

А.Н. ФАТЕНКОВ

## КУЛЬТУРНАЯ ЭКСПАНСИЯ МЕТАФОРЫ И ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ ИНОСКАЗАНИЯ

### Метафора как атрибут мира, стремящегося стать словом

Судьба метафоры как феномена культуры удивительна. Поначалу она обнаруживается — Аристотелем — в качестве тропа — одного из выразительных средств языка. Именно того, в котором осуществляется «перенесение необычного имени или с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» [1, с. 170]. Метафора украшает речь — и поэтическую (особенно при ямбическом стихосложении), и прозаическую, — делая её «не затасканной и не низкой» [1, с. 172], но вряд ли придаёт говорению и письму ясность, ибо последней отличаются те «из имён и глаголов... которые употребляются в собственном имени» [1, с. 115]. Стагирит советует менять местами имена «предметов близких, но не явно», отыскивая сходство «и в вещах, далеко отстоящих друг от друга» [1, с. 131].

Сегодня статус интересующего нас тропа в интеллектуальном обществе запредельно высок. В метафоре «стали видеть ключ к пониманию основ мышления» [2, с. 6]. Открыто раздаются голоса в пользу её гипостазирования и распространения не только на сферу мышления и языка, но и на область действия, практики [16]. Нынешние гуманитарии возвращаются тем самым к идее, отчеканенной некогда в творческой мастерской Ф. Ницше: «... Побуждение к образованию метафор — это основное побуждение человека...» [27, с. 263]. *Трактуемая максимально широко, метафора понимается как процесс и результат переноса одного фрагмента словесно-вещной реальности на место другого.* Социокультурное пространство богато на такие события, оттеняющие его семиотический и — ещё уже — лингвистический каркас.

Дополняя и подправляя Аристотеля, в метафоре в настоящее время предпочитают находить не только и не столько сокращённое уподобление, сколько сокращённое противопоставление [2, с. 18]. На взгляд Ж. Лакана, например, «современная поэзия и сюрреалистическая школа

---

**Фатенков Алексей Николаевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. **Адрес:** 603000 г. Нижний Новгород, пер. Университетский, д. 7, корп. 12, ННГУ, факультет социальных наук, кафедра социальной философии. **Телефон / Факс:** (8312) 33-83-30. **Электронная почта:** zara@fsn.unn.ru vgipa@vgipa.nnov.ru

сильно помогли нам, показав, что в принципе всякое соединение двух означающих может с равным успехом образовать метафору; но для возникновения поэтической искры, т. е. для того, чтобы метафорическое творчество состоялось, образы означаемого должны быть *максимально чужеродны друг другу* (курсив мой. — А.Ф.)» [15]. Но доминируют в академической среде всё же более гибкие интерпретации. В истолковании Р.О. Якобсона, «метафора устанавливает продуктивную ассоциацию путём аналогии *или* (курсив мой. — А.Ф.) контраста» [50, с. 328-329]. По версии С.С. Гусева, «выступая средством квазиотождествления несходных (иногда даже противоположных) предметов мысли, метафора создаёт своеобразный контекст “как если бы”, позволяющий в явной форме фиксировать одновременно *и сходство, и различие* (курсив мой. — А.Ф.) сопоставляемых объектов [8]. С точки зрения М.М. Прохорова, метафоризация инициирует семантическую текучесть устоявшегося, косного, а «в текучих мыслях современности», напротив, оттеняет устойчивое, достойное стать «вновь выдвигаемыми основоположениями, мировоззренческими ориентирами» [32].

Впрочем, все внесённые недавно коррективы хорошо укладываются в исходную аристотелевскую дефиницию — если подойти к ней, подобно Ж. Лакану, с некоторой вольностью (но можно сказать и по-другому: если подойти к ней предельно формально). А именно: если обмен имён и предикатов мыслить осуществляющимся в анизотропном, разнородном пространстве. В случае закрытости для разума некоторых сегментов последнего, в стагиритово определение попадает и версия Ю. Давыдова – М. Розина, согласно которой «метафора — это сравнение, в котором признак подобия или не сформулирован напрямую (хотя мог бы быть сформулирован), или *вообще не поддается формулировке* (курсив мой. — А.Ф.)»<sup>1</sup>.

При незначительной нюансировке стагиритовой дефиниции обнаруживается, что метафора покрывает собой всё поле тропов, оказываясь прасимволом иносказания. Обмен имён и предикатов между видами и индивидуальными предметами, находящимися в состоянии смежности, образует метонимию, соотносящимися по схеме «часть – целое» — синекдоху. Замещение логико-грамматических форм, конструирующее семантически абсурдное выражение, идентифицируемо как катахреза, продуцирующее семантически парадоксальное выражение — как оксюморон. Становясь самокритичной, метафора приобретает черты иронии. «Ирония, метонимия и синекдоха — это типы ме-

<sup>1</sup> Цит. по реферату статьи Ю. Давыдова и М. Розина «От разоблачения метафор — к созданию новых» [33] Возможно, один из авторов данной концепции — В.М. Розин; оригинал реферированной статьи оказался, к сожалению, нам недоступен.

тафоры», — резонно заключает Х. Уайт, рассматривающий катахрезу и оксюморон как вариации иронической фразы, а заглавные тропы — как разновидности единой речевой структуры, отличающиеся по характеру «редукций или интеграций, которые они обуславливают на буквальном уровне своего значения, и по типу прояснений, для которых они предназначены на фигуративном уровне» [35].

Из широкого спектра проекций метафоричности языка выделим четыре, обнаруживающиеся в его отношении: 1) к самому себе; 2) к гипотетически возможному образцовому языку с взаимнооднозначным соответствием знака, смысла и денотата; 3) к языку, условно принимаемому за образцовый; 4) к предмету, который воспроизводится вербальным конструктом и, таким образом, частично замещается им. Остановимся на каждом из указанных пунктов.

Понятно, что в некоей глобальной семиосфере, где всякий предмет и всякое действие — символ и только символ, первый ракурс способен вобрать в себя оставшиеся три. В общем же случае он рассматривается преимущественно как семантически-синтаксический, с выделением на передний план в области семантики аспекта смысла, а не референции. Внимание, полностью не абстрагируясь от фигуры интерпретатора и наличествующего десигната (множества, хотя бы и пустого, внелингвистических объектов), акцентируется на подвижности осмысленных знаковых средств. Согласно классическому толкованию В. фон Гумбольдта, *«язык есть нечто постоянное и вместе с тем в каждый данный момент преходящее...»* (курсив мой. — А.Ф.) Поистине в языке следует видеть не какой-то материал, который можно обозреть в его совокупности или передать часть за частью, а вечно порождающий себя организм, в котором законы порождения определены, но объём и в известной мере... способ порождения остаются совершенно произвольными» [7]. Гумбольдтовская характеристика указывает, таким образом, на двоякий источник имманентной метафоричности языка. Он открывается, во-первых, в возможной подстановке преходящего фрагмента вербального организма на место фрагмента пребывающего, во-вторых, в потенциальной взаимозаменяемости непрерывно становящихся языковых структур. Произвольная иносказательность дискурса соразмерна спонтанной текучести сущего, иносказательность намеренная представляет собой экзистенциальную реакцию на неизбежность едино-многообразного мироздания.

