

УДК 130.2

Г.М. Тарнапольская

## Символ как загадка чужого культурного опыта

*Аннотация.* Символ выражает опыт культуры. Но этот символ может быть не понятен исследователю других культур. В этом случае символ выступает как загадка чужого культурного опыта. Понимание символа как загадки в энергийной парадигме позволяет отказаться от предвзятости. Истолкование символа в категориях сущности и энергии позволяет понять загадку как символ другой культуры.

*Ключевые слова:* культура, сущность, энергия, символ, загадка

G.M. Tarnapolskaya

## Symbol as a secret of another cultural experience

*Summary.* Symbol expresses the experience of culture. But this symbol can be incomprehensible to the researcher of other cultures. In this case the symbol acts as the secret of another cultural experience. The understanding of a symbol as the secret in energetic paradigm allows giving up on the jaundice. The interpretation of the symbol in the categories of essence and energy allows us to understand the secret as a symbol of another culture.

*Key words:* culture, essence, energy, symbol, mystery

Символы культурного опыта, понятные носителю данной культуры становятся непонятными исследователю, превращаются для него в загадки. Но самое удивительное в том, что имеют место случаи, когда человек увлекается другой культурой еще до того, как начинает понимать ее. Возникает вопрос, каким образом чужая культура, которая остается еще неизвестной и непонятной, способна захватывать и увлекать людей? Очевидно, символ чужой культуры может выступать также и в качестве загадки, указывающей на непонятное содержание, каким-то образом вызывая интерес к этому непонятному. Это ставит задачу объяснить символ как загадку чужого культурного опыта.

В книге «Поэтика ранневизантийской литературы» С.С. Аверинцев истолковывает загадку как ключевой символ в картине мира византийского человека: «Когда мы называем понятие загадки, мы сразу ставим себя в необходимость охватывать взглядом два различных плана: мировоззренческий и формально-жанровый. Ведь в мировоззренческом плане символ

(«загадка», «энигма») – одно из самых ходовых и ключевых понятий средневековой теории символа» [1, 147-148]. Это понимание нужно развить дальше, показав, каким образом символ может выступать как загадка не только внутри определенной культуры, но и за ее пределами, воздействуя на носителей совсем других культур.

Культура – это не предмет или вещь, а особая форма жизни людей. Как утверждает Н.Н. Карпицкий: «Культура – это не совокупность идей, норм и артефактов, а взаимодействие людей, формирующее общее жизненное пространство, в котором обретают свой специфический смысл конкретные феномены культуры» [2, 67]. Человек воспринимает культуру как систему символов, в которой открывается возможность общения и взаимопонимания через причастность общим традициям в духовной жизни, включающей в себя нравы, этику, искусство, мифологию, философию, богословие, принципы организации мира повседневности. Поскольку культура – это форма жизни, она способна пробиваться вопреки стремлению ее вытеснить

или уничтожить. Иначе говоря, культура обладает внутренней силой, действующей в символах, через которые человек приобщается к данной культуре. Поэтому символы культуры воспринимаются не абстрактно, как условные знаки, а онтологично, как то, что реально приобщает к жизни данной культуры. Такое понимание предполагает онтологическую парадигму, в качестве которой в данном случае рассматривается энергийная парадигма.

Энергийная парадигма выбрана именно потому, что позволяет сочетать концептуализацию знания с указанием на непознанное, не подлежащее концептуализации. «В энергийной парадигме смысл понимается как процесс раскрытия смыслового содержания в энергиях (здесь энергия употребляется в традиционном греческом, а не в современном научном смысле, т.е. как всякое действие сущности вовне). Сущность смысла представляет собой бесконечную потенцию смысловых проявлений в разных аспектах. Поэтому понимание смысла требует активной установки познания, так как требуются постоянные усилия для того, чтобы фиксировать все новые и новые смысловые выражения. Благодаря данной активной установке познания снимается противоречие между систематизацией знания и направленностью на непознанное, не укладывающееся в систематизацию» [3, 13-14].

