку на основе языка выстраивается картина мира культуры, динамичность языка может быть соотнесена со становлением окружающего мира. Онтологическое единство языка и мира, как утверждает Х.-Г. Гадамер, открывает возможность понимания природы герменевтического опыта: «Гумбольдт утверждает здесь, что язык обладает своего рода самостоятельным бытием по отношению к отдельному человеку, принадлежащему к данному языковому сообществу, и что язык, в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру. Важнее, однако, то, что лежит в основе этого высказывания, а именно что язык со своей стороны не обладает самостоятельным бытием по отношению к миру, который получает в нем языковое выражение (zur Sprache kommt). Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир. Таким образом, истинная человечность языка означает вместе с тем истинно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания языковой природы герменевтического опыта, мы должны исследовать связь, существующую между языком и миром» [6. С. 512–513]. Таким образом, понимание становления достигается в соотнесенности двух онтологически единых становящихся процессов – языка человека и мира, в котором этот человек живет.

Для выражения становления еще недостаточно динамического понимания языка, необходимо также раскрыть динамичность выражаемых в словах смыслов. Ведь если становление языка будет сводиться к постоянному изменению статичных и определенных смыслов, то становление все равно останется в языке непередаваемым. Однако если смыслы слов будут пониматься как текучие и неопределенные, то невозможно будет описывать закономерности мира. Очевидно, смысл слов должен раскрываться по-разному – и как статичная определенность, и как становление.

По мнению Н.Н. Карпицкого, статичное описание мира достигается наложением предзаданной определенности на непосредственно переживаемый опыт.

Становление, которое непосредственно дано в настоящем, упорядочивается в восприятии с помощью предзаданной структуры, которая воспринимается всегда как свершившийся факт, т.е. в аспекте прошлого. В соответствии с этим смысл может быть представлен двояко – в своем становлении и в предзаданной определенной форме: «Смысл может выражать как уникальность переживания мира в становлении, так и закономерности. При этом любые закономерности, которые могут быть зафиксированы словами, всегда являются свершившимися, ставшими фактами, даже если относятся к настоящему или будущему. Например, наблюдая закат, я обнаруживаю в своем уникальном переживании смысл происходящего события заката, который наполняет собой конкретные феномены, связывая их воедино: переливы цветов неба, дуновение ветра, запахи травы и т.д. Когда же я в этом переживании констатирую закономерность захода солнца, то выражаю тем самым свершившийся факт этой постоянно повторяющейся закономерности движения Солнца вокруг Земли. В последнем случае при созерцании заката я сталкиваюсь не со становлением в настоящем, а с прошлым как свершившейся закономерностью вращения Солнца. Эта проекция закономерности на непосредственное переживание погружает его в прошлое, заставляя воспринимать становящееся как ставшее» [7. С. 36]. Таким образом, осмысление и описание становления как такового становится возможным в соответствии с энергийным пониманием смысла.

2. Энергийная парадигма понимания символа

Символ предполагает выражение какого-либо содержания, которое может относиться к теоретическому, эстетическому, культурному, религиозному или экзистенциальному опыту. В зависимости от задачи осмысления конкретного опыта, который лежит в основе символического сознания, определяется парадигма исследования символа: семиотическая, эстетическая, культурно-историческая, религиозно-философская и т.д. В данном случае культурно-исторический опыт рассматривается через преломление в личностном бытии человека. Это позволяет осмыслить бытие человека как символическое выражение различных онтологических уровней: внутренний мир личности, межличностное бытие и общекультурное пространство общения. Обоснование выражения человеческой личности в разных символических формах на различных онтологических уровнях предполагает онтологический подход к философии символа. При этом предмет философского исследования становится онтологическая соотношенность сущности символизируемого и его выражения в человеческом бытии. Это требует такой философской парадигмы исследования, в рамках которой сущность истолковывается в соотношенности со своими выражениями вовне. Эти выражения или действия сущности отражают разные уровни человеческого бытия: от внутреннего мира личности и до общего для людей космоса культуры.