Мысль классического немецкого филолога, имплицитно содержащая в себе идею о неустранимой тропологичности человеческой речи (как внутренней, так и внешней), нашла глубокий отклик у отечественных интеллектуалов. На взгляд А.А. Потебни, «если под метафоричностью языка разуметь то его свойство, по которому всякое

последующее значение (resp. слово) может создаться не иначе, как при помощи отличного от него предшествующего, в силу чего из ограниченного числа относительно элементарных слов может создаться бесконечное множество производных, то *метафоричность есть всегдашнее свойство языка и переводить мы можем только с метафоры на метафору* (курсив мой. — А.Ф.)» [31, с. 261]. Диалектический реализм русского мировоззрения не позволяет в становящемся не видеть ставшего. И потому для И.В. Киреевского, например, очевидно: воплощающее идею слово «беспреданно должно менять свою краску сообразно беспреданно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей... Однако ж, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться в внутреннем составе» [11]. С точки зрения М.М. Бахтина, «смысл слова всецело определяется его контекстом. В сущности, сколько контекстов употребления данного слова, — столько его значений. При этом, однако, слово не перестаёт быть единым, оно, так сказать, не распадается на столько слов, сколько контекстов его употребления. Это единство слова обеспечивается, конечно, не только единством его фонетического состава, но и моментом единства, присущего всем его значениям» [6]. Во многом эта точка зрения схожа с концепцией «позднего» Л. Витгенштейна. И у европейского философа смысл (и предметность) лексемы детерминируется способом использования её в языковой игре, которая предполагает наличие не только спонтанно складывающихся, но и заранее выработанных правил. Без них игра — не игра, «при резком, бессистемном изменении правил она парализуется» [12].

Весомую лепту в метафоричность вербального ареала культуры вносит специфика синтаксиса. «Русский язык в этом отношении гораздо свободнее французского и немецкого, но и мы чувствуем разную степень выразительности в зависимости от расстановки слов, — констатирует Б.М. Эйхенбаум. — Это замечал ещё Карамзин: “Мне кажется, — писал он, — что для переставок в русском языке есть закон; каждая даёт фразе особенный смысл, и где надобно сказать: “солнце плодотворит землю”, там — “землю плодотворит солнце” или “плодотворит солнце землю” будет ошибкою. Лучший, т. е. истинный порядок всегда один для расположения”» [48]. Иначе говоря, и в синтаксической проекции семиозиса метафоричность проявляется двояко: как внутри непрерывно становящихся грамматических структур, так и в их внешнем отношении к пребывающему.

Другой ракурс иносказательности связан с так называемым идеальным, совершенным языком, который точнее следует именовать оптимально экономным. Казалось бы, вопрос о его разработке — во всяком случае, для потребностей философии — давно снят с повестки дня. Концепции М.М. Бахтина и Л. Витгенштейна, сложившиеся на

рубеже 20-30-х годов прошлого века, исходят из принципиальной невозможности и ненужности его конструирования<sup>2</sup>. Да и они сформировались не на пустом месте. По общему признанию (приверженцев аподейтики — со времён И. Канта, приверженцев диалектики — ещё со времён Платона), философия, отличная от набора банальностей, в интересубъективных основоположениях своих не выходит за рамки ансамбля антиномий. В XX столетии данный тезис был распространён, по сути, и на сферу науки. Теорема К. Гёделя выносит запрет на построение завершённой внутренне непротиворечивой логико-математической системы, с методологической точки зрения демонстрируя невозможность тотальной формализации человеческого знания<sup>3</sup>. Создание языка с взаимнооднозначным соответствием знака, смысла и денотата табуируется рациональной каноникой. Применительно к перспективам его генерирования не менее чем сугубо констатирующие важны суждения аксиологического, мировоззренческого порядка, стимулируемые, например, знакомством с текстом знаменитой оруэлловской антиутопии. Совершенная версия «новояза», над которой трудится громадный научный коллектив, есть очевидный аналог универсального языка логических атомистов. «Каждое необходимое понятие, — сообщает герой «1984-го», — будет выражаться одним-единственным словом, значение слова будет строго определено, а побочные значения упразднены и забыты» [30]. По мнению адепта «общества здравого рассудка», нет более надёжного пути к устранению опасности «мыслепреступления»: интеллигибельное пространство суживается тут до предела.

И всё же редуccionистский искус чрезвычайно велик. Ведь так заманчиво свести самый сложный дискурс к набору окончательно верифицируемых протокольных предложений. Для нововременного теоретизирования этот соблазн оказался непреодолимым. И потому, сталкиваясь с рационально аргументированным запретом на проектирование идеальной вербальной сети, мыслители Модерна обращают взоры к принятой на договорных началах её заместительнице. Универсально-квазисовершенным объявляется язык формальной логики и математики. Но и его адептов ожидает, по большому счёту, разочарование. Возведя калькуляцию в ранг привилегированного инструментария, приходится вслед за К. Болдуингом констатировать, что досконально исчисляемые модели фрагментов бытия адекватны только

<sup>2</sup> Требование чистоты языка, убеждён Л. Витгенштейн, «заводит нас на гладкий лёд, где отсутствует трение, стало быть, условие в каком-то смысле становится идеальным, но именно поэтому мы не в состоянии двигаться. Мы хотим идти: тогда нам нужно трение. Назад, на грубую почву!» [5].

<sup>3</sup> См., например: [17].

для простейших из открытых систем, типа «клетки» [3]. Для истолкования более сложных структур мы поневоле вынуждены обращаться к метафорам.

