

**УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН**

---

*На правах рукописи*

**СПИРОВА Эльвира Маратовна**

**СИМВОЛ КАК ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

**Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры**

**АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук**

**Москва,  
2011**

Работа выполнена в секторе истории антропологических учений  
Учреждения Российской академии наук Института философии РАН

**Научный консультант:**

доктор философских наук,  
доктор филологических наук, профессор  
**Гуревич Павел Семёнович**

**Официальные оппоненты:**

доктор философских наук,  
главный научный сотрудник  
Учреждения Российской академии наук  
Института философии РАН  
**Вдовина Ирена Сергеевна**

доктор философских наук,  
профессор, заведующий кафедрой  
теории и истории культуры  
Тверского государственного университета  
**Губман Борис Львович**

доктор философских наук,  
доцент, профессор кафедры истории  
журналистики и литературы  
Института международного права и  
экономики имени А.С. Грибоедова  
**Попов Гарри Анатольевич**

**Ведущая организация:**

Московский государственный университет  
имени М.В. Ломоносова,  
кафедра философской антропологии и  
комплексного изучения человека

Защита диссертации состоится « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 201\_\_ г. в \_\_\_\_ час. на заседании  
Диссертационного Совета (шифр Д.002.015.01) по защите диссертаций на соискание ученой  
степени доктора философских наук при Учреждении Российской академии наук Институте  
философии РАН по адресу: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14/1, стр. 5.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Учреждения Российской академии наук  
Института философии РАН.

Автореферат разослан « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 201\_\_ г.

**Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
кандидат философских наук**

**Б.О. Николаичев**

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДИССЕРТАЦИИ

### **Актуальность темы исследования**

Есть ли основания включать понятие «символ» в систему философско-антропологического знания? Это понятие давно стало междисциплинарным. Его используют философы, историки, культурологи, исследователи искусства. Культура вообще символична, но современная – особенно. Символ становится предметом теологических, эстетических, мифологических, лингвистических и художественных концептуальных направлений. Неслучайно понятие «символ» сегодня изучается с разных позиций. Речь идет об онтогенезе символа, о символе как познавательном понятии, об отличии знака и символа, о герменевтике символа, о символической природе культуры, о прорастании символа в символическом «теле» человека. Всё чаще отечественные учёные, стремясь к интегральному опыту философской антропологии, обращают внимание на наличие первичных символов, которые можно назвать алфавитом мира, на парадоксальные отношения между внутренними и внешними ипостасями человека, на роль символа в антропогенезе, на актуализацию трансцендентного, на чувственное и сверхчувственное в символе.

Исследование символа открывает широкий круг проблем, многообразие которых порождает различные версии данной темы. Многие философы полагают, что постижение тайного смыслового содержания символа требует истолкования через вживание, вчувствование, наитие, интуитивное прозрение. Актуальность темы, как нам кажется, обусловлена, **во-первых**, тем, что современная философская антропология подошла к целому ряду вопросов, которые невозможно осветить, не прибегая к понятию символа: проблемы антропогенеза, целостности человеческого существования, преобразования человеческой природы, модусов человеческого бытия.

**Во-вторых**, актуальность предлагаемой темы обусловлена стремлением современной философской антропологии восстановить целостный образ человека, в котором во многом утрачена присущая ему сакральность. В философской антропологии за последнее время приобрёл значительное влияние «новый натурализм». Он пытается упразднить крайне неудобную для эволюционистов метафизическую проблематику, заменив её «научным» подходом, позволяющим упростить многие темы философской рефлексии и обеспечить больший простор для разного рода техник и технологий, связанных с преобразованием человеческой природы. Процесс десакрализации в современном мире принял внушительные и опасные формы. Культура утрачивает былую нуминозную мощь. Генетика начинает «выстраивать» её по натуралистическим лекалам. В результате силу набирают магические практики, которые носят сугубо профанный характер. Всё это выхолащивает священное содержание культуры, выносит за скобки духовную практику, которая имеет глубинный антропологический смысл. Сакральная традиция человеческой культуры, безусловно, обладает значительным арсеналом символического, связанного с раскрытием человеческой природы.

В наши дни рождается тенденция радикального преобразования человека: антропология «обожения», проекты превращения человека в техноида, в «кибернавта», расчеловеченное создание. Многочисленных энтузиастов «переделки» человека, низведения его до тривиального, техноидного уровня трудно перечислить. Технологии преобразования человека в ряде случаев сохраняют знаковую, но устраняют символичность. В условиях, когда само существование человека поставлено под вопрос, особую злободневность получают попытки опереться на историко-философскую традицию, углубить философскую рефлексию, связанную с понятием символа.

**В-третьих**, актуальность проведённого исследования связана с проблемами поиска человеческой идентичности, которая невозможна без привлечения знаково-символических кодов. Массово-информационные процессы глобального мира нельзя представить без развёрнутой философско-антропологической теории. Говоря о «глобальном человеке», о проблеме самоидентификации в обществе «реальной виртуальности», многие авторы

выстраивают в основном лишь логику компьютерных технологий, обезличенной информационной среды. В то же время при обсуждении любого вопроса глобальных изменений мы постоянно сталкиваемся с антропологическими детерминантами. Актуальными вновь оказываются традиционные вопросы философской антропологии: «человек – творец или творение?», «кто или что является демиургом современного мира?», «действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека?», «способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преобразованиям?».

В истории философии постоянно подчеркивалось, что всё сущее, что есть на земле, стремится сохранить свою идентичность. Однако в современном философском сознании особую ценность приобрела мысль, восходящая к средневековой философии: «почему человек не хочет быть самим собой?» (Франциск Ассизский). Человек занимает необычное положение в природном царстве и способен стремиться к возвращению в природу, отказывая себе в сознании, духовности, неповторимости. Постмодернисты справедливо указывают на такие ситуации, когда идентичность человека оказывается равной нулю. Но коль скоро это так, стало быть, можно говорить о конце или закате философской антропологии? Традиционные вопросы философской антропологии постепенно утрачивают смысл, но в то же время стимулируют философскую рефлексию о феномене идентичности. Проблема самоотжественности предполагает глубинное погружение в символическую среду.

**В-четвертых**, актуальность предложенной темы диктуется тем, что изучение символа напрямую связано с поиском трансцендентных основ бытия, духовности. Н.А. Бердяев полагал, что именно символ служит посредником между реальностью и метафизическим бытием. Такая направленность исследований является заметной тенденцией современной философии. Многие отечественные философы (Р.Г. Апресян, И.С. Вдовина, В.В. Бычков, Ф.И. Гиренок, А.А. Гусейнов, К.М. Долгов, Э.Ю. Соловьев, С.С. Хоружий), насколько можно судить по их работам, выражают тревогу в связи с нарастающей бездуховностью современного мира. В.В. Бычков отмечает радикальную утрату вкуса к метафизике как жажде высшей, умонепостигаемой реальности<sup>1</sup>. Эта тенденция представлена также в работах Н.Б. Маньковской<sup>2</sup>, В.И. Самохваловой<sup>3</sup> и многих других авторов.

**В-пятых**, злободневность проведённого исследования связана с популярностью современного постмодернизма. Нынешняя эпоха находится под сильным влиянием данного умонастроения. Постмодернизм – основное направление в современном искусстве, философии и науке. Постмодернистская философия проявила немалый интерес к проблемам означаемого и означающего, символического и воображаемого. Она правомерно поставила под сомнение фундаментальные категории современной культуры. Значительное число работ по истории сегодня создано в контексте ориентации на новую культурную историю. Политическая история, как никогда прежде, много работает с символами, установками и ментальностями. В последние столетия миф усиленно политизируется. Эту тенденцию отмечал и Э. Кассирер. В социальном мифе на первый план выдвигается его функциональная роль. Ценность политического мифа или банального стереотипа определяется его мобилизационной способностью. Их социальный смысл – сплотить людей, сфокусировать политическую энергию, облечь её в конкретную форму. Для создания политического имиджа используются все выразительные возможности: его создатели покушаются на архетипные образы, различного рода символы. Арсенал знаковых средств в политике резко увеличивается.

<sup>1</sup> См.: *Бычков, В. В.* Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства [Текст] / В. В. Бычков. – М., 2010.

<sup>2</sup> См.: *Маньковская, Н. Б.* Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс [Текст] / Н. Б. Маньковская. – М.-СПб, 2009.

<sup>3</sup> См.: *Самохвалова, В. И.* Творчество – божественный дар, космический принцип, родовая идентичность человека [Текст] / В. И. Самохвалова. – М., 2007.

**В-шестых**, актуальность предложенной темы связана с тем, что образование приобретает знаково-символическую форму. Компьютерные технологии радикально меняют образовательные процессы. Сегодня, как правило, преобладает инструментальный подход к самому компьютеру. Прежде всего, учитываются возможности новых технологий и техник. Эти нововведения связаны с использованием баз данных и телекоммуникационных средств. Символ в данном случае нередко обретает чисто знаковый смысл, что не соответствует историко-философской традиции. В классическом идеале образования значительное внимание уделялось философской рефлексии. Педагоги стремились развить ментальные навыки учеников. Но не меньшую роль играло и воспитание чувств, развитие эмоционального мира людей. Избыточность информации, которая характеризует современное образование, не содействует формированию целостного мировоззрения. Право на получение разнообразных сведений рождает фрагментарность представлений о мире, об обществе, природе, человеке. Обучаемые погружаются в пространство знаков: «всё больше и больше информации и всё меньше и меньше смысла», – так можно охарактеризовать последствия современных реформ в образовании.

В диссертации речь идет не только о включении символа в систему понятий философской антропологии, но и о его концептуализации. Если говорить только о первом вопросе, то тема во многом утрачивает проблемную напряженность. Мы находим понятие символа в ряде философских текстов. Это относится, например, к концепции антропогенеза, предложенной Э. Кассирером, его формуле «человек есть символическое животное»<sup>4</sup>, к разработке философско-антропологической темы у П.А. Флоренского<sup>5</sup>, к персоналистической философии Н.А. Бердяева<sup>6</sup>, к психоаналитическому толкованию человека<sup>7</sup>. В то же время видные представители философской антропологии – М. Бубер, М. Шелер, Э. Левинас и многие другие – не связывают свои философско-антропологические построения с таким понятием, как символ.

Символ помогает нам прояснить проблему антропогенеза, охарактеризовать чувственный мир человека, выявить феномен человеческой природы, описать трансцендентное чувство. Спектр символических изысканий предельно широк. Здесь можно указать на философию культуры (Н.А. Бердяев, Й. Хёйзинга), на философскую герменевтику (Г. Гадамер), на философию символических форм (Э. Кассирер), на различные психоаналитические версии символа (З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг), на трансперсональную трактовку символа (С. Гроф, К. Уилбер). Немалую ценность для размышлений о символе находим в философии языка (Л. Витгенштейн, Ж. Лакан и др.). Невозможно обойти феномен символического, представленный в концепциях символического интеракционизма (Дж. Мид, Г. Блумер, И. Боффман). Исследователь символа буквально вынужден соотноситься с такими значительными концепциями, как учение о символе А. Уайтхеда, герменевтическая симвонология М. Хайдеггера, «метафорический символизм» С. Лангер.

В процессе работы над темой обнаружилось множество сюжетов, новых смыслов, требующих самостоятельного рассмотрения. Материалы многих теоретических статей, принадлежащих автору, не вошли в окончательный текст диссертации. Это сказалось и на общей концепции исследования. В диссертации изучены лишь основные, типологически не совпадающие соотношения символа и философского постижения человека. Другие, частные связи, могут быть рассмотрены в последующих работах.

<sup>4</sup> См.: Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление [Текст] / Э. Кассирер. – М.-СПб: Университетская книга, 2010; Фройденталь, Г. Отсутствующий центр философии Кассирера: Homo faber in abstracto [Текст] / Г. Фройденталь // Философия и культура. – 2011. – № 1 (37). – С. 8-24.

<sup>5</sup> См.: Флоренский, П. А. У водоразделов мысли. Т. 2 [Текст] / П. А. Флоренский. – М., 1990.

<sup>6</sup> См.: Бердяев, Н. А. О назначении человека [Текст] / Н. А. Бердяев. – М., 1993.

<sup>7</sup> См.: Юнг, К. Г. Человек и его символы [Текст] / К. Г. Юнг. – М., 2008.

**Объектом исследования** в диссертации служит современная философская антропология.

**Предметом исследования** – бытие символа в системе философско-антропологического знания.

**Цель исследования** состоит в том, чтобы показать роль символа в разработке проблемы человека и его философском постижении.

**Задачи исследования**

Раскрывая содержание понятия символа в философской антропологии, мы пытались:

- определить место символа в системе философско-антропологических понятий;
- выявить разные смыслы этого понятия в истории философии;
- показать, что философское постижение человека в ряде случаев напрямую связано с пониманием символа;
- проследить соотношение символа с другими, сходными, понятиями: знак, аллегория, образ, схема, архетип, симулякр;
- отыскать в истории философии прямые соответствия между осмыслением понятия символа и философско-антропологической рефлексией;
- обозначить роль символа в обнаружении трансцендентного чувства и в выявлении трансцендентной природы человека;
- обнаружить новые смыслы в разработке проблемы целостности человека;
- проследить влияние постмодернистских представлений на роль символа в современной культуре;
- наметить новые пути для более углубленного понимания современного «антропологического поворота».

**Гипотеза проводимого исследования**

Полагаем, что включение символа в арсенал понятий философской антропологии позволит привести в относительно целостную систему многие ценные открытия, касающиеся преодоления нового натурализма в философской антропологии. Символ, по существу, не рассматривался как понятие данной области философского знания. Мы предполагали, что многие антропологические вопросы не могут быть проанализированы без обращения к философскому постижению символа. К числу таких проблем следует отнести тему целостности человеческого существования, характеристики трансценденции как важного антропологического понятия, концепции обожения человека, проблемы антропогенеза человека и т.д. Считаем, что в ряду других, уже закрепившихся в философской антропологии понятий, символ может занять одно из ключевых мест.

**Степень разработанности проблемы**

Число работ, посвященных символу, увеличивается чуть ли не день ото дня. Однако состояние науки о языке в данный момент неудовлетворительное: понятие символа не является в ней центральным и практически не принимается во внимание при разработке общих принципов языковой онтологии. При этом, как подчёркивает Н.В. Иванов, игнорируя символ, исследователь лишает языковой знак важной части его общего онтологического контекста, в результате чего и онтологическая реальность самого знака не может быть в полной мере объяснена<sup>8</sup>. Автор справедливо считает, что символу до сих пор не хватает философского, эстетического и, главное, семиотического обоснования. На наш взгляд, символ также нуждается в более углубленной философской рефлексии и прежде всего в системе философско-антропологического знания.

В XX веке изучением символического мышления занимались такие российские исследователи, как: С.А. Азаренко, М.М. Бахтин, А. Белый, И.А. Бескова, В.С. Библер, В.П. Бранский, И.С. Вдовина, Л.С. Выготский, Вяч.И. Иванов, В.С. Горский, А.Я. Гуревич, В.И.

<sup>8</sup> См.: *Иванов, Н. В.* Символическая функция языка и в аспектах семиогенеза и семиозиса [Текст]. Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. докт. филол. наук / Н. В. Иванов. – М., 2002. – С. 1.

Жуковский, В.В. Кандинский, В.В. Ким, Д.П. Козолупенко, В.И. Копалов, Н.В. Кулагина, А.Ф. Лосев, Ю.М. Лотман, К.С. Малевич, М.К. Мамардашвили, И.П. Меркулов, Н.Н. Ростова, А.М. Пятигорский, И.Я. Режабек, Н.Н. Рубцов, К.А. Свасьян, В.Ф. Сетьков, А.А. Тахо-Годи, Г.М. Тарнапольская, Л.В. Уваров, Б.А. Успенский, А.Я. Флиэр, Е.Н. Шульга и др. Систематическое рассмотрение символа находим в трудах К. Армстронг, К. Барта, В. Бауэра, Н.А. Бердяева, М. Бубера, С.Н. Булгакова, В. Вундта, Р. Генона, У. Джеймса, Э. Жильсона, Д. Кемпбелла, А.Ф. Лосева, Б. Малиновского, Ж. Маритена, М. Мюллера, В.С. Соловьева, Я. Парандовского, В.Я. Проппа, П.А. Флоренского, А. Штёкля и других исследователей.

Судьба понятия «символ» неоднозначна. Складывается парадоксальная картина. С одной стороны, возникает культ символа, его преувеличенная оценка в познании и культуре. Но, с другой стороны, его онтологический статус принижается. В отечественной литературе переоценка символа началась, по-видимому, с работы К.А. Свасьяна «Проблема символа в современной философии»<sup>9</sup>. Он, в частности, ссылается на книгу А.Ф. Лосева, в которой русский философ отмечал, что термин «символ» скомпрометирован плехановской теорией иероглифов, ниспровергнутой В.И. Лениным, после чего «к «символу» во многих кругах установилось небрежное, а лучше сказать, прямо отрицательное отношение»<sup>10</sup>. Понятие «символ» долгое время не употреблялся в нашей научной литературе в адекватном ему значении. Его замещали такими словами как «образ», «знак», «метафора». В ряде случаев использовали термины «сравнение», «аллегория», а иногда «тип». Всё это, бесспорно, не всегда способствовало (а зачастую даже вредило) точной и объективной разработке ряда научных проблем<sup>11</sup>. К. Свасьян подчеркивает, что символ никогда не сводится к своей форме. Он сквозь неё просвечивает глубинами смысла.

Последовавшая за работой К.А. Свасьяна «реабилитация» символа вызвала возрождение этого понятия. Но вместе с тем появилась и угроза своеобразного пан-символизма, что нередко порождало и прямую мистификацию объекта. Тщательная диагностика знаков в лингвистике, завещанная Ф. Соссюром, привела к недооценке символа, к принижению его роли в познании. Сложилась прямолинейная рационализация символа. Он стал толковаться в качестве некоей особенной стороны или формы бытия той сущности, которая уже закрепились в науке. Скажем, в семиотике Ч. Пирса символ превращается в одну из разновидностей знака. Р. Якобсон прямо указывает на «опасность досадных двусмысленностей», которые неизбежно возникают при такой интерпретации символа<sup>12</sup>.

В своей диссертационной работе мы опирались на общие исследования по философской антропологии. В отечественной философии эта тема анализируется в работах Р.М. Алейник, Л.П. Буевой, В.С. Барулина, И.С. Вдовиной, Ф.И. Гиренка, Б.Л. Губмана, П.С. Гуревича, К.С. Долгова, В.А. Кутырёва, О.В. Никифорова, В.С. Невеловой, Г.А. Попова, В.А. Подороги, Ю.В. Шичаниной, Э.Ю. Соловьева и многих других<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> См.: *Свасьян, К. А.* Проблема символа в современной философии [Текст] / К. А. Свасьян. – Ереван, 1980.

<sup>10</sup> *Лосев, А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство [Текст] / А. Ф. Лосев. – М., 1976. – С. 5.

