

*С. В. Никоненко\**

## ГЕГЕЛЬ, СИМВОЛИЗМ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*\*

В статье рассматривается влияние идей Гегеля на аналитическую философию последних тридцати лет. Подчеркивается, что на фоне «герменевтического поворота» в неопрагматизме и аналитической философии истории намечается активное обращение к идеям Гегеля. Рассматриваются идеи эпистемологии, истории и художественного символизма. Делается предположение, что Т. Рокмор, Р. Рорти и другие философы-аналитики заимствуют от Гегеля следующие идеи: 1) «историцизм»; 2) трактовку роли личности в истории; 3) понимание развития философии как исторического процесса; 4) мимоволическое понимание художественного языка. Делается вывод, что в современной аналитической философии присутствует интерпретация и рецепция идей Гегеля. Обращение аналитической философии к Гегелю меняет имидж этой философской традиции.

**Ключевые слова:** Гегель, аналитическая философия, Рокмор, Рорти, эпистемология, символизм.

*S. V. Nikonenko*

### *HEGEL, SYMBOLISM AND THE HERMENEUTIC TURN IN RECENT ANALYTICAL PHILOSOPHY*

The article deals with the R. Rorty's and T. Rockmore's interpretation of Hegel's philosophy. There is the "hermeneutic turn" in contemporary analytical philosophy, especially in epistemology, philosophy of history and symbolism in arts. The most important Hegelian ideas are: 1. Historicism; 2. Personalism; 3. Historical character of philosophy; 4. Linguistic symbolism. The attention to Hegel's philosophy, as is assumed, transforms the image of recent analytical tradition.

**Keywords:** Hegel, analytical philosophy, Rorty, Rockmore, epistemology, symbolism.

---

\* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; serg\_nikonenko@rambler.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций»

Общеизвестно, что аналитическая философия формируется в ходе идейной борьбы с теориями британских абсолютных идеалистов, и в частности с гегельянством. Дж. Мур, Б. Рассел, А. Н. Уайтхед, С. Александер, Ч. Д. Броуд, Р. В. Селларс, А. Айер, К. Поппер и другие философы-аналитики неоднократно печатно и устно заявляли о своем неприятии идейных позиций философии Гегеля (равно как объективного идеализма и диалектического метода). Рассел однажды заметил, что если необходимо «отупить» молодого человека, то ему следует дать почитать Гегеля. Витгенштейн даже бравировал тем, что не прочитал ни строчки из Гегеля. Поппер крайне негативно высказывается о философии Гегеля и диалектическом методе. Он пишет, что философия Гегеля «позволяла философу строить некую теорию мира, исходя из чистого разума, и утверждать, что это и есть истинная теория действительного мира. Тем самым допускалось именно то, что считал невозможным Кант» [7, с. 129]. Возникающие параллельно с развитием аналитической философии новые идеалистические рецепции Гегеля, предложенные Дж. Э. Мак-Таггартом, Б. Блэншардом, Р. Дж. Коллингвудом и др., оставались вне внимания философов-аналитиков.

Ситуация стала заметно меняться лишь в 1970–1980-е гг., когда в аналитической философии (особенно в таких направлениях, как неопрагматизм и аналитическая философия истории) произошел «герменевтический поворот», т. е. резкое усиление внимания к проблематике истории, диалектики и идеализма. Интерес к Гегелю проявляли многие философы-аналитики последних сорока лет, но, чтобы не растворить проблему в частности, мы избрали путь детального рассмотрения рецепции Гегеля в трудах двух главных представителей современной аналитической философии: Ричарда Рорти и Тома Рокмора (к тому же, именно эти два философа чаще других упоминают идеи Гегеля). На наш взгляд, «гегельянство» в современной аналитической философии особенно отчетливо проявилось в рамках трех разделов философии: эпистемологии, философии истории и теории символизма. При этом следует особо оговорить, что идеи Гегеля заимствуются избирательно. Как пишет Т. Рокмор: «Гегель не назвал свою теорию герменевтикой. Тем не менее в мире после Канта исходить из гегелевского фундаментализма — значит давать возможность интерпретации из разных перспектив» [8, с. 91]. В очередной раз Гегель служит знаменем идейной борьбы: на этот раз борьбы против реализма, логицизма, универсализма и неисторического понимания человеческого познания.

