

Символ и реальность (семиотические воззрения и опыты Ю.С. Степанова)¹

В.И. Постовалова
МОСКВА

Должно быть в вещи нечто, в чем реальность, вся насквозь динамичная, непосредственно раскрывается как смысл, так что символичность и реальность не приставлены друг к другу, а составляют одно живое двуединство.

П.А. Флоренский. Философия культа

1. О творческом лике и личности Ю.С. Степанова. Юрий Сергеевич Степанов разделял древнейшее бытийственное отношение к знанию как моменту жизни и самой реальности. Наука представала для него как соборное действо. Действо, понимаемое не как функционирование некоего безличного коллективного разума по производству и обмену знаниями, но как живое, творческое, личностное общение, окрашенное при этом еще и глубокими эстетическими переживаниями. Такое личностное общение Юрий Сергеевич вос-

¹ Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки РФ в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века» и Программы Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» (2012–2014), раздел "Динамика концептуальной парадигмы культуры, слово как языковой элемент формирования культурно-эстетического канона", тема "Лексика эстетической оценки в русском и западноевропейских языках".

При цитировании текстов Ю.С. Степанова сохраняются наличествующие в них курсивы.

принимал как встречу, как событие свершения – особого рода перформанс¹. Так переживал он создание и выход в свет своих работ. Так воспринимал конференции и научные семинары.

Во Вступительном слове к Конференции 25 января 2008 г. он говорил: «Мы собрались здесь сегодня, чтобы совершить Конференцию “Творчество вне традиционных классификаций: язык, искусство, философия”. А моя задача состоит в том, чтобы произвести перформативный акт: открыть Конференцию. Думаете, это так просто? Озвучить определенные слова? Этим Конференция еще не откроется. Каждый из нас должен утвердить, что она открывается, своим присутствием, – совершить свой доклад. Так что сейчас – только “начало открытия Конференции”» (Степанов 2008: 5).

Юрий Сергеевич умел слушать другого и слышать его, улавливая в мысли своего собеседника даже то, что тот не сумел сам еще осознать и высказать. Собеседника разного – и непосредственно находящегося перед ним, и отдаленного от него веками истории. Этим глубинным стремлением выслушать другого на его собственном языке, в контексте его жизненного мира и при этом представить все происходящее как некое художественно-интеллектуальное действие объясняется обращение Ю.С. Степанова к своему излюбленному приему цитации при создании текстов. В этом он был созвучен и духу авангарда, а одновременно с этим и духу традиций научного познания, считающего цитацию закономерным моментом исторического подхода. В Предисловии к работе 1985 г. «В трехмерном пространстве языка» Юрий Сергеевич замечал: «Несколько слов о стиле. В книге много цитат: мы хотели, как того требует исторический метод, чтобы звучали голоса самих участников историко-культурного процесса – мыслителей и поэтов. Кто-нибудь может спросить: но где же голос автора? Это то же самое, что требовать голоса дирижера в опере среди солистов. Роль автора, как и роль дирижера, не в этом» (Степанов 1998: 179).

Обладая даром целостного синкретического восприятия действительности, Ю.С. Степанов работал в дискурсе полипарадигмальности, предполагающем возможность совмещения языков из терминологических систем разных парадигм – науки, искусства, философии, религии, мифологии. В своих концептуальных построениях он легко переходил из одной сферы знания в другую, от одного жанра изложения к другому, от строго академических текстов к текстам-эссе в стиле художественных экспериментов. И оставался при этом филологом, в видении которого, по образному выражению Поля Рикера, над каждым словом «витают венчик невыразимого».

В этих своих заметках при осмыслении семиотических изысканий Ю.С. Степанова мы будем опираться на две герменевтические максимы: 1) смотреть на творческий путь изучаемого автора с «конца» – отталкиваясь от того, к чему он пришел при развитии исходной темы своей жизни, и 2) следовать принципу единства жизненного и творческого пути автора. Этот последний принцип в изложении Ю.И. Айхенвальда, к идеям которого часто обращался и сам Юрий Сергеевич, звучит так: «...биография писателя не объясня-

¹ Об интерпретации явлений перформанса у Ю.С. Степанова см. у Н.М. Азаровой (Азарова 2011: 16-17).

ет его произведений и до их глубины не доходит. Внешняя жизнь сама по себе еще ничего не значит. А жизнь внутренняя, то, что только и важно, сама скажется в творении писателя, хочет он этого или не нет. Независимо от своей воли он о себе рассказывает, и каждое создание искусства – не что иное, как духовная автобиография его творца» (Айхенвальд 1917: XXI).

2. Семиотика и ее лики в творческом видении Ю.С. Степанова. Семиотика, понимаемая Юрием Сергеевичем Степановым в самом общем виде как «наука о знаковых системах в природе и обществе» (Степанов 1998: 19), – неизменный предмет его научных исканий на протяжении всего творческого пути. Позднее Юрий Сергеевич уточнит свое понимание предмета семиотики, определяя его с помощью понятия информационной системы. Во Вводной статье в антологию «Семиотика» он напишет: «Семиотика находит свои объекты повсюду – в языке, математике, художественной литературе, в отдельном произведении литературы, в архитектуре, в планировке квартиры, в организации семьи, в процессах подсознательного, в общении животных, в жизни растений. Но везде ее непосредственным предметом является *информационная система*», т.е. система, несущая информацию, и элементарное ядро такой системы – *знаковая система*» (Степанов 2001: 5).