<sup>11</sup> См.: *Свасьян, К. А.* Проблема смысла в западной философии XX века [Текст]. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. докт. филос. наук / К. А. Свасьян. – Ереван, 1980. – С. 3.

<sup>12</sup> См.: *Якобсон, Р.* В поисках сущности языка [Текст] / Р. Якобсон // Семиотика / Сост., вступит. статья и общ. ред. Ю. С. Степанова. – М., 1983. – С. 104.

<sup>13</sup> См. такие работы, как: *Алейник, Р. М.* Человек в философском постмодернизме [Текст] / Р. М. Алейник. – М., 2006; *Вдовина, И. С.* Феноменология во Франции. Историко-философские очерки [Текст] / И. С. Вдовина. – М., 2009; *Кутырёв, В. А.* Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества) [Текст] / В. А. Кутырёв. – Смоленск, 2006; *Невелова, В. С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам) [Текст] / В. С. Невелова. – Челябинск, 2001; *Подорога, В. А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 г. [Текст] / В. А. Подорога – М., 2004; *Шичанина, Ю. В.* Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры [Текст] / Ю.В. Шичанина. – Ростов-на-Дону, 2006; *Каган, М. С.* Метаморфозы бытия и небытия [Текст] / М. С. Каган. – СПб, 2006; *Хоружий, С. С.* Герменевтика телесности в духовных традициях и современных

В отечественной литературе бытие человека раскрывается в выразительных символических формах. Символическое сознание универсально. Рассмотрены *онтологические и гносеологические вопросы*, связанные с символом (Г.М. Тарнапольская). По мнению Г.М. Тарнапольской, вопрос об онтогенезе символа включает в себя проблематику различных философских направлений. В соответствии с трансцендентализмом, можно выявить априорную структуру бытия символа, в соответствии с феноменологией – описать его интеллигибельную сущность как очевидность, в соответствии с экзистенциализмом – его жизненную значимость в отношении к собственному существованию, в соответствии с интуитивизмом – онтологичность присутствия символизируемой действительности, в соответствии с диалогической традицией символ можно понять как форму диалогического бытия. Все эти подходы автор концепции объединяет в рамках общего методологического подхода – энергийной диалектики.

Г.М. Тарнапольская показывает, что поскольку бытие человека и мира раскрывается в выразительных символических формах, то жизненный опыт человека и освоение спектра различных историко-культурных традиций могут быть осмыслены в связи с определёнными этапами онтогенеза символа. Благодаря универсальности символического сознания, категории энергийной диалектики, описывающие онтогенез символа, могут быть использованы для сопоставления опыта разных культур, которые исторически не были обусловлены формированием и развитием традиции энергийной диалектики.

Символ исследован *в системе социально-культурного и эстетического знания*. Можно рассмотреть культуру через её символическую природу (Э. Кассирер). Символ – всеобъемлющая категория культуры. Он относится к философии культуры изначально. Кассирер подчеркивал, что культура символична по своей природе. Свой символизм она получила от культовой символики. В культуре, по мысли Н.А. Бердяева, духовная жизнь выражается не реалистически, а символически<sup>14</sup>. В ней даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который есть прообраз осуществленных божественных тайн. Современные исследователи подчеркивают, что в конкретной ипостаси символ развивался в легендах – иногда очень близких к мифам, иногда перерастающих в миф (Г.С. Померанц); что если древние мифологии виделись людям живой реальностью, сравнимой с реальностью исторических событий, то реальность современных мифов – всего лишь конденсированная реальность символа (Э. Калер); что символ не позволяет редуцировать трансцендентное к уровню обыденного восприятия (Ф.И. Гиренок); что символ ярко обнаруживается в мифо-поэтической структуре (Д.П. Козолупенко).

Столь же часто обращаются к символу философы, анализирующие искусство. Они отмечают, что подобно тому, как вещь оказалась символом, так и слово стало знаком символа, дематериализовалось (И. Иоффе), что между символом и образом обнаруживается специфическое различие (Ю.Б. Боров), что символ является знаком тайного смысла (Е.Г. Яковлев), что связь символа и смысла нерасторжима (В.И. Самохвалова). По мнению В.В. Бычкова, главная цель искусства есть выявление ликов, чего в наибольшей степени в его понимании, достигли в истории искусства, античная пластика обнажённой фигуры и русская средневековая икона периода её расцвета, в идеале – «Троица» Андрея Рублева<sup>15</sup>. В.В. Бычков показывает, что лик, выраженный в искусстве, это символ, знаменующий своё реальное присутствие в изображении самого изображаемого, по крайней мере в его энергетическом модусе. По известному определению о. Павла, «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворённая с энергией некоторой другой, более

---

практиках себя / С. С. Хоружий. – М., 2004; Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и научн. ред. С. С. Хоружего. – М., 2010.

<sup>14</sup> См.: Бердяев, Н. А. Философия неравенства [Текст] / Н. А. Бердяев. – М., 2004. – С. 141.

<sup>15</sup> См.: Бычков, В. В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства [Текст] / В. В. Бычков. – М., 2010.



ценной в данном отношении сущности, несёт таким образом в себе эту последнюю»<sup>16</sup>. Эту же реальность усматривали за символами искусства практически все символисты.

**Философско-антропологическая трактовка символа**, по существу, не реализована, за исключением отдельных частных подходов. Некоторые аспекты философско-антропологического характера символа изучены в трактовке П.А. Флоренского и представлены в ряде диссертационных исследований (К.В. Воденко, О.А. Зоткиной, Ю.В. Игошиной, О.М. Седых, Э.С.-Э. Мусаевой, В.Е. Федорова, В.А. Ярешко и других). Собственно антропологическое учение Флоренского является предметом множества публикаций О.И. Генисаретского и С.С. Хоружего. В поле зрения этих философов оказались основные темы творчества Флоренского – межпредметная антропология, имяславие, пространственность. Можно назвать также публикации Б.В. Маркова, посвящённые анализу визуального и акустического пространств на основе антропологического подхода Флоренского. Значение идей П.А. Флоренского в мировой культуре признаётся многими зарубежными авторами. В этом отношении имеет смысл упомянуть работы М. Хагемейстера, Н.М. Каухчишвили, Д. Фагерберг. Несомненную ценность представляют также исследования Роберта Слезински, Роберта Бёрда и Любомира Жака, посвящённые важным методологическим проблемам антропологии.

### **Методология исследования**

В своей работе мы опирались на принцип историзма, который позволил выявить различные трактовки символа в истории философии, а также проанализировать с помощью сравнительно-исторического метода конкретные формы соотношения символа и знака. Вместе с тем мы учитывали методологические установки философской антропологии, а также герменевтики, психоанализа, феноменологии, экзистенциализма, истории философии, философии истории, философии культуры, эстетики, этики, соотношенных с философским постижением человека. При анализе феномена бессознательного, мы исходили из методологических принципов классического, юнгианского и экзистенциального психоанализа. Герменевтические и феноменологические методы пригодились нам при изучении структуры символа, его скрытых и явных признаков. Философия культуры и философия истории дали возможность изучить становление и преобразование понятия смысла в структуре символа. Этические исследования использовались при рассмотрении трансцендентной природы человека.

**Научная новизна исследования** обусловлена, прежде всего, самой постановкой проблемы, связанной с истолкованием символа как важнейшего понятия философской антропологии. Она также обнаруживается в следующих положениях:

— впервые в отечественной философии обобщён обширный круг идей, связанный с исследованием понятия символа в системе философско-антропологической рефлексии. Показано, что бытие символа далеко не всегда сопровождает философское постижение человека. Поэтому локализация темы позволила выделить основные этапы в истории философии, которые определили ключевую соотносительность осмысления символа и человека;

— обоснована правомерность изучения символа как одного из ключевых понятий философской антропологии в рамках первой в отечественной философии работы, посвящённой этой тематике. В диссертации содержится историко-философский анализ проблемы, дающий возможность проследить множество значений, содержащихся в изучении символа. Рассмотрение понятия символа, анализ его сущностных характеристик базируется в диссертации на разностороннем историко-философском материале – работах Платона, Аристотеля, Августина Блаженного, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шиллера, И.В. Гёте, Ф. Шеллинга, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра, З. Фрейда, К.Г. Юнга, К. Ясперса и других. Для обоснования философско-антропологической экспертизы символа привлечены труды А.

<sup>16</sup> Флоренский, П. Соч. в 4-х т. Т. 3(1). [Текст] / П. А. Флоренский. – М., 1999. – С. 257.

Белого, В.С. Библера, Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, С. Лангер, Й. Хёйзинги, М. Хайдеггера, Г. Гадамера, Э. Гуссерля, К. Леви-Стросса;

— проанализирована проблема целостности человека, которая трактуется в диссертации не как простая совокупность всех черт, отражающих «специфически человеческое», что присуще многим отечественным исследованиям, а как интегральность, не в виде комплексного подхода, а путем последовательного раскрытия глубин человеческого бытия;

— проведён разносторонний анализ роли трансценденции в формировании целостного образа человека, показывающий, что символ выражает стремление к иному бытию, к вершинным состояниям духа, что в нём и через него обозначается трансцендентная тоска человека. Трансценденция в диссертации понимается как важнейшая антропологическая характеристика человека, выражающая его глубинную трудноутолимую потребность выйти за пределы земного мира, тягу к возвышенному;

— охарактеризованы сущностные антропологические свойства человека. Человек – особый род сущего, субъект социального процесса, творец культуры, исторического развития. В диссертации выделяются существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нём драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством; он создаёт пространство символов;

— символ рассмотрен как действенное средство обожения человека. В этой связи проанализированы идеи П.А. Флоренского, который видит возможность преодоления «возрожденческого» идеала человека через «живые лики», или «зраки существ», не видимых в силу своей онтологической трансцендентности человеку. Эти идеи вводятся в контекст современных дискуссий;

— прослежено влияние постмодернистских представлений на роль символа в современной культуре. Здесь по-новому рассмотрено соотношение знака, символа и симулякра через феномен предметности;

— обозначены новые пути для более углублённого понимания современного «антропологического поворота», который в наши дни принял наиболее радикальные формы. Отмечено, что многие базовые характеристики человека (целостность, стойкая человеческая природа, воображение как человеческий дар) утрачивают то значение, которое они имели в классической философии.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Символ не только может рассматриваться в системе философско-антропологической рефлексии, но утверждается в ней в качестве одного из самых важных, базовых понятий, наряду со столь значимыми концептами, как «сущность человека», «человеческая природа», «человеческая субъективность», «целостность человека».

2. Нередко в истории философии толкование символа обеспечивало прорыв в познании человека. В той же мере философское осмысление человека рождало новые подходы к символу. Идея пересотворения человека, созвучная современным концепциям радикализации человеческой природы, возникла в мистической духовной традиции и зачастую носила мифологический, символический характер.

3. Истолкование символа содействовало развитию глубокого философского постижения человека. Языческая античная культура закрывала человеческое существование горизонтом земной жизни. Она была лишена трансцендентного смысла. Так, в античной философии осмысление символа восходит к двум традициям, связанным с Платоном и Аристотелем. Согласно первой традиции, символ выступает как знак, содержательный смысл которого указывает на знак другого рода или другого языка. Вторая традиция интерпретирует символ как некое знаковое выражение сущности, которая выходит за

пределы знака. В первом варианте символ выражает конвенциональные знаки, концептуальный смысл которых легко узнаваем и воспроизводим. Во втором случае символы характеризуются как образы, для постижения которых требуется особый род интуиции или прозрения.

Появление христианства открыло перед человеком возможность иного бытия. Так сложилось трансцендентное послание, связующим звеном с которым стало понятие символа. Трансценденция становится одним из основополагающих терминов философии и теологии, отражающих более высокую ступень бытия, которая, однако, не разрывает своих связей с предыдущей ступенью. Они соединяются друг с другом как разделённые половинки. В философии средневековья трансценденция трактуется в теологическом аспекте, обретая свойства нуминозности.

4. Трансценденция рассматривается в нашем исследовании как нечто, лежащее за краем человеческого существования и мира. Она придаёт смысл и ценность человеческому бытию, а природа, мифология, поэзия, философия оказываются своеобразными шифрами, через которые трансценденция обнаруживает себя. Знак не в состоянии выразить непостижимое. Символ же отражённым светом приближает нас к божественному, сокрытому, потаённому. Экзистирующий человек обретает самобытное «Я» именно в неизбывном праве на абсолютно свободное толкование и характеристику «Другого».

5. Философско-антропологический смысл понятия «символ» проступает также при осмыслении проблемы антропогенеза. В диссертации рассмотрена концепция Э. Кассирера, которая позволяет на базе таких положений философской антропологии, как неполнота человеческой природы и её открытость обосновать одну из версий происхождения человека. Дальнейшее развитие этой концепции, как и её критическое рассмотрение невозможны без привлечения понятия символа.

6. Современный этап эволюции философско-антропологических знаний позволяет подвергнуть переосмыслению классические представления о человеке. В связи с этим раскрывается соотношение телесного и духовного, физического и психического. Духовная деятельность, творческое мышление толкуется как связь, внутреннее отношение, где разумное и неразумное не противопоставляются. Поскольку жизнь современного человека не оказывается стабильней и надежней, обращается внимание на то, что деятельность индивида осуществляется не столько на основе принципа целесообразности, сколько на случайности целесообразных реакций в контексте конкретных изменений. Рассмотрение этих проблем в рамках постмодернистской философии опирается на понятие «символа».

7. Постмодернистские экспертизы создают определённый тип личности, которая, прежде всего, обладает расщепленным сознанием. Поэтому носитель данной психологической структуры воспринимает мир как хаос, как бессмысленный коллаж иерархически неупорядоченных, децентрированных фрагментов. Человек в своей сути принципиально непознаваем. Но, на наш взгляд, он открывается через поэтическое (мифологическое) осмысление.

Таким образом, есть все основания говорить о символе как одном из ключевых понятий философской антропологии.

### **Теоретическая и практическая значимость исследования**

Исследование в целом имеет теоретический характер, его результаты позволяют расширить горизонт отечественной философской антропологии, включив в него значительный пласт новой тематики, связанной с символом. Оно помогает также выстроить относительно целостную иерархию понятий, сопряжённых с философским постижением человека. Анализ текста диссертации позволяет выявить антропологический смысл трансценденции. Символ позволяет найти точки соприкосновения метафизических высот с философско-антропологическими глубинами бессознательного. Выводы диссертации дают возможность для сопоставления различных концепций антропогенеза. Результаты исследования углубляют представление о целостности человека. Таким образом, материалы

диссертационной работы могут использоваться для разработки спецкурсов по философской антропологии.

Диссертация также может быть полезна при составлении образовательных программ по философии культуры, истории и теории культуры и познания, эстетике, теории коммуникации, философии образования. Идеи, обоснованные в работе, могут быть использованы в практике обучения философов, психологов, политологов, социологов и культурологов. На основе диссертации подготовлено 5 учебно-методических пособий.

### **Апробация результатов исследования**

Основные идеи диссертации были представлены в 89 научных публикациях, общим объемом 106,2 п.л., в том числе в 2 монографиях, 5 учебных пособиях, 82 статьях (из них 23 в журналах, рекомендованных ВАК РФ для публикации материалов докторских диссертаций). Результаты исследования были внедрены в практику преподавания образовательных курсов в ряде высших учебных заведений: Московского государственного университета технологий и управления (2002-2008 гг.), Московского гуманитарного университета (2005-2011 гг.), Российского государственного торгово-экономического университета (2009-2011 гг.). Наиболее последовательную практическую разработку диссертация нашла в проектах Лаборатории личностного роста при Институте фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, в которой на протяжении ряда лет шлифовались методы преподавания культурологии с учетом символического подхода. На основе диссертационного исследования в ФГБОУ РГТЭУ разработан авторский курс «Знаково-символические аспекты рекламы», который введён в учебные планы и преподаётся с 2010 года.

Результаты, полученные в процессе подготовки диссертации, обсуждались на 24 международных и всероссийских конференциях, семинарах, симпозиумах в Москве, Санкт-Петербурге, Ижевске и других.

Основные положения диссертации прошли научную и практическую экспертизу в рамках следующих научных грантов и научных проектов:

- Грант РГНФ № 03-03-00472 «Проблема уникальности человека» (2004-2006 гг.);
- Грант РГНФ № 07-04-94550 г/я – Постоянно действующий семинар «Литературные нормы и развитие русского языка» (2007 г.);
- Программа целевых расходов Президиума РАН «Поддержка молодых ученых» (научный проект «Роль символа в культуре и образовании») (2006-2009 гг.);
- Грант РГНФ № 09-03-00310(а) «Онтологическая расколотость человеческого бытия» (2009-2011 г.);
- Грант РГНФ № 09-03-00780 а/Р «Новый имидж России» (дополнительный конкурс по программе «Россия в многополярном мире: Образ страны») (2009-2010 гг.);
- Грант РГНФ № 11-03-00599а на разработку темы «Проблема идентичности в современной культуре» (2011-2013 г.).

### **Структура диссертационного исследования**

Диссертация состоит из введения, четырех глав, включающих в себя двенадцать параграфов, заключения и библиографического списка, содержащего 345 наименований. Текстовый объем работы – 378 страниц.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ**

**В первой главе «СИМВОЛ В СИСТЕМЕ СХОДНЫХ ПОНЯТИЙ»** символ рассматривается в сложном синонимическом ряду понятий: архетип, образ, схема, аллегория, симулякр. Делается попытка раскрыть то общее, что может объединять эти феномены и обосновывается концептуальное различие между этими сходными понятиями. При

уточнении различий отмечается специфическое философско-антропологическое содержание символа.

**В первом параграфе «Философская антропология как система понятий»** показано, что процесс дробления знаний о человеке сам по себе имеет не только отрицательные, но и положительные следствия. Не будь политической антропологии мы не получили бы, вероятно, более глубокого представления о властолюбии как трудноутолимой человеческой страсти. Без культурной антропологии в радиус философско-антропологического знания не вошли бы такие важнейшие темы, как «национальный характер», «типы культур» и т.д. Не будь исторической антропологии, в философское постижение человека не вошло бы представление о «жизненном мире».

С другой стороны, названный процесс размывает систему философско-антропологических понятий. Она становится громоздкой и неупорядоченной. По отношению к философской антропологии справедливо то, что Т. Адорно сказал про эстетику: «Без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, бесхребетным, напоминающим моллюска...»<sup>17</sup>.

В ходе своего исторического развития философская антропология разработала множество категорий. Они рождались в разное время и в разных контекстах. Поэтому возникает проблема определённой классификации данных категорий, их внутреннего соотношения, концептуальной сцепленности. Вероятно, здесь следует выделить некие концентрические круги понятий. Первый круг – самый коренной, отцовский. Сюда можно отнести слова: «человек», «человеческая сущность», «человеческая природа». С древнейших времён родилась потребность определить, что такое или кто такой человек. Суммарно, как уже отмечалось, мы определяем человека как особый род сущего, субъект социального развития, творца культуры, исторического развития<sup>18</sup>.