### ***Влияние идей Гегеля на эпистемологию неопрагматизма***

Р. Рорти и Т. Рокмор довольно часто упоминают Гегеля, но при этом редко его цитируют, что вовсе не означает того, что они не знакомы с его сочинениями. Просто Гегель упоминается с тенденциозной целью: выступить против «кантианских» оснований эпистемологии реализма, лежащей в основе большинства теорий аналитической философии. На первый план выходит осмысление «гегельянских» оснований широко известной критики «Мифа Данного» (Myth of the Given), выдвинутого У. Селларсом. Согласно «Мифу Данного», у нас есть возможность выделить в опыте содержание, непосредственно относящееся к воспринимаемому объекту и порождающее соответствующие чувственные образы («данные»). Критикуемая Селларсом

теория — основополагающая доктрина аналитической философии, впервые предложенная в 1902 г. Дж. Э. Муром.

В большинстве монографий по аналитической философии отмечается, что Селларс пришел к критике «Мифа Данного» под влиянием идей лингвистической философии позднего Витгенштейна и натуралистической эпистемологии У. В. О. Куайна. Признавая эти причины, Рокмор идет в своем понимании далее, связывая философию Селларса с идеями Гегеля. Он пишет:

Атака Селларса на саму идею данного, которая обычно считается действенной в традиционном английском эмпиризме и гуссерлевской феноменологии, прямо следует из его прочтения Гегеля <...> Идея прямой данности, в гегелевских терминах, суть не более, чем миф [12, с. 279].

Критикуя кантовскую трансцендентальную эстетику, Гегель рассматривает чувство не как самостоятельную способность познания, а как стадию в развертывании единого процесса мышления. «Взятое абстрактно» мышление, или чувство, — это «свернутое», зачаточное, нераскрытое бытие идеи.

С нашей точки зрения, Селларс вряд ли руководствуется такими аргументами. Рокмор называет его «гегельянцем», имея в виду изначальную нерасчлененность опыта и его содержания, равно как чувственного и рационального познания. Невозможность выделения «данного» как отдельного содержания опыта подразумевает синкретизм, взаимное проникновение познавательной способности и познаваемого объекта. Тем не менее, символический характер эпистемологии не следует понимать в духе субъект-объектной диспозиции. Как утверждает Рорти, слияние нашей чувственности с бытием вещи — скорее метафора, нежели закон бытия. Он отмечает:

Я использовал термин Гегеля, поскольку считаю, что его «Феноменология» является как началом конца платонистско-кантианской традиции, так и парадигмой способности ироника использовать возможности широкомасштабного переописания. С этой точки зрения, т. н. диалектический метод Гегеля — это не аргументирующая процедура, или способ воссоединения субъекта и объекта, но лишь литературное мастерство — умение производить удивительные переключения гештальтов с помощью плавных и быстрых переходов от одной терминологии к другой [10, с. 109].

Гегель значим для Рорти учением о цельности и нерасчлененности познавательного процесса; однако объективно-идеалистическая философия, уравнивающая законы мышления и законы бытия, кажется ему фантастической. Конечно, вполне возможно упрекнуть Рорти за весьма вольное обращение с идеями Гегеля. Однако отношение к такой вольности должно несколько смягчиться, если мы будем иметь в виду, что Рорти не ставит исследовательских целей в отношении Гегеля, равно как и не стремится быть его последователем или продолжателем. Просто в определенный момент, как пытается показать Рорти, его идеи оказываются конгениальны идеям немецкого классика, особенно в отношении заявленной борьбы против реализма и универсализма в аналитической философии. Поэтому суждение Рокмора, в котором он отмечает «сглаживание различий между идеализмом и аналитической философией,

особенно заметное у современных аналитических философов и, прежде всего, Рорти» [12, с. 280], не лишено оснований. По Рокмору, Рорти завершает начатый Витгенштейном, Даммитом и Селларсом «антиреалистический порыв», который закономерно приводит к зарождению идеализма внутри аналитической традиции.

