

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Э.М. Спирова

## ФЕНОМЕН СИМВОЛА В ИСТОЛКОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

**Аннотация:** в статье проводится мысль о том, что именно понимание символа как особого феномена определило во многом и философское постижение человека. В античной культуре человек осмысливался в основном как биологическое создание. Переосмысление символа как указания на иной мир, незримо связанный с земным, изменило и представление о человеке. Отныне, согласно средневековым представлениям, человек интересен и значим не только тем, что в нем явлено, но и тем, что сокрыто. Символ показывает, что человек не является простым сцеплением тела, души и духа. Он соединяет в одно целое то, что по сути противоположно и несовместимо.

**Ключевые слова:** философия, человек, аллегория, символ, образ, биологическое создание, философская антропология, знак, душа, мифология.

### Смыслы символа

По первому впечатлению, понятие символа отстоит от философской антропологии достаточно далеко. Разумеется, память услужливо напоминает о формуле Э. Кассирера — «человек есть символическое животное»<sup>1</sup>. Еще лаконичное выглядит название работы К.Г. Юнга «Человек и его символы»<sup>2</sup>. Однако в основной части работ, причисленных к классике философской антропологии, обсуждается все что угодно только не символ. Французский философ Мальбранш, к примеру, размышляя о человеке, касается таких тем, как зависимость разума от деятельности легких, 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>3</sup>.

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-антропо-

логической рефлексии по случаю, как не самое важное понятие.

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

Несмотря на многообразие подходов к проблеме символов в античную эпоху это понятие имеет четко 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 по себе удовлетворяет и не нуждается ни в какой соотносимости с чем-то

<sup>1</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

<sup>2</sup> Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 2008.

<sup>3</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 159.

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>4</sup>.

Иначе говоря, символ в античной трактовке еще не расщеплен до конца. Он не указывает на нечто, что можно считать иным. По сути дела он соотносит один знак с другим. В трактовке Аристотеля символ оказывается знаком, значением которого можно считать другой знак (может быть, другого рода или связанный с другим языком). 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 соотнесенные с нею движение души — иное.

Однако Аристотель показывает, что при этом возникает целое, но оно понимается как сумма частей, а как выражение цели стремления<sup>5</sup>. 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 узнано. 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. К.Г. Юнг отмечал, что 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<sup>6</sup>. Однако у Платона мы видим настойчивое желание прорваться сквозь оболочку вещей, найти их соотнесенность в эйдосах. «Над беспорядочно нагро-

можденными, вследствие этого обособленными вещами воздвигалось в лучшем случае какое-то туманное Всеединство, носящее более или менее прозрачный характер желания»<sup>7</sup>.

Неоплатонизм дает радикально иное понимание символа. В познавательном плане символ начинает превращаться в неотъемлемый инструмент постижения мира. Однако изучение символа не ограничивается этим. «В нем неоплатоники усматривают основу всего сущего. Подчеркнем еще раз этот вывод: символ здесь осмысливается уже не только гносеологически, но и онтологически. Что означает в этом случае «мыслить символически»? Речь идет уже не о продвижении 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 ведет нас к более глубинным основаниям. Символ это принцип соединения

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 нерасчлененное тождество символической формы и ее 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

<sup>4</sup> Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической филологии. Вып. 7. М., 1980. С. 55-56.

<sup>5</sup> Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1978. С. 491.

<sup>6</sup> Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997. С. 35.

<sup>7</sup> Там же. С. 67.

Платона символ неразъёмен. Его можно постичь интуитивно, но в его целостной форме.

### **Человек Средневековья и его символы**

Мифологический характер средневековой культуры, естественно, строился на образах-знаках, несущих в себе определенный отвлеченный смысл. Изображения святых не предполагали стремления к «ухватыванию» индивидуального своеобразия человека. Напротив, за персонажами закреплялись конкретные позы, детали одежды, предметы, которые они держали в руках. Каждая архитектурная деталь символизировала смысл, который был навечно закреплён за ней.