Однако корневое слово философской антропологии не сохранило кровнородственной чистоты. Оно сразу обросло родственными понятиями. Оказалось, что «индивид» и «человек» в определённом контексте синонимичны. А познающий человек не отрицает своей близости к слову «субъект», в ряде случаев понятие «человек» и «субъект» могут быть близки по смыслу. За составление родословной человека взялись многие дисциплины. Прежде всего, конечно, антропология. Она стала наукой о происхождении и развитии человека (антропос), обозначив свои права на постижение «*антропогенеза*». Дерево разветвилось и отпрысков оказалось немало. Здесь и «*антроподицея*», и «*антропоморфизм*», и «*антропософия*», и «*антропоцентризм*».

Попробуем выделить те понятия, без которых философская антропология немислима. Прежде всего, это такие значимые сочетания, как «сущность человека», «человеческое бытие», «человеческая природа», «модусы человеческого существования». В арсенале философской антропологии прочно закрепились и понятия: «индивид», «индивидуальность», «личность». Ещё один понятийный ряд включает в себя такие категории, как «идентичность», «персонализация», «идентификация». Для характеристики обширного поля философской антропологии в диссертации использован словарь аналитической антропологии с включением таких понятий, как «мимезис», «антропология тела», «картография тела» и других, разработанных В.А. Подорогой<sup>19</sup>. По нашему мнению, в ряду рассмотренных категорий можно разместить и понятие «символ».

**Во втором параграфе «Различение знака и символа»** показано, что в теории символа его соотношение со знаком является едва ли не главной теоретической проблемой. Во многих философских текстах эти понятия даются без необходимого различения. Между тем,

<sup>17</sup> Адорно, Т. Эстетическая теория [Текст] / Т. Адорно. – М., 2001. – С. 78.

<sup>18</sup> См.: Фролов, И. Т., Гуревич, П. С. Человек [Текст] / И. Т. Фролов, П. С. Гуревич // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М., 2009. – С. 774.

<sup>19</sup> См.: Подорога, В. А. Словарь аналитической антропологии [Текст] / В. А. Подорога // Логос. – 1999. – № 2. – С. 26-88.

только через последовательное разведение заключённого в них содержания можно понять суть символа.

Символ не является просто «условным знаком». Если бы это было так, они могли бы легко заменять друг друга без ущерба для смысла. Символ тесно связан с образом. Он имеет глубокое обобщающее содержание. Встречаясь в потоке жизни, знак и символ раскрывают, обозначают друг друга. Символ в опыте бытия обнаруживает свою знаковую сущность, а знак – присущую ему символическую функцию. Когда говорят о близости, сходстве символа и знака, следует помнить, что они должны различаться, их слияние недопустимо. Но если толкуют о нетождественности знака и символа, то важно избежать их изоляции. Недопустимо видеть лишь знаковую реальность языка и не принимать в расчёт при этом его символическую реальность.

Далее критически оцениваются размышления В.М. Розина о различении знака и символа. О том, что символ – один из видов знака, писали многие и в первую очередь, вероятно, Гегель. Но символ, конечно, богаче, неисчерпаемее. Что касается примеров, то они концептуально изящны: перекрестить молодых, благословляя их. В.М. Розин поясняет: «Здесь символ креста, с одной стороны, может быть истолкован как обычный знак. Так его создают из определённого «материала» – чертят в воздухе крест; он в данном контексте имеет вполне определённое значение (передача благодати); с ним действуют как с самостоятельным объектом, в данном случае относят (присоединяют) в пространстве к молодым. С другой стороны, символ креста оживляет, актуализирует для человека сложную реальность – историю распятия на кресте Христа и многие другие события христианской истории и жизни, где крест фигурирует как важный сюжетный и смысловой элемент»<sup>20</sup>.

На наш взгляд, при таком подходе тематика символа всё же дана урезанно, не универсально. Если символ указывает на иную предметность, вроде казни, он всё ещё остается знаком. Оживляя многие события христианской истории и жизни, крест тем не менее сохраняет статус знака, обладающего, правда, большей обобщенностью. Символом крест становится совсем в другом контексте, когда он указывает на трансцендентную реальность, на то, что невозможно отождествить с любой предметностью, измерить, подвергнуть рационалистической экспертизе. Символ связывает нас с непостижимым. Его подлинную суть мы должны выявить вне всякой предметности. Смысл символа в этом контексте оказывается неисчерпаемым, зыбким, неуловимым, трепетным. Тогда, как отмечал Н.А. Бердяев, можно «отравить сознание» язычника указанием на иную, но непостижимую реальность. Символ – это актуализация смысла вне предметности, вне житейской конкретности, вне жизненной судьбы. Крест, разумеется, оживляет представление о жизни Христа, о его судьбе, воскрешает и другие ценности, значимые для христианства и не всегда доступные приверженцам иной религии. Но символом в окончательном смысле он становится в виде отсылки к трансцендентности, в форме соединения земного и небесного миров.

*В третьем параграфе «Символ и образ»* раскрывается принцип различения символа с художественным образом через его отношение к реальности. Образы – одно из величайших достижений верхнего палеолита. Но что явилось питательной почвой для них? Некоторые исследователи рассматривают наскальные рисунки, исходя из поэтики искусства как такового, где укоренились мимезис или эйдосы. В этом случае перед нами, конечно, могут возникнуть загадки, однако чисто технического порядка. «Не правда ли, странно, с современной точки зрения, – пишет В.М. Розин, – рисовал и, вероятно, видел древний человек. Почему животные много тысячелетий рисовались только сбоку (в профиль), а люди перекручивались (лицо и ноги рисовались сбоку, а грудь и плечи – фронтально); откуда взялись «марсиане», разве нельзя было ограничиться только одной проекцией предмета, зачем рисовать вместе с внешним видом внутренний и т.д.»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Розин, В. М. Природа и генезис европейского искусства [Текст] / В. М. Розин. – М., 2011. – С. 43.

<sup>21</sup> Там же. – С. 195-206.

Ответ на эти вопросы, как нам кажется, связан с тайной антропогенеза. Развитие символического мышления находит почву в галлюцинациях первобытных людей. Отмечаем, что наш предок, вероятно, превратился в человека не благодаря обретению сознания, а в результате впадения в аутизм. Первобытный художник, судя по всему, жил в мире своих грёз и галлюцинаций. «Нельзя понять человека, – рассуждает Ф.И. Гиренок, – не понимая смысл аутизма»<sup>22</sup>.

В наскальных рисунках гнездится тайна. Не исключено, что вопрос о том, кто научил людей рисовать, содержит в себе метафизическую глубину. Но, нам кажется, не вполне ясно также, почему древние жители земли, к примеру, охотились на бизона, а на скале изображали мамонта? Феномен наскальных рисунков актуализирует не только проблему техники изображения. Он загадочен также и в антропологическом, философско-эстетическом смысле.

Трудно представить себе какой-нибудь образ или тем более символ, которые вообще не имеют хотя бы зыбкой или опосредованной связи с предметом, вещью, действительностью. Говоря о символе, мы неизменно ставим нужное разъяснение – «символ чего?». Но степень отвлечённости от реальности, судя по всему, может быть различной. В некоторых случаях образ предельно связан с предметом, указывает на конкретность вещи или картины: есенинское «Мелколесье. Степь и дали». В других вариантах фантазия покидает материальную зримость. Тем не менее изначальным толчком к воображению всегда оказывается нечто увиденное или услышанное.

*Всякий образ до известного предела символичен.* Но если нас интересует феноменология символа, мы, разумеется, не обойдём его образную природу. К. Свасьян справедливо подчеркивает, что до Гёте, романтиков и Шеллинга, символ и аллегория мало различались между собой. У них на самом деле есть некоторые общие черты. Ведь в символе всегда есть иносказание, другой смысл, не тот, который выражен непосредственно, предметно. Но и аллегория нередко выполняет иллюстративную функцию.

Однако следует обозначить и различия между понятиями «образ» и «символ». Образ всегда имеет автора. *Базовые символы носят анонимный характер, они являются продуктами коллективного бессознательного.* В этом смысле можно говорить о символах как кристаллизации опыта всех поколений, прошедших по земле. Такой глубиной образ, как правило, не обладает. У него есть создатель. Между тем со стороны органической цельности образ принадлежит сам себе, он объективирован – отторгнут, как отмечают исследователи, от психологически произвольного источника, каким является область внеэстетических соображений и намерений автора. С одной стороны, художник сам создаёт произведение искусства. Но сотворенный им образ отдаляется от творца и начинает самостоятельную жизнь в сознании читателя, зрителя или слушателя. Поэтому Флобер удивился тому, что мадам Бовари отравилась, Пушкин не ожидал, что его Татьяна откажет Онегину, а Тургенев не думал, что его роман будет воспринят как выражение дум нового поколения, поскольку сам он выстраивал некую консервативную позицию по отношению к новейшим переменам. Толстой в большей степени симпатизировал Каренину, но многие актеры изображали его чуть ли не в гротесковом варианте.

*Символ более конкретен в своем значении, нежели образ.* Можно, разумеется, проследить исторические судьбы того или иного символа. Но его содержание, как правило, фиксировано и не поддаётся постоянным преобразованиям. Иное дело – образ. Он обладает автономной жизнью и нередко отправляется в самостоятельное плаванье, далекое от замысла творца.

Итак, символ и образ – две разные реальности. Но это вовсе не означает, что они не могут перевоплощаться друг в друга. *Образ способен обогащать свой первоначальный смысл и обретать большую наполненность, выходящую за пределы авторской выразительности.* К.Г. Юнг показал, как в творческом процессе художник теряет своё самовластие. Образ,

<sup>22</sup> Гиренок, Ф. И. Аутография языка и сознания [Текст] / Ф. И. Гиренок. – М., 2010. – С. 11.

покидая его, может обретать большую «плотность» за счёт коллективного бессознательного, вторгающегося в мир творца. Художник «может лишь подчиняться и следовать якобы чуждому импульсу, чувствуя, что его произведение более великое, чем он сам, и поэтому имеет над ним власть, которой он ничего не может противопоставить»<sup>23</sup>. В данном случае в художественном образе возникают новые смыслы, свидетельствующие об онтогенезе символа. «Произведение само приносит свою форму. При этом то, что автору хотелось вложить от себя, отклоняется, а то, чего он принять не хочет, ему навязывается»<sup>24</sup>.

Ещё одно отличие символа от образа: *последний гораздо теснее соотнесён с той вещью, которая даёт основание для иносказания*. Конечно, эта связь обнаруживается не в буквальной адекватности. Художник может быть абсолютно безразличен к химическому составу мрамора или камня. Его воображение воспринимает материал лишь как указание на возможный знаковый смысл. Именно поэтому фактура и оттенок, скажем, мрамора безразличны для художника. Символ же не может целиком оторваться от вещи. Однако его привязанность к предмету условна настолько, что чаще всего непосредственная связь не просматривается. Итак, символ скорее выражает эмоциональную природу человека, нежели конкретный предмет, который служит лишь поводом для стимулирования внутреннего мира человека.

*Символ всегда заставляет думать*. Это говорит о том, что символ отсылает мышление к действительности, которой самостоятельно ему не найти. Однако среди возможных способов интерпретации символа есть два диаметрально противоположных: герменевтика доверия, нацеленная на восстановление утраченного смысла (например, приобщение верующего к религиозной символике), и герменевтика подозрения, стремящаяся разоблачить символ как искажающую маску вытесненных аффектов (например, психоанализ).

Итак, образ всегда имеет шанс стать символом. В этом случае в нем проступает некая всечеловеческая содержательность, метафизическая глубина, глубинный запрос на диалог и общение. *Символы сохраняют свою приверженность эпохе, однако за пределами своего времени они способны получить новый смысл и новое звучание. Так произошло в средневековье с античными символами. Они были перетолкованы, переосмыслены*. Что касается образа, то он сохраняет свой первоначальный облик, а в последующие времена получает другую аранжировку, в нём вычитывается новое содержание.

**В четвертом параграфе «Символ и симулякр»** значительное внимание уделяется разграничению понятий «знак», «символ» и «симулякр». Признаком, который позволяет их дифференцировать, по нашему мнению, оказывается отношение к предметности. Знак всегда предмет и отсылает к предметности. Символ предметен, но отсылает не к предметности. Симулякр вообще разрывает связь знака и предметности.

Заслуга постмодернистской философии в том, что в ней впервые нашла обобщение эта мощнейшая тенденция развития нашей цивилизации и «как бы жизни»: тенденция к потере идентичности человека, подлинности его бытия, реальности как таковой, её замены знаками реального. Симуляция есть некое движение параллельное процессу семиотизации. Культура эволюционирует от парадигмы «отражения реальности» до маскировки её отсутствия, достигая состояния, когда семиотическая среда выступает как самодостаточная, и субъект (в структурализме означающее) больше не соотносится с какой бы то ни было фактичностью. На место оригинала ставится копия. Парадокс? Только генетически, по происхождению. А на практике полученная из-под ксерокса бумага вполне может быть чётче и лучше той, которую она воспроизводила. Картина великого художника, «облагороженная компьютером», отступает на второй план перед своей копией. Люди на экране красивее, чем в жизни и встреча с оригиналом обычно приносит разочарование.

<sup>23</sup> Юнг, К. Г. Об отношении аналитической психологии к произведениям художественной литературы [Текст] / К. Г. Юнг // Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1993. – С. 47.

<sup>24</sup> Там же.



Множество людей уже вступило в бестелесные воображаемые миры. Теперь мы говорим о «виртуальной реальности». Мы живём в культуре, которая быстро оживляет в моделировании миллион объектов, с изяществом их возбуждая. Мы проводим огромную часть нашего дня погружёнными в гиперреальности: телефонные разговоры, просмотры телевидения, компьютерные экраны, радио-миры. Мы высоко их ценим. Симулякр стал ландшафтом, в котором мы живём. В большинстве случаев мы склонны гиперреальное считать реальным для нас. Мы с легкостью входим в гиперреальность и выходим из неё.

Нельзя не признать, что мы погружаемся в некое фантомное пространство, в котором иллюзия заслоняет реальность. Мы произносим правильные слова, выдвигаем насущные лозунги, рисуем грандиозные цели. Но в реальной жизни всё это блистательно отсутствует. Нас буквально раздавило множество мнимостей, которые как будто существуют, но в действительности их нет. Эта тема, как известно, — расхожий сюжет постмодернизма. Реальность уже не является сегодня принципом. Мы перестали, по словам постмодернистов, схватывать интенсивное реальное в том виде, в каком оно воспроизводится в истории. Войну 1991 года в Персидском заливе Жан Бодрийяр назвал обманкой. У наблюдателей за этим событием по CNN не было никакой возможности знать, было ли там что-то на самом деле или это просто пляска картинок и взволнованных пропагандистских репортажей на экранах их телевизоров. Можно обойтись и без Бодрийяра. Сравнительно недавно мир стал свидетелем грандиозной политической фальсификации. Грузинский канал показал фильм, который был стилизован под реальное нападение России на Грузию. Жертвами этой мистификации стали граждане этой страны. Ещё одна деталь, которая сближает реальность и манипулятивный приём. В фильме польский президент в результате военных действий гибнет в самолете. Можно задаться вопросом: неужели люди во всеоружии трезвости и здравого смысла не могут отделить реальность от фикции? В современном мире это не так просто. Люди и исторические события подвергаются такой процедуре, что от них остаются одни знаки. Упаковка товара оказывается более значимой, чем сам товар. Трансляция становится более ценной, чем само событие. Политическое распоряжение выглядит более весомым, чем его реализация.

**Во второй главе «СИМВОЛ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ»** толкование символа прослеживается в историко-философской традиции. В связи с этим исследуется образ человека в мистической духовной практике, в мифологиях, рассматривается тема человека в Античности, Средневековье, в эпоху Возрождения и в немецкой классической философии, где анализируются концепции И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шеллинга. Специально отмечено, что наиболее значительные достижения философско-антропологической рефлексии связаны зачастую с толкованием символа. В свою очередь постижение смысла такого понятия, как символ, рождало, как правило, новые философско-антропологические идеи.

*В первом параграфе «Зарождение антропологических идей»* отмечено, что по первому впечатлению, понятие символа отстоит от философской антропологии достаточно далеко. Разумеется, память услужливо напоминает о формулировке Э. Кассирера – «человек есть символическое животное»<sup>25</sup>. Ещё лаконичнее выглядит название работы К.Г. Юнга «Человек и его символы»<sup>26</sup>. Однако в основной части работ, причисленных к классике философской антропологии, обсуждается всё что угодно, только не символ. Французский философ Мальбранш, к примеру, размышляя о человеке, касается таких тем, как зависимость разума от деятельности лёгких, желудка и печени. Даже Кант, как подметил М. Бубер, продвигается к постижению человека, размышляя об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> См.: Кассирер, Э. Опыт о человеке [Текст] / Э. Кассирер / Пер. А. Муравьева // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

<sup>26</sup> См.: Юнг, К. Г. Человек и его символы [Текст] / К. Г. Юнг. – М., 2008.

<sup>27</sup> См.: Бубер, М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер. – М., 1995. – С. 159.

Разумеется, у философской антропологии есть собственная логика развития. Понятное дело, что такие темы, как «человеческая природа» или «человеческая сущность», обнаруживаются в трудах, которые принадлежат философам разных эпох. С этой точки зрения, они могут расцениваться как базовые, существенные. Символ же может возникнуть в контексте философско-антропологической рефлексии по случаю, как не самое важное понятие.

Между тем, на наш взгляд, именно понятие символа, оказавшееся в поле напряжённого метафизического интереса, оказало огромное воздействие на философское постижение человека. Парадокс заключается в том, что изучение символа и толкование человека нигде не соприкасались впрямую. Они развивались автономно и их внутренняя связь как раз и требует философского обоснования. Здесь вполне можно говорить о своеобразной духовной акустике времени, когда рождаются определённые методологические подходы к проблемам.

В истории философии рефлексивное размышление о человеке приводило к более глубокому пониманию символа и даже к его переосмыслению. В то же время постижение специфики символа рождало новые смыслы в понимании человеческой природы. Вероятно, первая встреча человека и символа произошла в мифе. В истории философии миф имел различные толкования. Он оценивался как иносказание и как мудрость, как волшебство фантазии и как бессознательный вымысел. Э. Кассирер утверждает, что искать «основания» в мифе – дело безнадежное. Специфика мифа, если таковая существует, в том, что он лишён «связи со смыслом». Сначала древнегреческие философы с доверием относились к мифу. Они полагали, что в этих сказаниях содержится глубинный смысл. Позже отдельные мыслители стали высказывать сомнение в том, что миф – это окончательная мудрость. Они стали критиковать мифы. Критическое отношение к мифу – начало философии.

Миф – едва ли не первая форма постижения мира. Можно рассматривать миф как продукт коллективного бессознательного, как кристаллизацию универсального опыта человека. Именно поэтому в нём содержится ценнейшее знание о человеке. Здесь нельзя не упомянуть таких исследователей, как И. Бахофен, О. Ранк, З. Фрейд, К.Г. Юнг. Они не только раскрыли религиозное, психологическое и историческое значение мифа. В их работах можно обнаружить и философско-антропологическое содержание. Такой подход к мифу открывает безграничные возможности для изучения человеческой природы.