В своей философии Рорти создает тип нового интеллектуала и «ироника» — мыслителя, готового примириться со случайностью любых, в т. ч. и своих собственных теорий и принципов. Это вызывает особое «прочтение» историко-философских идей Гегеля. Немецкий классик высказывает положение, согласно которому каждая философская концепция — всего лишь конкретно-исторический момент в развитии единой философии. Рорти, вне всякого сомнения, является последовательным плюралистом и не верит ни в какую всеобщую философию. Для Рорти характерно «мозаичное» представление об истории философии: каждая система обладает для него прежде всего собственной, индивидуальной значимостью, а по своим языковым особенностям может пониматься по аналогии с литературоведением, в рамках которого мир каждого великого писателя или поэта признается как творческая монада, авторская вселенная. «Со времен Гегеля интеллектуалы все больше и больше теряли веру в философию, веру в то, что искупление может прийти в облике истинных верований. Интеллектуалы перестали верить, что есть некий единый и единственный контекст, в котором человеческая жизнь может быть явлена в истинном свете — такой, какой она есть по истине», — предполагает Рорти [11, с. 32]. Рорти акцентирует внимание на плюрализме в историко-философской схеме Гегеля, совершенно утрируя всеобщность этой схемы. Можно ли вообще привлекать Гегеля с такими искажениями сути его учения? При ответе на такой вопрос мы не должны забывать того, что Рорти — центральная фигура в философии постмодернизма, где принцип «переописания» допускает любые, в т. ч. и вольные интерпретации (лишь бы они были аргументированными). Логику «гегельянства» Рорти помогает понять Рокмор, который пишет:

Существует аналогия между отвращением Рорти к теории познания и воззрением младогегельянцев, что философия прекращает свое развитие в лице Гегеля. В обоих случаях делается акцент не на дальнейшем движении вперед, а просто на прекращении диалога [13, р. 96].

В представлении Рокмора, Рорти является «еретическим» аналитическим философом, а его интерес к Гегелю выражается прежде всего в поиске союзников для борьбы с «кантианской» (т. е. реалистической в представлении Рорти) философией. Наподобие мыслителей итальянского Возрождения, штудировавших Платона в пике господствующему схоластическому аристотелизму, Рорти активно обращается к Гегелю — самому «несовместимому» классику, если брать основоположения аналитической философии в целом. Но есть в таком обращении и рациональное зерно. Особенно явно оно выражено в тех сторонах учения Рорти, где он обращается к Хайдеггеру и Дэвидсону. Ведь при определенном желании такие эпистемологические принципы, как отсутствие дуализма схемы и содержания, невозможность выделить «данные» опыта и сам опыт в «чистом» виде, зависимость эмпирического суждения от интерпрета-

ции, точки зрения, социальных и исторических критериев, — такие принципы вполне можно назвать «гегельянскими».

### *Гегельянские источники формирования аналитической истории идей*

В этом разделе речь пойдет об «историцистском» повороте в современной аналитической философии, когда в «герменевтическое» содержание философии истории активно включаются идеи и фрагменты идей Гегеля, высказанные в «Лекциях по философии истории», «Феноменологии духа», «Философии духа» и других сочинениях. В отличие от эпистемологии, где «гегельянство» аналитических философов скорее декларативное, нежели теоретически глубокое, в понимании истории связи между Гегелем и «герменевтически» ориентированной новейшей аналитической философией значительно более тесные.

В своих сочинениях по Гегелю, Марксу и аналитической философии Рокмор неоднократно ставит проблему отношения аналитической традиции к истории. С его точки зрения, при своем возникновении аналитическая философия ставит себя «вне истории», и прежде всего истории философии. Антиисторические черты проявляются в том, что на первый план выводится теоретическая проблема, решаемая сама по себе, т. е. вне связи с другими проблемами или попытками решения этой проблемы в прошлом. Конечно, не следует излишне утрировать; в аналитической философии присутствуют крупные историко-философские обобщения, предложенные Уайтхедом, Расселом, Айером, Уорноком, Пассмором, Даммитом и др. Однако и в таких работах движение мысли не рассматривается как история; берется в расчет лишь смена взаимосвязанных теоретических точек зрения. Подобное отношение обусловлено позитивистским, «кантианским» отношением к предмету философии. Лишь возрождение интереса к Гегелю, как полагает Рокмор, привносит в аналитическую философию исторический дух. Рокмор считает, что

Гегель рассматривал философию именно как историческую. Кантовское аисторическое — систематическое — понимание философии все еще остается преобладающим в настоящее время. Большинство философов не видят особого смысла в том, чтобы принимать во внимание более ранние идеи или глубоко изучать предшествующие философские теории <...> Само знание он считает историческим [9, с. 305].

