

УДК 133.552.1

П. В. Кретов

Экзистенциальное измерение концепта «символ» и философская антропология

В статье рассматривается гипотетическая корреляция между экзистенциалом «неуютность» и концептом символа. Обосновывается символический характер манифестаций экзистенциала неуютности, выясняется сущностная связь между переживанием человеком неуютности собственного существования и его самоосознанием. Концепт символа проблематизируется в связи с философией языка, а также в аспекте построения открытой модели мировоззренческого знания. Указанная проблематика рассматривается в контексте развития современной философской антропологии.

Ключевые слова: неуютность, экзистенциал, символ, символизация, антропология.

Состояние человека: непостоянство, скука, беспокойство.

Паскаль «Размышления», V.VI

Кто в жизни примирит противоречья
и в некий символ заключить их рад,
Тот сам
гуляк изгонит из палат.
Иначе он пирует. Ты же — брат
и гость ему по кратким вечерам.
Ты одиночеству его сам-друг,
Его вещам ты средоточье тиши.
И циркуль, времени превыше,
берет тебя из круга в круг.

Р. М. Рильке «Часослов» (пер. с нем. С. Петрова)

Сущностный антропологизм основных тенденций развития современной философской мысли не нуждается ни в доказательствах, ни в основательных экспликациях — уж слишком он очевиден. Так или иначе, удельная составляющая антропологических или касающихся философской антропологии исследований в общем наследии европейской и национальной философской мысли весьма значительна [8, 5]. Другое дело, что иногда невыясненными и непроблематизируемыми остаются причины вышеупомянутого положения вещей.

Наряду с кризисом социально-политических, геополитических, цивилизационных, ценностно-мотивационных и других оснований рациональности и философской, то есть мировоззренчески-целостной, картины мира современного человека, констатация которого давно стала общим местом в научной литературе, представляется уместным инициировать процесс вопрошания (в кантовском понимании — трансцендентального) об имплицитных причинах имеющих кризисных явлений, причинах, не лежащих на поверхности, поскольку их сущностные аспекты, определенные понятийно или символически, до сих пор находились на обочине проблемного поля современного философствования. Действительно, если только имеющийся институциональный кризис вышеупомянутых систем ценностей инициировал то макабрическое состояние, в котором находится самосознание и самочувствие современного человека, то почему донныне мы не дождалась «нового и праведного» (перефразируя Кобзаря — Т. Г. Шевченко) Моисея, философа, который бы (или которые) на основе модифицированной (но функционирующей) рациональности всё моментально уладил бы — и с отдельным человеком, и с сообществами, реальными и мнимыми, и наконец — с человеческой цивилизацией в

© Кретов П. В., 2013

целом? (Невольно вспоминается абсурдный до жути императив на значках распространителей товаров сетевого маркетинга типа: «Хочешь похудеть? Спроси меня как!»).

В указанном контексте представляется уместным обратить внимание на некоторые глубоко личностные, укоренившиеся в самости человека экзистенциалы, определяющие его существование-в-мире, его самочувствование, самосознание и, как следствие, — его самопроекции на другого, на «Ты» (в традиции Фейербаха — Бубера). Одним из таких экзистенциалов, по нашему мнению, является переживание человеком неуютности-в-бытии, недостаточности (по М. Шелеру) собственного существования (об этом, например, говорил М. Бахтин: концепция «не-алиби-в-бытии»). Интересно, кстати, что П. Слотердаjk в «Критике цинического разума» определяет феномен цинизма как «априори боли», модус переживания человеком факта своего существования в мире как заставляющего страдать (практически первая благородная истина Сиддхартхи Гаутамы). Видим, как коррелируют эти условные дефиниции мыслителя с экзистенциалом неуютности. Не-алиби (презумпция роковой вины человека) — доопытная боль как главная форма переживания идентичности — неуютность. Всё вышесказанное обуславливает актуальность темы нашего исследования.