Символическая природа человека обнаруживается в мистической духовной традиции. Человек – высшая стадия творения. В эзотерике он рассматривается не только как образ мира, универсальное существо, включая и существо абсолютное; он также по преимуществу образ Бога, взятого в совокупности его многочисленных атрибутов. Он – божественное присутствие на Земле. Многие сюжеты, связанные с постижением человека, кажутся инородными по отношению к философской антропологии. Однако именно эти темы представляются базовыми для построения философско-антропологического знания.

*Во втором параграфе «Толкование символа в античной культуре»* отмечается, что в античности человек осмысливался в основном как биологическое создание, укоренённое в земном существовании и телесном воплощении. Поэтому, несмотря на многообразие подходов к проблеме символов в античную эпоху это понятие имеет чётко выраженный когнитивный смысл. Символ в большинстве трактовок указывает на предмет и в этом качестве обнаруживает автономность. «Все тексты классической античности со словом «символ», – пишет А.А. Тахо-Годи, – поражают одной главной особенностью: они всегда утверждают символ как таковой, не связывая его ни с каким объектом, символом которого он мог бы явиться. Всюду мы встречаем символ сам по себе, в его чисто предметной образности. В классических текстах символ есть нечто, но никогда не есть символ чего-то. Грамматически это выражено тем, что слово символ не имеет при себе дополнения. Оно само себя вполне удовлетворяет и не нуждается ни в какой соотносимости с чем-то посторонним, совсем иным. Те моменты, которые должны совпасть в символе, чтобы породить нечто совершенно иное, новое и вместе с тем целостное в своем единстве с исходными моментами,

здесь непосредственно тождественны друг другу или замещают один другой, не порождая никакого принципиально нового представления»<sup>28</sup>.

Символ призван узнать нечто другое по целому. Об этом свидетельствует, например, специальный анализ слова «символ», проведенный А.А. Тахо-Годи. «В античности это слово применялось к общественной и государственной жизни как договор, установленный гражданами и городами для того, чтобы осуществить справедливость (со ссылкой на 8-ю филиппику Демосфена), или судейские тессеры»<sup>29</sup>. Из такого понимания термина «символ» возникает его юридическое значение как удовлетворяющего знака (пропуск, герб, знак на монете). Для греческой классики характерна «чрезвычайная наивность» в понимании символа.

Досократики в принципе нечасто пользовались понятием символа. Но всё же данная категория начинает нередко связываться с общей картиной мира. Демокрит, к примеру, называет слово символом вещи. Он при этом подчеркивает, что данное обозначение (символ) фиксирует не случайные признаки вещи, а её сущностные, базовые характеристики. Эмпедокл не удовлетворяется бытующим в античной философии представлением о том, что символ связывает разделённые части. По его мнению, сложение двух частей порождает новый смысл, который не сводится к простому сложению наличного содержания. Наконец, у пифагорейцев возникает идея: часто символ позволяет приобщиться к таинственному и по сути дела является вратами к незримому, далекому, загадочному.

Познавательный смысл символа приоткрывается также в античной философии. Пифагор, Сократ, Платон размышляют не только о сущности символики, но указывают на её гносеологическое содержание. Можно поэтому выделить два подхода к толкованию символа. Исходя из *первого подхода* символ трактуется как знаковое выражение того, что носит в своей глубине не-знаковый смысл. В частности, Платон склонен видеть в символе не простое указание на вещь, а приближение к высшей идеальной форме объекта. Причём адекватный смысл символа, согласно Платону, можно выявить интуитивно, через определённое наитие. В книге «Государство», как известно, есть раздел «Символ пещеры». Здесь символическое познание представлено с предельной конкретностью. Описан процесс восхождения от «теней» идей к высшему свету блага. Символы оцениваются здесь как содержательные образы, несущие запрос на интуицию и прозрение. Они не могут быть разгаданы до конца и не проясняются однозначно, до предела. Всегда в символе остается некое непроницаемое содержание<sup>30</sup>.

Платон по сути дела не использует слово «символ». Однако он закладывает основы символического толкования. И неслучайно платоническая и неоплатоническая философия сохраняет не только этот подход, но обозначает его словом «символ». Речь идет не только о связи с предметом, а о соотношении – разделении и соединении – двух планов действительности. Сверхчувственные феномены выступают в трактовке Платона как первичные, дающие облик и чувственную реальность вещам. Вещи, которые окружают нас, не являются чистыми копиями эйдосов. Их нельзя рассматривать как необоснованные обозначения этих вещей. Связь эйдосов и мира реализуется именно через символы, которые лишь намекают на идеи, а не воспроизводят их.

Далее отмечается, что Платон анализирует различие между символом и мифом. Последний трактуется им в его дофилософском смысле, выстраивая дистанцию по отношению к мифу. Мифологический символ, согласно Платону, нельзя исчерпывать их логическим или моральным смыслом. Символ можно понимать как нацеливание на высшую, идеальную форму объекта. Вместе с тем Платон не трактует символ как предельно закрытый, непостижимый. Интуиция позволяет приблизиться к нему, к его секретам и

<sup>28</sup> Тахо-Годи, А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе [Текст] / А. А. Тахо-Годи // Вопросы классической филологии. Вып. VII. Образ и слово. – М., 1980. – С. 55-56.

<sup>29</sup> Там же. – С. 16-57.

<sup>30</sup> См.: Платон. Государство [Текст] / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. – М., 1994. – С. 292-298.

содержательным смыслом. Такое толкование близко интуитивистским формам философствования, направленным против рациональных, рассудочных способов познания. В неоплатонизме и христианском символизме оно оказывается доминирующим. Всё сущее интерпретируется как символ высшей непознаваемой сущности – Бога.

*Другой подход* связан с концепцией Аристотеля. В его трактовке устраняется таинственное, непостижимое существо символа. Он трактуется как знак, отсылающий к другому знаку или языковой среде. Это рационалистическая трактовка понятия, сближающая аспект содержания и план выражения. Символы при этом оказываются условными знаками, которые могут быть изучены и познаны до конца, без остатка. Значения могут различаться, но при соответствующем толковании они способны слиться в одном понятии – символе.

Однако названные две традиции ещё не позволяют говорить о символе как философском понятии. Символ получил значение философского понятия только в неоплатонической философии. Первоначально символ использовался для анализа общественной или государственной жизни. «Символ в классической греческой литературе ни на что не указывает, а если иной раз, крайне редко всё-таки указывает, то на самое очевидное, видимое, прямо находящееся перед глазами. Символ в таком случае совсем не отличается от знака и даже отождествляется с эмблемой», – пишет А.Ф. Лосев<sup>31</sup>.

В текстах Плутарха «символ» также трактуется в исконном соединении, встрече двух начал. По мнению Плутарха, символ оказывает воздействие на человека, колеблющегося в выборе. Вовремя возникший символ склоняет чашу весов в сторону одного из решений, в результате чего воля человека устремляется вперед и он делает окончательный выбор. То есть символ может оказать значительное влияние на самостоятельность человека при принятии решения.

Иначе говоря, символ в античной трактовке ещё не расщеплен до конца. Он не указывает на нечто, что можно считать иным. По сути дела он соотносит один знак с другим. Конечно, у Аристотеля фиксируется противоположность символа и символизируемого. Формула Аристотеля: содержание звука есть не что иное, как символ душевных состояний. Между вестью (звук несет весть) и движением души – символическое отношение. Иначе говоря, им остро не хватает друг друга. Они связаны, но не слиты, потому что одно может существовать без другого. Для Аристотеля весть – это одно, а соотнесённые с нею движения души – иное. Однако Аристотель показывает, что при этом возникает целое, но оно понимается не как сумма частей, а как выражение цели стремления. У Платона символ трактуется в виде некоторого знакового выражения высшей и совершенно не знаковой сущности. В чем же разница в подходе? У Аристотеля символы понимаются как знаки, значение которых может быть легко угадано и узвано. У Платона символы воспринимаются как образы, содержание которых раскрыть непросто. Здесь в силу вступает интуиция или прозрение.

Такой трактовке символа (в его двух вариантах) соответствует и концепция человека в античной философии. Античный мир отличался, если можно так выразиться, почти исключительно биологической оценкой человека; это ярче всего выступает в античных привычках жизни и в античных правовых отношениях. Однако у Платона мы видим настойчивое желание прорваться сквозь оболочку вещей, найти их соотнесенность в эйдосах.

Новая трактовка символа рождается в древней Стое и опирается на уже названные идеи Демокрита, Эмпедокла, Аристотеля и, в особенности, Платона. Стоики вообще считали, что мир создан из символов. Природа выступает в роли творца новых значений, но при этом само явление и его сущность сближаются. Нет необходимости угадывать смысл явления с помощью наития. Уже внешнее обнаружение предмета указывает на его содержание. Наблюдая феномены мира, мы уже вступаем в сферу символов. Только через них можно познавать мир. Разумеется, постижение символа не является простым, механическим. Здесь

<sup>31</sup> Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2 [Текст] / А. Ф. Лосев. – М., 1994. – С. 472.

вступает в свои права воображение. С его помощью интерпретируется содержание символа. Но эти значение коренятся не в эйдосах, а в природе. Душа человека, обусловленная природой, располагает нужными средствами для постижения смыслов.

Принципиально иная ступень в осмыслении символа связана с неоплатонизмом. В познавательном плане символ начинает превращаться в неотъемлемый инструмент постижения мира. Однако изучение символа не ограничивается этим. В нём неоплатоники усматривают основу всего сущего. Подчеркнём ещё раз этот вывод: символ здесь осмысливается уже не только гносеологически, но и онтологически. Что означает в этом случае «мыслить символически»? Речь идёт уже не о переходе от одной вещи к другой, от душевного состояния к звуку, который это состояние обозначает и выражает. Продвигаться же следует от явления к сущности. Символ указывает на нерасторжимость феноменов разного порядка. То, что человек способен увидеть, потрогать, ощупать не исчерпывает предназначение вещи. В ней есть некий глубинный смысл. Мыслить символически – означает у неоплатоников – продвигаться к тому, что неявлено, но ведёт нас к более глубинным основаниям. Символ – это принцип соединения.

Однако Прокл считает, что символ совмещает не однопорядковые вещи, а некие противоположности. Знаковая форма чужда символу, но сам по себе он бесконечен, его смысловая глубина бесконечна. Иначе говоря, это уже не движение от вещи к вещи, а погружение в основы сущего. Поначалу мы находимся в состоянии некоего предощущения, постижения ускользающего смысла. И тем не менее за таинственностью и смутностью символа проступает некая прозрачность и ясность. Если признаком мистического опыта являлась неизреченность, то символ в большей степени отличался незамутненностью.

В то же время мифологическое миропонимание утверждает нерасчленённое тождество символической формы и её смысла. Такое понимание символа не побуждает к рефлексии. Значимость и содержание мифа уже заданы. Поэтому эллинистическое мышление зачастую исходит из тождественности символа и аллегории. Платону было крайне важно раскрыть разность символа и дофилософского мифа. Прокл в полемике с платоновской позицией пытается показать, что смысл мифологического символа невозможно свести к логической или моральной формуле. У Платона символ неразъёмен. Его можно постичь интуитивно, но в его целостной форме.

**В третьем параграфе «Человек Средневековья и его символы»** показано, что переосмысление в эту эпоху символа как указания на иной мир, незримо связанный с земным, изменило и представление о человеке. Через символ сложилась новая трактовка человека, метафизическая оценка которого не вызывала сомнений. Отныне, согласно средневековым воззрениям, человек значим отнюдь не земным своим содержанием, а исканием священного. Он интересен не тем, что в нём явлено, а тем, что в нём сокрыто. Земное существование считается лишь прологом к подлинной и вечной жизни, а символ оказывается вестником этого божественного мира. Символ показывает, что человека нельзя рассматривать как механическое соединение тела, души и духа. Он позволяет соединить в нечто целое эти слагаемые, которые, в соответствии со здравым смыслом и обыденным сознанием, несовместимы.

Конечно, средневековые мыслители опирались на выводы античных мудрецов, прежде всего Платона и Аристотеля. Первый, как уже подчеркивалось, толкует человека как бессмертную, самомыслящую, нетелесную душу, управляющую телом в этом земном существовании. Тело не обладает такой значимостью, которой оно наделялось в античном сознании. В фундаменте этой модели оказывается интуиция души как бестелесной субстанции жизни и тела, по сути дела как трупа. Характерно, что всё живое поэтому осмысливается через призму будущего распада и исчезновения. Отдельно взятый человек представляет собой своеобразный антропологический типаж, результат прискорбного, но греховно обусловленного союза души и тела. Низшие части души пытаются уклониться от предзаданной иерархии человеческого существа, они своевольничают и не подчиняются

высшим. Душа, таким образом, считается самодостаточной духовной субстанцией, обретающей свою предназначенность через символ.

В христианском средневековье философский смысл символа радикально меняется. Это, по нашему убеждению, связано и с новой трактовкой человека, которая полностью опиралась на учение о символе. Бытие отныне стало трактоваться как множественный смысл Единого Абсолюта. Всё, что окружало человека, природа, далёкий космос, растительность и животный мир, да и сам человек, – всё оценивалось как символическое обнаружение Абсолюта в «тварном» мире. Христианство открывало в символе его неисчерпаемый онтологический смысл.

В небольшом сочинении «О душе» (538 г.) Кассиодор попыток то, что было выражено по поводу этой темы в сочинениях Аврелия Августина, Клавдиана Маммерта и других христианских авторов. Философ склонялся к мысли, что душа – это бестелесная и бессмертная субстанция, причастная к миру неизменных интеллигибельных существ, однако вследствие собственной сотворенности, нетождественной им.

Ещё одна оппозиция определяла философско-антропологическое мышление. Речь идет о сопоставлении разума и веры. Вера в раннем средневековье пыталась опереться на внерациональные ресурсы. Известная формула Тертуллиана в недавнем прошлом трактовалась как образец обскурантизма. Однако в ней содержится иной смысл. Веровать можно только в то, что абсурдно. То, что не абсурдно, не может быть предметом веры. С точки зрения язычников, нелепо верить в то, что сын плотника может быть Богом. Языческий бог не позволил бы распять себя на кресте. С точки же зрения христиан, нелепо верить в любого императора, который является символом земной жизни.

Однако у схоластов XIII века формула Тертуллиана не могла получить признание. Они были убеждены в том, что разнохарактерные проблемы антропологии могут быть изложены и обоснованы рационально. Иначе обстоит дело в схоластике XIV в. (скажем, в школе Оккама), где даже предполагалось, что не разум, а вера подсказывает нам представление о душе как форме тела.

Драгоценное трансцендентное чувство в наши дни во многом утрачено. Заколдованные повседневностью люди с недоверием относятся к тому, что находится за пределами обжитой реальности. В философии тоже нередко ставится под сомнение даже само выражение «иная реальность». Сартр склонен считать это сочетание бессмысленным. Ведь, по его словам, всякая реальность должна быть иной по отношению к чему-то. Разумеется, соотносённость с иным – фундаментальная характеристика бытия всякого рода. Нечто есть лишь по отношению к иному. Быть – значит отличаться, быть отличным от чего-то. Это прояснил Платон в «Пармениде» и «Софисте».

Тяга к трансценденции рождала трепетную веру того времени и жаждала сверкающих образов. «Потребность молитвенного обращения к неизреченному через посредство зримых обозначений приводит к созданию всё новых и новых образов»<sup>32</sup>. В XIV веке креста и агнца уже было недостаточно, чтобы зримо выразить переливающуюся через край любовь к Иисусу. Хёйзинга размышляет о том, что избыточность образных представлений, в которых отцветающей мыслью средневековья было растворено уже почти всё, стала бы, вероятнее всего, какой-то дикой фантазмагорией, если бы каждое изображение, каждый образ не находил своего места в обширной, всеохватывающей системе символического мышления.

Действительно, для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение её исчерпывалось непосредственной функцией и внешнею формой; с другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире. По мнению Хёйзинги, это и есть то чувственное основание, на котором вырастает символическое восприятие. Так возникает благородный и величественный образ мира, который представляется единой огромной символической системой, богатейшим ритмическим и полифонным выражением всего, что можно помыслить.

<sup>32</sup> Хёйзинга, Й. Осень средневековья [Текст] / Й. Хёйзенга. – М., 1988. – С. 221.

**В четвертом параграфе «Символ в трактовке немецкой классической философии»** проводится анализ концепций И. Канта, Г. Гегеля и Ф. Шеллинга.

Первым в немецкой классической философии обнаружил интерес к символу И. Кант. Он характеризовал символ как специфический вид изображения, который пытается обозначить то, что по определению неизобразимо. Символ, по Канту, способен дать косвенное изображение понятия, представление о котором достигается с помощью рефлексии в виде перенесения путём аналогии определённых свойств на другой объект. Это положение Кант иллюстрирует следующим примером. Монархическое государство можно представить как одушевлённое тело, если оно управляется по внутренним народным законам. То же самое можно сказать о машине, к примеру, о ручной мельнице, если она управляется отдельной абсолютной волей. Вполне очевидно, что никакого сходства между деспотическим государством и ручной мельницей нет. Однако, если оно, это сходство, обнаруживается, то возникает между правилами рефлексии о них и об их каузальности. Далее отмечается, что наш язык содержит массу символических изображений или косвенных суждений по аналогии. Имеются в виду такие слова, как, например, «основание», «зависеть», «вытекать из чего-либо» (вместо «следовать»), «субстанция».

По мнению Канта, символ – это изображение, а не обозначение. Схематизм выражает понятие напрямую, а символ делает это косвенно. Поэтому выражение содержит в себе не настоящую схему для понятий, а лишь символ для рефлексии.

В наследии Канта данная проблема толкуется через символическую природу разных слов, бытующих в языке. Образы вещей (созерцания), согласно Канту, в той мере, в какой они служат лишь средствами представления через понятия, суть символы. Познание посредством них называется символическим или образным. Анализ текстов Канта подводит к мысли, что знаки для него ещё не символы, ибо они могут быть и только опосредованными (косвенными) знаками, которые сами по себе ничего не означают и лишь посредством присоединения ведут к созерцаниям, а через них к понятиям. Поэтому символическое познание надлежит противопоставить не интуитивному, а дискурсивному познанию, в котором знак сопровождает понятие только как страж, чтобы при случае воспроизвести его.

Следовательно, символическое познание противопоставляется познанию не интуитивному (посредством чувственного созерцания), а интеллектуальному (посредством понятий). Символы – только средства рассудка, действующие лишь косвенно по аналогии с определёнными созерцаниями, к которым может быть применено понятие рассудка, чтобы посредством изображения придать понятию значение. Тот, кто способен лишь символически выражать свои мысли, имеет ещё мало рассудочных понятий, и столь часто вызывающая восхищение живость изображения, свойственная дикарям (а подчас и мнимым мудрецам недостаточно ещё цивилизованного народа), есть, по Канту, не что иное, как бедность понятий, а поэтому и слов для выражения понятий. Так, если американский дикарь, подчеркивает философ, говорит: «Мы хотим зарыть боевой топор», то это означает: «Мы хотим заключить мир».