В энергийной парадигме понятие сущности означает постигаемое мыслью содержание вещи, события или явления, которое, во-первых, объединяет различные качества в самостоятельное целое и, во-вторых, обнаруживает потенцию новых полаганий качеств – энергий. В соответствии с христианско-неоплатоническим пониманием энергия – это всякое действие сущности вовне. Сущность онтологически едина с энергией как своим частным аспектом и отличается от нее тем, что содержит в себе бесконечную потенцию новых энергий, притом что всякая энергия ограничена и такой потенцией не обладает.

Хотя энергийная парадигма формировалась в традиции христианского неоплатонизма в византийском богословии, она позволяет описывать опыт не только восточно-православной культуры, но и любых других культур. Примером может служить энергийное истолкование языка в философии культуры В. фон Гумбольдта. Наиболее полно энергийный подход категориально разработан в русской философии С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, А.Ф. Лосевым, а в богословии – В.Н. Лосским.

Поскольку здесь речь идет не просто о культурном символе, но о символе чуждой культуры, необходимо раскрыть онтологию символа, воплощенного в форме загадки. Символы культурного опыта, которые понятны носителям данной культуры, поскольку непосредственно вводят в жизнь собственной культуры, очень часто непонятны носителям других культур, тем самым превращаясь в загадки для них. Поэтому загадка – это форма присутствия символа культуры за ее пределами, то есть в пространстве других культур.

Символ – это разновидность знака, но не всякий знак – символ. Если знак сводится только к функции означивания, то он не может рассматриваться как символ. Такой знак есть результат соглашения о том, какое значение будет за ним закреплено. Однако в самом знаке нет никакого указания на то, что он означает, так как знак выбран условно. Теоретически можно было бы за ним закрепить и другое значение, поэтому будем называть его конвенциональным знаком.

Наряду с конвенциональными знаками есть знаки, которые содержат в себе указание на то, что они обозначают, например, некоторые аватарки, иероглифы, пиктограммы. В этом случае они уже не могут быть простым результатом соглашения. В широком смысле их уже можно называть символами. Однако среди такого широкого понимания символа выделим более узкое понимание символа, который не просто содержит в себе указание на

означаемое, но и онтологически связан с означаемым. Например, символическое значение глаз, или глаза как зеркало души. В данном случае глаза выступают не чем-то иным по отношению к душе, а реально воплощают в себе присутствие души. Когда мы говорим что-то в глаза человеку, то обращаемся не к части тела, указывающей на человека, а к самому человеку, который смотрит на нас этими глазами.

Глаза – это онтологический символ души. Символ есть единство внутреннего и внешнего, сущности и энергийного выражения вовне. Сущность и энергия различны, но составляют одно. Также и в символе внутреннее и внешне различаются, но при этом сохраняют онтологическое единство. В данном случае внутреннее символа – душа, обладающая способностью по-разному выражаться вовне. Глаза выражают лишь одно из возможных проявлений души. Это конкретное проявление в энергийной парадигме называется энергией, т.е. действием сущности. Сама же бесконечная потенция по-разному проявляться в своих энергиях и составляет содержание сущности души.

Если бы речь шла не об онтологическом символе, а о конвенциональном знаке, то мы бы зафиксировали с помощью него только то, что перед нами именно такой-то конкретный человек. Однако онтологический символ позволяет зафиксировать нечто большее:

1) не только знание о человеке, но и интуицию реального присутствия этого человека;

2) данное присутствие человека – лишь одна из реализованных возможностей, сам же человек может проявлять себя по-разному;

3) способность проявлять себя по-разному составляет сущность этого человека, и хотя она бесконечна, и потому не может быть до конца осознана, именно в контексте этой способности мы и понимаем его, когда обращаемся к самому человеку, а не к внешней форме его присутствия.

Первый аспект выражается в онтологическом единстве символического образа и явленного в образе, второй аспект указывает на энергию сущности, выраженной в символическом образе, третий аспект выражает, что в энергии сущности онтологически присутствует сама сущность.