Пунктирно очертив третий аспект метафоричности любой знаковой системы (её отношение к ансамблю символов, принимаемому за образцовый), перейдём к последнему из намеченных, затрагивающему словесно-вещные отношения. Области материального и идеального, мир вещей и мир слов, несмотря на их вероятный и желательный изоморфизм и на потенциально допустимое совпадение в некоторых точках культурного пространства, остаются в каждый момент времени в целом не тождественными, а, скорее, взаимодополняемыми сторонами сущего, наверное, лишь стремящимися к органическому «положительному синтезу», но никогда его не достигающими. Космос, жизнь, общество, человек суть реалии непрерывно становящиеся (и вместе с тем, пребывающие), обладающие тонкой подвижной структурой. Сознание, пытающееся обособиться (что, впрочем, неизбежно), вынырнуть из круговерти сущего, всегда оказывается орудием аналитического препарирования, рассечения жизни. К какой бы совокупности идей, закреплённой в той или иной знаковой системе, мы ни прибегали, её подстановка на место соответствующего фрагмента бытия никогда не будет абсолютно корректной. В своём очевидном умалении полнокровной жизни всякий языковой конструкт качественно схож с любым другим. Их притязания на её исчерпывающее замещение всегда тщетны.

Но тут зафиксирован пока только один, негативный по большей части, момент соотносённости сущего с его вербальной ипостасью. Необходимо принять во внимание и другой, позитивный. Знаково-символическая система есть результат и средство саморефлексии конкретного сущего, свидетельство его внутренней дифференцированности. Отсутствие структуры и границ превращает бытие в абстрактную тотальную сплошность, неотличимую от небытия. Разумеется, и «познание как “разыскание истины” было бы немислимо, если бы сам предметный мир был однороден, сплошен, “единосущен”, равночестен и равнозначен во всех своих частях» [40]. Ткущееся людьми языковое полотно есть не только (и не столько) «копия некоторого состояния дел», согласимся с М. Вартофским, но и «репрезентация будущей практики и освоенных форм деятельности» [4]. Сфокусированное в нём идеальное благодаря экзистенциальным усилиям человека достаточно активно для того, чтобы на равных взаимодействовать с материальным пластом мироздания, тем выгодно отличая полновесное слово и от обречённого на пассивность слепка с объективистски трактуемой субстанции, и от вводимой конвенцией профессионалов искусственной вербальной метки. В то же время живое

слово не замахивается на статус платоновского порождающего эйдоса, структурирующего и одухотворяющего абсолютно косную телесность. Отрицается здесь и радикальная конвергенция лингвистической и внелингвистической реальностей, знаменующая собой растворение границы между ними и — в перспективе — их примитивное тождество или хаотическое смешение. Субстанционально-личностное слово может быть и бывает то больше, то меньше вещи, находясь с ней в отношении *подвижной иерархии* и выступая её действенной метафорой.

### Метафора мифа

Метафора концептуально схватывает и выражает прежде всего момент *структурной изменчивости* в развивающейся реальности. Понятно, что на различных материках семиосферы, в разных областях культуры — в мифе, религии, литературе, науке, философии — рассматриваемый онтологизированный троп выказывает, помимо общих, и специфические свойства. Х. Ортега-и-Гассет, например, обнаружил важное отличие механизмов его функционирования в поэзии и в науке: «В поэзии метафора на основе частичного сходства двух объектов делает ложное утверждение об их полном тождестве. Именно это преувеличение, нарушающее границы истины, и придаёт ей поэтическую силу... Наука инвертирует пользование метафорой. Она начинает с полного отождествления двух объектов заведомо различных, чтобы прийти к утверждению их частичного тождества, которое и будет признано истинным» [29].

Выявление культурно-видовых признаков метафоры, несомненно важное и само по себе, позволяет к тому же уточнить содержание интересующей нас родовой категории. Любопытной и эвристически ёмкой представляется попытка описать ее в терминах *уподобления, различения, противопоставления*. Поэтому, несмотря на очевидное равенство сущего самому себе в одной из фундаментальнейших его ипостасей, рискнём всё же опустить идею *тождества* при понятийном документировании метафоры. Однако, вынеся себе-тождественность мироздания за скобки (совершив тем, кстати, метафорический акт), не будем забывать о ней вовсе. Да этого и не удастся сделать. Ведь даже констатация атрибутивных и акцидентальных свойств метафоры с необходимостью предполагает наличие момента равенства себе и в обнаруживаемых предикатах, и в имеющемся налицо логическом субъекте, и в процессе связывания их друг с другом, и в осуществляющем данное действие человеке. Намеченные же к использованию категории — *уподобления, различения, противопоставления* — мыслятся достаточно традиционно. Настолько, что интерессубъективная компонента их смыслового значения не требует, на наш взгляд, дополнительных разъяснений.

Остановимся подробнее на метафоре в ойкумене мифа. Тезис об их сродстве принимается далеко не всеми гуманитариями. Нередко высказывается прямо противоположная точка зрения. В отечественной интеллектуальной традиции она чётко сформулирована А.А. Потебней. Классик русской лингвистической философии выделяет два ракурса метафоричности языка. В широком формате каждое новое слово есть метафора какого-то своего предшественника. Здесь мы сталкиваемся с всеобщим свойством едино-многообразной вербальной системы, вуалирующим особенные свойства, присущие отдельным её фрагментам. В узком формате метафоричность раскрывается там и тогда, где и когда человек начинает «удерживать» в сознании «различие между субъективным началом познающей мысли и тем её течением, которое мы называем (неточно) действительностью, миром, объектом» [31, с. 262]. Тут-то и обозначается межа, разделяющая, согласно А.А. Потебне, поэзию и миф. В мифологическом мышлении гносеологический образ «считается объективным и... целиком переносится в (предметное. — А.Ф.) значение»; в мышлении поэтическом он толкуется «лишь как субъективное средство для перехода к (предметному. — А.Ф.) значению» [31, с. 243]. Возникновение собственно поэтической метафоры «в смысле сознания разнородности образа и значения есть тем самым исчезновение мифа» [31, с. 261].

Идея антагонизма поэзии и мифа — каждый из этих культурных феноменов возможен якобы только «на основе отрицания другого» [36, с. 449] — рефреном звучит в трудах семиотиков тартуско-московской школы. Тип семиозиса, укоренённый в мифологической среде, квалифицируется ими как номинативный. В нём «знак... аналогичен собственному имени», общее значение такой языковой фигуры «принципиально тавтологично». Именно в сфере собственных имён происходит столь характерное для мифологических представлений «отождествление слова и денотата» [36, 435-437]. Оно «ни в коем случае не является синонимией... а без синонимии поэзия невозможна». Синонимия, продолжаем реконструировать фабулу программной статьи Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, «предполагает наличие для одного и того же объекта нескольких взаимозаменяемых наименований и, следовательно, относительную свободу в их употреблении» [36, с. 449], напрочь отсутствующую в мифе, который в вербальной проекции исчерпывающим образом «реализуется в омонимии» [36, с. 458], предельно минимизирующей словесную реальность. Метафорические конструкции, свидетельствующие об относительной самостоятельности языка, возникают при переводе мифологических текстов на разнообразные «культурные языки немифологического типа». Следует подчеркнуть, резюмируют авторы, «принципиальное отличие мифа от метафоры... В самом мифологическом тексте метафора



как таковая, строго говоря, невозможна» [36, с. 443]. По своему естеству она — и синхронически, и диахронически — постмифологична.