В отличие от Канта Гегель не склонен отдавать предпочтение символу в семиотической системе. Концепция, связанная с развитием Абсолютной идеи, опирается на другое слово – понятие. Наделяется смыслом всё, что имеет отношение к рассудочной деятельности. Подвергается осторожной критике всё, что не выражает потенциал понятия. С этой точки зрения, представляет интерес классификация типов творческой, художественной деятельности. Имеется, согласно Гегелю, такой тип искусства, в котором чувственный элемент преобладает над идеальным содержанием. Подразумевается, что идеальное содержание ещё не овладело средством своего выражения. Иначе говоря, художник скорее намекает на свой замысел, нежели выражает его. Такой тип искусства Гегель называет символическим. Он обнаруживает его, к примеру, у древних египтян. Поэтому считает, что в Египте следует искать самую совершенную иллюстрацию символического способа выражения относительно как его специфического содержания, так и его формы. Египет, по

Гегелю, – страна символа, ставящая себе духовной задачей самоистолкование духа. Однако реально такую задачу египетское искусство решить не может.

Гегель делит символическое искусство на подчиненные формы и исследует различие индийского и египетского искусства и религиозной древнееврейской поэзии. Символическое искусство, полагает немецкий философ, лучше подходит для детства человечества, когда мир и сам человек, природа и дух кажутся таинственными и загадочными. Если в символическом искусстве Абсолют представляется таинственным, бесформенным Единым, которое скорее предполагается, чем выражается в произведении искусства, то в классическом искусстве (оно характеризует уже античное художественное творчество) дух представляется в конкретной форме в качестве самосознающего индивидуального духа, чувственным воплощением которого является человеческое тело. Этот тип искусства преимущественно антропоморфичен. Бог по существу – это аналог прославленных людей.

Не случайно, как подмечает Гегель, ведущее классическое искусство – скульптура, представляющая дух в виде уже конечного, воплощенного в реальной плоти. В классическом искусстве духовное содержание просвечивает сквозь чувства. Оно выражается, а не подразумевается в символической форме.

Дальнейшее саморазвертывание духа, согласно Гегелю, находится отражение в романтическом искусстве. В нём никакое чувственное воплощение не ощущается адекватным духовному содержанию. И это не символическое искусство, в котором духовное содержание скорее не выражается, а присутствует в виде мерцающей тайны, поскольку дух ещё не понят как таковой и остаётся загадкой или проблемой.

Этот ход рассуждений Гегеля принижает статус символа. Он оказывается преходящей стадией в самопознании духа. Однако символ не отвергается полностью. Он остается в роли знака, основанного на условности, что оказывается веригами для мышления. Но данное противоречие, данная трудность целиком устраняются в понятии. Таким образом, символ у Гегеля неправомерно оценивается как подспорье понятия, как определённая, не обладающая чёткостью, стадия продвижения к ясному и завершённому мышлению. С этой точки зрения Гегеля можно считать противником символа.

Гегель полагал, что всё, что должно было бы служить символом, вызывает нечто, намекающее на понятие, напоминающее его. Однако внешняя природа любого символа не подходит для этого и отношение скорее оказывается обратным: то, что в символе намекает на некоторое внешнее определение, можно познать только через понятие и сделать его доступным можно только удалением этой чувственной примеси.

Немецкий философ рассматривал символ, прежде всего, как средство человеческой коммуникации, как специфический знак. Здесь нам казалось интересным выявить и реконструировать своеобразную трактовку символа в той критической аранжировке, которую мы находим в полемике Гегеля с романтиками. Анализируя структуру символа, Гегель выделяет, прежде всего, рассудочную, знаковую сущность символа. Он отмечает, что символ является таким знаком, который уже в своей внешней форме заключает в себе содержание выявляемого им представления.

Согласно Гегелю, символ двусмыслен. Во-первых, при его созерцании возникает сомнение, следует или не следует принимать образ за символ, во-вторых, один и тот же образ может благодаря различным ассоциациям употребляться в качестве символа нескольких значений. Правда, символ может лишиться своей амбивалентности, если соединение чувственного образа и смысла становится привычным и превращается в нечто более или менее условное – требование, отмечал Гегель, необходимое для простых знаков. Но благодаря привычке символ определён и ясен лишь тем, кто вращается в этом условном круге представлений. Для тех же, кто не вращается в этом круге представлений или для кого этот круг лежит в прошлом, символ предстает лишь как непосредственное чувственное изображение.

Гегель различает в искусстве *бессознательную символику*, творения которой ещё не установлены как символы, и *сознательную символику* – сознательное отделение ясного для



себя смысла от его чувственного, родственного ему образа. В этом отделении имеет место ясное соотнесение. Ранее мы говорили, что Гегель определяет это соотнесение как аналогию. Вместо аналогии им также используется понятие сравнения. Это область символа, который *знают* как символ; это смысл, который знают и представляют себе в его всеобщности, конкретное явление которого намеренно низводится к голому *образу* и сопоставляется с последним в целях художественной наглядности.

Ф. Шеллинг, завершая критический разбор концепции символа у романтиков, выявляет глубинную смысловую и диалогическую его природу. Он отмечает, что когда общее не обозначает особенное, а особенное не обозначает общее, когда они едины, рождается символ. Именно Шеллинг провел разграничение между аллегорией, схемой и символом как совершенно разными способами изображения. Эти размышления Шеллинг, как и Кант, начинал с описания созерцания: «Таким образом, в суждении понятие и объект должны быть сначала положены противоположными друг другу, затем вновь соотнесены друг с другом и положены в качестве равных друг другу. Но такое взаимоотношение возможно только посредством созерцания. Это созерцание не может быть таким же, как продуктивное созерцание, ибо в этом случае мы не продвинулись бы ни на шаг; оно должно быть совершенно неизвестным нам до сих пор видом созерцания, который ещё предстоит дедуцировать»<sup>33</sup>.

Шеллинг считал, что символ представляет собой синтез аллегории и схематизма. Он показал, что само бытие возможности не аллегорично и не схематично. Оно есть абсолютная неразличимость того и другого, то есть символическое. Вот как Шеллинг проводит различие между схематизмом и символом: поскольку с его помощью объект и понятие должны быть соотнесены друг с другом, это созерцание должно быть таким, чтобы одной стороной граничить с понятием, другой – с объектом. Поскольку понятие есть образ действия, посредством которого для созерцания вообще возникает объект, и, следовательно, оно есть правило, в соответствии с которым вообще конструируется объект, а объект, напротив, не правило, а выражение самого правила, то должно быть найдено действие, в котором само правило созерцается как объект или, наоборот, объект, – как правило конструкции вообще. Подобное созерцание, считает Шеллинг, есть схематизм, ознакомиться с которым каждый может только на основании собственного внутреннего опыта. Их можно лишь описать или отделить от всего с ним сходного, чтобы тем самым сделать его доступным пониманию и помочь в проведении опыта.

Реконструкция отдельных суждений о символе показывает, что он, как и Кант, сопоставляет его со схемой. Он считал, что схему следует отличать как от изображения, так и от символа, с которым его часто путают. Изображение всегда всесторонне настолько определено, что для полного тождества его с предметом недостает лишь определённой части пространства, в которой находится предмет. Напротив, схема есть не всесторонне определённое представление, а только созерцание правила, по которому может быть создан определённый предмет. Следовательно, схема не есть и созерцание самого предмета. Применение учения об изначальном схематизме, утверждает Шеллинг, к изучению структуры праязыков, древнейших воззрений на природу, следы которых дошли до нас в мифологиях древних народов, наконец, к критике научного языка, почти все термины которого свидетельствуют о своем происхождении из схематизма, показало бы, какое всеобъемлющее значение этот метод имеет во всех областях человеческого духа.

Размышляя о символе, Шеллинг определяет его специфику ещё и по отношению к понятию. И здесь он отступает от Гегеля. Шеллинг считает, что для того чтобы исчерпать всё, что можно сказать о природе схемы, следует ещё заметить, что схема является для понятий тем, чем символ – для идей. Поэтому схема всегда необходимо относится к эмпирическому предмету, либо действительному, либо тому, который должен быть создан. Так, например, возможна лишь схема какого бы то ни было органического образа, в том

<sup>33</sup> Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / Ф. В. Й. Шеллинг. – М., 1987. – С. 380.

числе образа человека, тогда как красота, вечность и т.п. могут быть выражены только в символах. Поскольку же художник отправляется в своём творчестве только от идей и тем не менее, создавая произведение искусства в эмпирических условиях, не может обойтись без знания техники своего искусства, то очевидно, что для него последовательность ступеней от идей к предмету является двойной по сравнению с той, которую проходит механически работающий ремесленник.

Но в чём же антропологический смысл этих рассуждений? Если у Шиллера символ напрямую связывается с человеческой природой, то у Шеллинга он вновь обретает космологический смысл. Правда, теперь уже не в том значении, как у мыслителей средневековья, но в явном стремлении объединить земное и вселенское. Шеллинг также вносит антропологическую тему, размышляя о воображении как человеческом даре. Он считал, что воображение равно присуще Богу и человеку. Божественное воображение создает человека и Вселенную. Человеческое воображение с его высшим проявлением в искусстве является на низшем уровне аналогом божественного воображения. Поскольку искусство является тем видом деятельности человека, которое всё больше напоминает творческое воображение Бога, высший вид философии, по Шеллингу, – это философия искусства. В каждом объекте или произведении искусства воображение соединяет универсальную форму, бесконечное с конечным, индивидуальным проявлением. В акте воображения формируются два единства, каждое из которых равнозначно другому: форма становится бытием, а бытие – формой. Так, при создании Вселенной природа и Бог «вечно переходят друг в друга». Воображение для Шеллинга – это нематериальная и даже какая-то таинственная энергия. Она существует как электричество, магнетизм или сила притяжения.

Стало быть, Шеллинг рассматривает воображение как способность человеческой психики формировать новые чувственные или мыслительные образы и идеи на основе символического преобразования впечатлений, полученных от реальности, от прошлого. Но это также способность вызывать в сознании и произвольно сочетать образы предметов и событий.

Таким образом, Кант обосновал символ критически, Гегель – гносеологически, Шиллер – антропологически, а Шеллинг – космологически. Всё вместе позволило преобразовать философско-антропологическую мысль, осмыслить человека во всём многообразии его душевного и духовного мира.

**В третьей главе «СИМВОЛ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ»** даётся представление о символе как посреднике между бытийственным миром и миром трансценденции. Осмысливается понятие трансценденции и его роль в конструировании целостного образа человека. Подчёркивается, что, рассуждая о человеке, мы имеем в виду нечто бесконечное, непостижимое. Человек не может быть понят в русле имманенции. В нём присутствует божественное, космическое, нераскрытое содержание. Символ позволяет нам получить некое знание о таинственном бытии, которое оказывается в распоряжении человека благодаря трансценденции. Трансцендентное трактуется как опыт, не лежащий в области повседневной эмпирической практики.

**В первом параграфе «Символ как ключ к разгадке человеческой природы»** речь идет о проблеме антропогенеза, анализируется концепция Э. Кассирера, который называет человека символическим животным. Философская экспертиза показывает, что у нас есть все основания считать человека «незавершенным животным». Вовсе не через наследование благоприобретённых признаков он оторвался от животного царства. Для антропологии ум и всё, что его занимает, относится к области культуры. Культура же не наследуется генетически. Из приведённых рассуждений вытекает логический вывод: тайна культурогенеза коренится в формировании человека как символического животного.

Несомненно, символическое мышление и поведение – самые характерные черты человеческой жизни, на которых зиждется весь прогресс человеческой культуры. Но можем ли мы рассматривать их как главную сферу применения в социальной жизни? Ответив на

этот вопрос отрицательно, считает Кассирер, мы должны будем признать наше невежество в тех важнейших проблемах, которые всегда были в центре внимания философии культуры. Без ответа останутся вопросы о происхождении языка, искусства, религии, а в результате мы столкнемся с культурой как фактом, оторванным от других и потому непонятным.

Философы весьма часто пытались раскрыть специфику человека. Они обычно видели её в разуме: «разумное существо» или «разумное животное» – таковы классические определения человека. В других характеристиках ставили ударение на различных аспектах: человек как «политическое животное», творец истории, носитель языка, способный к выражению религиозных чувств. Но только когда мы вникаем во всё разнообразие символической деятельности, как, например, это сделал Кассирер, мы начинаем понимать, почему человеческие существа не поступают так, как поступали бы сверхразумные кошки, собаки или обезьяны. То, что человеческий мозг постоянно осуществляет процесс символического преобразования эмпирических данных, поступающих в него, вызывает в нём настоящий фонтан более или менее спонтанных мыслей.

В диссертации отмечается противоречие, которое содержится в концепции Кассирера. С одной стороны, он выступает против рационалистической традиции, показывая, что не разум, а способность творить символы вырвали человека из животного царства. Но, с другой стороны, Кассирер остаётся в пределах рационалистической традиции, пытаясь рационализировать то содержание, которое по самому своему смыслу не поддаётся предельной рассудочности. Это относится, к примеру, к экспертизе религии или мифа, которая даётся у Кассирера.

Кассирер сыграл огромную роль в постижении человеческой природы. Он раскрыл те особенности человека, которые не являются у него общими с остальными животными: ритуал, искусство, смех, плач, речь, суеверие и научный гений. Человек изначально формировался как символическое животное. Именно в символе обозначается универсальное выражение культурной, духовно-творческой деятельности человека. Символ всегда обозначает нечто чувственное, воплощает в себе чувство посредством способа, каким оно дано.

В книге «Опыт о человеке» Кассирер не только излагает в доступном варианте основные идеи «Философии символических форм». Он также впервые развивает философско-антропологические предпосылки символики. Отвечая на вопрос, что такое человек, Кассирер показывает, что известная формула «animal rationale» не потеряла своей значимости, несмотря на все усилия иррационалистов. Рациональность – черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология – не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; её нельзя назвать хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой. Но великие мыслители, которые определяли человека как рациональное животное, не были практиками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее выражали основной моральный императив.

В то же время Кассирер подчёркивает, что понятие «разум» слишком узко для того, чтобы охватить все формы культурной жизни человека во всем богатстве её содержания. Все эти формы – символические. Поэтому вместо того чтобы обозначать человека как animal rationale, Кассирер предложил определять его как animal symbolicum. Именно так, по его мнению, можно охарактеризовать специфическое отличие человека, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, – путь цивилизации.

Символ становится универсальной категорией у Э. Кассирера. Все формы культуры он рассматривает как иерархию «символических форм», адекватных духовному миру человека.

**Во втором параграфе «Символ и «непостижимое бытие»»** показано, что символ является для человека посланником трансцендентного мира. Отмечено, что иное бытие, скрытое, непостижимое (С. Франк), позволяет всё же догадываться о его сути. Мир даже в

самых предельных, макрокосмических его выражениях, сложен, противоречив, трагичен. В нём бытийственно укоренены добро и зло, прекрасное и безобразное. Великолепная по замыслу попытка В.И. Самохваловой доказать случайность безобразного, его неорганичность, невнедренность в бытие не получила, на наш взгляд, доказательной реализации. Безобразное не есть лишь этап на пути к красоте, к её сиянию. Оно так же «прописано» в бытийственных просторах, как и прекрасное. Никакая теодицея не превращает надмирное бытие в царственные чертоги. Любое проникновение в глубины бытия раскрывает коллизийность и трагичность всего мироустройства. Уже в III-I тысячелетия до н.э. великие мыслители говорили о добре и зле не только как об обнаружениях человеческой природы, но и как о первоначалах вселенского бытия. «... последняя истина о зле, – писал Н.А. Бердяев, – скрыта в гениальных прозрениях Я. Бёме. Из Ungrunda, из Бездны рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света. Зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в Бездне, из которой течёт и свет, и тьма»<sup>34</sup>.

В соответствии со своей трансценденталистской точкой зрения, Кассирер определяет человека как существо, создающее символы. Человек, в противоположность животному, может творить символы, придавать всему смысл, образ и структуру. Эта функция человека – создание символов – проявляется, прежде всего, в языке. Наряду с языком, существуют и иные сферы использования символизма, характерные для человека, – сферы, отличающиеся универсальностью и общезначимостью: мифы, религия, искусство, наука и история. Все эти сферы культуры Кассирер рассматривает с позиции трансцендентализма. Определяющим признаком человека во всех этих сферах оказывается не какая-то метафизическая или физическая его природа, а, скорее, его деятельность, его формосозидающая творческая активность. Различные формы этой активности соединяются в человеке во внутреннее единство, но это единство имеет только функциональный, однако никак не субстанциальный характер.

У Г. Когена и П. Наторпа, а особенно сильно – у Когена, трансцендентальные структуры превращаются в неизменную, надвременную систему норм и принципов. Трансцендентальный акт полностью независим от какой бы то ни было временности и историчности. Человеческий субъект – это, скорее, общезначимая логическая конструкция, чем жизненное бытие. Повсюду проявляются строгий рационализм и надежда на естественнонаучные методы. Вся объективность, иррациональность и индивидуальность жизни поглощаются общезначимой системой трансценденталистских порядков. Антропологическая проблематика полностью отождествляется с проблематикой чистого сознания.

Движение в этой системе рассуждений привело от первых зачатков трансцендентальных идей в экзистенциализме и прагматизме (где конституирующий акт ещё существенно субъективен) к Хайдеггеру (где конституирующий акт имеет решающие корни свои во временности), далее – к Гуссерлю (у которого отделение трансцендентального от временности и субъективности намечено уже гораздо сильнее) и, наконец, к неокантианству (где трансцендентализм, доведённый до крайности, получает рационалистическое закрепление, приводится в систему и уже совершенно чужд временности и субъективности).

**В третьем параграфе «Символ и трансценденция в трактовке Н.А. Бердяева»** показано, что культура имеет символический характер. История есть трагедия духа. Эта мысль Н.А. Бердяева открывает смысл и той формулы культуры, которая определяется им как неудача духа. Речь идёт о том, что дух в исторической объективации перерождается во что-то уже непохожее на дух. Творческий субъективный дух не может себя узнать в своих исторических объективациях. И вот какие иллюстрации приводит Н.А. Бердяев. Христианское откровение нельзя узнать в исторической объективации францисканства.

<sup>34</sup> См.: Бердяев, Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества* [Текст] / Н. А. Бердяев. – М., 1989. – С. 373.

Лютера невозможно узнать в исторической объективации технического гения. Протестантизм был, безусловно, огромным духовным прорывом. Но он задал определённый вектор истории, в результате которого возник и развился феномен техники и технического прогресса. Принципиальная позиция Н.А. Бердяева состоит в том, чтобы символизацию духа отличать от реализации духа. Только реализация духа была бы воплощением духа. Объективация духа не есть воплощение. И угашение объективированного духа совсем не есть его развоплощение. Объективация духа в Церкви, как социальном институте, есть символизация, а не реализация. Даже в культе, который имеет за собой таинственный реальный элемент, происходит символизация. Заветы Христа не реализуются, а символизируются. Христианская любовь и милосердие выражаются в условных знаках, а не в реальностях.