Философская парадигма энергетизма, в основе которой лежит различие сущности и энергии, позволяет описывать онтологическую связь сущности и ее вы-

ражения динамически, что отвечает поставленной задаче раскрытия в символическом бытии выражения многообразных форм опыта личности, в том числе и опыта переживания становления. Понятийный и методологический аппарат философской энергийной парадигмы был сформирован в традиции неоплатонизма и в дальнейшем развивался в восточно-православной богословской традиции.

Энергийная парадигма лежит в основе современного богословия (В.Н. Лосский), осмысления восточно-православной антропологии (С.С. Хоружий), построения философии имени в русской философской традиции (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев). Однако энергийная философская парадигма имеет универсальное значение и не может быть ограничена только истолкованием в неоплатонической и восточно-христианской традиции. Примером тому может служить энергийное понимание языка в философии В. фон Гумбольдта, сформировавшееся в русле развития традиции западной философии. Философия культуры В. фон Гумбольдта демонстрирует эвристичность выбора энергийной парадигмы для понимания языковой практики и духовного опыта человека в различных культурах. Таким образом, энергийная парадигма объединяет различные философские традиции от Античности и до настоящего времени, в силу чего необходимо уточнять характер использования категориально-методологического аппарата для анализа онтологической структуры символа в соответствии с выделением особенностей конкретного опыта носителя определенной культуры.

Несмотря на многообразие возможных подходов в рамках энергийной парадигмы, их общую основу составляет диалектика сущности и энергии. В соответствии с этой диалектикой сущность понимается как умственно постигаемое объективное содержание вещи, события или явления, которое объединяет различные качества в самостоятельное целое и обнаруживает потенцию новых полаганий качеств – энергий. Энергия – это всякое действие сущности вовне. Термин «энергия» применительно к символу будет употребляться в его изначальном смысле в соответствии с философской традицией от античного неоплатонизма и до современного имеславия. «Энергия» с греческого языка переводится как «действие» и в соответствии с традиционным пониманием означает не только физическое, но и вообще всякое действие сущности вовне. Поэтому понятие энергии приложимо как к любым телесным, так и к интеллигибельным свойствам вещи – ведь вещь способна действовать не только физически, но и смысловым образом, иначе мы бы ее не понимали. В философском смысле энергию можно понять как актуализацию потенции сущности: «Понятие энергии как таковой сохраняет в православии классический аристотелев смысл: это – актуализация потенций сущего, причем именно – сам процесс, движение, деятельность актуализации, а не ее результат» [8. С. 53]. Неясность в истолковании слова «энергия» вносит различие в русском языке между глаголом и прилагательным. Прилагательное фиксирует свойства вещи, а глагол – ее действия. Однако это различие мнимо. В христианско-неоплатонической традиции было обосновано, что всякое свойство и есть действие, на что дополнительно указывает особенность грамматической структуры

русского языка, позволяющая преобразовать прилагательное в глагол. Об этом С. Булгаков писал так: «Прилагательное и глагол суть лишь две формы предикативности, которая в первом случае выражается с помощью связи, наличной или подразумеваемой, как свойство вообще, безотносительно к пространству и времени, виду и «лицу», а во втором случае – есть то же свойство, взятое со стороны времени, как действие. Иногда это грамматическое различие почти безразлично для смысла (гора бела – гора белеет, небо сине – небо синее), чаще же имеет оттенки смысла, конкретнее определяющие характер связи субъекта с предикатом» [9. С. 118].