Но и это еще не всё. Глаза человека приобретают самостоятельное значение, когда мы общаемся с этим человеком. Важным становится не только то, что чувствует человек, но и сама выразительность его глаз, которая зависит не только от его состояния души, но и от того, как мы с ним общаемся. Иными словами, глаза способны выражать как душу человека, так и сам процесс общения с ним, причем выражать по-разному. Соответственно, символ не только выражает сущность означаемого, у символа есть собственная сущность, которая может по-разному раскрываться в акте понимания или общения. В энергийной парадигме об этой особенности символа можно сказать так: символ всегда содержит в себе новую потенцию энергийного полагания, которая превосходит потенцию и означаемого, и означающего. Эта новая потенция составляет собственную сущность символа, отличающую его и от символизируемой реальности, и от образа, в котором эта реальность выражена.

Когда мы общаемся, то смотрим не только в глаза. Любое проявление человека – жест, голос, интонация – становится символом его души. Но общение – это событие, и в этом событии символы проявляются по-разному, и от того, как они проявляются, зависит процесс общения. Из этого следует, что символ обладает не только собственной сущностью и потенцией по-разному действовать, но и силой, способной изменять ситуацию общения.

Это становится очевидным, когда мы сравниваем символ человека с конвенциональным обозначением этого человека. Например, когда мы показываем паспорт, то еще не выражаем себя как личность. Паспорт – это конвенциональный знак,

который определяется отношением означающего и означаемого, однако само это отношение не обладает потенцией нового энергийного полагания. Иначе говоря, кроме констатации человека, никакого нового личностного содержания в паспортных данных не раскрывается. Символ от знака отличается способностью действовать самостоятельно, причем действия символа не сводятся к действиям символизируемой им сущности. Например, общение зависит не только от самой личности, но и от того, как встретились глазами два человека. Для начала самого процесса общения глаза как символ души столь же важны, сколько и сама личность.

Знак же связан с означаемым только смысловым образом и не обладает собственной потенцией самовыражения. Вся сущность знака сводится к смысловой энергии, которая заключается в его функции означивания. Но почему сам по себе символ приобретает способность самостоятельно действовать, а не только что-либо обозначать?

В энергийной парадигме на этот вопрос можно ответить следующим образом. П.А. Флоренский определяет символ так: «Символ – это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю» [4, 287]. В данном случае П.А. Флоренский под сущностью символа имеет в виду только сущность символического образа. Однако можно сделать следующий шаг и выявить собственную сущность символа, помимо символического образа и символизируемого предмета.

Символ представляет собой взаимодействие означаемого (внутреннего содержания) и означающего (внешнего образа). Это взаимодействие происходит в акте

познания, т.е. в процессе человеческого восприятия символа. Этот акт познания, будем называть его познавательной энергией, протекает во времени. Следовательно, взаимодействие означаемого и означающего – это событие во времени, но при этом такое событие, которое заставляет по-новому воспринимать и понимать действительность. Значит, это событие в акте познания символа обладает собственной сущностью, влияющей на дальнейшую жизнь. Эта сущность не сводится ни к внешнему образу символа, ни к тому, на что символ указывает, так как это сущность события воплощения в познавательной энергии человека взаимодействия энергий символизируемого и символического образа. Это событие обнаруживает в себе новую потенцию энергийного полагания вовне, составляющую сущность символа.

Общение между людьми носит не только знаковый, но и символический характер. В личностном общении человек не просто стремится получить информацию, но и понять другого человека через его онтологическое присутствие в символе. Поэтому для общения столь важно, что символы не сводятся к условным обозначениям, будучи онтологически связаны с тем, что выражают. То же самое можно сказать и о стремлении человека приобщиться к культуре. Если речь идет не о теоретическом познании культуры, а о реальном вхождении во внутреннюю жизнь этой культуры, то для человека важно, что он не просто изучает культуру посредством конвенциональных знаков, но и реально приобщается к жизни этой культуры через понимание символов, которые онтологически выражают опыт данной культуры. Это также означает, что сами по себе символы, в которых воплощен опыт культуры, обретают самостоятельную силу, способную влиять на жизнь человека, способствуя или препятствуя процессу приобщения к жизни данной культуры.