Н.А. Бердяев называет мир знаков и символов и объективирующее отношение к этому миру символизацией. Она-то и носит общеобязательный характер. Поразительнее всего то, что эта символизация распространяется и на духовную жизнь, которая есть реальность, а не символ. Мы видим это в формах аскезы, которые символизируют, а не реализуют духовную жизнь. Историческое христианство было гораздо более символично, чем реалистично. Весь иерархический духовный строй символичен и противоположен реальной человечности, подменяя реального человека символическим чином. Символизация была социально организующей силой и носила социальный характер. Такова же и символика всех революций, например символика пролетариата вместо реальных рабочих.

С символизацией связана и проблема сакрализации. Объективизация духа в истории порождает сакрализацию, освящение элементов природной и человеческой жизни. Из мирового целого, почитаемого греховным, выделяются освященные части, в которых объективируется духовность. Такой священной частью мировой жизни может быть, например, церковная и даже государственная власть, могут быть предметы культа. Человек имеет глубокую потребность в священном не только на небе, но и на земле, в осязательности, видимости духа.

Парадоксальность и трезвость мысли Н.А. Бердяева состоит в том, что он развенчивает феномены, которые традиционно считались сакральными. Священными всегда признавались самые разнообразные вещи – государство, собственность, общество, культура и цивилизация. Это значит, что дух всегда объективируется и переходит в эти образования. Сакрализация всегда есть символизация. Священное в этом мире есть не священная реальность, а символизация священной реальности. Сакрализация была не реализацией священного, а символизацией священного. Священное символизировалось в помазанных иерархических чинах, в окропленных святой водой материальных предметах.

Сакрализация не человечна, не есть обнаружение человеческой духовности. В ней дух объективируется в знаках и символах. Есть огромная разница в том, чтобы признать священными помазанные священные чины и освященные предметы, и в том, чтобы признать священными – человеческий субъект, его творчество, свободу, любовь, справедливость, братство, знание, красоту души и т.п. Первое – символично, второе – реалистично.

**В четвертом параграфе «Концепция символа в философской антропологии П.А. Флоренского»** речь идет о специфике философского постижения символа у русского философа П.А. Флоренского.

Флоренский считал, что философская антропология невозможна без религиозного знания о человеке. А.А. Андрушков показывает, что антропологическое наследие Флоренского может выступить как основание для зарождения новой традиции российской антропологии. Антроподицея П.А. Флоренского является подступом к философско-антропологическому учению, имеющему в своем основании позицию религиозного оправдания смысла и способа существования человека в сотворенном Богом мире. Базовый методологический принцип, который закладывается Флоренским в основание антроподицеи, заключается в выделении в универсуме жизне- и мыследеятельности человека организованных связей имманентного и трансцендентного измерений человека, – так

называемых символов. При этом он особенно внимательно исследует имманентную сторону символических организованностей, «материал» этих символов, обнаруживая в них свою ценность и свободу. В языке православной антропологии символы можно назвать средствами обожения человека<sup>35</sup>. Флоренский предлагает символическое понимание природы идей.

П.А. Флоренский, пытаясь охарактеризовать специфику собственного философского мышления, назвал свою мысль конкретной метафизикой. Вместе с тем русский философ настаивает на символическом понимании природы идей вообще. Флоренский рассматривает символ не просто как языковую (зрительную) форму, изображающую идею. Он противопоставляет символ чистому мышлению с системой категорий и понятий. Поэтому символ выступает как специфическая форма понимания. П.А. Флоренский определяет символ как «бытие, которое больше самого себя».

Именно в символе, по мнению русского философа, преодолевается граница между тем, что понятно, и тем, что не понято. Понимание как процесс обогащается символом, в нём обозначено углубление постижения и осознания темы, проблемы, идеи. Символу предстоит организовать понимание. Но основная задача П.А. Флоренского состояла в том, чтобы доказать «онтологичность», «бытийственность» символа. Поэтому русский философ отмечает особую энергию, которая преодолевает смысловое содержание, тот уровень понимания, что обычно присущ познающему субъекту. Символ высвобождает скрытое содержание, позволяющее вычитать более глубокий смысл, заключенный в нём.

В основе «конкретной метафизики» Флоренского лежит символизм. Пытаясь выразить отношение феномена к ноумену, русский философ доказывал, что их невозможно отделить друг от друга, они слиты в нераздельном единстве. Однако слиянность их относительна. Поэтому «конкретность» как главный отличительный признак метафизики П.А. Флоренского есть не что иное, как символичность<sup>36</sup>.

Символ, согласно русскому философу, есть такая реальность, которая, будучи сродной другой изнутри, по производящей её силе, извне на эту другую только похожа, но с нею не тождественна. Сходную оценку символу давал и И. Гёте в письме к Шубарту в 1818 году. Он писал: «Всё, что совершается, есть символ, и есть обстоятельство, что совершающееся отображает само себя полностью, оно намекает и на всё остальное. В таком воззрении, как мне кажется, заложена высшая притязательность и высшая скромность»<sup>37</sup>. Наше познание, считал Гёте, символично, поскольку одно есть символ другого, скажем, магнетическое явление – электрического...

Такой подход к символу делает понятным, что в каждой данной реальности символ может быть не один. Складывается неопределённо-продолжающийся ряд символов, точнее сказать, пучки таких рядов, в средоточии которых находится сама символизируемая реальность. Каждый член каждого ряда, будучи внутренне связан с символизируемой реальностью, внешне разобщен с нею. Различными, многообразными признаками может устанавливаться сходство символа и символизируемого, но всякий раз, каков бы ни был признак, которым держится это сходство, значение его напоминательное, а не образовательное. Он привлекает внимание к символу, а не образует сам символ, ибо символ есть символ не по наличию в нём того или другого признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии некоей другой реальности.

Вот почему, считает Флоренский, нужно твердо помнить, что внешнее сходство, само по себе, как таковое, без знания и предчувствия внутреннего единства сил, организующих ту и другую конкретности, отнюдь не дают права говорить об этих конкретностях, как о

<sup>35</sup> См.: Андрюшков, А. А. Лик, лицо и личина в метафизике П. А. Флоренского [Текст] / А. А. Андрюшков // Катарсис. – 2007. – № 1.

<sup>36</sup> См.: Воденко, К. В. Роль антиномий в философии П. Флоренского [Текст] / К. В. Воденко // Философия в XXI веке: Международный сборник научных трудов. Выпуск 4. – Воронеж: Воронежский гос. пед. университет, 2005. – С. 66-72.

<sup>37</sup> Цит. по: Метнер, Э. Размышления о Гёте. Кн. 1 [Текст] / Э. Метнер. – М., 1914. – С. 194-195.

символах друг друга. Символ – слово важное и ответственное. Им не подобает пользоваться зря, без достаточных и даже весьма достаточных оснований. На самом деле, в нашей литературе термин «символ» часто выступает как синоним всякого знака, всякого условного, прагматического или аллегорического представительства в мысли. Но это отнюдь не есть символ.

Флоренский формулирует эту мысль ещё точнее. Он подчеркивает, что символика не измышляется кем бы то ни было, не возникает через обусловливание, а открывается духом в глубинах нашего существа, в средоточии всех сил жизни и отсюда изводится, воплощаясь в ряде последовательных, друг на друге наслающихся оболочек, чтобы наконец родиться от познавшего и давшего ей воплотиться созерцателя. Основа символика – не произвол, а сокровенная природа нашего существа, подчеркивает русский философ. Язык сам по себе уже символичен. Но есть язык языка – символ. Язык символов заложен в нас самим творением. Однако не как врождённый, то есть к нам присоединённый, а потому, следовательно, могущий быть, а могущий и не быть. Символ «недрится», по слову П.А. Флоренского, в глубочайших наших основах. Не нам дано сотворить его в подлинном смысле этого слова, ибо это означало бы сотворить всецелостную реальность полного бытия, потому что всякая частная реальность существует со всеми сразу своими отношениями к другим членам бытия.

Что же в таком случае зависит от нас? Флоренский отвечает на этот вопрос: изучить или не изучить язык символов, углубить свое изучение, или остановиться, наконец, изучать его преимущественно в том или другом направлении. Основание символов – сама реальность. Вот почему священные книги всех народов, мудрецы, мистики и поэты столь единодушны в языке символов. Они открывают его в самих себе, а не сочиняют его. Получение языка есть раскрытие имеющихся уже наличностей в глубине духа. И посвящение не извне привносит в нас язык символов, но раскрывает и воспитывает врученные ему задатки.

Можно отметить, что концепция символа, разработанная русским философом, не только обладает оригинальностью и содержательностью. Она позволяет внести данное понятие в систему философской антропологии и философии культуры.

**В четвертой главе «СИМВОЛ И ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ГЛУБИНЫ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО»** рассматриваются концепции видных представителей психоанализа – З. Фрейда, К.Г. Юнга, Э. Фромма. Бессознательное занято непрерывным воспроизводством символов, и эти символы раскрывают психические процессы. Они, как и сама психика, основаны на эмпирической реальности, но при этом не являются знаками, эту реальность представляющими.

*Первый параграф* называется «*Сравнительный анализ концепций З. Фрейда и К.Г. Юнга*». В психоанализе символ рассматривается как порождение индивидуального (З. Фрейд) или коллективного (К.Г. Юнг) бессознательного. З. Фрейд полагает, что символы лишь защитные узоры бессознательного, явленные нам как в индивидуальных фантазиях и сновидениях, так и в бессознательных представлениях народа – фольклоре, мифах, языке и т.д. По К.Г. Юнгу, символ – это архетипический образ, который возникает вследствие опосредствования человеческим сознанием глубинных императивов родового прошлого.

Развёрнутое и концептуальное определение символа К.Г. Юнг дал в своей работе «Психологические типы». При этом он исходил из принципиального различия символа и знака. Символические и семиотические значения разделены демаркацией. Есть основания говорить о символе, когда некий неизвестный факт получает лучшее описание: сам этот факт знаком или предполагается как реально существующий. Но стоит представить известный предмет в качестве сокращённого обозначения, как мы попадаем в семиотическую сферу.

Юнг подчеркивает, что всякое психологическое явление может считаться символом при допущении, что оно говорит или означает нечто большее и другое, иначе говоря, такое, что ускользает от современного познания. Такое возможно, безусловно, всюду, где имеется

сознание, допускающее возможность иного толкования. Но если предполагается, что теория имеет только тот смысл, который в нём выявлен и даже, к примеру, выражен математически, то здесь нет оснований говорить о символе. «Но для другого сознания такое ограничение отнюдь не существует. Оно может воспринять и математическое выражение как символ, например для выражения скрытого в самом творческом намерении неизвестного психического обстоятельства, поскольку это обстоятельство подлинно не было известно самому творцу семиотического выражения и поэтому не могло быть сознательно использовано им»<sup>38</sup>.

Что вытекает из этих рассуждений? Окончательно удостовериться, имеем ли мы дело с символом или нет – зависит от наблюдателя, от носителя рассматривающего сознания. Если усматривается в предмете что-то неизвестное, то это, возможно, символ. Но для другого человека, судя по всему, здесь не окажется ничего символического. Возможен и обратный ход мысли. Здесь мы будем принимать в расчёт уже не оценивающее сознание, а воздействие предмета на созерцающего. Есть предметы, который утрачивают значение, если им не придать символический смысл. Серп и молот, положенные друг на друга, просто предметы труда. Но они же могут восприниматься как обозначение союза рабочих и крестьян.

Юнг вводит понятие символической установки. В этом случае смысл выходит за пределы чистой фактичности. Предполагается при этом некий скрытый смысл, который следовало бы выявить, обозначить и определить. Идол с головой быка можно считать, разумеется, туловищем человека с бычьей головой, но символическая установка подсказывает, что это не позволяет полностью выявить смысл идола. Разумеется, согласно Юнгу, символ, навязчиво выставляющий свою символическую природу, вряд ли можно считать жизненным символом. Он может, например, действовать только на исторический или философский рассудок. Он способен пробудить интеллектуальный или эстетический интерес. Жизненным символ оказывается только тогда, когда он и для зрителя оказывается наилучшим и наивысшим выражением чего-то лишь предугаданного, но ещё непознанного. Вот, к примеру, Фауст говорит: «Совсем иначе этот знак влияет на меня».

Истоки полемики Юнга с Фрейдом связаны с обсуждением смысла и ценности символизма инцеста. Суть его изложена в работе К.Г. Юнга «Символы трансформации». Но в конечном счёте сам спор вышел за рамки обсуждения частной проблемы. Выявились две разные формы понимания и объяснения психики и её продуктов. Речь идет не только о двух разных дисциплинах, называемых психологией. Мы видим две разные онтологии и психологии ценности.

Понятное дело, Фрейд и Юнг трактовали инцест по-разному, там, где речь могла идти о фантазиях и об обнаружениях символизма. Фрейд толковал фантазию инцеста сугубо конкретно. Раз уж на сознательном уровне психики это не может поддерживать этот импульс, он вытесняется в бессознательное индивида и возвращается в замаскированной или искажённой форме в сновидениях или невротических симптомах. Задача психоаналитика состоит в том, чтобы довести до сознания пациента то, что он некогда знал. Эта работа выполняется восстановлением причинной цепи, связывающей замаскированное или искажённое желание с его незамаскированным источником. Отсюда фрейдовское разграничение между проявленным и латентным содержанием сновидения, «функционированием сновидения», которое соединяет их с помощью ансамбля семиотических тактик, и «сенсором сновидений»<sup>39</sup>. Согласно классическому психоанализу, на смену примитивному, первоначальному инцесту пришел *сакральный инцест*, символ царственной вседозволенности, символ пренебрежения главным моральным запретом. Такой инцест практиковали римские императоры (особенно популярны в этом смысле Нерон и Калигула). Надо отметить, что биографы, современные этим императорам,

<sup>38</sup> Юнг, К. Г. Психологические типы [Текст] / К. Г. Юнг. – М., 1997. – С. 556.

<sup>39</sup> См.: Фрейд, З. Тотем и табу [Текст] / З. Фрейд. – М., 1997.



осуждали такое поведение – и вместе с тем упоённо его описывали, как описывали и прочие императорские распутства.

Искажённые или замаскированные выражения инцестуального желания Фрейд называет «символами». В работе «Толкование сновидений» Фрейдом была рассмотрена сновидческая символика. Он считал, что невротические симптомы имеют символическое выражение. Между невротическими симптомами и символами Фрейд усматривал прямую связь. Он даже указывал, что памятники и монументы, которые украшают города, можно рассматривать как символы, возвращающие нас к детским воспоминаниям. Для Фрейда сновидение – «это психический феномен, мотивом образования которого служит желание человека и, следовательно, рассмотренная им символика соотносилась не символизацией отдельных физических раздражений, а с общечеловеческой символикой, относящейся к культуре как таковой. Отмечая данное обстоятельство, основатель психоанализа заметил, что символика относится не к самим сновидениям, а к бессознательным представлениям народа и может быть констатирована гораздо полнее в фольклоре, мифах, сагах, языках, пословицах и поговорках»<sup>40</sup>.

Юнг же полагает, что это неверно, поскольку с его точки зрения фрейдовские символы в действительности можно безошибочно считать знаками, обозначающими предположительно известное, хотя и вытесненное, желание пациента вступить в интимную физическую связь с родителем. Их смысл можно полностью объяснить с помощью фрейдовских аналитических процедур, которые сводят их к первопричине. По завершении объяснения замаскированные или искажённые выражения, по существу, можно считать лишёнными смысла, так как они были представлены лишь как защитные покровы. Сам характер объяснения предполагает, что к нему, собственно, нечего и добавить. Тайное становится явным, объяснение найдено, но Фрейд потрясён тем, что при этом инцестуозные образы продолжают существовать, они отнюдь не утрачивают своей привлекательности, даже в том случае, когда аналитик повторно предлагает сознанию пациента конкретный семиотический смысл их соблазнов.

Юнг же полагает, что рождённые образы не утрачивают в результате терапии своего глубинного смысла, в них укоренено нечто относительно неизвестное, что невозможно раскрыть на основе семиотической установки. Но что можно назвать этим таинственным, неизвестным? Юнг убежден в том, что речь может идти о стремлении психики к возрождению, но не новому физическому рождению, а к духовному преображению. Так обнаруживается глубинно скрытая, но истинная «самость» индивида. То, что Фрейд трактовал как обыкновенную регрессию в инфантильность, на самом деле, по Юнгу, оказывается «материнскими глубинами для духовной устремлённости к психической целостности. В этих глубинах гнездится мудрость матери, а пребывание в единстве с ней позволяет соприкоснуться с предвечными образами, первобытными силами, которые лежат в основе всей жизни и служат её питающей, поддерживающей, креативной матрицей»<sup>41</sup>.

Инцестуальные образы, сформированные влечением к возрождению, оказываются существенно символическими и в то же время связанными с относительно неизведанными глубинами и будущим психики. Юнг подвергает радикальной ревизии смысл и ценность символизма, включая символизм инцеста. Вот что пишет по этому поводу юнгианец Фрей-Рон: «Характеристики символа (его трансформирующие и модулирующие свойства, объединяющие противоположности) должны достаточно ясно дать понять, что символическая истина не может быть компромиссной формулировкой, результатом искажения и фальсификации, как считал Фрейд. В психологии Юнга символ выполняет функцию креативного «перехода от одной установки к другой»»<sup>42</sup>.

Разумеется, не только Юнг проводит различие между знаком и символом. Столь же последовательно выражает эту демаркацию Р. Барт. Знак – это термин, который

<sup>40</sup> Лейбин, В. М. Словарь-справочник по психоанализу [Текст] / В. М. Лейбин. – СПб, 2001. – С. 521.

<sup>41</sup> Юнг, К. Г. Символы трансформации [Текст] / К. Г. Юнг. – М., 2000 (пар. 640).

<sup>42</sup> Frey-Rohn, L. From Freud to Jung [Текст] / L. Frey-Rohn. – L., 1974. – С. 267.

обнаруживается в разных словарях (от теологического до медицинского) и имеет весьма богатую историю (от Евангелия до кибернетики). При этом знак зачастую отождествляется или размещается в одном ряду с гнездом других терминов, сходных или несходным с ним: сигнал, признак, икона, символ, аллегория – основные соперники знака. Вначале сформулируем элемент, который является общим для всех этих терминов: все они неизменно отсылают нас к отношению между двумя соотнесёнными предметами. По этой причине эту особенность невозможно использовать для нахождения отличий любого из терминов в данном ряду и смысловых изменений. Распределение поля не совпадает у разных авторов»<sup>43</sup>.

Разделительным принципом между знаком и символом зачастую выступают разные дифференцирующие критерии. Для Юнга существенным оказывается присутствие или отсутствие неизвестного объекта. Если он предполагается, речь идёт о символе, если нет – о знаке.