Частично согласившись с мыслью Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского о лингвистической привязке мифа к омонимии, опрометчиво было бы вслед за маститыми исследователями резко противопоставлять её синонимии. Тесная взаимообусловленность той и другой применительно к древнему языку была убедительно обоснована в своё время М. Мюллером, выдвинувшим тезис о полионимизме (многоимённости) архаической знаково-символической системы. Воспроизведём важные для нас выкладки британского филолога: «...так как у каждого предмета есть несколько признаков и так как с известной точки зрения каждый из этих признаков мог послужить поводом для наименования предмета, то, естественно, большая часть предметов в эту раннюю пору носила несколько (синонимичных. — *А.Ф.*) наименований... Постоянное употребление синонимов должно было, с другой стороны, вызвать (к жизни. — *А.Ф.*) множество омонимов. Положим, — рассуждает М. Мюллер, — у нас будет пятьдесят различных наименований солнца, из которых каждое выражает какое-нибудь свойство этого светила: между этими названиями непременно должны оказаться такие, которые будут приложимы к другим предметам, имеющим то или другое общее с солнцем свойство. Все эти предметы получают одно общее название» [24, с. 155-156]. Логически аргументированным представляется вывод М. Мюллера о том, что «большая часть древних наименований, которые создаёт язык, находясь на первых ступенях своей жизни... основана на смелых метафорах» [24, с. 156].

Устойчивое и неизменное преобладание омонимии в вербальной среде может быть истолковано, во-первых, как реакция на некогда возникшую в ней количественную избыточность лексикона при его качественной неполноценности. Если, тогда, считать намеренным сокращение словарного запаса человеком мифа, осуществляемое им в опыте ритуального и умозрительного уподобления (или даже отождествления) сущности вещи и её происхождения, то при возвращении конкретно-сущих предметов к их единому первоисточку, к некоей протосущности, ранее приобретённые участниками семиозиса профанные имена надо признать псевдонимами. И в данной ситуации метафора оказывается неустранимой из мифа. Она укоренена в нём через внедрение псевдонима на место подлинного имени вещи. И постоянно сопутствует мифу, обнаруживаясь в процедуре элиминирования из профанного имени предмета иноказательных наслоений и восстановления истинно-сущностного, сакрального его имени. Превазирование омонимии в процессах, протекающих в семиотическом организме, допустимо интерпретировать, во-вторых, как свидетельство

естественно складывающегося там лексического дефицита. Указанный тезис конкретизируется той мыслью, что словарный запас не развившегося ещё в должной мере интеллекта, не способного пока к изощрённым языковым играм и дискурсивным практикам, не соответствует множеству сенсорно различаемых древним человеком вещей, их состояний, признаков и действий. Такого рода утверждение не поддаётся корректной проверке не только применительно к возможностям архаического человека, но и к потенциам современного разумного существа — особенно с учётом плана неявного знания. Конечно, весьма вероятно несовпадение между осваиваемым субъектом массивом чувственных образов и имеющимся в его распоряжении объёмом лексем, между суммарным числом вовлечённых в речетворчество индивидуума внутренних и внешних словесных форм. Но величина предполагаемого люфта количественно вряд ли определима, а потому её сравнительные сопоставления в исторической ретроспективе крайне сомнительны. В этой связи усиленное педалирование идеи закономерности лексического дефицита в древних обществах может быть интерпретировано как проявление панлогистски-прогрессистского высокомерия.

Помимо только что зафиксированного, немало и других предрасудков в нововременных теориях мифа. Главный из них хорошо известен — тотальное сведение мифического к фантастическому, иллюзорному. Хотя уже «во времена Фукидида прилагательное *mythodes* означало “вымышленное, не имеющее доказательств” в противоположность истинному и реальному» [49, с. 169], только в духовной атмосфере эпохи Модерна упомянутое редуционистское отождествление стало само собой разумеющимся. Конечно, «мифология есть выдумка, если применять к ней точку зрения науки, да и то не всякой, но лишь той, которая характерна для узкого круга учёных новоевропейской истории последних двух-трёх столетий», — комментирует ситуацию А.Ф. Лосев [18, с. 23]. Для носителей мифологического сознания «миф есть... наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряжённая реальность» [18, с. 24]. Философ предостерегает нас от её тривиализации. Совершенно неверно, например, что в ней всё одушевлено. «Мифически живущие и чувствующие люди прекрасно отличают одушевлённые предметы от неодушевлённых; и они вовсе не такие уж сумасшедшие, которые палку принимают за живое существо...» [18, с. 63-64]. Они бытийствуют в многомерном континууме и им доступен переход из одного его пласта в другой посредством опыта оборотничества, то есть при помощи предельно онтологизированной метафоры. Об «оборотнической логике» как специфической черте мифологического воображения говорит и Ф.Х. Кессиди, уточняя, что она никогда «не составляла

всего сознания первобытного человека и не заменяла его практической ориентации в природной и социальной среде» [10]. Иными словами, нельзя уравнивать первобытное мышление с мифологическим. Первое включает в себя наряду со вторым ещё и компоненту «здорового смысла» (со всеми его плюсами и минусами), наверное, способную прогрессировать параллельно с прогрессом цивилизации. Развитие же культуры не укладывается в линейный алгоритм. Весьма сомнительно прогрессистское утверждение, будто мифология преодолевается, «снимается» философией и наукой. Культура живёт, обогащаясь всеми этими и прочими своими фрагментами, рассматривая каждый из них как многослойный, гибко структурированный. М. Элиаде, обработав огромный эмпирический материал, доказательно заключает: в обществах древних и современных, где миф ещё жив, «их члены проводят чёткую грань, различающую миф — “сказание истинное” и те рассказы и сказки, которые они относят к “сказаниям вымышленным”... В “сказаниях истинных” мы имеем дело с явлениями сакральными и сверхъестественными; в “сказаниях вымышленных”, напротив, — с содержанием светским...» [49, с. 36-37]. Люди архаики отнюдь не наивные простаки. Те же, кто не сливается с толпой, и прежде всего духовные лидеры архаического социума, одарены удивительной (по нашим меркам) способностью совершать путешествия из одного слоя бытия в другой, вполне осмысленно отслеживая подобные перемещения, как и любые иные трансформации сущего, и адекватно выражая их в языке.