Указанная проблематика осложняется и вследствие того, что на уровне обыденного сознания, сознания массового, коллективного общемировая смена парадигм в геополитике, экономике, форсированная вследствие экспоненциального ускорения развития научно-технического прогресса (что находит выражение прежде всего в сфере ИТ-технологий), отражается в контексте тотального кризиса идеологий, который, вероятно, может считаться общим для стран постсоветского пространства, что, безусловно, приводит к кризису ценностных ориентаций, мотивационных структур и поведенческих моделей, в наиболее общем смысле — к общему кризису мировоззрения. Другими словами, некоторый философский эскапизм, характерный для эпохи кризиса проекта философии постмодернизма, приводит к востребованности обоснования и постулирования основ, фундамента для онтологического, гносеологического и в традиционном смысле метафизического знания.

После тотального отрицания, характерного для философствования наиболее значительных мыслителей парадигмы постмодерна (упомянем Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, М. Фуко, Ж. Делёза, Ф. Гваттари, Ж. Лакана), всего связанного с возможностью знания, укоренённого в бытии, когда вопрос о сущности и о реальности не выступает как основополагающий, становится ясно, что помыслить философию как открытую систему невозможно без возвращения к проблематике онтологии, гносеологии на основании пересмысленного феноменологического подхода (в котором возможно было бы преодолеть антитетичность нозмы и ноззиса у Э. Гуссерля). Возможно, речь должна также идти о преодолении стереотипов в научном мышлении, связанных с явлением, которое можно определить как узкоспециальный научный снобизм в отношении философского знания, в некоторой мере характерный, к сожалению, для прикладной науки, основанной на фундаментальных исследованиях. (Хотя фундаментальная наука с необходимостью предполагает обращение к философскому знанию — иначе не создать картину мира. Вспомним классическую работу М. Хайдеггера — «Время картины мира» (1938).)

Современная философия сознания (Д. Деннет, М. Даммит, Дж. Сёрль, Т. Нагель, П. Черчленд, В. Васильев и др.) как раз и тяготеет к нахождению путей преодоления (возможно, лишь формальных, связанных с формой выражения, со специфическим языком науки, символикой и метафорикой научного дискурса) противоречий между фундаментальным научным знанием, традиционно опирающимся на физикализм, и знанием личностным (М. Полани), пережитым, бытийственно у-своенным, о-своенным (если

воспользоваться техникой префиксации М. Хайдеггера), т.е. приобретающим статус мировоззренческого, которое способно постулировать смысл для целеполагания и деятельности.

Весьма старая психофизическая проблема парадоксальным символическим образом (в понимании символа М. Мамардашвили, его известная метафора дощечки в потоке [6]) становится обязательной для решения (или хотя бы попыток такого решения) для человека и человечества в новом веке, когда промышленный масштаб и колоссальная скорость изменений в технологиях (вспомним концепцию технологической сингулярности) приводят к тому, что необходимо изменяется представление человека о собственной идентичности и, в корреляции с этим, картины мира. Такие технологии, как 3D принтинг, новые источники и способы сохранения и накопления энергии, augmented reality (google glasses), облачные технологии и т.д., способны кардинально изменить, без преувеличения, в цивилизационном масштабе само существование человечества, что, безусловно, обострит проблематику мировых и национальных геополитики, экономики, социокультурной сферы. Может наступить момент, когда даже без футурологических экзерсисов или упоминания традиции киберпанка в литературе, не говоря уже о кафкианских маках, человек однажды утром не узнает себя в зеркале.

Таким образом, граничный вопрос парадигмы постмодерна, если позволено будет его сформулировать как выход за пределы разума, используя его средства и механизмы, современная философия, например упомянутая философия сознания, когнитивная парадигма в лингвистике, психологии, философская антропология, наконец, могут попытаться решить иначе. Хотелось бы верить, что решение это в принципе возможно как открытое и гуманистическое (очевидно, что концепт гуманизма с необходимостью переосмыслится по сравнению с традиционным рационализмом цивилизации модерна) и при этом не элиминирующее внутреннюю форму лексемы «гуманизм», чем, как представляется, могут быть опасны такие внутренне противоречивые концепции, как, например, трансгуманизм [11].

В этом контексте весьма уместными кажутся философемы символа и смысла. Не углубляясь в детальное рассмотрение их возможных интерпретаций, укажем лишь, что символ мы рассматриваем в традиции А. Ф. Лосева [4] (к которой можем причислить В. В. Бибихина [1], а также опираемся на интуиции М. Мамардашвили и К. Свасьяна). Концепт смысла рассматривается в контексте различения денотата и сигнификата в философии языка (в гумбольдтовской традиции), а также различения значения и смысла у Г. Фреге и в аналитической философии.