Образно-смысловая система средневекового искусства выражала центральную идею картины мира средневекового человека — христианскую идею Бога. Искусство воспринималось как своего рода библейский текст, легко «читаемый» верующими посредством многочисленных скульптурных и живописных образов. («Архитектура и скульптура средних веков были «Библией в камне»... Живопись выражала те же библейские темы в линии и свете» — П. Соркин). Поскольку языком Библии и богослужения была латынь, незнакомая большинству мирян, скульптурные и живописные образы имели **дидактический смысл** — передать верующим основы христианской догматики. В храме перед глазами средневекового человека разворачивалось все христианское учение. Идею греховности мира отражал ведущий сюжет в оформлении церквей, скульптуры и рельефов — сцены Страшного суда и Апокалипсиса. Взирая на собор, средневековый человек мог как бы читать святое Писание в изображенных там образах. То же изображение Страшного суда наглядно представляло богословскую схему иерархического строения мира. В центре композиции всегда изображалась фигура Христа. Верхнюю часть занимало небо, нижнюю — земля, по правую руку Христа находился рай и праведники (добро), по левую — осужденные на вечные муки грешники, черти и ад (зло).

Строго следуя универсальным церковным канонам, средневековые художники призваны были в образной форме явить божественную красоту. Эстетический идеал средневекового искусства был противоположен античному, отражая христианское понимание красоты. Идея превосходства духа над телесным, плотским

представлена в **аскетизме** образов монументальной живописи и скульптуры, их суровости и отрешенности от внешнего мира. **Предельная условность всей образной системы** средневекового искусства нашла отражение в канонах построения человеческой фигуры: линейность, торжественная неподвижность, удлинённость овала лица и фигур, широко открытые глаза («зеркало души»), «бестелесность», бесплотность фигур. Средневековая живопись не знает перспективы, открывающей глубину картины. Перед зрителем плоскостное разворачивание композиции и единственное зримое движение — восходящее, устремлённое к небу.

Но 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. Все, что окружало человека, природа, далекий космос, растительность и животный мир, да и сам человек, — все оценивалось как символическое обнаружение Абсолюта в «тварном» мире. Христианство открывало в символе его неисчерпаемый онтологический смысл.

В средневековой западной философии античный космоцентризм сменился христианским теоцентризмом. Это был радикальный сдвиг в общественном сознании, который сопровождался существенной «переоценкой ценностей». Если прежде человек рассматривался как частица космоса, то теперь он оценивался и соразмерялся через основоположения религии с идеей личного абсолютного Бога, который сообщает знание о себе в откровении. Отсюда вполне понятный пересмотр традиционных воззрений на сущность и предназначение человека, переосмысление античной традиции.

«В основание всей христианской антропологии легла фраза из книги «Бытия»: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1,26), заново осмысленная в посланиях апостола Павла. Именно теология образа и подобия, рассмотренная через призму догматов творения, грехопадения, воплощения, искупления и воскресения, стала краеугольным камнем христианской антропологии. И в антропологических учениях средневековых авторов осмысливались как противоположность Творца и тварной природы человека, подчеркнутая теологией грехопадения, так и путь преодоления отчуждения человека от

Бога, определенный, в частности, теологемами воплощения и искупления»<sup>8</sup>.

К числу традиционных антропологических вопросов средневековой философии относится проблема соотношения души и тела. Само собой понятно, что мыслители этой эпохи не могли пренебречь теми выводами, которые были сделаны античными философами, в первую очередь Платоном и Аристотелем. Первый, как уже говорилось, рассматривает человека как самодвижущуюся, бессмертную, самомыслящую, нетелесную душу, владеющую телом. Последняя заслуживает презренного отношения. «В основе же этой модели лежит интуиция души, как бестелесной субстанции и жизни, и тела, как трупа, ибо и живое оно рассмотрено через призму будущего распада... А статус индивидуального, и без того противоречивый, здесь, в антропологии, приобретает даже некоторое отрицательное значение: конкретный, индивидуальный человек — плод прискорбного союза тела и души, результат своеволия и неподчинения низших частей души высшим»<sup>9</sup>. Душа, таким образом, это самодостаточная духовная субстанция.