Работая над книгой «Язык и Метод», где обобщал результаты своих трудов в области философии языка, Юрий Сергеевич признавался: «Довольно неожиданным для самого автора обстоятельством оказалось то, что его работы разных лет, составившие настоящую книгу, развертывались, в сущности, по плану, предначертанному организацией самой семиотики» (Степанов 1998: 12). А именно: следуя диаде «Означаемое / Означающее», триаде «Семантика / Синтактика / Прагматика», а также триаде «Система / Текст / Дискурс».

Ю.С. Степанов обладал редким даром подводить исследовательскую мысль к новым темам и направлениям и даже в уже известном усматривать неожиданные ракурсы и планы. Говоря о существовании в современной семиотике таких синтетических направлений, как биосемиотика, этносемиотика, или семиотика культуры, и лингвосемиотика, а также о том, что семиотические исследования уже привели к соединению семиотики с психоанализом, Степанов намечает возможности и дальнейшего расширения предмета семиотики. По его мысли, семиотика уже начала свое расширение в сторону этики, поднимая, например, вопрос о семиотическом статусе морального постулата. Юрий Сергеевич упоминает здесь о постулате П. Тейяра де Шардена, согласно которому необходимо «стремиться не к индивидуальности, а к личности» (Степанов 2001: 40). Другая возможность расширения семиотики лежит, по его мысли, на пути включения в эту дисциплину исследования культурных концептов. «Семиотика расширяется в новую сферу – исследование культурных концептов, или концептологию», – утверждает Степанов (Там же). Это направление становится одним из ведущих и в его собственном творчестве.

Ю.С. Степанов усматривает возможность разработки теории «нового расширения» семиотики в виде создания единого информационного пространства, что в настоящее время пока отсутствует (Там же: 39). В некоторых его проектах семиотика (семиотика культуры) начинает пониматься так широко, что практически отождествляется и с наукой о человеке и даже с самой жизнью. В Аннотации к его книге «Концепты» говорится: «В совокупности кон-

цептов и их тем открывается какое-то новое состояние общественной духовной жизни, не нашедшее еще общего «имени» («Новая антропология»? «Новая семиотика культуры»? «Цивилизация духа»?») (Степанов 2007: 4).

Свой вариант семиотики Ю.С. Степанов квалифицировал как «опыт введения в теорию познания от семиотики», или как «семиотическое введение в гносеологию» (Степанов 1998: 35-36, 20). Семиотико-гносеологическая тематика продолжает оставаться в центре его внимания и в последующие годы. Рассматривая позицию прагматики пятидесятих годов прошлого века с ее тезисом об отсутствии естественной связи между сторонами знака, а также между знаком в целом и предметом, Юрий Сергеевич откажется позже от такого номиналистического подхода в семиотике и положит в основу разработки своей доктрины Нового реализма идею о возможности «некоторого синтеза реалистических и номиналистических идей» (Степанов 2001: 33; 1998: 612).

В семиотике, как и в мире науки в целом, Ю.С. Степанова интересовали предельные ситуации и границы – основания, истоки, зарождение, а также то, что «по ту сторону» предмета. Одним из таких вопросов, актуальных для современной концептологии (а для Юрия Сергеевича – она часть семиотики), является вопрос о границах и пределах экспликации содержательного смысла концептов духовной культуры. По словам Степанова, мы можем довести свое описание содержательного смысла таких концептов духовной культуры, как «Вера», «Любовь», «Истина», лишь до определенной черты, за которой «лежит некая духовная реальность, которая *не описывается, но лишь переживается*» (Степанов 1997: 76).

Свой тезис о пределах описания концептов духовной культуры Ю.С. Степанов иллюстрирует на материале концепта «Вера», всесторонне обследованного, по его словам, в логике, богословии и философии. Заметив, что данный концепт именуется внутреннее состояние каждого отдельного человека, Юрий Сергеевич спрашивает: «Как же описать это состояние?» И отвечает: «Никак. Здесь – предел научного познания и описания концепта» (Там же). Степанов ссылается при этом на принцип апофатизма в православном богословии в изложении В.Н. Лосского, по выражению которого «апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли... *образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности*» (курсив Ю.С. Степанова) (Лосский 1991: 35).

Внимание Ю.С. Степанова было постоянно направлено на поиски новых «точек роста» в науке. Размышляя о допустимом расширении сферы компетенции семиотики, Юрий Сергеевич спрашивает себя, может ли, в частности, вопрос о высказываниях как сочетании имен (в аспекте соотношения именуемого и именуемого) стать вопросом семиотики. И отвечает: «Мы полагаем, что должен, что здесь – “точка роста” семиотики наших дней. Ее будущее» (Степанов 2001: 42). Иногда Юрий Сергеевич просто фиксировал возникающие проблемы, не пытаясь их разрешать, и говорил: «Разумеется, в рамках этой книги мы не думаем эту проблему разрешить, но мы обязаны ее обозначить» (Там же 2001: 40).

Следуя логике размышлений Ю.С. Степанова о путях расширения *семиотики*, можно было бы выделять в рамках этой дисциплины также особое синтетическое направление, связанное с семиотическим осмыслением религи-

озно-мистического опыта и его реалий, – *религиозную семиотику*. Теоретико-методологические основы для этого были заложены самим Степановым в его доктрине Нового реализма. В состав Нового реализма, наряду с реалистической философией и некоторыми художественно-эстетическими концепциями, он включал также восточно-христианскую патристику¹, в которой детально разработана семиотика иконы, храма и храмового действия. К богословским и религиозно-философским работам Ю.С. Степанов и сам нередко прибегал при осмыслении своих семиотических сюжетов. Так, в книге «Концепты», говоря о концепте как минимализации, он обращается к работам об иконе Е.Н. Трубецкого – «Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи», «Россия в ее иконе» (Степанов 2007: 103–104).