В соответствии с этим под энергией будем понимать всякое действие или проявление сущности вовне. Такое понимание, определенное в традиции неоплатонизма, в дальнейшем уточнялось в византийской философии в связи с догматическими спорами о Фаворском Свете, под которым понималось действие божественных энергий. Богословское раскрытие учения о божественных энергиях оформилось в определениях Константинопольского собора 1351 г. На этом соборе была принята позиция Григория Паламы, согласно которой в Едином Боге следует различать без расхождения сущность и энергию как не именуемую и именуемую, при этом сущность выше энергии, множество божественных энергий не нарушают простоты Божества и причастность Богу означает причастность Его энергии, а не сущности. Если это понимание распространить на всякую сущность, то можно констатировать следующее: 1) энергия является модусом, частным аспектом сущности; 2) энергия онтологически едина с сущностью и выражает в себе саму сущность; 3) энергия всегда ограничена, сущность же обладает бесконечной потенцией полагания новых энергий. Наличие этой потенции энергийного полагания является определяющим отличием сущности от энергии.

Представление о бесконечной непостижимой сущности, которое первоначально соотносилось с Божеством, было распространено на понимание всякой иной тварной сущности уже в святоотеческой традиции. Г.В. Флоровский о теории религиозного познания св. Василия Великого пишет: «И затем в познании, поскольку оно выражимо во множественных понятиях, мы никогда не проникаем дальше и глубже свойств и качеств вещей, – в этих качествах выражается и тем самым воспринимается природа вещи, но никогда она не исчерпывается в них вполне и точно. Иначе сказать, сущность вещей, даже тварных, для нас вообще недоступна и непостижима, – даже сущность муравья. Эту мысль Василия Великого подробно развивает Григорий Нисский» [10. С. 70].

Основы энергийной диалектики заложены в философской традиции неоплатонизма, объединившего в себе достижения философии Платона и Аристотеля. Сущность в неоплатонизме понималась как эйдос вещи – ее объективное умопостижимое бытие. Это соотносывалось с античным мировосприятием, в соответствии с которым реальным считалось не только то, что постигается органами ощущений, но и то, что созерцается умом. Поэтому сущность должна быть прозрачной для ума, т.е. постижимой в своей простоте и определенности. Если в античной традиции сущность всегда наглядна для умозерцания, представляя собой

самоочевидную определенность, то в восточно-православной святоотеческой традиции сущность понимается как непостижимая бесконечная полнота, которая в силу своей непостижимости остается принципиально неопределенной. Непостижимость в данном случае следует понимать не как непознаваемость, а как невозможность совершенно исчерпывающего познания. Сущность познаваема постольку, поскольку открывается в своих действиях вовне – энергиях. Однако постичь ее бесконечную потенцию к проявлению вовне невозможно.

Переход к новому пониманию сущности предполагался переосмыслением греческих идей с позиции монотеизма. Ветхозаветная картина мира полагала пропасть между тварным миром и Творцом как сверхмировой личностью. С учетом такого понимания Филон Александрийский обосновывал возможность богопознания. Тварной разум не может постичь нетварное бытие, которое само по себе остается непостижимым, однако Бог способен действовать на разум человека, который знает Бога не по его сущности, а по его действиям на сам разум, т.е. энергиям.

Вещь проявляется в своих энергиях уже постольку, поскольку она может быть умственно или чувственно постигаемой, т.е. действовать на познающего человека. При этом сам процесс познания можно понимать двояко: либо как пассивное восприятие энергии, либо как результат направленных на постижение сущности усилий. Таким образом, можно выделить две парадигмы понимания процесса познания – пассивно-созерцательную и активную.

В соответствии с античной философской предпосылкой умственное познание направлено на сущность и схватывает ее как нечто определенное, наглядное и очевидное. В соответствии с новой предпосылкой, которая получила свое дальнейшее развитие уже в восточно-православной святоотеческой традиции, познание человека направлено не на сущность, а на энергии, в которых сущность выражается вовне. Античное понимание предполагает пассивно-созерцательное отношение к сущности, возникшее в монотеизме понимание предполагает, что сущность в своей полноте принципиально непостижима, и поэтому человеку приходится постоянно прилагать все новые усилия, чтобы схватить ее новые энергийные выражения. В этом случае необходимо выделять особое действие познающего человека, направленное на познание и понимание – познавательную энергию субъекта. При этом сам процесс познания будет трактоваться не как пассивно-созерцательное восприятие субъектом сущности самой по себе, а как взаимодействие энергий сущности с направленной на них познавательной энергией активного субъекта.