При анализе мифологического символизма, советует Е.М. Мелетинский, нужно избегать двух крайностей: «видеть в символах только поэтические сравнения и, наоборот, полностью отождествлять объект-знак и объект-референт (подлинный объект, обозначаемый), которые находятся в отношении партиципации. Конкретные объекты, хотя они стали символами, не перестают быть самими собой... Кроме того, отождествление на одном уровне обычно сопровождается противопоставлением на другом. Каждый мифологический объект становится комплексом дифференциальных знаков» [23, с. 26]. Метафора, следовательно, органично сращена с мифом. Особенно наглядна свойственная первобытному мышлению «метафорическая идентификация объектов природных и культурных... Метафоризм мифической мысли фаворизирует... тотемические классификации, эти представления социальных категорий с помощью образов, отражающих природную среду, и наоборот — метафоризм любит зашифровывать природу социальными отношениями (т. е. описывать природу как человеческое общество)» [23, с. 24, 26].

Пора подводить предварительные итоги и обрисовать контуры собственной позиции. Пространство мифа обладает сложной структурой и

внутренней динамикой. И потому разговор о метафоричности мифа вполне уместен. Более того, он многоаспектен. Сфера мифа онтологична, поистине субстанциальна. Субстанциальна как, быть может, ни одна другая ипостась очеловеченного мира. Области материального и идеального, природного и социального, вещного и словесного, области предметного и смыслового значений в ней органично переплетены и перетекают друг в друга. В то же время они различаемы в своей особенности человеком мифа (и человеком культуры), аксиологически и гносеологически дифференцируются и ранжируются им, порой противопоставляются, но, по общему правилу, не до степени антагонизма. Тенденция к разобщению, расколу уступает в мифе интенции к сопряжению, единению, не приводящей, правда, по мере её актуализации к полному слиянию, отождествлению отдельных сторон едино-многообразного сущего. Метафора мифа субстанциальна. Впрочем, слышим в ней, пусть приглушённо, и экзистенциальный мотив: есть имя собственное — есть зачин экзистенции. В кратчайшем своём определении *метафора мифа есть различающее уподобление*.

Выделяя доминантный признак во взаимоотношениях обозначаемого и обозначающего, а также в динамическом соположении обыденно-житейской реальности и той, что проявляется в сверхобыденных человеческих практиках, можно предложить, помимо названной, следующие культурно-видовые характеристики метафоры. В (монотеистической) *религии*, где пласты сакрального и профанного дистанцированы уже в гораздо большей степени, трансцендентны друг другу, но при этом земной мир постулируется созданным по образу вышнего, метафора оказывается *противопоставляющим уподоблением*. В *литературе* — жизненно-правдивом вымысле — *уподобляющим противопоставлением*. В *науке* — *уподобляющим различением* конвенционально моделируемого «объекта-для-нас» и «объекта-самого-по-себе». В этой связи сциентистская теория и практика, во-первых, интерпретируема как вывернутый наизнанку миф. Во-вторых, в согласии с диалектическим каноном оборачивания генитива, она обнаруживает органичную предрасположенность к дополнению себя мифом, к эффективному использованию его в качестве защитной оболочки. Отчасти схожим образом переплетаются между собой Божественное и поэтическое слово и дело. *Философия*, стремящаяся к личностному разрешению интерсубъективных антиномий, сопрягает в себе все указанные аспекты структурной изменчивости, сосредотачиваясь на круговращении *уподобляющего противопоставления* и *противопоставляющего уподобления*.

### **Философский орнамент литературной метафоры**

Взятая в качестве общего имени всех тропических модификаций, метафора оказывается атрибутивным признаком самоценного

поэтического (литературно-художественного) языка. Он противопоставляется коммуникативному, практическому языку, самостоятельной ценности не имеющему и выполняющему по преимуществу транслирующие, посреднические функции. Первый имеет цель в самом себе, второй — вне себя, в ином. Данный тезис Л.П. Якубинского [52] восходит, по разысканиям Ц. Тодорова, к положению К.Ф. Морица о размежевании прозы и стиха по признаку гетеро- и автотеличности [34].

Внутренний телеологизм бытийствующего языка и дальное действие метафоры, связывающей разбросанные по всему семиотическому полю вещи, знаки, смыслы и образы, создают глубину поэтического слога, которая, впрочем, при чрезмерной устремлённости в бесконечность теряет своё обаяние. Любопытны в данном контексте отголоски спора опоязовцев о соотносённости разных тропов с тем или иным типом литературного дискурса. Б.М. Эйхенбаум отстаивал тезис о фундаментальной метонимичности поэзии и метафоричности прозы. Он полагал, что метафора (в частности, у символистов) уводит автора и читателя «от слова к представлению... делая стих ненужным» [47, с. 133]. Напротив, в текстах с «равновесием стиха и слова (в частности, у акмеистов. — А.Ф.)... заметно отсутствие метафор — вместо них развиваются многообразные боковые оттенки слов при помощи перифраз и метонимий». В строках А. Ахматовой и О. Мандельштама, подчёркивает советский литературовед, «слова не сливаются, а только соприкасаются — как частицы мозаичной картины» [47, с. 133].

Р.О. Якобсон придерживался кардинально иной и заметно шире распространённой в интеллектуальном сообществе точки зрения. Несмотря на существование стихов метонимической текстуры (например, Б. Пастернака) и прозаических повествований, пересыпанных метафорами (в частности, у А. Белого), бесспорно, на его взгляд, «самое тесное и глубокое родство» стиха с метафорой, а прозы с метонимией [50, с. 331].

К полемике опоязовцев подключается Б.А. Успенский. Анализируя творчество О. Мандельштама, — напомним, метонимически, по Б.М. Эйхенбауму, ориентированное, — он утверждает: напротив, именно метафоры составляют «фактуру мандельштамовского стиха» [37, с. 307]. Однако они, выйдя из-под пера акмеиста, не отсылают к трансцендентной, напрямую невыразимой реальности, что свойственно метафорике символистов, а направляют нас «к конкретной изобразительности» заведомо постигаемого мира, схватываемого как изысканным, так и обыденным языком. «В известном смысле, — уточняет Б.А. Успенский, — полемика акмеистов с символистами — это отражение старого спора номиналистов и реалистов, и не случайно, может быть, в статье “О природе слова” Мандельштам заявляет о “русском номинализме”, который заключается “в представлении о

реальности слова как такового» [37, с. 331-332]. Слова-домоседа, заключённого в фиксированное трёхмерное пространство, в систему тривиальных равенств ( $A=A$ ,  $B=B\dots$ ). Меж которыми — ничтожность, пустота [22, с. 130-135].