3. О символических мотивах в творческом мире Ю.С. Степанова. По наблюдению А.Ф. Лосева, который хорошо знал Юрия Сергеевича и высоко ценил его творчество, Степанов в своей «Семиотике», изданной в 1971 г., говорит о «разной степени напряжения... знаковости, устанавливая бесконечные переходы от нулевой значимости знака и кончая тем или иным его содержательно-полноценным наполнением» (Лосев 1982: 120). Ю.С. Степанов различал в теории знаковости (и это различие сохранял как базисное в позднейших изложениях основ семиотики) три типа знаков: знаки, идентичные с объектом, подобные объекту и условные (конвенциональные) по отношению к субъекту (Степанов 1998: 135). Такое различение коррелирует с классификациями знаков в философии и эстетике, где, например, в эстетическом знаке различают «разнообразную эстетическую насыщенность и эстетическую значимость от нуля до полноценных символов» (Лосев 1982: 120). Сам Лосев, пытаясь в систематической форме показать разную степень смысловой насыщенности языка, выделяет знак вообще, символ и миф (Там же: 4).

Хотя Ю.С. Степанов в своей семиотической концепции и не говорит специально о знаке как символе, тема символа в его соотношении с реальностью не является чуждой для его творческой мысли. Юрий Сергеевич занимался осмыслением символа в самых разных его планах, будь то аналитический разбор тезиса Б. Рассела о том, что «языковой символ для факта не является именем» (Степанов 1998: 682), или вопрос о символизации действий и ритуалов в языке. При рассмотрении последнего случая он упоминает о ситуациях, когда «некоторые специфические действия человеческого поведения ритуализовались», а другие же «дали начало символическим жестам, которые заменяли словесное выражение и становились знаками концептов» (Степанов 1997: 226).

Но более всего темой символа и символизма Ю.С. Степанов занимался как историк культуры и философ языка при осмыслении философии имени, развивая тезис о том, что «духом символа проникнута вся философия имени» (Степанов 1998: 232), а также при осмыслении поэтики символизма. Наблюдая над процессами художественного творчества и опытами их осмысления, Степанов цитирует Верхарна, полагавшего, что символ есть «наивысшее и самое духовное, какое только возможно, выражение искусства», и провозглашает, что «символизм как компонент искусства вечен» (Там же: 234).

¹ См. подробнее в нашей работе: Постовалова 2010а.

Подчеркивая, что символ «всякий раз значим лишь в рамках определенной поэтической системы», в которой только и «истинен» (Там же: 250), Юрий Сергеевич и сам нередко прибегал к приемам поэтического символизма, особенно в последние годы. Как истинный «ономатет», он давал своим книгам и их частям символические (метафорические) имена. Мотивы такого именования были самыми разными. Имена такого рода позволяли в лаконичной форме передавать самую суть повествования, избавляя от пространных «заголовково-описаний» на научном метаязыке.

Одна из глав книги Ю.С. Степанова «О воображаемой словесности», посвященная рассмотрению «чего-то скорее хаотического и сумбурного», но «существенного мыслительной сфере», называется «Под знаком “Антилопы” и “Химер”» (Степанов 2010: 123). Сам Юрий Сергеевич так поясняет смысл данного именования: «“Химера” – в древнегреческой мифологии... чудовище с хвостом дракона, туловищем козы, пастью льва, притом огнедышашей; в переносном смысле – неосуществимая мечта, причудливая фантазия. Но это *действенная фантазия*, заставляющая людей действовать в определенном направлении» (Там же: 123).

Другая часть этой книги именуется «Под знаком “Притихло” и “Гайто Газданов”». Текст ее начинается с «изобразительного» – с иллюстрации картины художника конца XIX в. Н.Н. Дубовского с символическим названием «Притихло». Эта картина и выступает здесь, по замыслу Ю.С. Степанова, в роли концепта, передающего состояние предгрозового напряжения в природе и ментальном мире. По словам комментатора данной картины, сам художник не помышлял при создании своей работы о символах. Но, как он замечал, – «непредвиденная символика иной раз более впечатляет, чем возведенная в метод» (Там же: 147).

Однако чаще к символическим именованиям Юрий Сергеевич прибегал с целью обратить внимание на некоторые мифологические и мифопоэтические корни описываемой реальности, запечатлевая при этом невольно (но тем самым и частично приоткрывая) также глубинные мифологические пласты и мотивы своего творческого устроения, не передаваемые на языке научной ментальности. Одна из последних книг Ю.С. Степанова, посвященная рассмотрению процессов хаотической эволюции в мире, получила название «Протей»¹. В греческой мифологии Протей (Πρωτεύς, Протеύς) – морское Божество, наделенное способностью принимать облик различных существ и явлений (зверей, воды, деревьев и др.), а также даром «многознания» и пророчества. И при этом – скрывающее свой пророческий дар от всякого, кто не сумеет уловить его «истинный облик» (МНМ 1982: 342).

Для самого Юрия Сергеевича Протей в этой его книге выступает символом «непредсказуемости поведения и перемен облика, гармонии и хаоса» (Степанов 2004: 4). Облик Протея, полагает он, наилучшим образом отвечает новейшим исследованиям о роли хаотических процессов в мире, «теории хаоса рядом с гармонией и Эволюцией», о чем и идет речь в данной книге (Там же). Вместе с тем образ Протея, изменчивого, как само море, и ускользающего

¹ О символике именования книги Ю.С. Степанова о «Воображаемой словесности» – «Мыслящий тростник» см. в нашей работе: Постовалова 2010б.

