

сознания и самосознания [3, с. 59-70].

Следовательно, многогранность факторов, формирующих обыденное сознание, в такой же мере влияет на особенности характера национальных ценностей, которые через когнитивный компонент, подкрепленный эмоциями, способствуют созданию соответствующих потребностей, интересов, мотивов и целей в многообразной палитре деятельности личности.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кавалеров А.И. Быт как фактор нравственной социализации // Молодежь в нравственном возрождении общества.– К., 1992.
2. Поздняков Э.А. Нация. Национализм. Национальные интересы.– М.: АО Изд. Группа Прогресс – Культура, 1994.
3. Кавалеров А.А. Ценность в социокультурной трансформации.– Одесса: Астропринт, 2001.

*Поступило в редакцию 22.03.2002 г.*

*Карпенко А.В.*

*(Симферополь, Украина)*

### СИМВОЛ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Алексей Фёдорович Лосев заметил однажды, что каждый учёный, занимающийся историей философии, эстетики, сталкивается с терминами, которые считаются общепонятными. Однако эта иллюзия общепонятности начинает мало-помалу распадаться, так что исследователь бывает вынужден расстаться с ней и подвергнуть многие термины или понятия специальному историческому исследованию. А. Ф. Лосев останавливается на термине «символ», который является одним «из центральных понятий философии и эстетики и требует чрезвычайно кропотливого исследования» [1].

Философское осмысление понятия «символ» восходит к античным временам, и его теоретические истоки мы находим в период, когда начинает формироваться философско-эстетическая мысль; этот период ещё связывают с появлением отвлечённых понятий и смыслов, а также абстрактного мышления.

В переводе с древнегреческого «символ» означает «соединять», «сливать», «связывать». На протяжении всей истории развития философской мысли это понятие трактовалась по-разному, вызывало различные, даже противоречивые, толкования. Ряд учёных сводит термин «символ» к двум традициям, которые связываются с именами Аристотеля и Платона. Эти два философских подхода принято делить на линию античного материализма и течение объективно-идеалистическое. Хотя ни у Платона, ни у Аристотеля мы не найдём досконального, удовлетворяющего современным точкам зрения определения термина «символ» так же, как и философских умозаключений, можно сделать вывод, что у Аристотеля символ трактуется как знак, значением которого является некоторый знак другого рода или другого языка [2]. По Платону же, символы – это некоторые знаковые выражения высшей и совершенно незнаковой сущности.

В первом случае «символ» понимается рационалистически – как средство соответствующего перевода плана выражения в план содержания. По Платону,

содержание иррационально проступает сквозь план выражения и является своеобразным переходом из мира рационального в мир иррациональный. По представлениям Аристотеля, символы – это конвенциональные знаки. И мы с лёгкостью можем представить себе их значение, узнать их и выучить наизусть. Платон же трактует символы как образы, наполненные сущностью, и для того, чтобы их распознать и интерпретировать, нужно обладать интуицией, наитием, прозрением [3]. Эти сущностные образы обладают множеством прочтений и не могут быть познанными раз и навсегда. В различных трактовках высвечивается различие в подходах, которые основываются на противопоставлении «знак – образ».

Тот факт, что понятие «символ» не было в достаточной мере развито в античные времена, можно посчитать своего рода парадоксальным явлением, так как вся античная традиция была по своей сущности глубоко символической.

«Античный символизм (если его брать как теорию) есть учение о бытии, или онтология, поскольку последнее понимается как явленный лик и осмысленно–телесное изваяние, и плотническая, например, эстетика есть не что иное, как учение об идеях – символах!» [4]