Здесь возникает новая проблема. Как быть, если символ чужой культуры

непонятен, поскольку выражаемый в нем культурный опыт неизвестен и чужд? Будет ли и в этом случае онтологический символ культурного опыта что-либо открывать человеку, не понимающему данной культуры?

Любой символ есть одновременно и знак, так как не только онтологически выражает, но и смысловым образом указывает на означаемое. Непонятный символ чужой культуры утрачивает функцию означивания, и тем самым превращается в загадку. Всякая загадка лишена прямого указания на предполагаемый смысл, который необходимо выявить через другие, не прямые формы указания на него в данной загадке. Однако загадка как форма символа чужой культуры принципиально отличается от обычного понимания загадки.

В привычном смысле загадка содержит скрытое указание на подразумеваемое, которое можно прояснить путем интерпретации этих скрытых указаний с уже известной позиции. Обычно в качестве указания используется метафорическое изображение одного предмета посредством другого. Предполагается, что искомый предмет мы знаем, и лишь должны догадаться, что именно стоит за метафорическим выражением. Для этого мы должны задействовать свой опыт и свои знания, связанные собственной картиной мира. Поэтому отгадка, как правило, всегда в парадигме мышления разгадывающего загадку, благодаря чему ответ носит ясный и определенный характер.

Загадка в привычном смысле всегда носит адресный характер, поэтому ее косвенные указания на подразумеваемый смысл определяются парадигмой понимания адресатом данной загадки. Однако загадка как символ непонятного опыта чужой культуры не ориентирована на адресата, поскольку понимание человека, пытающегося ее разгадать, и опыт жизни культуры, который лежит в основе загадки, определены принципиально разными культурными парадигмами.

Обычную адресную загадку мы разгадываем на основе собственного опыта и понимания, но когда мы также поступаем в отношении загадочных символов другой культуры, то неизбежно редуцируем все, что не укладывается в наши представления, которые, по сути, не имеют отношения к культуре, которую пытаемся понять.

Однако любое изучение культуры предполагает ее концептуализацию. Всякий исследователь так или иначе выстраивает собственное концептуальное понимание другой культуры исходя из того знания и опыта, которые он получил, будучи носителем своей культуры. В силу этого неизбежно возникает принципиальное противоречие между описываемым культурным опытом и его концептуализацией. Поэтому всякое развитие знания другой культуры должно двигаться по пути преодоления редуccionизма. Это возможно, если концептуализация другой культуры будет носить открытый, динамичный характер.

Открытость концепции в данном случае означает возможность включения принципиально новых элементов, не связанных с исходными предпосылками данной концепции и даже противоречащими им. Н.Н. Карпицкий считает, что для понимания другой культуры «нужна особая направленность на новое как принципиально иное всему привычному, которое не укладывается в имеющуюся картину мира» [5, 68]. Это требует отказа от предвзятости, т.е. от наличия заранее выбранной теоретической установки, с позиции которой переосмысливается всякое вновь получаемое знание.

Как показывает А.В. Смирнов, когда речь идет о вполне определенной философской концепции, возникшей в контексте чужой культуры, даже самое исчерпывающее понимание ее концептуальной схемы и системы понятий оставляет непонятным, почему автор этой концепции мыслит именно так, а не иначе. «Из уже как будто выясненного содержания понятий и категорий, участвующих в разбираемой ученой речи, кажется, совсем не

следовал ни сам способ ее построения, ни достигаемые выводы. ... подобные случаи непонимания никак не устранялись разъяснением содержания использовавшихся понятий и категорий, содержания, от которого, как мы обычно представляем, и зависит построение рассуждения и повороты аргументации» [6, 8]. Таким образом, выстраивание концептуальной модели, систематизирующей знания о другой культуре, дает лишь самые поверхностные представления о культуре, не позволяя понять иной способ мысли.

Предвзятая установка определяется в соответствии с заданной парадигмой исследования. Поэтому необходим переход от имеющей место парадигмы исследования к формированию новых парадигм понимания по мере усвоения культурного опыта.