Следует заметить, что Рокмор не предпринимает глубокого исследования философии истории Гегеля (по сути, такого исследования до сих пор нет в аналитической философии). Он берет лишь общий принцип «историцизма», согласно которому знание есть человеческое знание и человеческое знание ограничено условиями времени и пространства, т. е. сопряжено с определенным историческим моментом.

В «Феноменологии духа» Гегель пишет:

Ибо суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением; цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому как тенденция есть простое влечение, которое не претворилось в действительность [1, с. 2].

К примеру, по Гегелю, суждение «Витгенштейн следует Расселу» мало что дает в теоретическом отношении, кроме констатации преемственности. Необходимо вскрыть корни процесса перехода и трансформации понятий и контекста теории Рассела в соответствующие понятия и общий контекст теории Витгенштейна. В основе любого исторического изменения лежат внутренние отношения, взаимопереход понятий, который, по своей сути, объективен.

Хотя гегелевские законы истории объективны, объективное в них находится в отношении диалектической противоположности с субъективным. В этом отношении внимание Рокмора и некоторых аналитических философов неизменно привлекают идеи о роли личности в истории, высказанные в «Лекциях по философии истории». Гегель пишет:

Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей <...> Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играет ничтожную роль по отношению к миру и к тому, что в нем творится [5, с. 73].

Гегель отмечает, что на арене истории правят «страсти», частные интересы личности или довольно узкие программы партий и группировок. Только абсолютный дух ведаёт общий ход истории; только в его глазах известно, каковы будут исторические личности и народы.

Рокмор, Рорти и другие представители новейшей «аналитической герменевтики» активно заимствуют гегелевское учение о субъективном в истории. Рокмор высказывает следующее обобщающее суждение:

Гегелевская позиция относительно исторической природы познавательного процесса понимается в свете размышления о проблемах познания после кантовского пробуждения <...> Гегелевское проникновение в природу историчности познавательных процессов — вот чего недостает в дискуссиях двадцатого века о познании [13, р. 169].

Рокмор улавливает общую тенденцию развития современной аналитической философии, которая активно сближается с герменевтикой и немецкой идеалистической философией. В рамках «историцистского» поворота любая философская проблема или теория рассматривается как конечная, ограниченная и даже отчасти случайная концептуальная форма. Трудно представить, что Рокмор стремится построить схемы всемирно-исторического процесса. Он ограничен довольно обширным контекстом истории аналитической философии и прагматизма. Предложенный им пересмотр позволяет уже не видеть в аналитической традиции дискретное множество проблем и авторитетных концепций. От Мура до Рорти аналитическая философия рассматривается как история. Однако движущей силой этой истории остается творческая личность, а также индивидуальные искания великих философов. Предложенный «историцизм» не подчиняет личность объективному ходу истории, а наоборот, раскрепощает ее, пропагандируя как можно большее разнообразие индивидуальных форм. Именно так понимает суть истории Рорти, который отмечает следующее:

Однако с появлением Гегеля историцистски ориентированные мыслители попробовали выйти за пределы этого привычного размежевания. Они отвергли существование таких сущностей, как «человеческая природа» или «глубинное основание самости». Их стратегия заключалась в настойчивом утверждении, что социализацией и, таким образом, историческими обстоятельствами определяются всё — что нет ничего «под» социализацией или чего-то первичного по отношению к истории, что определяло бы человеческое [10, с. 17].

Как видно, возникает двойственная интерпретация. С одной стороны, можно говорить о существенном влиянии идей Гегеля на исторические идеи аналитических философов современности. С другой стороны, следует отметить, что идеи Гегеля заимствуются и перетолковываются довольно вольно: Гегель объявляется сторонником субъективизма и относительности любой философской теории. Поэтому вопрос о том, можно ли, к примеру, считать Рорти или Рокмора американскими гегельянцами, остается открытым. Равно как и то, что нельзя оставить без внимания тот факт, что на фоне практически полного безразличия к Гегелю в столетней истории аналитической философии Рорти и Рокмор на самом деле кажутся «гегельянами».