А.Ф. Лосев отмечает, что это положение было характерно для всей античности вплоть до 3 века до н.э. «К числу особенностей античного символизма необходимо отнести ... отсутствие чисто выразительных категорий, или категории символа» [4, с.662]. И действительно, разве можно ожидать выразительных категорий, символов от материализма и спиритуализма, т.к. это натуралистические и абстрактно – метафизические системы. Но вот от Платона с его методами и бытием, обладающими вполне символическим характером, мы могли бы ожидать развёрнутое понимание символа. Однако не находим его. А причина в том, что Платон, по мнению А.Ф. Лосева, «слишком логичен и слишком объективистичен» [4, с.662]. В своём учении об именах Платон утверждает, что имя по своей сути есть некий смысл. Поэтому в античные времена учению о толковании имён уделялось огромное внимание. Но и в платоновском «Кратиле» внутренняя суть, существо имени не раскрыто, а имена понимаются и трактуются как звуки. А вот так называемые «идеальные имена», т.е. имена богов, которые не есть звуки, а их внутренняя смысловая энергия [4, с.662], рассматриваются в объективистическом плане, а не средствами выразительных категорий. Что касается классических текстов, то в них символ есть нечто, но никогда не есть символ чего-то [5]. В символе не происходит совпадения тех моментов, которые должны соединиться в символе, чтобы «вызвать к жизни» нечто абсолютно иного характера. Здесь имеет место тождественность двух представлений, не порождающая никакого принципиально нового представления.

Период поздней античности – это совершенно новая качественная ступень в интерпретации символа. С развитием неоплатонизма, этой наиболее синтетической философии всей античности, пришла иная деконструкция символа. Неоплатонизм в только ему свойственной манере привнес в теорию символа новое прочтение, перевёл на язык человеческих чувств, переживаний ощущение значимости символа. Ведущими представителями этого направления античной философии были Плотин, Порфирий и Прокл. Названные мыслители исходили из учения Платона об «идеях» как смысловой

сущности чувственных вещей. Всё многообразие мира неоплатоники выводят из «единого» как высшего бытия; отождествляемого с «благом». Из этой божественной сущности путём эманации, под которой они понимали «излияния», «изучения», выделяются мировой ум, дух или мир «идей». Именно в этот период неоплатоники сделали понятие символа центральным во всей философской системе. В гносеологическом плане символ превращается в инструмент познания мира, а в онтологическом он становится субстанциональной основой всего сущего.

В символической природе познания мира человеком и символической субстанциональной основе мира просматривается единообразие, они связаны между собой сущностно. Природа и её созидаящая сила порождают огромное количество символов и переводят их в гносеологическую сферу жизнедеятельности человека. Неоплатоники утверждали, по мнению Рубцова Н.Н., что «идти от явления к сущности – значит мыслить символически. Символ и есть совпадение явления и сущности друг с другом» [6]. Следовательно, неоплатонизму чужда знаковая сторона символа, которая была свойственна античности. Тот факт, что в символе совпадают явление и сущность, а также неразрывная связь символа с природой и её созидаящей силой, позволяет говорить о возможности его бесконечного толкования и познания. Такие характеристики символа, как «таинственность», «неизреченность», оказываются центральными, а потаенный смысл символа рассматривается как неисчерпаемая глубина, измерение же её бесконечно по своим возможностям.

Философия Прокла явилась завершающим итогом всех исканий античности, затрагивающих категорию символа. Давая свои комментарии на платоновского «Кратила», Прокл проповедует учение, в котором имена – это «выразительно – эвристические символы, порождаемые непознаваемой сущностью богов» [7]. Этими словами подчёркивается бесконечная непознаваемость символа, его устремлённая в бесконечность наполненность. Прокл не отягощает имена античными характеристиками, а даёт их выразительность с полной силой. Проклу же принадлежит заслуга установления непреложной необходимости использования символа, а также его наиболее полное определение. Он гениально систематизировал и классифицировал традиции неоплатонизма. К его заслугам также относят то, что он сумел, используя символы, объяснить каждое из сочинений Платона.

В трактовке к «Тимею» Прокл комментирует миф о хромом Гефесте – художнике, который он трактует как символ творческой активности в отношении чувственного мира, а самого же Гефеста – как принцип, придающий делам божественные символы [6, с.8]. В комментариях к «Государству» Прокл рассуждает о природе и сущности символа, которые являются самой важной субстанциональной основой бытия и основополагающей категорией его познания. Он отмечает, что природа символа имеет диалектический характер, который означает, что, совмещая противоположности, изучая их со всей тщательностью и разгадывая, можно прийти к пониманию истинной первоосновы сущего. Символы, кажущиеся такими непостижимыми, покрытые плотной завесой непроницаемости и таинства, приоткрывают свою прозрачность и ясность. Поэтому в ряду таких определений символа, как «непрозрачность» и «таинственность», стоят и такие, как «прозрачность» и «свет».