Целью статьи является выяснение основных аспектов содержания концепта неуютности и обоснование символического характера основных форм его функционирования. При этом отметим, что ни формат, ни объём статьи не позволяют нам претендовать на основательное рассмотрение данной темы. Речь, скорее, может идти о проблематизации некоторых её существенных, по нашему мнению, аспектов.

Среди отечественных и зарубежных исследователей, изучавших декларируемую проблематику (экзистенциалы человеческого существования и проблемы символизма и символического), следует назвать С. Крымского, С. Аверинцева, В. Топорова, М. Мамардашвили, М. Поповича, В. Васильева, Г. Щедровицкого, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, Ж. Бодрийяра, М. Фуко, Ю. Кристеву, Ц. Тодорова, А. Лосева, Т. Лютого, В. Бибихина и др. При написании статьи мы опирались на философские интуиции В. Табачковского и В. Бибихина.

Новизна темы нашего исследования обусловлена тем, что феномен неуютности человеческого существования в мире (и в качестве концепта, и в качестве экзистенциала)

специально не рассматривался в контексте проблематики символического. И так, целесообразность обращения к этой проблематике представляется достаточно обоснованной.

Сначала выясним содержание основных понятий, представляемых к анализу в нашей статье. И так, понятие символа мы будем использовать в традиции, которая связана с творчеством А. Ф. Лосева, — как генеративную модель порождения бесконечного ряда смыслов в определённом заданном смысловом поле [1]. В контексте современных попыток философской мысли заново (после Э. Кассирера) проблематизировать концепт символа в феноменологическом ключе представляется необходимым уточнить рецепцию упомянутого концепта в современной философии и его место в «жизненном мире» (Э. Гуссерль) человека. Не углубляясь в такое рассмотрение, которое потребовало бы весьма значительного объёма, сосредоточимся на значимых, симптоматических для темы нашего исследования аспектах данной проблемы.

После ухода от традиционного для рациональной эстетики немецкой классики и XIX столетия (прежде всего романтизм) (хотя такая схема достаточно условна) понимания символа как знака (т.е. близкородственного таким тропам, как эмблема, аллегория, метафора и т.д.) нового понимания символа не было выстроено. Если максимально схематизировать, рискуя при этом существенно упростить сложную проблематику символа, можно говорить, что в XX веке дальше интенций Э. Кассирера и мирового символизма в литературе начала века дело не пошло — как ни странно, включая структурализм и постструктурализм, даже при их известном внимании к этой философии. Символ так или иначе сводится к чему-то такому, что указывает на нечто иное, не тождественное с ним. Эта традиция восходит к Аристотелю и акцентирует знаковый и вещный, предметный аспект символа. Более многозначной представляется онтологизирующая традиция Платона. Собственно, это перифраз древней традиции (на Востоке — упанишады, Трипитака, на Западе — орфики), которая декларирует символ как границу, предел реальности — *a relibus ad realioa* — от реального к наиболее реальному. (Попутно заметим, что в русской религиозной философии и собственно русском символизме концепт символа толкуется холистически универсально — А. Белый, Вяч. Иванов, о. П. Флоренский.)

Таким образом, постулируется переход от одной реальности к другой. Но если мы говорим о феноменологии, топографии сознания, то такие бесконечные переходы подобно напоминают несовершенную, дурную бесконечность Гегеля. Человек, следовательно, ни о каком трансценденте и думать не может, поскольку обречён на блуждание лабиринтами зеркал, созданных его же собственным сознанием.