Таким образом, познавательная энергия субъекта – это действие человека, направленное на постижение и понимание энергий познаваемой вещи. Активность субъекта характеризуется способностью совершать акты восприятия, умозрения и понимания, составляющие разнообразие познавательных энергий человека.

3. Соотнесенность символа со становлением

Поскольку, как было показано выше, смысл может выражаться и в аспекте становления и в аспекте опре-

деленности, необходимо также разграничить эти две формы выражения смысла в знаках, в качестве которых могут выступать условные обозначения, слова, имена или символы.

Символы представляют собой особые знаки, которые не ограничены функцией трансляции и хранения знания, помимо этого они открывают человеку новые познавательные возможности. Чтобы использовать их возможности в процессе познания, необходимо выявить отличие символов от прочих знаков, которые будем называть конвенциональными, т.е. условными, введенными путем соглашения.

Конвенциональный знак можно определить через отношение обозначающего к обозначаемому. Символ включает в себя это отношение, но не сводится к нему. Конвенциональные знаки позволяют описывать определенную, фактическую сторону действительности, символы открывают возможность ее выражения в становлении, динамичности. Это достигается благодаря новому, отсутствующему в конвенциональном знаке онтологическому моменту, в результате появления которого и возникает символ как самостоятельный феномен, несводимый к элементам, из которых он состоит.

Чтобы выявить этот онтологический момент, составляющий сущность символа, необходим соответствующий философский категориальный аппарат, который в данном случае будет определен в рамках энергетической парадигмы на основе понятийного разграничения сущности и энергии. В этой парадигме становится возможным раскрыть онтогенез символа. Сущность и энергия различны, но онтологически составляют одно. Иначе говоря, сущность воплощается в своей энергии как бесконечное в конечном. Например, если мы видим человека, то воспринимаем всегда какое-либо частное его проявление, а не самого человека по сущности. Однако в этом частном проявлении присутствует сам человек как таковой. Поэтому нельзя онтологически противопоставлять невыразимую во всей своей полноте сущность человека, и частное воплощение этой сущности в конкретной энергии. Данная парадигма понимания позволяет раскрыть в символе онтологическое единство внутреннего и внешнего без растворения одного аспекта в другом.

Символ, в отличие от конвенционального знака, предполагает не только выражение сущности обозначаемого, но и наличие сущности самого символа, являющейся новой как по отношению к сущности образа, в котором этот символ выражен, так и к сущности символизируемого предмета. Благодаря этому символ приобретает самостоятельный онтологический характер и не может быть сведен ни к своим элементам, ни к их отношениям.

Конвенциональный знак определяется отношением означающего и означаемого и, по сути, сводится к функции означивания. Отношение означивания не обладает собственной потенцией нового энергетического полагания. Поэтому мы не обнаруживаем в знаке каких-либо смысловых выражений помимо тех, что были изначально определены. Однако символ всегда несет в себе новую потенцию энергетического полагания, которая изначально не была определена ни означиваемым, ни означивающим. Эта новая потенция составляет истинную сущность символа.

Данное определение символа отличается от широкого понимания, которое допускается сложившейся традицией словоупотребления, позволяющей называть символами и математические понятия, и поэтические образы, и политические эмблемы, и рекламные штампы. Критерием выделения символа в более узком и точном смысле является наличие в нем собственной потенции энергетических полаганий. Если мы обратимся к математическим символам, то обнаружим, что знаковое обозначение отсылает нас к математическому смыслу, при этом вся смысловая потенция математического символа целиком определяется данным математическим смыслом. Иными словами, математический символ представляет собой частный энергетический аспект смысла, воплощенный в функции означивания и не содержит в себе никаких новых смысловых потенций по отношению к исходному математическому смыслу. Хотя традиция словоупотребления допускает называть математические знаки символами, в сущности, они символами не являются, оставаясь по своей природе только конвенциональными знаками.