от «посторонних взглядов», есть, в видении Степанова, и образ культуры в ее центральной части – «текучей, колеблющейся, иногда зыбкой сферы», «истинного Царства Протея» (Степанов 2004: 37, 21).

Ухватить эту сферу в ее динамическом плане существования Ю.С. Степанов пытается с помощью двух понятий-мифологем – «Эволюции» и «Семиотики», символически соответствующих, в его видении, мифологическому облику Протея. «Эволюция» (от лат. evolution) по своему исходному смыслу означает «развертывание», «развитие», «раскрытие» и – «возвращение судьбы». А мифологический Протей, застигнутый врасплох, и способен открывать тайны будущего. «Семиотика» же в лице «семиотического философа» умеет «понимать знаки, подаваемые природой» (Там же: 38). На основе единения понятий эволюции и семиотики Степанов и разрабатывает основные понятия для описания динамических процессов в культуре – понятия «эволюции концептов культуры» и «эволюционных семиотических рядов» культурных реалий (вещей) (Степанов 1998: 87).

Поскольку семиотические закономерности, в понимании Ю.С. Степанова, есть закономерности «не исторические, а панхронические» (Степанов 1997: 366), то становится понятным, почему он избирает именно понятие эволюции, а не истории для наименования своих «семиотических рядов». С идеей эволюции, в противоположность истории, у Степанова, помимо различия в единицах измерения времени, связывается идея смысла совершающихся событий. По выражению Юрия Сергеевича, «эволюция мерит свое время крупно – периодами, эпохами» (Степанов 2004: 49). У нее «спокойная величественная поступь»; для истории же характерен «другой, более дробный и частый ритм» и какая-то «нервная поступь» (Там же). Эволюция ведет к «великой цели» – к какой-то эволюционной «удаче». Хотя Юрий Сергеевич и не говорит специально об истоках своих представлений об удачах эволюции, их можно вычитать из приводимого им истолкования символа «точка омега» у Тейяра де Шардена. Говоря об использовании данного символа у этого мыслителя, Ю.С. Степанов пишет: «... “точка Омега” – цель духовной эволюции мира, точка, лежащая в будущем, она же – символ Христа Космического, или Христа Эволюции» (Степанов 1998: 251). Другими словами, в основе идеи об «удачах эволюции» лежит, в конечном счете, эсхатологическая доктрина христианства с ее учением о Христе Апокалипсиса.

4. Тема Богочеловека и Богочеловечества в ментальном пространстве семиотики Ю.С. Степанова. В завершающей главе книги «Протей» «Богочеловек в наши дни» Юрий Сергеевич, упоминая о несомненной значимости идеи (концепта) Богочеловечества как одной из коренных идей в русской философской традиции для его темы «Эволюция концептов культуры», сразу же переходит к центральной теме данной главы – к вопросу о Богочеловеке. Об идее (концепте) «Богочеловечество» он замечает здесь только, что данная идея, «не теряя в своей истинности, приобрела уже хрестоматийный налет» (Степанов 2004: 217).

Хотя в «Словаре русской культуры» Ю.С. Степанова и нет специальных статей «Богочеловек» и «Богочеловечество» (в предметном указателе этого Словаря упоминается только «Богочеловек» – Степанов 1997: 782), Юрий Сергеевич обращался к этим темам не раз. Упоминание о них можно встретить

в различных цитатах, приводимых им в связи с рассмотрением других концептов философской семиотики. Так, в статье «София» Степанов приводит слова Лосева о «богочеловеческом» как нетварно-тварном: «Библейская София – это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого» (Там же: 358). Он упоминает о позиции прот. В.В. Зеньковского, апеллировавшего к «Чтениям о Богочеловечестве» В.С. Соловьева, и сам отсылает читателя к трилогии «О Богочеловечестве» прот. С. Булгакова (Степанов 1997: 358-360).

Ю.С. Степанов цитирует православного богослова В.Н. Лосского, критиковавшего развиваемое Булгаковым учение о посреднической позиции Логоса между Богом и миром. По словам Лосского, «святоотеческая мысль никогда не видела в Логосе “посредства” между Богом и тварью, но учила о *Богочеловеке*, неслиянно соединившем в едином Лице совершенное Божество и совершенное человечество» (Там же: 362). В своей последней книге о «Воображаемой словесности» Степанов цитирует также и самого Соловьева, упоминающего о «христианской идее Богочеловека, где человек находит свое полное и окончательное определение в своем личном единстве с Божеством» (Степанов 2010: 86).

Тему Богочеловека в книге «Протей» Ю.С. Степанов рассматривает на материале эволюции изображений Богочеловека – Христа – в европейской культуре. И, прежде всего, на материале осмысления «зримых образов, изображений Христа» у Достоевского и Рембрандта, что и есть для него в данной теме «наши дни» (Степанов 2004: 217). В его реконструкции, у обоих этих художников – художника кисти и художника слова – образ Христа есть образ идеального человека. Но, поскольку «оба художника связывали идеальное в человеке с воплощением в нем божественного начала», замечает Степанов, то речь идет у них «более того... об образе Бога в облике человека» (Там же).

Комментируя название главы «Богочеловек в наши дни», Ю.С. Степанов задается вопросом, что же кроется под этим названием – концепт Богочеловека или образ. И полагает, что именно наличие известной меры совмещения того и другого представляет особый интерес (Там же: 217). Это позволяет говорить об особом «образе-концепте» Христа у Достоевского и Рембрандта (Там же: 242). При его реконструкции Степанов дает сначала семиотическое описание образов-обликов Христа у Достоевского и Рембрандта, а затем эксплицирует стоящий за данными образами концепт.