В «Кибериаде» С. Лема (1972) есть остроумная сказка, в которой автор иронизирует над феноменологией, пародируя арабские сказки «Тысяча и одна ночь»: от робота-тирана удаётся избавиться, когда хитрый робот-визирь создаёт прибор, который путём подключения штекера к разъёму переносит сознание пользователя в совершенную модель определённой другой реальности. (Как не вспомнить Кальдерона — «жизнь есть сон»!) Ловушка состояла в том, что из ста реальностей, которые мог моделировать аппарат, десять полностью копировали комнату, с которой жестокий тиран начинал свои причудливые странствия. И вот, попав впервые, во второй раз, etc., etc. в призрачную копию «реальности», тиран так никогда уже и не смог выяснить точно, где же она первая, настоящая. Так и заржавел, бедняга. Чем не поиски сущности философией? Или вспомним логически-иронического Кэрролла во второй части «Алисы»: чёрный король спит и видит во сне Алису, которая видит во сне его, причём всё это происходит ещё в одном сне. В контексте проблемы символа, толкуемого как «граница между», позволим себе риторический вопрос: помогла бы епископу Беркли эйдетическая редукция Гуссерля?

То есть вопрос заключается в том, имеет ли указывание на что-либо субстанциональный, онтологический статус и что вообще в феноменологическом смысле означает «означать»? Является ли символ фактом сознания или он есть только «ворота», «переход», зона «ничто» между «чем-то и чем-то»?

Согласно Р. Якобсону и Ч. Пирсу, существует три типа языковых знаков (в общелингвистическом понимании), в которых означаемое и означающее по-разному коррелируют между собой — иконические, индексальные и символические. Именно последние отличительны тем, что у них связь между сигнификатом и денотатом конвенциональная, арбитрарная, то есть чисто условная. Но символ является настолько специфическим конструктом, если он мыслится, что он вообще может не иметь денотата — предметного значения. Говоря иначе, фиксирует ли символ лишь определённое отношение субъекта, является ли он собственно онтологизированным? Более того, предполагает ли процесс указывания на что-либо какую-либо определённую последнюю (в платоновском смысле) субстанциональную реальность? (А если нет, то мы неизбежно сталкиваемся с аргументом «третьего человека» Аристотеля против теории эйдосов Платона.)

Итак, если символ есть «что-то», то указывает ли это «что-то» прежде всего само на себя? Другими словами, автореферентен ли символ, предполагает ли он не цикличность (замкнутое указывание само на себя — цикл), но рекурсивность? Таким образом, символ, размыкая цикл указывания и — шире — обозначения, предполагает открытый ряд порождения смыслов. (Можно здесь упомянуть некоторое сходство логики и структуры символа с такими феноменами, как фрактал и фрейм.) Можно сказать, что в символе, интерпретированном как смысловой портал и одновременно «якорь» смысла, удерживающий человека в смысловой реальности (то, что М. Мамардашвили называл «усилием удерживания себя в мысли» [7]), преодолевается дистанция между значением как дескриптивной конструкцией в языке и смыслом как переживаемым феноменом сознания, который, в свою очередь, предполагает понимание. Можно сказать, что таким образом интерпретированный символ в своей логической структуре предполагает как аспект понимания, связанный с данностью вещи (денотат) и предметом мысли (сигнификат) через сопоставление в сознании, так и аспект, раскрывающий связь денотата и сигнификата, которая экстенционально выражается через контекст, языковую игру, речевой акт, коммуникативное действие, тезаурус, архив (М. Фуко).

Примечательно, что о. П. Флоренский в «Иконостасе» и других работах [9, 10] говорит об осуществлённости, про-явленности символа, которая только тогда действительна, когда символ при-открывает (в терминологии М. Хайдеггера) свою собственную сущность, переставая быть только лишь звеном «между». Также релевантным представляется и то, что мыслитель апеллирует к математике: понятиям актуальной и потенциальной бесконечности, а также проблеме отношений аддитивности и супераддитивности — эти математические проблемы иллюстрируют его понимание символа. А математика, как известно, к предметной, вещной в физическом смысле действительности не относится — математические понятия могут не иметь денотативных соответствий в физической реальности.

Если же обобщить наш вопрос, то является ли репрезентативность лишь признаком или явлением, причастным к определённой сущности, эпифеноменом? Обязательно ли репрезентация имманентна существованию и если да, то может ли она одновременно не быть указыванием на что-либо? То есть символ — это «что-то» или только функция отдельного «другого»? Он дан или он задан, или и то и другое одновременно? Видим, что в результате всех этих приближений мы выходим чуть ли не на одну из центральных проблем мировой философии, одной из парадигмальных попыток решения которой есть

проект феноменологии — природа связи между бытием, сущностью и явлением, ноуменом и феноменом, сущностью и ее репрезентацией.