### ***Философия Гегеля и символизм в аналитической философии***

В заключительной части статьи мы не исследуем концепции аналитических философов, а предлагаем свою версию понимания идей Гегеля в духе аналитической философии [6]. Герменевтический поворот и «гуманистическая» форма реализма в новейшей аналитической философии порождают повышенное внимание к проблемам символизма в самых разных контекстах: эпистемологическом, лингвистическом, художественном и др. Вышеизложенные теории Рорти и Рокмора вполне укладываются в парадигму «человеческой формы реализма», провозглашенной в 1993 г. Х. Патнэмом. Когда Рорти отмечает, что каждый должен «облечься» в одежды собственных метафор, он отказывается от внешнего, отстраненного отношения к языку. Язык приобретает символический контекст, в котором личность не просто существует, а преобразуется. Программа лингвистического идеализма, восходящая к позднему Витгенштейну, при определенных усилиях, может быть сопряжена с гегелевским пониманием символизма и гениальной личности в искусстве. Предложенное Дэвидсоном и Рорти метафорическое понимание языка подразумевает, что слово (взятое в своем метафорическом смысле) — уже не логическое «имя» (т. е. знак, «означающее»), а скорее символ (т. е. изначально многозначное и действенное слово, преобразующее природу говорящего).

Гегель вводит такое различие между знаком и символом:

Знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе; — пирамида, в которую переносится и в которой сохраняется чья-то чужая душа. Знак отличен от символа: последний есть некоторое созерцание, собственная определенность которого по своей сущности и понятию является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает [4, с. 294].

В немецкой классической философии гениальность связывается преимущественно с художественной деятельностью, поскольку художник не только

постигает, но и наглядно демонстрирует как совершенство. Гегель, определяя искусство как раскрытие всеобщего через особенное, подчиняет художественную деятельность идее. Понятия прекрасного, гармоничного, возвышенного, поэтического раскрываются через уникальную символическую форму, которая предстает как в своей законченной классической полноте, так и в предельной конкретности. В этой связи мы согласны с положениями Гегеля, за исключением того, что мы относим сферу классического не к понятию, а к символу; а символ, в свою очередь, рассматриваем как нечто самостоятельное и иное, нежели понятие. Классическое, тем самым, — это высшая символическая форма традиции, которая концентрирует в себе возвышенный опыт. Определяя классическое, Гегель пишет:

Конечной целью, к которой стремится символическая форма искусства и с достижением которой она разлагается и перестает быть символической, является классическое искусство <...> Все символическое искусство можно понимать в этом отношении как непрерывную борьбу за соответствие между смыслом и образом, и различные его ступени суть не только различные виды символического искусства, сколько стадии и виды одного и того же противоречия между духовным и чувственным [2, с. 27–28].

Гегель определяет классическую меру как гармонию между идеальным и образным содержанием. Хотя предложенная здесь теория иная по своей сути, и она не учит о вечной гармонии, я считаю важным положение классика в одном отношении. «Классическим» можно назвать такой символ, который обнаруживает возвышенность опыта с максимально возможной полнотой в эйдетически совершенной форме. Мы не можем сотворить что-либо более «прекрасное», нежели статуя Афродиты, не потому, что здесь воплощена идея, и не потому, что нет иного прекрасного, а потому, что наш эйдетический опыт не может пойти в этом направлении «дальше». Опыт как бы «замирает» в своей возвышенной законченности; и любой «троп» опыта подобного рода приходит к такой завершенности. Именно поэтому, на наш взгляд, любая «классика» конечна. Достигнув образцов высшей гармонии символа и опыта, она начинает существовать как нечто неизменное «в себе и для себя». Но в практике традиции эта классическая форма начинает воспроизводиться, тиражироваться, ей подражают, она мельчает, лишается прежнего «содержания», а именно того непосредственного возвышенного опыта, который был у поколения творцов. В этой связи путь радикальной переработки прежней классики, интерпретации с учетом запросов нового опыта представляется естественным и плодотворным, как бы ни сетовали те, кто жалеют «погибшую» ушедшую классику. Ведь у классики есть особенность закреплять и былой возвышенный опыт. Пусть этот опыт не похож на наш опыт, и даже в чем-то чужд ему, он все равно хранится в собственной символической законченности.