Но можно ли тогда быть уверенным в самодостаточности и самопричинности слова? Не подчинено ли оно в данном случае торжествующему ничтожеству небытия? Не окажется ли тогда всякое А (вещь, мысль, слово, экзистирующая личность) производным от тождества самому себе, от некоей реляции, от чего-то относительного? Откровенно говоря, «номинализм никогда не был глубоким... или даже плодотворным направлением в философии» [20]. Деонтологизируя реальность, превращая её в мозаическую дробность, невесть как скрепляющуюся небытийной пустотой, он прибавляет нас к метафизическому мелководью. За провозглашаемой апологией человеческой сенсорики в нём нетрудно разглядеть самонадеянность рассудка, априорно постулирующего плавный линейный переход единичных представлений субъекта в общие представления, а тех — в интерсубъективные понятия, конвенциональные по своей природе. Прельщение номинализмом наступает вследствие несообразностей крайнего реализма, гипостазирующего понятийные сущности и необоснованно удваивающего мироздание; либо вследствие сугубо эссенциалистской интерпретации реализма умеренного. Обобщённо: при жёстком соподчинении метафизических инстанций. В частности, при однонаправленном странничестве поэта. Когда он, пробираясь от реального к реальнейшему, от сущего к бытию, усматривает достовернейшее не просто в далёком, а в потустороннем. Оплошность символистов не в том, что они были «плохими домоседами» и «любили путешествовать» [22, с. 132], а в том, что брали билет нередко лишь в один конец. Их помыслы и сказы — преимущественно об ином.

И метафора, и метонимия претендуют на символическое (ре)конструирование многоплановой внелингвистической реальности. Но стереоскопическую картину мира (вос)создаёт только метафора. Метонимия, опирающаяся на отношения непосредственной смежности (близкодействия), эффектна и эффективна при выкладывании плоскостного панно единичных предметов. Номиналистический, атомистический дискурс (тут его, действительно, нельзя не узнать) если и предполагает объёмную оптику, то всё равно настраивает её на однородное, изотропное пространство-вместилище, в котором поверхностно соприкасаются автономные субъекты и обособленные друг от друга объекты. Метафора здесь неизбежно опрощается до метонимии. Симптоматично, что чуждый номиналистическим поветриям Г.Г. Шпет не принимает ахматовской поэзии: «Никакое, ничтожное, содержание в многообещающей форме есть эстетическая лживость

(Ахматова, напр.)... Бытие космоса распалось в буднях, бль слова не уразумевается, остаётся мозаика клочков быта, выдаваемая за монолитную действительность» [46]. Изобилующий множеством феноменальных перегородок, но однокачественный по своему существу мир акмеистов редуцирует самодержавное домашнее житие к балаганному коммунальному сожителству.

Метафизический реализм, полностью или частично оправдывающий существование единичной вещи бытием возвышающегося над ней ноумена, вольно или невольно умалется и в искусстве классицизма. Культ чётких, завершённых в себе форм низводит онтологический реализм до поверхностно-феноменологического, закрывающего дверь в потаённые области и неумолимо влекущего к атомистической деградации. Удерживаемый поначалу конвенциональными скрепами (примитивно идеологическими, например, в случае социалистического реализма), он рушится от малейших жизненных неурядиц. Центральное место в куче образовавшихся обломков занимает тогда вульгарнейший натурализм, беззастенчиво рассказывающий про то и «про это» без каких бы то ни было эвфемизмов. Идеино дистанцирующиеся от классицизма романтизм и символизм апеллируют к многомерности бытия, его инаковости, намеренно выражаясь иносказательно. «В противоположность метонимическому стилю французского классицизма, романтическое искусство в стилистическом отношении есть поэзия *метафоры*, — констатирует В.М. Жирмунский. — ...Преображение мира, которое совершается в романтическом творчестве, его мистическая поэтизация, осуществляется с помощью различных приёмов метафоризации действительности» [9, с. 165]. Важнейший из них — одушевление природы [9, с. 169].

Гилозоистические интенции и находки литературно-художественного постклассицизма весьма значимы. По сравнению с объективным идеализмом и материализмом гилозоизм более чуток к букве и духу субстанциалистской парадигмы. Он ранжирует самопричинное сущее, не допуская его дуалистического рассечения и придавая ему объёмную динамику вечного возвращения. Именно такой диалектико-метафизической реальности соразмерна имманентно метафорическая вербальная среда. Дуалистический раскол мироздания, появление непроницаемой для чувственной мысли сферы абсолютно трансцендентного (которой приписывается высочайший онтолого-аксиологический статус) оборачивается тем, что область усечённого сущего утрачивает свойство самопричинности, автотеличности. В той мере, в какой философия и поэзия (в том числе, символическая) окончательно отрывают трансцендентное, сакральное, таинственное от осваиваемой человеком ойкумены, не допускают экзистенциальных скачков в запредельное или сводят их к минимуму, ограничиваясь умозрением соседствующих во

времени и пространстве фрагментов эмпирии, метафоричность языка делается излишней. На смену ей заступает метонимическая фактура слова. И тут сферическое бытие схлопывается до плоского быта.

### **Языковые тропы в брезжущем свете философских реминисценций**

Немыслимые ранее привилегии даруют иносказанию, быть может чересчур нарочито и шумливо, постсовременные интеллектуалы. Модерну оно было в тягость. Механистическому, монологическому сознанию с его требованием интересубъективной общезначимости «заторможенная, кривая» речь и «непрозрачное» письмо совершенно ни к чему. Они то намеренно не замечаются, игнорируются Модерном, то нещадно критикуются им, отбрасываются в разряд маргиналий, «идолов площади». Только диссиденты нововременья, его обличители и посланники иных культурных миров (европейские романтики, творцы русской идеи, Ф. Ницше, эстетически восставший против «отцов» модернизм) открыто защищают многомерность чувственной мысли, фигуративность слога и, тем самым, глубину и многогранность постигаемого мироздания. Спасая для себя и потомков метафизически далёкое и экзистенциально близкое бытие. Оберегая его от агрессивной монотонности сциентистски мистифицированного здравого смысла.