Таким образом, если любая отдельность существует как нечто самостоятельное, то лишь относительно, а значит, мы возвращаемся к интуициям мировой философии по поводу понятия единого — от Парменида, Плотина, упанишад к Г. Башляру и Х. Яннарасу. В таком случае если каждая отдельность необходимо (именно потому что отдельность) указывает на свои границы, то символ как раз не сводится к указанию на нечто отдельное, он конституирует пространство бесконечного единого (*ungrund* у Бёме), в котором и благодаря которому (соответственно и вторичным образом по отношению к которому — вспомним иерархию уровней бытия у Плотина) только и может существовать «нечто». Итак, в последнем возможном вербальном и рациональном приближении (вспомним Псевдо-Дионисия Ареопагита) любой символ в конце концов символизирует единство, полноту, то есть Божество. (Что можно считать перифразом и слиянием эстетического доказательства бытия Божия у Фомы и онтологического доказательства Ансельма — в полном соответствии с концепцией развёртывающегося значения Д. Бома (голографическая метафора Вселенной) — любая неполнота указывает на полноту, предполагает её.) Действительно, ведь всё означающее относится к полноте обозначаемого как часть к целому.

Завершим наше краткое рассмотрение концепта символа раскрытием символической нагруженности эпиграфа нашей статьи, в качестве которого мы взяли стихотворение одного из величайших мастеров философии в поэзии XX века Р. М. Рильке, вошедшее в его сборник «Часослов». Внешне стихотворение является подчёркнуто элегически-дидактическим. Но даже местоимения «Тот», «Кто», «Ты» выполняют у Рильке роль символов, коренящихся в иудейско-христианской традиции. «Тот» может интерпретироваться как библейский Элохим, «тот, кто есть, сущий» (Исход 3.13). Из этого иудейского корня можно вывести всю, без преувеличения, традицию философского диалогизма — от Шлейермахера через Бубера и Розенштока-Хюсси до, например, Апеля. Знаменательно, что отсутствие в тексте местоимения первого лица вполне компенсируется местоимениями «Кто» и «Тот», позже — «Ты». «Я», как отдельность, не является необходимым, оно предполагается полнотой «Кто», отражаясь в зеркалах «инакости» в процессе диалога с Творцом и процессом творения. (Показательно, что в русском переводе «путь монашества» — «путь иночества» — «иных», другого.) Аллюзии библейских притч (изгнание торговцев из храма, тайная вечеря), бинарные оппозиции: брат — гость, сам — друг, язык — тишина, символы циркуля и круга (здесь ряд смыслов поистине бесконечен — от изображения Господа с циркулем в процессе измерения Вселенной (французская книжная миниатюра 1250 [3] до Ницше с его вечным возвращением etc.)) — всё это создаёт настолько символически сконцентрированный «густой» текст (гипертекст), что иначе как про-явленная (по Флоренскому) символическая конструкция интерпретироваться вряд ли может.

Обратимся теперь к концепту неуютности. На уровне фонетического восприятия, как, впрочем, и на уровне внутренней формы слова (А. Потенция), лексема коннотативно осмысливается как означающая (и как признак, и как сущность) нечто не слишком величественное, предельно серьёзное, возвышенное. Ассоциативный ряд предполагает антитезу бунтарства, эпичности, романтики и приземлённости, обыденности, конформизма (по Э. Т. А. Гофману — филистерства). При этом словари указывают на значение лексемы «уют» как «устройства» (В. Даль), «устройства жилища» (Ушаков), этимология указывает на происхождение от общеславянского корня со значением «крыша». Семантический ряд указывает на «мир, лад, покой, обустроенность». Гиперонимом выступает лексема «благо». Иллюстративно сравнить русское слово с украинским «незатишність»

и «стишеність» — «неуютность» и «у-тишённость» (лексема переводится благодаря христианской традиции обычно как «кротость»). В украинском языке значение тишины подчёркнуто.