В классическом произведении символ и эйдос неразрывно слиты; поэтому такая слитность не может быть выражена ни в какой лингвистической и образной форме; она может быть лишь непосредственно постигнута через возвышенное переживание. Нельзя полностью «истолковать» опыт гения. В этом отношении классическое произведение, будучи совершенно в себе самом, служит



истоком для новых интерпретаций и творений; между ними устанавливается связь через преемственность. Символы философии превосходят символы поэзии и любого искусства; поскольку «классическое» здесь неразрывно связано с отношением «хранения» истин предыдущих систем, обязательного включения былого опыта в актуальный опыт. Гегелевский проект всеобщей истории философии — это грандиозно задуманный исторический эйдос мышления, когда здание философии творится во все времена всеми развитыми народами, при этом развиваясь и эволюционируя, а не разрушаясь, как вавилонская башня. Для романтического символизма характерно создание грандиозных дискурсов — таких как дух, природа и история, — которые, выступая в метафизике концептами, в рамках возвышенного опыта приобретают символический характер. Ведь доведенная до апофеоза человеческая страсть у романтика соответствует той всеобщности абсолютного духа, которая представлена в классической немецкой метафизике; только она выражена в иной, символической форме.

Гегель осознает всю сложность символического представления и определяет его так:

Символизация, осуществляемая воображением, состоит в том, что в чувственные явления, в образы оно вкладывает смысл, отличный от их непосредственного смысла, но находящийся с ним в отношении аналогии, и использует эти образы как выражение этого иного смысла [3, с. 190].

Тем самым Гегель трактует символы как нечто, чувственно воспринимаемое содержание которых вторично по отношению к тому «смыслу», который и можно считать символическим. Символическое произведение — это только такая форма, содержание которой несоизмеримо с ней и призвано отсылать нас к иному смысловому горизонту, в пределах которого происходит понимание. Символ в своей образной и лингвистической наглядности прост и может быть сведен к некому догматическому толкованию; но на уровне интерпретации он оказывается настолько сложным и многозначным, что выходит за рамки любых устоявшихся представлений, соединяясь с все новыми и новыми пластами опыта. Толкование символа — это форма редукции, когда его содержание сводится к эйдетическому смыслу. Воображение же по поводу символа, когда оно продуктивно, наоборот, есть попытка представить символ в виде образной конечности. В этом смысле символическое воображение подобно дедукции в концептуальной сфере. С разными целями и разными средствами и тут, и там как бы «из ничего» творится некое законченное в себе построение. И если дедуктивный вывод великого ученого доказывается экспериментально, то созданный в воображении гения символический образ «сбывается» и обретает свою убедительность в разных оттенках опыта.

В немецкой классической философии крайне затруднительно найти применение символа за пределами сфер мифологии и искусства, поскольку неопределимость символа, его аллегорический и метафорический характер резко контрастируют с определенностью понятия. Поэтому Гегель выражает классический взгляд на природу символа в немецкой философии, обвиняя символ прежде всего в двусмысленности и неясности, вследствие чего он рассматривается лишь как ступень для формирования понятия.

Такая двусмысленность (символа. — С. Н.) прекращается лишь тогда, когда каждая из обеих сторон получает определенное название, т. е. точно указывается, какая из них есть смысл и какая — образ, и вместе с тем ясно устанавливается связь между ними... Эта двусмысленность выступает в символе как таковом тем в большей степени, что образ, обладающий смыслом, называется символом преимущественно лишь в том случае, когда этот смысл не выражен особо и не ясен сам по себе, как это бывает в сравнении [2, с. 17–18].

В качестве классического примера можно привести присущую Гегелю диалектику, согласно которой преимущественно символические по своей природе мифологические построения в развитых теоцентрических религиях постепенно приобретают концептуальную форму теологии.