Формирующиеся в процессе изучения новые парадигмы будут вступать в противоречие с исходной парадигмальной схемой, выступающей отправной точкой начала изучения другой культуры. Поскольку в такой ситуации неизбежно совмещение в исследовательском процессе разных парадигмальных способов осмысления, исследователь будет делать различные, порой взаимоисключающие, но в равной степени обоснованные выводы. Это означает, что всякое понимание другой культуры, которое исключает редукционистскую установку, неизбежно будет носить антиномичный характер.

Антиномия возникает в силу того, что новое понимание чужого культурного опыта не может быть уложено в одну объяснительную схему, от которой отталкивается исследователь. Поэтому он вынужден признавать взаимоисключающие тезисы, противоречие между которыми отсутствует в еще не проясненном контексте миропонимания другой культуры. Этот контекст обнаруживается не путем анализа (т.е. не путем разложения изучаемого явления на элементы и определения взаимосвязей между ними), а путем смыслового обобщения самых разных, казалось бы

разрозненных элементов, даже тех, которые в рамках старой объяснительной схемы не могут рассматриваться вместе без противоречия. Поэтому процесс прояснения этого контекста неизбежно раскрывается в антиномиях. При этом сама непроясненность контекста и придает символам другой культуры загадочность, которая побуждает искать разгадку путем приобщения к новой для себя культуре.

Специфика загадки другой культуры в том, что здесь процесс вовлеченности в культуру предшествует пониманию этого процесса, более того, он мотивирует и направляет это понимание. Такая загадка обладает собственной силой, побуждая человека отказаться от редукции понимания культурного опыта к предзаданной объяснительной схеме. Эта также сила может быть осмыслена в энергийной парадигме.

Загадка содержит совокупность косвенных указаний и намеков на скрытый смысл, которые побуждают искать его. Эта система намеков и указаний в загадке задает горизонт возможного присутствия смысла данной загадки. Специфика загадки другой культуры в том, что она не предполагает какого-либо однозначного ответа, укладывающегося в парадигму понимания человека, пытающегося ее разгадать. Поэтому погружение в загадку другой культуры приводит не к смысловой однозначности, а, напротив, к расширению горизонта возможного проявления смысла. Этот горизонт очерчивает неопределенное содержание, в котором разные смысловые аспекты могут раскрываться противоречивым и даже взаимоисключающим образом. Поэтому необходимо принципиально отказаться от попыток сведения понимания чужого культурного опыта к какой-то одной идее или базовому набору понятийных схем.

Собственно в этом и состоит принципиальная разница между отношением к обычной загадке, отсылающей к определенному смыслу, который нужно угадать на основе собственного имеющегося

опыта и заданной парадигмы понимания, и отношением к загадке чужой культуры, требующей непредвзятости, т.е. отказа от определенных установок, в соответствии с которыми приводится понимание чужого опыта. Концепция другой культуры должна формироваться в процессе познания, а не предварять его, при этом антиномичное раскрытие понимания является признаком непредвзятого отношения.

Помимо функции означивания символ являет не только энергию означиваемой сущности, но и энергию собственной сущности, благодаря чему понимание становится не просто актом познания, но событием жизни, в котором познающий выступает не как отрешенный созерцатель, а как активный участник взаимодействия с чем-то, что открывается в символе. Если же символ превращается в загадку, то функция означивания не в полной мере реализуется в акте восприятия символа, однако это не отменяет процесса взаимодействия познающего и отрывающейся в символе реальности. Иначе говоря, загадки другой культуры способны захватывать человека, даже тогда, когда он еще не имеет представления о разгадке. Благодаря энергии загадки и силе ее воздействия человек способен увлекаться культурой даже на том этапе, когда он ее не понимает и имеет о ней самые смутные или наивные представления.