Созерцая лик князя Мышкина как образа Христа у Достоевского, Юрий Сергеевич спрашивает: «Кто это?» И в тезисной форме дает ответ: 1) в облике князя Мышкина нейтрализуется «противопоставление мужского начала женскому»; 2) но эта нейтрализация, однако, «не идет в пользу противопоставленного (контрадикторного) члена – женского», что означает, что облик князя Мышкина «не делается женственным или женоподобным»; 3) облик этот «остается мужским, но покрывающим одновременно и то общее, что есть у мужского и женского». Таким образом, резюмирует Степанов, «...мужской облик князя Мышкина, “князя Христа”, выступает... как мужской образ, воплощающий черты человека вообще» (Там же: 230). Аналогичным образом резюмирует Степанов и видение облика Христа у Рембрандта: «Если теперь снова взглянуть на метрополитэнскую “Голову Христа” Рембрандта... Это голова

мужчины... Но вместе с тем... это – лицо без всяких признаков мужского начала, и без всяких признаков “женственности”... Это – голова мужчины, которая одновременно воплощает голову человека вообще» (Степанов 2004: 230-231).

В реконструкции Ю.С. Степанова, концепт, стоящий за образами Христа у Достоевского и Рембрандта, можно представить в виде отдельного текста – фрагмента из Послания к Галатам апостола Павла (Гал 3. 28). Таким образом, заключает Степанов: «... в прослеженном нами ряду образов Христа проступает *концепт* Христа – текста, поразительно точно отвечающий определению у апостола Павла *христианина как внутреннего человека*, в котором отрицается его внешнее: “Нет иудея, ни еллина, нет раба, ни свободного, нет мужчины, ни женщины; ибо все вы – одно во Христе Иисусе”» (Степанов 2004: 242)¹.

Богословское обоснование этого наблюдения Ю.С. Степанова об облике Христа по изображениям Достоевского и Рембрандта имеется у преп. Максима Исповедника. В лаконичном изложении прот. А. Геронимуса оно звучит: «... в первоначальном бытии существовало ряд различий: мужской и женский пол, Рай и земля, земля и небо, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное. Первый человек должен был соединить разделенное и единое творение представить Богу. Тогда Бог бы отдал Себя творению. Совершилось бы обожение человека и обожение творения в человеке... Первый Адам не выполнил своего призвания... призвание человека соединить разделенное осуществил Новый Адам, Богочеловек Иисус Христос» (Геронимус 2002: 91)².

Известным понятийным аналогом приводимой у Ю.С. Степанова семиотической диады «образ-концепт» в метаязыке эстетики являются понятия символа и мифа как «органического тождества идеи и образа» (Аверинцев 2001: 159). По самому общему определению, символ (греч. σύμβολον – «знак», «примета») есть «идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указание на те или иные, отличные от нее предметы, для которых она является обобщением и неразвернутым знаком» (Лосев 1970: 10). В более развернутом виде символ предстает как «образ, взятый в аспекте своей знаковости», и характеризуется как «знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа» (Аверинцев 2001: 156). Как поясняет С.С. Аверинцев, «предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого» (Там же). Но и «разведенные между собой» – они порождают между собой «напряжение», в котором и заключается сущность символа (Там же). Такое смысловое образование приближается к тому, что Ю.С. Степанов и называет сложным термином «образ-концепт».

В контексте осмысления проведенной Ю.С. Степановым реконструкции образа-концепта Христа возникает вопрос: может ли внецерковное искусство

¹ В синодальном переводе: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 28).

² Перевод данного текста преп. Максима Исповедника см.: Неллас 2011: 268–274. О концепте «внутреннего человека» и его истории (Плотин, апостол Павел, патристика) см.: Степанов 1998: 745–746.

воссоздать адекватный образ Христа? Отвечая на подобный вопрос, православный богослов прот. Александр Шмеман писал: «Христа мы узнаем – в Евангелии (книга), в иконе (живопись), в богослужении (полнота искусства). Образ Его и присутствие только тут адекватны... Но на глубине нет грани между искусством “религиозным” и “светским”. Подлинное искусство все из “религиозной” глубины человека...» (Шмеман 2005: 269).

Не рассматривая здесь специфики представления духовной реальности в религиозном искусстве, отметим только две его характерные черты. Первое: религиозное искусство не автономно, а есть момент самой религиозной жизни. И второе – религиозное искусство базируется на принципе символического реализма, согласно которому символы, являющие собой невидимый план бытия, имеют не конвенциональный (условно-субъективный), а онтологический (бытийственный) характер. Такие символы не только обозначают, но и реально являют собой означаемое. В литургическом богословии говорится не только об образе или концепте Богочеловека Иисуса Христа, но и о Его явлении в богослужении как самой наиреальнейшей Реальности. По вере Церкви и по свидетельству подвижников, имеющих духовное зрение, Иисус Христос в Божественной Литургии «зрится незримо». Как выражает такое понимание иеромонах Афанасий (Евтич): «... Божественная Евхаристия – это Сам Христос в Своем богочеловеческом, мистериологическом, деятельном и реальном присутствии. Господь Иисус Христос как Богочеловек... полностью присутствует в тайне Евхаристии – в Литургии» (Афанасий Евтич 2009: 226). А преподобный Иустин (Попович) уточняет: «Святая Литургия – это вершина Богочеловеческого реализма. С момента воплощения Бога Слова Богочеловек Господь Христос стал самой очевидной, самой бессмертной и самой вечной реальностью всех миров» (Иустин Попович 2007: 331).