Итак, неуютность — это неословленность, неоформленность, невыстроенность, незащищённость, неосмысленность, неприкрытость. Очевидно, что речь идёт о психоментальном состоянии, о том, что переживается, об основе любого осмысления, о хаосе, который предшествует космосу. В этом смысле концепт неуютности означает экзистенциал человеческого существования, источник укоренения знания. Понимая неуютность существования человека в мире как один из фундаментальных экзистенциалов человеческого существования вообще, кроме уже упоминавшихся «не-алиби-в-бытии» (Бахтин) или «argiōi боли» (Слотердайк) (добавим сюда еще «ужас бесконечности» Паскаля), мы предполагаем определённые, формализуемые черты этого модуса мироощущения.

1. Неуютность не предусматривает с необходимостью недостаточности факторов, укоренённых в телесно-предметном, материальном мире. Прямого соприкосновения с ней не имеют ни состояние физического здоровья, ни состояние материальной обеспеченности. Подчёркиваем — прямого соприкосновения.

2. Неуютность предполагает отсутствие состояния равновесия между внутренним и внешним, между человеком и миром. При этом неуютность вовсе не является (в психологическом смысле) прямо связанной с тревожностью, страхом, неуверенностью и т.д. Можно сказать, что неуютность как экзистенциал есть своеобразная открытость определённому «вселенскому сквозняку» (если допустима такая символическая конструкция явно не понятийного характера), переживания и ощущения человеком гераклитова вихря, присутствия хаоса в космосе. Иначе — это осознание и переживание своего существования как постоянного поддержания гомеостаза. Это — разумопереживание (своеобразная синестезия разума и чувств. Вспомним концепцию «чувствующего разума» Х. Субири) незащищённости, малости мира собственного «Я» перед бескрайней Вселенной и в конце концов Единого. (В области материальной культуры неплохой иллюстрацией упомянутого является, скажем, структурирование и формы традиционного жилища на Западе и на Востоке. Например, традиционный японский или китайский дом просто откровенно подчёркивает единораздельность (А. Лосев) инь-ян, открытости-защищённости и их единства в Дао. Вообще образ жилья в сознании близкородственен экзистенциалу неуютности.)

3. Из самой этимологии лексемы «неуютность» следует отсутствие обустроенности, постоянное пребывание в движении, под всеми ветрами. В мифологическом контексте переживание неуютности — прерогатива героя. Если вспомнить, что в определённом смысле философствование — это весёлые прогулки по краю бездны (которая, вспомним Ницше, всё ещё продолжает смотреть на нас), прыжок выше головы, вытягивание Мюнхгаузеном себя за волосы из болота, то неуютность — это модус человеческого бестрашия, вызов конечного бесконечному, переживания необходимости действия, если даже оно и кажется бессмысленным, вызов Давида Голиафу, а если смотреть не в аспекте коллизии между конечным и бесконечным, то напряжённое переживание блудного сына, которому страшно: трудно, но необходимо вернуться домой.

...И я увижу, что земле мала
околица, она переросла
себя и стала больше небосвода,
а крайняя звезда в конце села —
как свет в последнем домике прихода.

Р. М. Рильке «За книгой» (пер. с нем. Б. Пастернака)

4. И наконец, экзистенциал неуютности включает в себя все оппозиции, присущие системе «Я — Мир»: тепло — холод, жильё — беспризорность, покой — беспокойство, тишина — звучание, динамика — статика и т.д. И вот только аксиологически экзистенциал неуютности внешне парадоксален. Что лучше — уют и покой или бурная неприкаянность? И вообще — корректно и целесообразно ли ставить вопрос именно так? И может ли существовать одно без другого?

И вот здесь мы можем говорить, наконец, о корреляции между неуютностью и символическим измерением человеческого существования. Если человек в процессе включения в символическое или в процессе переживания себя как символического существа (ведь можно интерпретировать поиски человеком собственной идентичности или идентичностей, именно трансцендирования человеком самого себя (вспомним понятие трансцензуса в схоластике: оно при всей своей аристотелевской логичности указывает всё же на ментальное состояние) как автоэксегезу, т.е. как символический процесс разворачивания, экспликации ранее освоенных и присвоенных рядов смыслов) приближается к границам своей рациональности и, собственно, иррациональных форм и практик само- и мирорефлексии, как можно говорить о критериальной системе координат аксиологических оценок? Так к чему же апеллировать человеку на таких высотах, где воздух разрежен настолько, что понятию не в чем укорениться и дискурс, метафорически выражаясь, опадает, как листья, прибитые инеем? Как пишет В. Биbihин: «В человеческом существе, в чистом присутствии нет ничего «антропоморфного». «Чистое присутствие» — в котором человек только и узнает себя, а ни в чём другом не узнает — не «похоже на», а именно то и есть, что таковость мира. Антропоморфизм заканчивается там, где человек возвращается к себе» [1, с. 240—241].