Вместе с тем любая вещь при тех или иных обстоятельствах может открыть в себе объективное символическое содержание. Вещь не поддается однозначному толкованию, она может выступать и как просто вещь, и как знак, и как символ. Например, математический знак хотя и называется символом, но для современного европейского сознания таковым не является. Однако если мы обратимся к пифагорейской математике, то обнаружим, что в ней числа сами по себе наделялись самостоятельной сущностью, отличной от непосредственного математического смысла, на который они указывали. Пифагорейские числа обладали собственной креативной силой, они содержали эстетическую и этическую потенции, создавали вещи и оформляли космос. Все это заставляет считать их подлинными символами. Таким образом, не всякая вещь – символ, но всякая вещь может стать символом.

С этой позиции становится понятной трактовка политической символики. Само по себе возникновение политических символов очень часто носит конвенциональный характер, и в этом смысле они символами считаться не могут. Однако, обретая свое новое существование в культурном измерении, политические символы приобретают собственную силу воздействия на массовое сознание, и эта потенция энергетического полагания вовсе не сводится к тем политическим идеям, которые они выражают. Здесь мы обнаруживаем процесс превращения политической эмблематики в подлинный онтологический символ.

Поэтические и другие символы искусства отличаются от политических иным онтологическим уровнем энергетического самораскрытия их сущности. Если для политических символов – это культурное или массовое сознание, то для поэтических – это душевно-психологическая реальность человека. Сила воздействия поэтического символа ни в коей мере не сводится ни к внешней благозвучности или гармоничности его образа, ни к идее, заключенной в этом образе, что позволяет говорить о самостоятельной онтологической сущности поэтического символа как такового. Однако действие поэтической сущности ограничено только

душевной стихией человека, и если она станет пониматься безотносительно к этому пласту реальности, то будет уже не поэтическим символом, а в лучшем случае удачным художественным образом, имеющим конвенциональное значение.

Символ обладает потенцией, которая может по-разному энергично раскрываться, поэтому раскрытие символа не предзадано и не предопределено. Неопределенный знак тоже содержит в себе этот момент непредсказуемости, ведь если мы его не понимаем до конца, то тогда и его окончательное значение не может быть нами предсказано. Эта непредсказуемость знака ошибочно отождествляется с неисчерпаемостью действия символа. Различие состоит в том, что знак, независимо от ясности его понимания, все равно сохраняет определенность своего соотношения с обозначаемым и

помимо этого соотношения не имеет собственной потенции выражаться как-то иначе, по-новому. Поэтому конвенциональный знак, будучи смысловым образом определен, может соотноситься только с чем-то определенным, и знаковая соотнесенность с действительностью предполагает соотнесенность не с самим становлением, а с системой определенных фактов, моделирующих это становление. Символ несет в себе смысловую потенцию, которая не укладывается ни в какую определенную смысловую форму. Более того, эта потенция динамично раскрывается в процессе выявления все новых и новых смысловых моментов. Этот динамический аспект смыслового самораскрытия символа может быть соотнесен со становлением действительности, благодаря чему открывается возможность символического выражения самого процесса становления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 819 с.
2. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 831 с.
3. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1408 с.
4. Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1408 с.
5. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. 397 с.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 700 с.
7. Карпицкий Н.Н. Присутствие и трансцендентальное предчувствие. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 192 с.
8. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. М.: Ди-Дик, 1995. С. 42–150.
9. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 447 с.
10. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М.: ПАИМС, 1992. 240 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 19 октября 2009 г.