5. Портрет как культурно-семиотический феномен. В отличие от богословов и религиозных философов, Ю.С. Степанова как семиотика культуры в теме Богочеловека интересует в первую очередь представление Иисуса Христа как истинного и совершенного человека. Осмысление такого представления позволяет Степанову подойти к семиотическому осмыслению портрета человека. Портрет интересовал его в самых разных аспектах: и 1) в плане гносеологии, и 2) как текстообразующее начало в дискурсе, и 3) как чисто семиотической феномен.

Первый случай Ю.С. Степанов рассматривает на примере истолкования понятия интенционального мира в логике («мира» – логически возможного, но не обязательно реально существующего). Отмечая, что сущее в воображаемом мире есть бытие «не живое и не мертвое», но – «некое срединное бытие между реальностью и... фантазией», т.е. то, что в древнегреческой философии именуется термином «метаксю», Юрий Сергеевич поясняет это на примере портрета. В качестве иллюстрации такого понимания он приводит следующие строки из стихотворения Лермонтова «Портрет», запечатлевающие подобное видение портрета (Степанов 1998: 254):

«Взгляни на этот лик; искусством он
Небрежно на холсте изображен,
Как отголосок мысли неземной,
Не вовсе мертвый, не совсем живой...»

Второй случай представлен в книге Степанова о «Воображаемой словесности», где портреты – «изображения пейзажей и людей»¹ – выступают как такие же, а «местами даже более важные части текста» (Степанов 2010: 15).

Что же касается третьего случая, касающегося рассмотрения портрета, то, по словам Юрия Сергеевича, никакое другое понятие в связи с семиотикой «не оказывается столь сложным» (Степанов 2004: 251). Ю.С. Степанов развивает в книге «Протей» свою философско-семиологическую экспликацию понятия портрета, опираясь на различные истолкования понятий сущности и индивида в философской и христианской религиозной мысли (Фреге, Лейбниц, Иоанн Солсберийский). Ведь портрет, замечает он, «есть то, что мы... иначе называем термином “существо человека”, “сущность человека”, “индивид”, “индивидуальное”» (Там же: 251). Здесь, подчеркивает Степанов, речь идет не об облике или о личности в психологическом смысле, но о сущности – о том, что христианские философы изучают как «ипостась», а «православные еще более сложно, как – говоря о Божественной сущности – “образ ипостаси” Бога» (Там же).

Выражение «образ ипостаси Бога», упоминаемое Степановым, может быть понято двояко. Оно может относиться к человеку и означать «образ Божий в человеке». Но оно может относиться и к Богочеловеку, Который, как совершенный Бог – Второе Лицо Пресвятой Троицы, по православно-христианскому вероучению, есть образ Отца. Сам Юрий Сергеевич не поясняет смысл данного выражения, а отсылает читателя к классической работе проф. А. Спасского по истории тринитарного вопроса в патристике (Спасский 1914), замечая, что не будет вдаваться здесь в эту «сложнейшую и тонкую проблему» (Степанов 2004: 251).

Некоторые подсказки, позволяющие уточнить смысл упоминаемого выражения «образ Божий в человеке», можно обнаружить в «Словаре русской культуры» Ю.С. Степанова. В словарной статье «Ипостась» Степанов, комментируя работу А.М. Камчатнова о символическом истолковании семантической эволюции слов «лице» и «образ», пишет: «...со словом *ипостась*, в его отношении к *образу*, дело обстоит, по-видимому, не так просто, как кажется. Во всяком случае, в “Послании к Евреям” св. ап. Павла (гл. I, 3) Иисус Христос назван “образом ипостаси Его”, т.е. Бога Отца. И это место, как, впрочем, и все это послание ап. Павла в отношении употреблений слова “ипостась” еще требует толкований...» (Степанов 1997: 580)².

Ю.С. Степанов цитирует здесь следующий фрагмент из Послания к Евреям в синодальном переводе: «(Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и *образ ипостаси Его* (курсив наш – В.П.) и держа все словом

¹ В более привычном понимании, портрет есть изображение (образ) какого-либо человека или нескольких людей, существующих или реально существовавших в действительности.

² Об антиномиях троического богословия – абсолютного тождества и одновременно абсолютного различия Сущности (Природы) и Ипостаси (Лица) в учении о Святой Троице см.: Софроний Сахаров 2000: 64.

силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте... » (Евр 1. 1-3). Выражение «образ ипостаси Его» здесь есть перевод греческого «*ἡ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*». Епископ Кассиан (Безобразов) передает данное греческое выражение ближе к оригиналу как «отпечаток сущности Его»¹. Фрагмент (Евр 1. 1-3) в его переводе предстает так: «Бог, многократно и многообразно говоривший в древности отцам в пророках, в эти дни последние говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и сотворил миры. Сын, будучи излучением славы и отпечатком сущности Его (курсив наш – В.П.), и держа все словом силы Своей, совершив очищение грехов, воссел по правую сторону Величества в небесах... »

Феномен портрета интересовал Ю.С. Степанова как «семиотического философа» в связи с осмыслением одной, давно занимавшей его внимание идеи – того, как логическая идея становится «личной». По его мысли, именно в портрете «вечная истина» и становится «личной логической истиной» (Степанов 2004: 253). Во Введении в книгу «Протей» Юрий Сергеевич поясняет, почему понятие портрета становится в этой книге заключением темы «Богочеловек в наши дни». Он пишет: «...человек рассматривает логические истины, “вечные истины”, лежащие вне времени, вообще. Естественно, что они тотчас соотносятся в его сознании с “истиной Господа Бога”. Ей в конкретной форме все же противопоставляется “вечная истина по мерке человека” – человек-индивид» (Там же: 50). Портрет, в видении Степанова, и есть описание человеческого существа, индивида как «человеческого существа, выражающего свою только логическую истину, – вне деталей времени», и вместе с тем как «человеческого существа, выражающего какую-либо аналитическую истину, – в деталях времени и других обстоятельствах» (Там же: 251). Или, на языке Фреге: как «человеческого существа, выражающего “образ Бога в виде истины факта”, в соответствии со своим “календарным” обликом» (Там же). Другими словами, со своим обликом в данный момент.