Итак, символ может здесь выступать (наверное, и выступает?) как трансрациональная форма «возвращения» человека к самому себе, постижения им глубины собственной самости, идентичности (конечно, не до конца. Здесь сами глубинные механизмы языка (Н. Хомский), фундаментальные структуры вербальной картины мира с нами плохо шутят, ориентируя на финитность процессов, в частности когнитивных. Несколько схематизируя и упрощая (невольно), скажем, что язык финализирует по самой своей природе (нарратив потому и нарратив, что каким бы ни был протяжённым, длительность всё же предполагает, и необходимо, финал), а символ — трансфинален, открыт со всех сторон для гипотетических развития, интерпретации, продолжения). Присутствие в мире, переживание «заброшенности» (Хайдеггер) в мир, на наш взгляд, неизбежно предполагает переживание неуютности. То есть определённым образом экзистенциал неуютности на психоментальном уровне раскрывает перед человеком фундаментальный факт его здесь-присутствия. Через неуютность чистое присутствие при-открывает себя человеку, и это при-открытие имеет глубоко укоренённый в самости, личностном опыте, в этнокультурных и психосоматических, ментальных спецификациях символический характер.

Заявленная тема может быть плодотворно и результативно разработана в дальнейших научных исследованиях. Поэтому философско-антропологический анализ экзистенциалов человеческого существа (что предполагает опору на методологическую базу феноменологии) в контексте проблематики символа и символического, символизации как специфически человеческого способа создания, освоения культуры и возвращения человека в культуру может быть весьма эвристической.

И в завершение:

Это — не синий цвет, это — холодный цвет.

Это цвет Атлантики в середине

февраля. И неважно, как ты одет:

всё равно ты голой спиной на льдине.
 Это — не просто льдина, одна из льдин,
 но возраженье теплу по сути.
 Она одна в океане, и ты один
 На ней; и пенье трубы как паденье ртути.

И. Бродский «Памяти Клиффорда Брауна», 1993.

Список использованной литературы

1. Биbihин В. В. Язык философии. М. : Языки славянской культуры, 2002.
2. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009.
3. Геометрия // Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М. : Астрель-миф, 2001.
4. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1995.
5. Лютий Т. Розумність нерозумного. К. : Парапан, 2007.
6. Мамардашвили М. О философии // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 3—10.
7. Мамардашвили М. Эстетика мышления. М. : Моск. школа политических исследований, 2000. Беседа вторая.
8. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової» рефлексивності. К. : Парапан, 2005.
9. Флоренский П. А. Иконостас. М. : АСТ, 2001.
10. Флоренский П. А. О символах бесконечности. Понятие церкви в Священном писании // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 1.
11. Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергической антропологии // Философские науки. 2008. № 2.

Поступила в редакцию 05.07.2013 г.

Кретов Павел Васильевич, кандидат философских наук, доцент
 Черкасский национальный университет им. Богдана Хмельницкого
 18000, Украина, г. Черкассы, бул. Шевченко, 81
 E-mail: ataraksia@ukr.net

UDC 133.552.1

P. V. Kretov

Existential dimension of the concept “SYMBOL” and philosophical anthropology

The article discusses the hypothetical correlation between existential “discomfort” and the concept “symbol”. The author states the symbolic manifestations of the existential “discomfort”, defines the link between the discomfort of existence, experienced by a human being, and his self-awareness. The concept of symbol is posed within the framework of linguistic philosophy, as well as within the construction of the open model of ideological knowledge. These problems are considered within the context of modern philosophical anthropology.

Key words: discomfort, existential dimension, symbol, symbolization, anthropology.

Kretov Pavel Vasilyevich, Candidate of Philosophy, Associate Professor
 Cherkassy Bogdan Khmelnytsky National University
 18000, Ukraine, Cherkassy, Blvd. Shevchenko, 81
 E-mail: ataraksia@ukr.net