Если в немецкой философии символы рассматривались как двусмысленные и неразвитые понятия, то в художественном романтизме — пусть и в частной эстетической форме — символизм обретает собственное значение, поскольку «поэтическое» прочтение символа придает ему возможность свободного раскрытия своей природы в стихии духовной жизни. В романтическом искусстве символ обретает себя в стихии возвышенного. Как отмечает Гёте, рассуждая о своем творчестве, он, когда писал свои лирические произведения, старался как можно меньше мыслить и как можно больше чувствовать. Романтический символ порожден стихией возвышенного опыта и как таковой выражает всю полноту этого опыта, могучую силу возвышенного духа. Романтический символ одухотворяет все на своем пути, и прежде всего природу и историю, внося в них новую символическую всеобщность, вследствие чего романтизм в столь разных искусствах, как поэзия, проза, музыка, живопись, скульптура, архитектура, садово-парковый ландшафт, приобретает поразительную общность. И в самом деле, независимые друг от друга, разные по жанрам творения Шиллера, Каспара Фридриха, Бетховена, Гонзаго объединены явственно выраженной отсылкой любого символизма к субъективному духу.

Неполнота значения символа в самом деле открывает просторы для воображения и интерпретации. Поэтому символ неотделим от своей конкретной формы; он сохраняет свое индивидуальное своеобразие, а потому не стремится стать частью системы и тем более чем-то «идеальным» в том смысле, как это устанавливается в метафизике. Неполнота, многоплановость, разнообразие толкований и интерпретаций — это естественное состояние для символа. И наоборот, когда символ приобретает устойчивое и постоянное значение, мне кажется это подозрительным. Тут символ либо «освящается» религиозным авторитетом, либо поддерживается идеологическими факторами, либо просто догматически предписывается. Но, в любом случае, такой символ теряет присущую ему «жизнь», перестает будоражить наш возвышенный опыт и замирает, как безмолвный памятник ушедшего и чуждого нам далекого прошлого. Эту гегелевскую идею чутко улавливает Рорти, хотя и понимает ее, скорее, с прагматистской точки зрения.

Целостность значения символа непостижима для логического рассудка; в пределах эйдетического опыта же она дана ясно и непосредственно, причем сразу и со всей полнотой. Проблема (поставленная в «Феноменологии духа») состоит в том, что, покидая стихию возвышенного опыта, символ требует не-

свойственных этому опыту средств выражения, например, лингвистических, образных и т. д. Поэтому определением символа за пределами опыта оказывается «расширенное описание» соответствующего опыта через символические образы, которые уже функционируют скорее по законам языка, нежели по законам опыта. К тому же символическая интерпретация возвышенного опыта изначально строится вокруг какого-то аспекта, который постепенно элиминирует все прочие второстепенные для символизма, но реально сущие в опыте аспекты. Вследствие этого символ логично стремится к определенной «простоте»; но такая простота, делая символ убедительным и действенным образом, обедняет многоплановость стоящих за ним оттенков опыта, вследствие чего они не прямо представлены в символе, а лишь «угадываются» в нем. Так называемая множественность интерпретаций символа имеет под собой, на мой взгляд, эмпирическую основу. Поскольку опыт никогда не бывает простым и однозначным, некоторые аспекты этого опыта закрепляются в символе лишь косвенно, лишь угадываются в нем, а то и вовсе скрыты другими более заметными оттенками.

Символическая сфера не может быть исчерпанной по той причине, что не может быть исчерпанным многообразие эйдетического опыта и символических интерпретаций. Это совершенно нормальная и естественная ситуация, которая в начале XXI в. становится исторической реальностью аналитической философии, прошедшей через стадию сближения с «континентальными» философскими учениями, среди которых особо видную роль играет гегелевская система.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Соч. — М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1959. — Т. IV.
2. Гегель Г. В. Эстетика. — М.: Искусство, 1969. — Т. 2.
3. Гегель Г. В. Работы разных лет: в 2 т. — М.: Мысль, 1971. — Т. 2.
4. Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.
5. Гегель Г. В. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993.
6. Никоненко С. В. Эйдос и концепт. Эпистемологические основания символизма в метафизике, истории, искусстве. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
7. Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 118–138.
8. Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. — 1997. — № 2. — С. 82–92.
9. Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. — М.: Канон+, 2011.
10. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
11. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. — 2003. — № 3. — С. 30–41.
12. Rockmore T. Recent Analytical Philosophy and Idealism // Первый Российский философский конгресс. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. — Т. VIII.
13. Rockmore T. In Kant's Wake. Philosophy in the Twentieth Century. — Oxford: Blackwell, 2006.