**Во втором параграфе ««Забытый язык» в понимании Э. Фромма»** показано, что Э. Фромм считал язык символов едва ли не утраченным. В своей работе «Забытый язык» Фромм обращается к анализу снов и мифов, подчёркивая, что для древних миф обладал совершенно иным предназначением, чем в наши дни. Люди, жившие в древних развитых цивилизациях Запада и Востока, рассматривали сны и миф в виде важнейшего выражения души. Неспособность понимать их оценивалась как неграмотность. Между тем сны – это универсальное явление человеческой жизни. Оценивая обширный арсенал символов, Фромм пытался типологизировать их, создавая реальную основу для сопоставления различных форм забытого языка<sup>44</sup>.

В человеческой культуре язык символов играет чрезвычайно значимую роль. «Во-первых, с помощью именно этого языка выражается глубинный пласт содержания, по-иному не выразимых. В их числе будут как те, которые имеют общечеловеческий характер и отражены в мифах, преданиях, легендах, сказках, так и те, которые по своей природе индивидуальны. Последние непосредственно связаны с глубинами бессознательного каждого отдельного человека. В символах сновидений и фантазий они пытаются донести до нас информацию, которая жизненно необходима для здорового, нормального функционирования психики, для успешного взаимодействия с миром, с социумом и с самим собой, а также обеспечения его личностного роста»<sup>45</sup>.

Но в том-то и отличие символа от знака, что он недостаточно конкретен. И.А. Бескова показывает, что символ как форма непрямого адресования к содержанию, не столько указывает, сколько намекает, подразумевает, подсказывает. Но раз нет жесткой фиксации содержания, мы не можем быть абсолютно уверены, что правильно интерпретируем символ, что приписали ему то самое содержание, которое имел в виду человек, оставивший нам данный текст или изобразительный фрагмент<sup>46</sup>. Однако это не означает, что символы имеют лишь сугубо индивидуальное «прочтение».

Э. Фромм создает своеобразную типологию символов. Можно различать условные, случайные и универсальные символы. *Условные символы* – это наиболее известный тип символов, поскольку мы используем их в повседневном языке. Если мы видим слово «стол» или слышим «стол», буквы с-т-о-л обозначают нечто другое. Они обозначают предмет – стол, – который можно увидеть, потрогать, использовать. Какая связь между словом «стол» и предметом «стол»? Есть ли между ними какая-либо внутренняя связь? Очевидно, нет. Сам стол не имеет ничего общего со звуковым комплексом «стол», и единственной причиной того, что это слово символизирует этот предмет, является условное соглашение называть этот предмет вот этим именем. Мы узнаем об этой связи в детстве, когда постоянно слышим это слово в связи с этим предметом, и в конце концов у нас формируются устойчивые ассоциации, и мы не задумываясь отыскиваем для этого предмета нужное название.

<sup>43</sup> Barthes, R. Elements of Semiology [Текст] / R. Barthes. – Boston, 1967. – P. 35-36.

<sup>44</sup> См.: Фромм, Э. Забытый язык [Текст] / Э. Фромм // Фромм, Э. Душа человека. – М., 1998.

<sup>45</sup> Бескова, И. А. Эволюция и сознание: новый взгляд [Текст] / И. А. Бескова. – М., 2002. – С. 149.

<sup>46</sup> См.: там же. – С. 152.

В то же время есть слова, вызывающие не только условные ассоциации. Когда мы, например, говорим «фу-фу», то движением губ как бы быстро разгоняем воздух. Так мы с помощью рта выражаем отвращение. Таким быстрым рассеиванием воздуха мы имитируем и этим самым выражаем своё желание отогнать что-то от себя, избавиться от чего-то. Здесь, как и в некоторых других случаях, символ внутренне связан с чувством, которое он символизирует. Но даже если предположить, что первоначально происхождение многих или даже всех слов отражало некоторую подобную внутреннюю связь между символом и тем, что он символизирует, когда мы овладеваем языком, большинство слов уже лишено для нас этого значения.

Слова – не единственный пример условных символов, хотя и самый известный и распространенный. Условными символами могут быть и образы. Например, флаг может быть знаком какой-то страны, но при этом особый цвет флага не связан с самой страной, которую он представляет. Условно принято, что цвета служат обозначением определённой страны, и мы переводим зрительный образ флага в понятие этой страны опять же на основе условно сформированной ассоциации.

*Случайный символ* – прямая противоположность условному символу, хотя у них есть одно общее: отсутствие внутренней связи между символом и тем, что он символизирует. Допустим, с кем-то в каком-то городе произошло неприятное. Когда человек услышит название этого города, он сразу же свяжет это с неприятным переживанием, точно так же, как он связал бы его с ощущением радости, если бы ему в этом городе было хорошо. Совершенно очевидно, что в городе, как таковом, нет ничего ни удручающего, ни радостного. Именно личный опыт человека, связанный с этим городом, превращает его в символ того или иного настроения.

В отличие от условных символов случайный символ не может быть одним и тем же у разных людей, поскольку связь между событием и символом устанавливает сам человек. Поэтому случайные символы реже используются в мифах, сказках или художественных произведениях, поскольку они не несут в себе никакого сообщения, разве что участник эксперимента снабдит каждый символ длинным комментарием. Но в снах случайные символы встречаются часто.

*Универсальные символы* – это такие символы, в которых между символом и тем, что он обозначает, есть внутренняя связь. Возьмем, к примеру, символ, связанный с огнём. Мы зачарованно смотрим на горящий огонь, и на нас производят впечатление определённые свойства огня. Прежде всего, его подвижность. Он всё время меняется, всё время находится в движении, и тем не менее в нём есть постоянство. Он остаётся неизменным, непрерывно меняясь. Он производит впечатление силы, энергичности, изящества и легкости. Он как бы танцует, и источник его энергии неисчерпаем. Когда мы используем огонь в качестве символа, мы описываем внутреннее состояние, характеризующееся теми же элементами, которые составляют чувства, испытываемые при виде огня; состояние энергичности, легкости, движения, изящества, радости – в этом чувстве доминирует то один, то другой из этих элементов.

Универсальные символы – единственный тип символов, в которых связь между символом и тем, что он символизирует, не случайна, а внутренне присуща самому символу. В основе этого лежит ощущение тесной связи между чувством или мыслью, с одной стороны, и физическим состоянием – с другой. Такой символ можно назвать универсальным, потому что эта связь воспринимается всеми людьми одинаково. Это отличает универсальные символы не только от случайных, которые по своей природе индивидуальны, но и от условных символов, сфера распространения которых ограничена группой лиц, принявших те же соглашения. В основе универсальных символов – свойства нашего тела, ощущений и разума, не ограниченные одним индивидом или группой людей. Именно язык универсальных символов и есть единственный язык, созданный человечеством, тот язык, который люди забыли прежде, чем он смог стать универсальным условным языком.

**В третьем параграфе «Актуальная феноменология символа»** сравнивается семиотический подход с психоаналитическим. Большинство людей знает, при объяснении каких психических проявлений Юнг разработал свою теорию архетипов, но немногие знают конкретно, что он имел в виду, или как он предложил эту концепцию. Однако такое знание имеет важное значение для понимания символа и символической установки, например, в кинематографе. Подстановка «символического» взамен «религиозного» в известном фрагменте из предисловия Юнга к «Ответу Иову» позволяет нам понять его точку зрения.

В книге «Айон» Юнг обратился к психологии христианства, Иова и Иисуса связывает идея страдания. Христос – страдающий слуга Господень, таков же Иов. Христос страдает за грехи мира, и этот ответ справедлив для всех страдающих во Христе. И отсюда неизбежно следует вопрос: «На ком лежит вина за эти грехи?». В конечном итоге мир и его грехи создал Бог, и Он явил себя во Христе, чтобы разделить страдания человечества.

«В «Айоне», – пишет Юнг, – я касаюсь трудной темы о светлой и тёмной сторонах Божественного образа. Я ссылаюсь на «Божий гнев», на заповедь о «страхе Божьем», на «Не введи нас в искушение». Двойственность Бога сыграла решающую роль в «Книге Иова». Иов думает, будто Бог в какой-то момент станет на его сторону – против Бога, и здесь находит своё выражение эта трагическая противоречивость. Это станет темой моего «Ответа Иову»»<sup>47</sup>.

Юнг был вынужден дать ответ на религиозные проблемы современности. Он сделал это в достаточно эмоциональной форме. Юнг выбрал эту форму толкования символов намеренно, чтобы не возникло впечатление, что он хотел бы изложить публике некоторые «вечные истины». Теологи критиковали Юнга, но он сохранил верность выбранному им методу общения с другими людьми. Это был путь обретения духовного опыта через символы.

Юнг внёс значительный вклад в изучение и переоценку таких «извечных» символов, как Анима, Анимус и других. Он помог развеять ничем не обоснованное представление, согласно которому первобытный человек отличался от современного тем, что символы для него были естественной частью повседневной жизни, тогда как для современника они как будто бессмысленны и никчемны. В трудах Юнга получили отражение такие вопросы, как: что такое символ, как он связан с бессознательным, какова феноменология сновидения с точки зрения изучения символики, какую роль играет символика в сознании современного человека, в чём различие между знаком и символом, каким образом символ обеспечивает связь с трансцендентным.

Важно отметить, что многие идеи Юнга можно рассматривать как предвестие современных постмодернистских трактовок этого феномена. Задолго до Ж. Бодрийяра, швейцарский психолог указывал на трансформацию всей системы знаков и символов в современном мире<sup>48</sup>. Юнг считает, что символы появляются не только во сне, но и в любых психических проявлениях. Бывают символические чувства и мысли, действия и ситуации. Зачастую создаётся впечатление, что даже неживые объекты взаимодействуют с подсознанием, формируя повторяющиеся символические ситуации. Известны многочисленные факты, достоверность которых не вызывает сомнений, когда часы останавливались после смерти их владельца. Один такой случай произошел с маятниковыми часами Фридриха Великого во дворце Сан-Суси: они перестали ходить после смерти императора. Известны также аналогичные случаи, когда с приходом смерти разбивается зеркало или падает картина, или когда при сильном эмоциональном возбуждении одного из живущих в доме происходят мелкие, но необъяснимые поломки.

Символ играет весьма значительную роль в современной культуре. Возьмем в качестве примера роман ирландского прозаика Джеймса Джойса «Улисс». Это произведение стало «энциклопедией модернизма». В книге, повествование которой растянуто на 735 часов,

<sup>47</sup> Юнг, К. Г. Воспоминания, размышления, сновидения [Текст] / К. Г. Юнг. – М.-Львов, 1998. – С. 265.

<sup>48</sup> См. об этом: Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М., 2006.

дней или лет, состоящих всего из одного и того же вполне обыкновенного, бестолкового дня – 16 июня 1904 г. в Дублине. Строго говоря, в ней, собственно, ничего существенного не происходит. Поток этот начинается и заканчивается в Ничто. Роман был задуман как художественная параллель «Одиссее» Гомера. Такой параллелизм – типичное явление модернистской эстетики. Каждому из эпизодов древнегреческого эпоса соответствует определённый раздел романа Джойса. Миф модернизируется, превращаясь в повествование о быте и нравах представителей новейшей цивилизации. Писатель пытается подтвердить мысль о повторяемости сюжетов мифологии, истории и литературы.

Из этого анализа следует, что архетипов существует столько, сколько есть типичных жизненных ситуаций. Бесконечное повторение отчеканило этот опыт на нашей психической конституции – не в форме заполненных содержанием образов, но прежде всего форм без содержания, представляющих только возможность определённого типа восприятия. Символ выражает несомненный духовный опыт. Его расшифровка и прочтение имеют огромный воспитательный смысл.

**В четвертом параграфе «Трактовка духа в философской антропологии»** показано, что к числу базовых человеческих экзистенциалов, безусловно, относится духовность. Понятие «дух» в философской антропологии имеет длительную и своеобразную историю. С незапамятных времен неотъемлемыми качествами человека считались свобода, рефлексия, дух. Дух – это высшая способность человека, позволяющая ему стать субъектом смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности. Мы, люди, представляем собой наличное бытие, сознание вообще и дух,

Но трактовка духа неизбежно порождает тему символотворчества. В современной философии и психологии, особенно в экзистенциальных версиях бессознательного, символ напрямую связывается с вершинными состояниями духа, с духовным содержанием в целом. Если Фрейд полагал, что все символы так или иначе имеют отношение к «Я», ближайшим кровным родственникам, любви, рождению и смерти, и, следовательно, соотносятся в будничной реальности, то экзистенциально мыслящие философы значительно расширяют содержательный горизонт этого понятия. Например, для Л. Бинсвангера важно, чтобы символы были содержательно предельно ёмкими, могли выразить любое жизненное содержание и особенно такое, которое связано с высшими обнаружениями духа. Исходным пунктом символотворчества в экзистенциальном анализе выступают не объекты бессознательного, а экзистенциально-априорная структура (ЭАС). ЭАС конкретного Dasein задает горизонты опыта индивида и сам смысл этого опыта. Экзистенциальный анализ ориентирован на обнаружение ЭАС конкретного индивида и тем самым на прояснение главного смыслового контекста во всей его полноте и ясности.

Главный смысловой контекст символа не статичен, он постоянно преобразуется. Действие символа В. Франкл сравнивает с эффектом перспективы. Подобно тому, как перспектива позволяет в плоскости увидеть пространство, так и символический образ делает непостижимое доступным и понятным. Важно, конечно, учитывать, что приведенная аналогия между перспективой и символическим образом сама оказывается лишь символическим образом. Экзистенциальные мыслители считают, что через имманентное содержание символа трансцендентный объект приобретает всё новую и новую направленность. Единственным условием является проницаемость этого имманентного содержания, через которое трансцендентный объект должен быть виден. Чтобы символ сохранял эту свою прозрачность, он никогда не должен пониматься буквально и дословно. Всякий раз в новом акте происходит овладение символом.

Абсолютное, считают экзистенциалисты, постигается не "с помощью" символа, а "в" символе. Это тот же В. Франкл поясняет следующим примером: мы не в состоянии увидеть небо, даже если осветим его мощнейшим прожектором. Если при этом мы видим, например, облака, то это доказывает лишь, что то, что мы видим, – это как раз не небо. И вместе с тем именно видимые облака являются символом невидимого неба.

Основной феномен духа, по К. Ясперсу, состоит в том, что он вырастает на психологической основе, но сам по себе он не имеет психической природы. Это объективный смысл, мир, принадлежащий всем. Отдельный человек обретает дух только благодаря своему соучастию в обладании всеобщим духом, который передается исторически и дан человеку в форме, соответствующей каждому данному моменту времени. Всеобщий или объективный дух постоянно присутствует и проявляет себя в обычаях, идеях и нормах общественной жизни, языке, достижениях науки, искусства, поэзии, а также во всех общественных институтах.

Любопытно, что значимая субстанция объективного духа не подвержена болезни. Но болезнь отдельного человека может иметь в качестве своей первопричины то, как именно этот человек соучаствует в жизни объективного духа и воспроизводит этот дух. Более того, почти все нормальные и аномальные события психической жизни так или иначе оставляют своего рода «осадок» в сфере объективного духа – в зависимости от того, каким образом объективный дух проявляет себя в том или ином человеке. Другое фундаментальное феноменологическое качество духа состоит в следующем: для души существует только то, что обрело объективно-духовную форму; с другой стороны, то, что обрело эту форму, обрело в то же время особого рода реальность, которая оставляет свой отпечаток в душе. То, что однажды стало словом, превращается в нечто непреодолимое. Став реальностью благодаря духу, душа одновременно вводится в некоторые пределы.

Ещё одно фундаментальное феноменологическое качество духа, по Ясперсу, состоит в том, что он может стать реальностью, только если его принимает или воспроизводит душа. Истинность этой духовной реальности неотделима от аутентичности тех событий психической жизни, которые служат её переносчиками. Объективация духа происходит при посредстве структур, речевых конструкций, разнообразных форм деятельности и поведения. Но истинное воспроизведение может замещаться автоматизмом речи, условной мимикой и жестикულიцией. Истинные символы исчезают, уступая место будто бы известному содержанию суеверий. Аутентичный источник замещается рационализацией.

Личность постоянно находится в опасности. Неизбежные влияния мешают развивать её так, как человеку хотелось бы. Невозможно выделить такое чистое «Я», которое было бы полностью свободно от влияния факторов, не зависящих от него. Однако неправы авторы, которые умаляют личность, оставляя от неё лишь тень.

Ощущение в своем сознании «Я», независимого и автономного, являются выражением необусловленности. Человек осознает, что он не зависит от общих связей – причина-следствие, управляющих физическим миром. Понятие свободы исчезает, когда процесс человеческого развития описывается как подобный развитию продуктов природы. Повседневная жизнь подтверждает, что перед человеком стоит множество препятствий, которые он вынужден преодолевать, побеждать или обходить. Нельзя говорить о свободе воли, если отсутствует «Я», или субъект, который воздействует на объект, преодолевая препятствия. Человеческое бытие сложно. Каждый шаг человека ограничивается условиями и требованиями, предъявляемыми ему природной средой и обществом. Человек почти всегда им подчиняется, потому что невозможно физически и морально вести постоянную борьбу. Однако именно исключения из этого правила формируют нас в подлинных людей.

Согласно К. Ясперсу, не может быть ни знаков, ни символов трансценденции: знак доступен непосредственно, а трансценденция – нет; символизируемое же живет лишь в символе, трансценденция же – за пределами. Могут являться намеки, указания на трансценденцию – шифры, которые при этом к обозначаемому ими однозначно не привязаны. Путь к трансценденции есть для каждого, но в обязательном порядке он неповторим и уникален.

**В заключении** подводятся основные итоги работы, формулируются важнейшие выводы диссертации, с учётом которых определяются дальнейшие исследовательские перспективы.

Проведенное диссертационное исследование показывает, что понятие символа является одним из ключевых в системе философско-антропологического знания. Есть основание полагать, что именно философское постижение символа явилось прологом к осмыслению человека как особого рода сущего. Человек, разумеется, принадлежит к животному миру. Однако в нём есть существенное содержание, которое возвышает его над природой. Естественная сущность человека гораздо легче поддается анализу, нежели тот феномен, который обозначает «специфически человеческое». Символ как раз и выражает нерасторжимую связь биологического организма с непостижимым, с тем, что нуждается в разгадке, в нетривиальном обнаружении человеческого смысла, человеческой сути. Это и позволяет через понятие «символ» проникать в глубины философско-антропологической рефлексии.

Реконструируя взгляды на символ, которые содержатся в философских текстах разных мыслителей, мы старались реализовать возможности полемики и критического рассмотрения этих концепций. Данная процедура завершилась изложением положений, выносимых на защиту, а также с реализацией задач, поставленных перед исследованием. Удалось определить место символа в системе философско-антропологических понятий, которое охарактеризовано нами как ключевое. Выявлено, что символ нередко выступает как синоним знака, приоритетность придается то знаку, то символу. В нашем исследовании символ выступает как более ёмкое и сложное понятие, нежели знак. Показано, что философское постижение человека напрямую связано в ряде случаев с символом. Разработка понятия символа стимулировала философское постижение человека, а углубление в раскрытие человеческой природы неизменно порождала более интенсивную рефлексивную рефлексию над символом. Прослежено место символа в гнезде сходных понятий и обозначена его специфика. Обнаружены разные смыслы в разработке понятия целостности человека. Целостность при этом трактуется как горизонт, связанный с анализом человеческой телесности, души и духа. Прослежено влияние постмодернистских представлений на роль символа в современной культуре. Выявлены разносторонние связи между обозначаемым и обозначающим. Особое внимание в итоговых выводах исследования уделено понятию символа как отзвука трансценденции.