Так, Ф. Шлегель, опираясь на давнюю традицию, убеждённо заявляет: «Высшее, именно потому, что оно (напрямую. — А.Ф.) невыразимо, можно высказать только аллегорически» [45]. В.Ф. Одоевский и А.С. Хомяков с болью пишут об «умерщвлении мысли в силлогизме», об «угадывании», а не «узнавании» идеи выражения, о передаче её от субъекта к субъекту «без логических доводов, одним лишь намёком» [28, 44]. Для П.А. Флоренского и С.Л. Франка, «истина есть суждение само-противоречивое», несущее в себе предел всех своих «отменений», есть неповторимое единство утвердительного и отрицательного суждения, разрывающего сети формальной логики [39, 41]. По Ф. Ницше, истину репрезентирует «движущаяся толпа метафор» [27, с. 258]. Обладающая высочайшей ценностью, когда отдельные её фрагменты отличаются яркой живой индивидуальностью, ясной чувственной осязаемостью. И утрачивающая всякую ценность, когда они становятся «чувственно бессильными», выказывая «неподвижную правильность римского колумбария» [27, с. 258-259]. С. Малларме, разрушая буржуазную идиллию, потчует читающую публику словами, которые та «ежедневно встречает в своей газете, но только преподносит эти слова в сочетании ошеломляющим»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Так характеризует творчество французского литератора Р.О. Якобсон [51].



Силы, оппонирующие Модерну, вдохновлялись идеями предшествующих ему традиций. В частности, возрожденческой. Ренессанс — отнюдь не прихожая для высвеченной неонов современной залы, не передняя, маскирующая темень средневековой каморки. Он стязанно может быть представлен фигурой Николая Кузанского, а мысль философа-кардинала — названием главного его труда. «... Корень знающего незнания, — читаем там, — в понимании неуловимости точной истины»: «все исследователи судят о неизвестном путём соразмеряющего... сравнения с чем-то уже знакомым... но... однозначное приведение неизвестного к известному... выше человеческого разума...» [13, с. 52, 50-51]. Кузанец выстраивает ретроспекцию развиваемой им философы. Тут всплывают имена Сократа и автора «Экклезиаста». Встав на позицию ренессансного диалектика, мы вынуждены признать, что не в состоянии буквально и сполна определить, а следовательно, и верно поименовать конкретно сущие вещи. В своём существовании они не равны себе. Атрибутивно свойственные каждой из них противоположности рассудок не способен «сочетать... в их источнике» [13, с. 55]. Это мог бы сделать, наверное, разум, но при наличествующей универсальной взаимосвязи («всё — во всём») описание им даже отдельной единичной вещи становится потенциально бесконечным. Если же допустить, что разум чудесным образом (а как иначе?) справится с поставленной задачей и охватит собой потенциальную бесконечность конкретно сущего, он всё равно никогда не сольётся с актуальной бесконечностью Божественной сущности. Та, будучи абсолютным максимумом, развёртываясь, пребывает во всём, включая и минимально сущее, а то, в свою очередь, свёртываясь, пребывает в Боге. К сожалению, «способ этого свёртывания и развёртывания выше нашего ума» [13, с. 104]. Исчерпывающему определению и точному называнию вещи, как нетрудно догадаться, должно быть предпослано постижение истинного имени Создателя. В согласии с апофатическим канонем, которого придерживается Кузанец, оно, однако, сокрыто от людских помыслов и речений. И всегда защищено псевдонимом. Таким оригинальным, например, как *не иное*, фигурирующим в названии одной из работ философа (см. [14]). В соответствии с креационистской доктриной (от которой иерарх церкви поневоле зависим, какие бы симпатии он ни выказывал теории эманации) Творец ноуменально отличается от сотворённого Им. Поэтому Его нельзя назвать *сущим*. Но нельзя, не переходя в атеизм, и не назвать им. Восприняв традицию апофатики, Бога нельзя непосредственно сравнивать с сущим, т. е. считать Его *не сущим*, а *иным* по отношению к нему. По той же причине Создателя нельзя жёстко противопоставлять иному, т. е. нельзя именовать *неиным*. Наиболее приемлемый (хотя, очевидно, и не единственно возможный) вариант

метафорического имени Бога — *не иное*. Таковы были, видимо, соображения ренессансного философа и теолога.

Тропологичность интеллектуальной мысли Средних веков обстоятельно проанализирована С.С. Неретиной [25, 26]. Фундаментальная иносказательность христианской метафизики увязывается ею с принципиальной эквивокативностью (двуосмысленностью) мира, сотворённого Богом креативно, из «ничего». При этом в культурном пространстве Средневековья, противопоставляемом полю Античности, подчёркивается приоритетность диалектического знания, которое адекватно выражается только посредством тропов. Сращённость диалектики и метафорики неоспорима: обе они удачно описывают многоуровневую, внутренне динамичную реальность. А вот сочетаемость диалектики и креационизма, позволим себе возразить уважаемому автору, и с философской, и с богословской точек зрения сомнительна. По авторитетному заявлению В.Н. Лосского, в рамках христианской догматики «вся диалектика бытия и небытия абсурдна» [21]. Ссылка на Николая Кузанского показывает, с другой стороны, что тяготеющая к имманентизму парадигма всеединства, коли она свободна от редуционистских поползновений, оказывается достаточной для взревания и становления метафорического дискурса, в который облекается и античная, и средневековая диалектическая мысль. И если сравнивать, скажем, концепцию двуосмысленности Боэция и его (а также Эриугены и Абеляра) эквивокативный стиль философствования не с формально-логическим (по преимуществу) дискурсом и теорией омонимии Аристотеля, а с «тёмным» языком гераклитовых афоризмов или с поэтическим языком платоновских диалогов, то различие будет не столь уж большим.

Атрибутивную метафоричность вербальной сферы сущего возвращает диалектико-метафизическая идея *подвижной иерархии*, схватывающая и передающая важнейшее свойство бытия. Обе они соразмерны объёмному мировосприятию, в рамках которого концептуализируемая реальность мыслится едино-многообразной, качественно неоднородной, гибко ранжированной. Разграничивая эмпирическое социальное пространство и пространство интеллигибельное (включающее в себя словесно оформленные картины мира), можно утверждать, что для Античности и Средневековья характерна жёсткая субординированность первого и — в той мере, в какой умалется диалектический канон, — второго. Диалектический смысло-образ всегда и везде динамично ранжирован. Новое время справедливо восстало против косной социальной иерархии традиционного общества, но, соблазнившись безжизненным и бесперспективным лозунгом равенства, опрометчиво распространило свою частную неприязнь на идею ранга и многомерного бытия вообще. Усечение метафизической реальности до феноменального её пласта, произведённое позитивистски