В качестве символа чужого культурного опыта может выступить практически что угодно: предметы быта, произведения искусства, научные понятия, предрассудки, мифологические образы, ритуалы, игры и т.д. Носителем символа чужой культуры может стать какая угодно конкретная вещь. В подобном символе действует как энергия чужого культурного опыта, так и энергия познающего данную культуру человека. Такой символ вводит в чужую культуру, позволяет соприкоснуться с ее внутренней жизнью. При этом сам символ как таковой наделен силой для того, чтобы выражать культурный опыт по-новому, специфично для себя как символа.

Иначе говоря, погружаясь в процесс культурной жизни людей, мы пережили бы определенный опыт одним образом, но постижение этого опыта через символ, скажем, через характерное для данной культуры произведение искусства, заставляет понять и пережить данный культурный опыт совсем иначе, как-то по-особому. Поэтому сила культурного символа отличается от действующей силы культуры. Но эта сила также отлична от присутствующей в культурном символе человеческой познавательной энергии и энергии самой вещи, являющейся носителем культурного символа. Эта специфическая сила культурного символа имеет ту же самую структуру, что и сакральная сила религиозных символов.

Культурный опыт содержательно разнообразен и принципиально неопределен в этом разнообразии, вместе с тем культурные символы постигаются в определенной форме и могут быть приведены в стройное концептуальное единство. Они действительно будут выражать реальный культурный опыт, при этом неизбежно образуется зазор между принципиальной неопределенностью опыта и определенностью понимания культурного символа.

Любая претензия на однозначное единственно правильное понимание культурного символа превращает этот зазор в неразрешимое противоречие. Однако если допустить антиномичное понимание культурного символа, допускающего его совершенно разные и даже взаимоисключающие трактовки, то в этом случае символ превращается в загадку, разгадывание которой представляет собой постоянное расширение понимания неопределенного опыта чужой культуры, которое никогда не будет до конца исчерпано. В силу этого разгадывание символа чужой культуры постепенно погружает во внутреннюю жизнь этой культуры.

Поскольку человек, постигая символы другой культуры, неизбежно вовлекается

в новую для себя культурную жизнь, понимание становится событием, влияющим на личность человека, и потому носит не только концептуальный характер, но и жизненный. Наряду с теоретическим критерием истинности понимания другой культуры формируется и практический, когда сам

факт влияния опыта чуждой культуры на личность познающего свидетельствует об истинности понимания этого опыта. При этом теоретическая оценка может расходиться с жизненно-практической, что формирует новые антиномии на пути усвоения опыта чужой культуры.

### **Литература**

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. 343 с.
2. Карпицкий Н.Н. Самоопределение человека в пространстве культуры // Социокультурное пространство России: проблемы и перспективы развития. Белгород: БГИКИ, 2011. Т. 1. С. 67-71.
3. Карпицкий Н.Н. Энергичная парадигма системной стратегии // Системные стратегии: наука, образование, информационные технологии. Вологда: ВГПУ, 2013. С. 12-14.
4. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 448 с.
5. Карпицкий Н.Н. Философский талант и понимание другой культуры // Вестник угроведения. – 2013. – № 2 (12). – С. 68-74.
6. Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

### **References**

1. Averintsev S.S. Poetika rannevizantijskoj literatiry. M: CODA, 1997. 343 p.
2. Karpitsky N.N. Samoopredelenie cheloveka v prostranstve kultury // Sociokulturnoe prostranstvo v Rossii: problem i perspektivy razvitija. Belgorod: BGIKI, 2011. Vol.1. P. 67-71.
3. Karpitski N.N. Energijnaja paradigm sistemnoj strategii // Sistemnye strategii: nauka, jbrazovanie, informacionnye tehnologii. Vologda: VGPU, 2013. P. 12-14.
4. Florensky P.A. U vodorazdelov mysli. M: Pravda, 1990. 448 p.
5. Karpitsky N.N. Filosofskij talent i ponimanie drugoj kultury // Vestnik Ugrovedenia. № 2 (12). 2013. P. 68-74.
6. Smirnov A.V. Logika smysla: Teorija i ee prilozhenie k analizu klassicheskoy arabskoj filosofii i kultury. M.: Yazyki slavyanskoi culture, 2001. 504 p.