Рассматривая портрет в семиотическом плане как выражение сущности человека, Ю.С. Степанов привносит в это толкование два добавления. Портрет, во-первых, есть изображение сущности в связи с «определенной техникой описания». И, во-вторых, – он есть изображение сущности одновременно в связи с «принятием этой сущности самим описывающим ее субъектом как признанием своего внутреннего “я”» (Там же: 252). Для признания портрета портретом, другими словами, описывающий субъект должен удостоверить «в своей собственной душе», что изображенное на портрете и есть отображаемая сущность. Таким образом, резюмирует Степанов, понятие портрета замыкает «необходимую логическую истину» в смысле философской логики и «художественную истину искусства» (Там же: 253).

6. Портрет: Имя и личность. Портрет, в видении Ю.С. Степанова, включает в число своих компонентов описание человеческого индивида – здесь Юрий Сергеевич опирается на Иоанна Солсберийского – как «человече-

¹ Новый Завет на греческом и русском языках. В переводе и под редакцией еп. Кассиана. Российское библейское общество. М., 2002.

ского существа, выражающего “образ Бога в соответствии со своим нареченным именем”» (Степанов 2004: 251)¹. Юрий Сергеевич так излагает идеи этого средневекового мыслителя XII в.: «...Бог дарует человеку благо – быть носителем своей, человеческой и божеской сущностей. В качестве таковой человек получает христианское имя и предназначение в своей жизни – быть таким-то по сущности, например, поэтом, воплощать свое понятие “сигнификат”. Но в то же время Бог назначает человеку быть кем-то “по жизни”, например, плотником, исполнять свое вещное назначение, “денотат”» (Там же: 249).

Не рассматривая представленную позицию Иоанна Солсберийского как каноническое изложение христианской антропологии и опуская логические тонкости рассуждений, касающиеся описания восприятия портрета в разных ситуациях, напомним только, что понятие портрета, по Степанову, включает как обязательный момент узнавание себя в портрете и признание этого факта. Через призму такой самоидентификации яснее предстают и некоторые сущностные черты личности «портретируемого». Для самого Ю.С. Степанова символически значимыми в плане раскрытия его творческого лика являются три упоминаемые им самим имени-символа. Это – «Мыслящий тростник», «Протей» и «Птицелов». Обращением к этому последнему имени Юрий Сергеевич завершает свою книгу «Протей», опознавая «себя, тринадцатилетнего мальчика, на портрете, возникшем до его рождения», – в картине художника В.Г. Перова «Птицелов»², предстающей в глазах критиков «точь-в-точь будто отрывок из лучшего и талантливейшего, что есть в охотничьих очерках Тургенева» (Собко). О символике первых двух имен у нас шла речь ранее. Символические коннотации этого последнего имени – «Птицелов» – не представляют затруднений. В различных мифопоэтических традициях птицы выступают как символы верха, неба, восхождения, вдохновения, пророчества, предсказания (МНМ 1985: 346).

В семиотическом пространстве соединения двух имен-образов «Протея» и «Птицелова» возникает библейская аллюзия, символически выражающая один замечательный дар Ю.С. Степанова – его дар учительства, или на евангельском языке, дар апостольства.

– Проходя же близ моря Галилейского, увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море; ибо они были рыболовы. И сказал им Иисус: идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков. И они тотчас, оставив свои сети, последовали за Ним (Мк 1. 16-18).

Такая аллюзия задается самим пространством мысли Юрия Сергеевича, размышляющего над темой Богочеловека и Богочеловечества в русской культуре, и тем умонастроением, с каким он приступает к осмыслению образа Христа в искусстве. А он говорил: «Не без волнения приступаю я к этой задаче» (Степанов 2004: 224). И произносил эти слова с таким же чувством священного трепета, как и его современник, митрополит Вениамин (Федченков),

¹ См. в этой связи замечание о том, что, согласно византийской иконописной традиции, «...моментом превращения изображения в икону считалось нанесение на нее соответствующего имени» (Лескин 2008: 103).

² В тексте у Ю.С. Степанова данная картина называется «Птицеловы».

приступая к описанию Божественной Литургии: «Господи, благослови меня коснуться Таин Твоея литургии... Я вскрою основной лишь смысл Евхаристии, как он открылся мне...» (Вениамин Федченков 1999: 71).

Вглядываясь в картину Перова «Птицелов» и передавая умонастроение то ли себя самого, тринадцатилетнего, то ли себя, созерцающего эту картину уже с высоты прожитых лет, Юрий Сергеевич произносит: «Ловить дроздов, сидя на холодноватой уже земле, было зябко, но весело! Хорошо!» (Степанов 2004: 254). В этом «Хорошо!», если не покидать пространство библейских аллюзий, запечатлена глубинная интуиция-откровение о мире и жизни как добре и красоте. Размышляя о литургическом смысле данного слова, прот. А. Шмеман писал: «*Хорошо*. Слово это... выветрилось, выдохлось, ослабело... Только иногда, да и то отчасти – в поэзии, в художествах слова – вспыхивает оно в своей первозданной чистоте и силе, в своем изначальном, Божественном смысле. Ибо, как всякое подлинное слово, оно от Бога, и для того, чтобы услышать его в литургическом его звучании и смысле... нужно... услышать его там, где прозвучало оно в первый раз как некое первосушное откровение» (Шмеман 2006: 341–342). А прозвучало оно в начале сотворения мира: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1. 8). И ответно – на горе Фавор: «Господи! Хорошо нам здесь быть...» (Мф 17. 1-4)¹.