Таким образом, Прокл определил символ не только как восхождение от явления к сущности, но и сцепление, сплетение, совмещение противоположностей: «неизреченности» и «прозрачности», «таинственности», «загадочности» и «Света».

Тот смысл, то понимание, которое неоплатоники привнесли в понятие «символ», было подхвачено философами послеантичного периода с тем лишь нюансом, что у них эта традиционная уже трактовка символа стала приобретать оттенок мистической таинственности и неизречённой глубины в понимании смысла.

Мостом, соединяющим античную и средневековую философию, является философия христианских философов первых веков нашей эры. Они рассматривают поэзию и искусство как символические средства приближения к божественному Духу.

Псевдо – Дионисий Ареопагит разработал учение о символическом, мистическом постижении первооснов сущего (Бога). Он указывал, что есть два способа передачи знания об истине: «Один – невысказываемый и тайный, другой – явный и легко познаваемый; первый – символический и мистериальный, второй – философский и общедоступный» [8]. Итак, самая высшая, неизреченная, невысказываемая истина может быть передана лишь первым способом, имеющим формально-логическую истину. Второй же способ содержит умопостигаемую истину. Только лишь в символах заключено подлинное знание первооснов сущего. Псевдо – Дионисий указывает, что «уму нашему невозможно подняться к невежественному подражанию и созерцанию небесных иерархий иначе, как через посредство свойственного ему вещественного руководства, полагая видимые красоты, чувственные благоухания – отпечатками духовных проникновений, вещественные светильники – образом невещественного озарения, чины здешних украшений – намёком на гармоничность и упорядоченность божественного, принятие божественной Евхаристии – обладанием Иисуса; всё о небесных существах сверхблагопристойно передано в символах» [8]. Псевдо – Дионисий отмечает, что символы возникают с определённой, но весьма противоречивой целью, целью сокрытия и выявления истины. Иначе говоря, с одной стороны, символ – это оболочка и покров истины от недостойных её созерцать, а с другой стороны, он обозначает и выявляет непостижимое и бесконечное в конечном, чувственно воспринимаемом. По Псевдо – Дионисию, образная природа символа, идея символа, является, по сути, идеей образа. И именно последнему, а точнее символическому образу, «принадлежит важнейшая функция связи и соотношения между принципиально несоотносимыми уровнями бытия и сверхбытия, или, по Флоренскому, «мира дольного и мира горнего». Именно символический образ реализует «основную задачу познания человека в ограниченных своих представлениях проявить смысловую бесконечность сущего» [6, с. 10]

Псевдо – Дионисий считает, что символическая образность в представлении духовных сущностей может проявляться в двух типах образов – подобных, или сходных, и неподобных, или несходных. Сходный, или подобный, тип образа основан на таком способе обозначения и создания изображения, который зиждется на данных жизненного опыта человека. Символический образ сходного типа запечатлевает и выявляет духовные первоосновы в образах, которые им соответствуют, выбирая и заимствуя эти образы у высокопочитаемых, материальных и высших существ. Таким образом, подобные образы – это соединение всех положительных и превосходных качеств, которые свойственны предметам и явлениям окружающего нас мира. Это образы

красоты, совершенства материальной действительности.

Тип несходного образа является высшей формой символического выражения, зиждется на апофатической системе теологии. Этот путь познания – путь отрицания, «путь совершенный и единственно приемлемый по отношению к непознаваемому по своей сущности Абсолюту. Идя путем «отрицания», человек через мистическое озарение поднимается до самых вершин бытия – в мистическом «мраке неведения» приближается к «неведомому» и «невыразимому», устрняя все нечистое и чистое, несвятое и святое» [6, с.168].

Характерной особенностью этого типа символической образности является то, что она образуется по закону контраста. Подражая низким предметам материального мира – животным, птицам, пресмыкающимся, камням и т.д., неисходные образы, облачаясь в столь недостойную форму, должны выразить знание, которое не имеет ничего общего с этими предметами. Их задача состоит в том, чтобы всей своей безобразностью, несообразностью выражения поразить человека и сориентировать его на что-то совершенно противоположное изображенному, на что-то духовно чистое, на свет [9].

Как мы видим, эти два типа символической образности коренным образом отличны друг от друга.