ориентированной философией; подмена изящной непотаённости истины<sup>5</sup> её банальной открываемостью; однородность и изотропность физического пространства, постулированная Г. Галилеем и И. Ньютоном; полная прозрачность абсолютно контролируемого человеческого существования, не мытьём, так катаньем насаждаемая тоталитарным социальным проектом; активный поиск атропического языка или его паллиативного заместителя — всё это звенья одной цепи, всё это вехи линии Модерна. Выступив против тотальной рассудочной власти посредством прозрачности, постмодерн без труда разоблачил тривиальность нововременного дискурса и праксиса. Они всего-навсего примитивно переворачивают «правило темницы, ибо оказывается, что полная освещённость и взгляд надзирателя стерегут лучше, чем тьма, которая в конце-то концов укрывает» [42]. Однако и сам постмодерн этой своей констатацией выказал собственную односторонность. В данном случае, толкованием тьмы как чего-то только укрывающего. Диалектическая метафизика обогатила мировую культуру куда более ёмким и притягательным представлением о мраке, который «светит в самой мрачной тьме, превосходя всякую ясность» (цит. по: [19]). И о сумеречно-предрассветной палитре философа, затейливо выписывающего, серое по серому, свои вензеля. Складывающаяся постнововременная парадигма (не путать с постмодернистской [38]), подразумевающая подвижную иерархичность всех областей человеческой жизни — и социально-эмпирической, и духовно-интеллектуальной, — углублённо метафорична в своём словесном орнаменте.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Риторика. Поэтика: Пер. с древнегреч. М.: Лабиринт, 2000.
2. *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры: Сборник. М.: Прогресс, 1990.
3. *Болдуинг К.* Общая теория систем — скелет науки / Пер. с англ. А.М. Микиши // Исследования по общей теории систем: Пер. с англ. и польск. М.: Прогресс, 1969. С. 120.
4. *Вартофский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание: Пер. с англ. / Общ. ред. И.Б. Новика и В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1988. С. 11.
5. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I: Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 126.

<sup>5</sup> Непотаённость истины, показывает М. Хайдеггер, символически ёмко схватывает и передаёт известный платоновский смысло-образ. Аристотелюва *пещера* есть «нечто в себе хотя и открытое, но одновременно ограниченное сводами и со всех сторон, несмотря на выход, замкнутое землёй... Существенным при этом являются... переходы и восхождение из круга мерцания искусственного огня в ясность солнечного света, равно как обратный спуск от источника всякого света назад в темноту пещеры» [43].

6. Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.). Марксизм и философия языка // Бахтин М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М.: Лабиринт, 2000. С. 415.
7. Гумбольдт В. фон О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. под ред. Г.В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1984. С. 70, 78.
8. Гусев С.С. Наука и метафора. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1984. С. 11.
9. Жирмунский В.М. Метафора в поэтике русских символистов // Жирмунский В.М. Поэтика русской поэзии. СПб.: Азбука-классика, 2001.
10. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: становление греческой философии. М.: Мысль, 1972. С. 114-115.
11. Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. С. 356.
12. Козлова М.С. Аналитическая философия // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3: Философия XIX – XX в. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. С. 241.
13. Кузанский Н. Об учёном незнании / Пер. В.В. Бибикина // Кузанский Н. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1978.
14. Кузанский Н. О неинном / Пер. А.Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 183-247.
15. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. С. 65.
16. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живём / Пер. с англ. Н.В. Перцова // Теория метафоры. Сборник. М.: Прогресс, 1990. С. 387.
17. Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации: Учебное пособие для вузов. М.: ПРИОР, 2001. С. 288-289.
18. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991.
19. Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 72.
20. Лосев А.Ф. Расцвет и падение номинализма. Мыслительно-нейтралистская диалектика XIV века // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991.
21. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 225.
22. Мандельштам О. Утро акмеизма // Литературные манифесты от символизма до наших дней. М.: XXI век – Согласие, 2000.
23. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001.
24. Мюллер М. Сравнительная мифология // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2002.
25. Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 151-154.

26. *Неретина С.С.* Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 122-150.
27. *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху: Пер. с нем. М.: REFL-book, 1994.
28. *Одоевский В.Ф.* Психологические заметки // Одоевский В.Ф. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1981. С. 283, 287.
29. *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры / Пер. с исп. Н.Д. Арутюновой // Теория метафоры. Сборник. М.: Прогресс, 1990. С. 74.
30. *Оруэлл Дж.* 1984. Ферма животных: Пер. с англ. М.: ДЭМ, 1989. С. 49.
31. *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности // Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989.
32. *Прохоров М.М.* Философская метафора экологической эпохи. Материалы спецкурса. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 1995. С. 7.
33. Социальные науки. Сер. 3. Философия: РЖ. 1995. № 3. С. 116-118.
34. *Тодоров Ц.* Теории символа / Пер. с франц. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общ-во, 1998. С. 188.
35. *Уайт Х.* Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века: Пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 52.
36. *Успенский Б.А.* (в соавторстве с Ю.М. Лотманом). Миф – имя – культура // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
37. *Успенский Б.А.* Анатомия метафоры у Мандельштама // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. II. Язык и культура. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
38. *Фатенков А.Н.* Картезианская подоплёка постмодерна // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.): В 3-х т. Т. 2. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. С. 209-210.
39. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. I (1). М.: Правда. 1990. С. 147.
40. *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 81.
41. *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 311.
42. *Фуко М.* Око власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса. М.: Праксис, 2002. С. 221.
43. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 353-354.
44. *Хомяков А.С.* Семирамида // Хомяков А.С. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М.: Московский философский фонд, Медиум, 1994. С. 55.
45. *Шлегель Ф.* Разговор о поэзии // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. / Пер. с нем. Ю.Н. Попова. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 324.

46. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 371.
47. Эйхенбаум Б.М. Анна Ахматова. Опыт анализа // Эйхенбаум Б.М. О поэзии. Л.: Советский писатель, 1969. С. 133.
48. Эйхенбаум Б.М. О художественном слове // Эйхенбаум Б.М. О литературе. Работы разных лет. М.: Советский писатель, 1987. С. 342.
49. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с франц. В.П. Большакова. М.: Академический Проект, 2001.
50. Якобсон Р.О. Заметки о прозе поэта Пастернака / Пер. с нем. О.А. Седаковой // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987.
51. Якобсон Р.О. Новейшая русская поэзия. набросок первый: Подступы к Хлебникову // Якобсон Р.О. Работы по поэтике: Пер. М.: Прогресс, 1987. С. 287.
52. Якубинский Л.П. О звуках стихотворного языка // Якубинский Л.П. Избранные работы. Язык и его функционирование. М.: Наука, 1986. С. 163.