7. **Memento.** На юбилейной конференции в Московском государственном университете, посвященной столетию со дня рождения А.Ф. Лосева, протоиерей Александр Геронимус, будущий участник семинара Юрия Сергеевича по философии языка, говорил, что такая конференция в духовном плане должна стать формой бытийного, молитвенного поминовения Алексея Федоровича – припоминания, воспоминания и роста всего того, что составляло первоценности его личности и его жизни. Как пояснял о. Александр, неопределимая значимость православного поминовения заключается в том, что после кончины человека не происходит сразу окончательного суда над его душой. Такой Суд совершится в день, когда исполнится полнота всего, – в День Господень. До того же времени семена, посеянные человеком при жизни, продолжают давать всходы и приносить свои плоды даже и после кончины его через действительно сохраняющих память о нем. А только по совокупности плодов познается жизнь человека.

Вслед за этим заветом, будем и мы, по мере своих сил, продолжать дело жизни Юрия Сергеевича Степанова, нашего великого учителя и коллеги. Отсекая при этом, как говорил прот. Александр, то неизбежно ограниченное, что свойственно всякому человеку. Но и не забывая, что памятование есть не суд, а любовь и молитва. Ушел в вечность уже и сам прот. Александр, оставив нам в размышление удивительные слова: «Когда мы встретимся там после разлуки,

¹ В Евангелии от Матфея говорится: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних. И преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. И вот явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! Хорошо нам здесь быть...» (Мф 17. 1-4).

может оказаться, что разлуки и не было»¹. Настоящей разлуки нет и с Юрием Сергеевичем. Наша духовная встреча с ним продолжается. Ведь, как открылось это вещему сердцу поэта, память сердца – «сильней рассудка памяти печальной»².

Литература

- Аверинцев 2001 – *Аверинцев С.С.* София – Логос: Словарь. Киев, 2001.
- Азарова 2011 – *Азарова Н.М.* Свидетели века о самом веке: Творчество Ю.С. Степанова как свидетельство мысли XX в. // Под знаком «Мета»: Материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры». М.; Калуга, 2011.
- Айхенвальд 1917 – *Айхенвальд Ю.И.* Силуэты русских писателей. М., 1917. Вып. 2.
- Афанасий Евтич 2009 – *Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология Апостола Павла. М., 2009.
- Вениамин Федченков 1999 – *Вениамин (Федченков), митроп.* О богослужении православной Церкви. М., 1999.
- Геронимус 2002 – *Геронимус А., прот.* Современное знание в свете предподобного Максима Исповедника // Богословская конференция Русской Православной Церкви. Учение Церкви о человеке. Москва, 5–8 ноября 2001 г. Материалы. М., 2002.
- Иустин Попович 2007 – *Иустин (Попович), преп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. М., 2007.
- Лескин 2008 – *Лескин Д., прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозной мысли. СПб., 2008.
- Лосев 1970 – *Лосев А.Ф.* Символ // *Философская энциклопедия.* М., 1970. Т. 5.
- Лосев 1982 – *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1982.
- МНМ 1982 – Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1982. Т. 2.
- Неллас 2011 – *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011.
- Постовалова 2010а – *Постовалова В.И.* Новый реализм в лингвофилологической мысли XX–XXI вв. (Опыт эпистемологического анализа) // *Вопросы филологии.* 2010. № 3 (36).
- Постовалова 2010б – *Постовалова В.И.* Рецензия на книгу: *Ю. Степанов.* Мыслящий тростник. Книга о «Воображаемой словесности»: опыт аналитического прочтения // *Вопросы филологии.* № 3 (36). 2010.
- Постовалова 2011 – *Постовалова В.И.* Три пути метасинтеза в культуре XX–XXI вв.: А.Ф. Лосев, прот. А. Геронимус, Ю.С. Степанов // Под знаком «Мета»: Материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры». М.; Калуга, 2011.

¹ О духовной встрече самого Юрия Сергеевича в пространстве метакультуры с уже почившими тогда его собеседниками – А.Ф. Лосевым и прот. А. Геронимусом см. в нашей работе (Постовалова 2011).

² Из стихотворения Константина Батюшкова «Мой гений» (1815).

- Рикер 1995 – *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.
- Софроний 2000 – *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. М., 2000.
- Спасский 1914 – *Спасский А. проф.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени): Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Сергиев Посад, 1914 (репринтное изд. 1995 г.).
- Степанов 1988 – *Степанов Ю.С.* Язык и Метод: К современной философии языка. М., 1998.
- Степанов 1997 – *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры: опыт исследования. М., 1997.
- Степанов 2001 – *Степанов Ю.С.* Вводная статья. В мире семиотики // Семиотика: Антология / Сост. Ю.С. Степанов. М.; Екатеринбург, 2001.
- Степанов 2004 – *Степанов Ю.С.* Протей: Очерки хаотической эволюции. М., 2004.
- Степанов 2004 – *Степанов Ю.С.* Творчество: Вступительное слово к Конференции 25 января 2008 г. // Творчество вне традиционных классификаций гуманитарных наук: Материалы конференции. М.; Калуга, 2008.
- Степанов 2010 *Степанов Ю. [С.].* Мыслящий тростник. Книга о «Воображаемой словесности». Калуга, 2010.
- Шмеман 2005 – *Шмеман А. прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005.
- Флоренский 2004 – *Флоренский П., свящ.* Собрание сочинений: Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.