Новейшие интерпретации символа, проанализированные в диссертации, придают классической и современной философско-антропологической мысли новое дыхание. Возникает простор для выстраивания логики философского постижения человека – от мифологии до наших дней. Таким образом, есть все основания говорить о символе как одном из ключевых понятий философской антропологии.

#### **Основные идеи диссертации изложены в следующих публикациях:**

##### ***Монографии:***

1. *Спирова, Э. М.* Знак и символ: психолого-философское обоснование [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: Изд-во РГТЭУ, 2011. – 186 с. (11,75 п.л.)
2. *Спирова, Э. М.* Философско-антропологическое содержание символа [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011. – 336 с. (21 п.л.)

##### ***Учебные и учебно-методические пособия:***

1. *Спирова, Э. М.* Аналитическая психология: учебно-методическое пособие [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: МГУТУ, 2003. (1 п.л.)
2. *Спирова, Э. М.* Трансперсональная психология: учебно-методическое пособие [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: МГУТУ, 2003. – в соавт. (3/1,5 п.л.)

3. *Спирова, Э. М.* История психологии: учебно-практическое пособие [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: МГУТУ, 2004. – в соавт. (5,4/2 п.л.)
4. *Спирова, Э. М.* Психология творчества: учебно-практическое пособие. Части 1-2 [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: МГУТУ, 2004. – в соавт. (6,8/3 п.л.)
5. *Спирова, Э. М.* Психология рекламы: учебно-практическое пособие. Части 1-4 [Текст] / Э. М. Спирова. – М.: МГУТУ, 2004. – в соавт. (18,9/8 п.л.)

**Публикации в научных изданиях по перечню ВАК  
Министерства образования и науки РФ:**

1. *Спирова, Э. М.* Знать или понимать? [Текст] / Э. М. Спирова // Личность. Культура. Общество. Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук. – Вып. 2 (30). – 2006. – С. 364-366. (0,2 п.л.)
2. *Спирова, Э. М.* Знак или символ? [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2007. – № 1. – С. 110-114. (0,4 п.л.)
3. *Спирова, Э. М.* Фрейд как философ [Текст] / Э. М. Спирова // Личность. Культура. Общество. Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук. – 2007. – Том IX. – Вып. 2 (36). – С. 146-156. (0,7 п.л.)
4. *Спирова, Э. М.* Культурология в символах [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2007. – № 4. – С. 192-196. (0,4 п.л.)
5. *Спирова, Э. М.* Роль символа в изучении конкретной культуры [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2008. – № 1. – С. 194-196. (0,2 п.л.)
6. *Спирова, Э. М.* Символ в психоаналитическом исследовании Средневековья [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2008. – № 2. – С. 235-237. (0,2 п.л.)
7. *Спирова, Э. М.* Знак versus символ [Текст] / Э. М. Спирова // Полигнозис. – 2008. – № 4. – С. 121-131. (1 п.л.)
8. *Спирова, Э. М.* Почему культура есть величайшая неудача (опыт практической интерпретации символа по Н.А. Бердяеву) [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 1. – С. 215-219. (0,5 п.л.)
9. *Спирова, Э. М.* Функции символа [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 2. – С. 205-211. (0,6 п.л.)
10. *Спирова, Э. М.* Архетипы в житейской повседневности [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 4. – С. 146-151. (0,6 п.л.)
11. *Спирова, Э. М.* Тенденции религиозной философской антропологии [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2010. – № 2 (26). – С. 20-28. (1 п.л.)
12. *Спирова, Э. М.* Адлер о расколотости человеческого бытия [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2010. – № 2 (17). – С. 51-56. (0,7 п.л.)
13. *Спирова, Э. М.* Символ в философском наследии П.А. Флоренского [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 2. – С. 212-217. (0,6 п.л.)
14. *Спирова, Э. М.* Символика жизни и смерти [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2010. – № 5 (20). – С. 75-82. (0,9 п.л.)
15. *Спирова, Э. М.* Символ как антропологическое понятие [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2010. – № 8 (32). – С. 36-43. (0,8 п.л.)
16. *Спирова, Э. М.* Феномен символа в наследии Ф. Шеллинга [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2010. – № 10 (34). – С. 99-107. (0,9 п.л.)
17. *Спирова, Э. М.* Философская антропология как система понятий [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2010. – № 11 (35). – С. 127-137. (1,1 п.л.)
18. *Спирова, Э. М.* Символ и образ как психологические реальности [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2010. – № 12 (27). – С. 15-21. (0,8 п.л.)
19. *Спирова, Э. М.* Символ в контексте исторического опыта [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 1. – С. 225-230. (0,5 п.л.)



20. *Спирова, Э. М.* Кула и Потляч: психологический смысл (знак, символ и симулякр в трактовке Ж. Бодрийяра) [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2011. – № 5 (32). – С. 48-56. (1 п.л.)
21. *Спирова, Э. М.* Постмодернистская трактовка идентичности [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2011. – № 6 (33). – С. 72-79. (0,9 п.л.)
22. *Спирова, Э. М.* Зарождение антропологического смысла в символе [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2011. – № 9 (45). – С. 126-134. (0,9 п.л.)
23. *Спирова, Э. М.* Миф и символ в процессе постижения человека [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2011. – № 10 (37). – С. 34-41. (0,8 п.л.)

***Другие публикации по теме диссертации:***

1. *Спирова, Э. М.* Идолы сознания на пути к пониманию [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 1. – С. 48-53. (0,5 п.л.)
2. *Спирова, Э. М.* Герменевтический круг [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 2. – С. 198-204. (0,6 п.л.)
3. *Спирова, Э. М.* Символ как ключ к пониманию [Текст] / Э. М. Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 3. – С. 181-184. (0,3 п.л.)
4. *Спирова, Э. М.* Символ в современной культуре [Текст] / Э. М. Спирова // Архетип. – 2006. – № 4. – С. 76-88. (1,5 п.л.)
5. *Спирова, Э. М.* Фрейд как философ [Текст] / Э. М. Спирова // Материалы Международной психоаналитической конференции «З. Фрейд – основатель новой научной парадигмы: Психоанализ в теории и практике (К 150-летию со дня рождения З. Фрейда)». – М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. – С. 352-363. (0,7 п.л.)
6. *Спирова, Э. М.* Э. Ротхакер как культурный антрополог [Текст] / Э. М. Спирова // Спектр антропологических учений. Выпуск 1 / отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2006. – С. 101-116. (1 п.л.)
7. *Спирова, Э. М.* Современные психоаналитические версии человека [Текст] / Э. М. Спирова // Спектр антропологических учений. Выпуск 1 / отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2006. – С. 184-198. (1 п.л.)
8. *Спирова, Э. М.* Символ в современной культуре [Текст] / Э. М. Спирова // Культурные трансформации в информационном обществе. Сборник научных статей / отв. ред. А. И. Шендрик. – М.: Изд-во МосГУ, 2006. – С. 256-264. (0,8 п.л.)
9. *Спирова, Э. М.* Символ как язык древней архаики [Текст] / Э. М. Спирова // Архетип. – 2007. – № 1. – С. 13-20. (1 п.л.)
10. *Спирова, Э. М.* Знаковая природа культуры [Текст] / Э. М. Спирова // Эдип. – 2007. – № 1. – С. 70-75. (0,6 п.л.)
11. *Спирова, Э. М.* Об очаровании волшебства [Текст] / Э. М. Спирова // Эдип. – 2007. – № 2. – С. 60-67. (1 п.л.)
12. *Спирова, Э. М.* Символ как выражение духовного опыта [Текст] / Э. М. Спирова // Высшее образование для XXI века: IV международная научная конференция. Москва, 18-20 окт. 2007 г.: Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Вып. 1 / отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: Изд-во МосГУ, 2007. – С. 30-40. (1 п.л.)
13. *Спирова, Э. М.* Образ человека в концепции диалога М.М. Бахтина [Текст] / Э. М. Спирова // Вестник Российского философского общества. – 2007. – № 3 (43). – С. 105-112. (0,5 п.л.)
14. *Спирова, Э. М.* Символы женственности [Текст] / Э. М. Спирова // Природа человека: пол и гендер (Вторые петраковские чтения). Материалы Российской научно-теоретической конференции 14 марта 2007 г, УдГУ. – Ижевск: Ассоциация «Научная книга», 2007. – С. 39-42. (0,2 п.л.)

15. *Спирова, Э. М.* Язык символа [Текст] / Э. М. Спирова // Эдип. – 2007. – № 3. – С. 12-21. (1,1 п.л.)
16. *Спирова, Э. М.* Феноменология символа: юнгианский подход [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 1. – С. 176-190. (0,9 п.л.)
17. *Спирова, Э. М.* Символ и понимание [Текст] / Э. М. Спирова // Эдип. – 2008. – № 1. – С. 52-59. (0,9 п.л.)
18. *Спирова, Э. М.* Соотношение знака и символа [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 3. – С. 91-104. (1 п.л.)
19. *Спирова, Э. М.* Коварство европейской идентичности. О книге Ю. Хабермаса «Расколотый Запад» [Текст] / Э. М. Спирова // Вестник аналитики. – 2008. – № 2 (32). – С. 214-217. (0,2 п.л.)
20. *Спирова, Э. М.* Религия как объект социально-философского анализа [Текст] / Э. М. Спирова // Эдип. – 2008. – № 2 (5). – С. 4-12. (1,1 п.л.)
21. *Спирова, Э. М.* Символ в истолковании К. Леви-Стросса [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 5. – С. 100-111. (0,8 п.л.)
22. *Спирова, Э. М.* Маклунатизм в аранжировке постмодернизма [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 7. – С. 56-69. (0,8 п.л.)
23. *Спирова, Э. М.* Соотношение смысла и события [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 8. – С. 137-148. (0,8 п.л.)
24. *Спирова, Э. М.* Бессознательное толкует ребёнка [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2008. – № 1. – С. 16-21. (0,8 п.л.)
25. *Спирова, Э. М.* Мистика как культурная традиция [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 9. – С. 87-102. (1,1 п.л.)
26. *Спирова, Э. М.* Сила символов как новая тема образования [Текст] / Э. М. Спирова // Высшее образование для XXI века: V международная научная конференция. Москва, 13-15 ноября 2008 г.: Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Вып. 1 / отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: Изд-во МосГУ, 2008. – С. 36-52. (1 п.л.)
27. *Спирова, Э. М.* Симулякр [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2008. – № 2. – С. 87-93. (0,9 п.л.)
28. *Спирова, Э. М.* Символ в трактовке Н.А. Бердяева [Текст] / Э. М. Спирова // Философия и культура. – 2008. – № 12. – С. 143-156. (0,9 п.л.)
29. *Спирова, Э. М.* Символика подсознания [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2008. – № 3. – С. 69-75. (0,9 п.л.)
30. *Спирова, Э. М.* Экзистенциальная трактовка символа [Текст] / Э. М. Спирова // Эдип. – 2008. – № 4 (7). – С. 65-73. (0,8 п.л.)
31. *Спирова, Э. М.* Символ – ключ к разгадке человека [Текст] / Э. М. Спирова // Спектр антропологических учений. Выпуск 2 / отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2008. – С. 124-143. (1,1 п.л.)
32. *Спирова, Э. М.* Знаковая природа стереотипа [Текст] / Э. М. Спирова // Психология и психотехника. – 2009. – № 3 (6). – С. 52-57. (0,7 п.л.)
33. *Спирова, Э. М.* Символ в современной культуре [Текст] / Э. М. Спирова // Вестник Российского философского общества. – 2009. – № 1 (49). – С. 142-146. – в соавт. (0,3 / 0,15 п.л.)
34. *Спирова, Э. М.* Символическая коммуникация в эпоху глобализма [Текст] / Э. М. Спирова // Трансформация культуры в глобальном информационном обществе: сборник научных статей / отв. ред. А. В. Костина. – М.: Изд-во МосГУ, 2009. – 496 с. – С. 196-208. (0,6 п.л.)
35. *Спирова, Э. М.* Человеческая природа через призму символа [Текст] / Э. М. Спирова // Творческая природа человека: Петраковские чтения: материалы Рос. науч. конф., УдГУ, 20-21 марта, 2009 г. / под научн. ред. Макарова М. Н., Разина А. А., Шишкина М. И. – Ижевск: КнигоГрад, 2009. – 344 с. – С. 272-276. (0,3 п.л.)

36. *Спирова, Э. М.* Пауль Тиллих о символической природе культуры [Текст] / Э. М. Спирова // *Философия и культура*. – 2009. – № 6 (18). – С. 50-56. (0,8 п.л.)
37. *Спирова, Э. М.* Архетипы коллективного бессознательного [Текст] / Э. М. Спирова // *Психология и психотехника*. – 2009. – № 7 (10). – С. 32-38. (0,8 п.л.)
38. *Спирова, Э. М.* Кризисный распад идентичности. О книге Э. Элиуса «Лук и булава» [Текст] / Э. М. Спирова // *Вестник аналитики*. – 2009. – № 3 (37). – С. 148-150. (0,2 п.л.)
39. *Спирова, Э. М.* Символ как ключ к разгадке человеческой природы [Текст] / Э. М. Спирова // *Человек – наука – гуманизм: к 80-летию со дня рождения академика И. Т. Фролова* / отв. ред. А. А. Гусейнов. М.: Наука, 2009. – С. 179-197. (1,1 п.л.)
40. *Спирова, Э. М.* О. Конт о человеке [Текст] / Э. М. Спирова // *Философия и культура*. – 2009. – № 9 (21). – С. 37-41. (0,5 п.л.)
41. *Спирова, Э. М.* «Умаление человека» в истории его постижения [Текст] / Э. М. Спирова // *Психология и психотехника*. – 2009. – № 9 (12). – С. 8-15. (1 п.л.)
42. *Спирова, Э. М.* Роль символа в обучении [Текст] / Э. М. Спирова // *Высшее образование для XXI века: VI международная научная конференция. Москва, 19-21 ноября 2009 г.: Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Вып. 1* / отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: Изд-во МосГУ, 2009. – С. 25-37. (0,7 п.л.)
43. *Спирова, Э. М.* Символы, одухотворяющие миф [Текст] / Э. М. Спирова // *Психология и психотехника*. – 2009. – № 10 (13). – С. 33-40. (1 п.л.)
44. *Спирова, Э. М.* Фрейд как вдохновитель детского психоанализа [Текст] / Э. М. Спирова // *Ежегодник детского психоанализа и психоаналитической педагогики* / отв. ред. С.Ф. Сироткин. – Ижевск, 2009. – 263 с. – С. 24-34. (1 п.л.)
45. *Спирова, Э. М.* Философское истолкование андрогинности [Текст] / Э. М. Спирова // *Вестник Российского философского общества*. – 2010. – № 1 (53). – С. 127-129. (0,2 п.л.)
46. *Спирова, Э. М.* От Маклюэна до Бодрийяра [Текст] / Э. М. Спирова // *Культура глобального информационного общества: противоречия развития* / отв. ред. А.В. Костина. М.: Изд-во МосГУ, 2010. – 544 с. – С. 376-383. (0,5 п.л.)
47. *Спирова, Э. М.* Огюст Конт о человеке [Текст] / Э. М. Спирова // *Спектр антропологических учений. Выпуск 3* / отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2010. – С. 58-78. (1,1 п.л.)
48. *Спирова, Э. М.* На излёте постмодерна. О книге Доманска Эвы «Философия истории после постмодерна» [Текст] / Э. М. Спирова // *Вестник аналитики*. – 2010. – № 3 (41). – С. 152-155. (0,2 п.л.)
49. *Спирова, Э. М.* Жорж Батай о целостном подходе к человеку [Текст] / Э. М. Спирова // *Высшее образование для XXI века: VII международная научная конференция. Москва, 18-20 ноября 2010 г.: Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Вып. 1* / отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: Изд-во МосГУ, 2010. – С. 24-32. (0,6 п.л.)
50. *Спирова, Э. М.* Символ – посланник трансцендентного мира [Текст] / Э. М. Спирова // *Природа человека: биологическое и духовное. Материалы Петраковских чтений (Российской научно-теоретической конференции) 26-27 ноября 2010 г.* / отв. ред.: Макарова М. Н., Разин А. А., Шишкин М. И. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. – 235 с. – С. 173-177. (0,3 п.л.)
51. *Спирова, Э. М.* Герменевтический смысл символа [Текст] / Э. М. Спирова // *Кавказские научные записки*. – 2010. – № 2 (3). – С. 148-157. (0,7 п.л.)
52. *Spirova, E.* The Symbol in Contemporary Culture [Текст] / E. Spirova // *International Journal of Communication*. – Vol. 20. – № 1-2. – Jan-Dec 2010. – P. 179-188. – в соавторстве (0,6 / 0,3 п.л.)
53. *Спирова, Э. М.* Универсальность символа и философская антропология [Текст] / Э. М. Спирова // *Научные Труды Института духовной культуры и свободного творчества. Выпуск первый (№1 / 2011): Философские исследования. Психолого-педагогические*

- исследования. Духовное наследие / Под ред. С.В. Чернова. – Воронеж – М.: АНО «Институт духовной культуры и свободного творчества», 2011. – 376 с. – С. 33-51. (0,8 п.л.)
54. *Спирова, Э. М.* К истокам Серебряного века [Текст] / Э. М. Спирова // Русский мир – 2011: сб. статей / Под ред. С.Н. Бабурина. – М.: Магистр: ИНФРА-М, 2011. – 464 с. – С. 125-142. (0,9 п.л.)
55. *Спирова, Э. М.* Гегель о роли символа в поэзии и музыке [Текст] / Э. М. Спирова // Филология: научные исследования. – 2011. – № 2 (02) – С. 30-38. (1 п.л.)
56. *Спирова, Э. М.* Иррациональность рационального. О книге Ритцера Джорджа «Макдональдизация общества» [Текст] / Э. М. Спирова // Вестник аналитики. – 2011. – № 3 (45). – С. 145-148. (0,3 п.л.)
57. *Спирова, Э. М.* Символ и образ [Текст] / Э. М. Спирова // Вестник Российского философского общества. – 2011. – № 3. – С. 84-87. (0,2 п.л.)
58. *Спирова, Э. М.* Философская антропология как система понятий [Текст] / Э. М. Спирова // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2011. – № 3. – С. 13-23. (1 п.л.)
59. *Спирова, Э. М.* Толкование символа [Текст] / Э. М. Спирова // Создающая природа человека. Материалы Петраковских чтений (Российской научно-теоретической конференции) 2-3 декабря 2011 г. / отв. ред.: Макарова М. Н., Разин А. А., Рысин И.И. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – 152 с. – С. 114-120. (0,5 п.л.)