В несходном типе символической образности отсутствуют черты, присущие сходным образам, то есть качества и свойства, которые считаются наиболее красивыми, гармоничными, благородными, светносными. Как мы видим, эта направленность несходного образа на своё собственное уничтожение объясняется фактом, что человек, созерцающий образ, не может себе представить Божественное начало похожим на низкие предметы материального мира. Они несообразностью своего изображения должны отвернуть созерцающего его и сориентировать на чистоту, духовность, светосность. И таким образом все чувственные, непристойные явления и предметы в этом типе символической образности приобретают противоположные черты – выразить явления самой высокой духовности.

Псевдо – Дионисий отмечал, что вышеупомянутый закон контраста, о котором в своё время Аристотель говорил, что наигнуснейшие вещи в жизни, изображённые в искусстве, часто вызывают в человеке чувство удовольствия. Этот закон, заложенный во второй тип символической образности, доводит до парадокса христианские оппозиции: реальное – идеальное, «дольнее – горнее», чтобы эта оппозиция снималась навсегда, а трансцендентные и имманентные стали бы одним целым, конечное и бесконечное, взаимоисключающие друг друга, оказались бы соединёнными и одна в другой проявляющимися.

Ещё одной чертой несходной символической образности является её связь с путём мистического озарения. Ведь познание высших истин – это путь откровения, мгновенных прозрений ума. И если сходные образы могут быть названы образами красоты и света, то несходные образы – образами таинства и мистерии, которые интуитивно слиты с Божеством.

Неоплатоническая идея символа, основанная на принципе восхождения от явления к сущности и диалектического слияния противоположностей, в учении Псевдо –

Дионисия воплотилась в тип символической образности (особенно в тип несходного образа) и стала образным, зиждящемся на интуиции путём постижения истины.

Его теория образа – символа стала определяющей для многочисленных поколений философов на протяжении длительного пути культурного развития человеческого общества.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура.– М.: Политиздат, 1991.– С. 247.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х т.– М., 1983.– Т. 4.– С. 148-149.
3. Асмус В. Платон. – М., 1975.– С. 31.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии.– М., 1993.– С. 96.
5. Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической литературы.– М., 1980.– Вып.7.– С. 27 – 28.
6. Рубцов И.Н. Символ в искусстве и жизни.– М., 1991.– С.7.
7. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии.– М., 1993.– С. 663.
8. Сочинения Псевдо – Дионисия: Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series graeca (P.G.).Fr. IX, 1. 1105.
9. Migne J.P. Op.cit.(PG). T.91, 604 BC.

*Поступило в редакцию 28.03.2002 г.*

*Космеда Т.А.  
(Львов, Украина)*

### РУССКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ В «ДНЕВНИКЕ» Т.Г.ШЕВЧЕНКО: ПОСИДЕЛКИ, САМОВАР

Лингвистический концептуализм как формирующаяся парадигма имеет культурологическую направленность и объединяет в себе различные аспекты ряда историко-лингвистических и историко-культурных наук (исторической семантики, этимологии, истории, культуры, философии, психологии). Лингвистический концептуализм на современном этапе его изучения представлен, как известно, несколькими разновидностями. Он, например, основывается на противопоставлении концептов познания и художественных концептов, связанных с проблемой искусства слова. Если концепты познания выражают общности, то художественные концепты – индивидуальное. Здесь имеет место противопоставление философских категорий обобщенности и единичности. В этой связи возникает вопрос об исчисляемости концептов. Такие исследователи, как А.Вежбицкая, Ю.С.Степанов, полагают, что список концептов закрыт. Например, Ю.С.Степанов отмечает, что количество концептов достигает всего четырех-пяти десятков, а духовная культура состоит из операций с этими концептами. В число этих «сверхконцептов» включаются такие, как «Вечность», «Закон», «Беззаконие», «Слово», «Любовь», «Вера». Богатство абстрактной лексики не позволяет ограничивать репертуар концептов столь небольшим набором. С другой стороны, Анна Вежбицкая фундаментальными для русской культуры считает всего три концепта: «Судьба», «Тоска», «Воля», тем самым еще более ограничивая перечень сверхконцептов русской культуры. Очевидно, существующие в языке смыслы можно свести путем обобщения к названным концептам. Сегодня же в лингвистике существует проблема фиксации индивидуальных концептов, с целью уточнения списка концептов