Аристотель переосмысливает исходную антропологическую интуицию. Он полагает, что душа и тело вообще не субстанции, одна из которых бестелесная и вечная, а другая — составная и разрушимая. Это скорее точка зрения на человека. При таком подходе устраняются истолкования тела как чего-то низменного. Исчезает вопрос и о том, будто тело овладело душой. Концепция Аристотеля укладывается в определение: «Человек — живое существо, наделенное разумом»<sup>10</sup>. Человек, стало быть, это конкретное чувствующее тело. Душа — это овеществленность или форма тела.

Эти две концепции создавали определенное поле, внутри которого располагалось множество промежуточных интерпретаций. Например, представители ранней схоластики отдавали предпочтение Платону, больше внимания уделяли различению духовного и телесного, нежели тому, как душа и тело соотносятся в

человеке. Приоритет при этом сохранялся за душой как лучшей частью человека, специфическим воплощением самого человека. Оно и есть выражение личностного содержания индивида. Такова, в частности, точка зрения Гуго Сен-Викторского.

В небольшом сочинении «О душе» (538 г.) Кассиодор подытожил то, что было выражено на эту тему 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 сущностей, однако вследствие собственной сотворенности нетождественной им.

В XIII в., когда Аристотель оказался весьма модным и привлекательным мыслителем, произошло переосмысление этой темы. Некоторые толкователи данной проблемы пришли к выводу, что хотя душа и не зависит от тела полностью, она в то же время и не свободна от него. Так начались поиски средней линии между истолкованием мыслительной души как духовной субстанции и пониманием души как формы тела. Разгорелась полемика между томистами и августианцами. Первые исходили из утверждения Фомы Аквинского о том, что мыслительная душа — несоставная и единственная субстанциальная форма в человеке. Их оппоненты считали, что в человеке обнаруживается несколько субстанциальных форм.

В восприятии этих взглядов имела значение также исходная оппозиция разума и веры. У схоластов XIII в. не было сомнений 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.

### **Трансцендентное чувство**

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 самое выражение «иная реальность». Сартр склонен считать это сочетание бессмысленным. Ведь, по его словам, всякая реальность должна быть иной по отношению к

<sup>8</sup> Гарнцев М.А. Западноевропейская философия (V-XIV вв.) // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 155.

<sup>9</sup> Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 9.

<sup>10</sup> Аристотель. О душе. II.3.414 в. 15.

чему-то<sup>11</sup> Разумеется, соотнесенность 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».

Помышление об иной реальности не является свидетельством умственного расстройтва. Напротив, он в большей степени выражает «специфически человеческое», нежели укорененность человека в земном бытии. Мистика — неотторжимый пласт человеческой культуры. Невозможно представить себе изначальное восхождение к знанию без тайноведения, античную культуру — без мистерий, средневековье — без гностической эзотерики. Мистика — исторически древний и разноликий феномен. Она вплетена в ткань человеческой культуры, неотделима от неё. Но эта традиция вовсе не является архаической, прошлой. Она сопровождает историю человеческого рода от истоков до наших дней. В рассуждениях русских философов, мистика — отнюдь не свод наивных иллюзий, слепых верований, помутнений души. Это древняя и глубокая духовная традиция. Рассматривая культуру как совокупный духовный опыт человечества, они видели в этой сокровищнице достояние, восходящее к специфически человеческому. Без труда они различали в культуре разных эпох просветление разума и чудо, знание и веру, прагматизм и романтику, рассудочность и интуицию, упорядоченность духа и экстаз, аскетизм и чувственность...

Люди верят в существование иных миров. Истово собирают сведения о гуманоидах и супербогах из космических цивилизаций. В мистических трактатах они пытаются отыскать древнее утраченное знание, в мантре — возможность слиться с Духом. Кое-кто побаивается всемогущего дурного глаза. Многие надеются на внезапное и испуганное богообщение. Кому-то ужасно хочется набросить на себя желтое сари и поставить чудодейственную точку на переносице.

Что же такое мистика? Слово «мистический» часто употребляется в смысле тождественном по существу со словом «религиозный». Между тем между мистикой и религией существует

различие, которое в культурологическом смысле можно считать принципиальным. Осознать это несовпадение двух феноменов можно, судя по всему, если попытаться описать состояние человека, захваченного религиозным или мистическим опытом.

Написанная в начале XX века книга известного американского философа У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» претендует на всепроникающее постижение феномена религии. По существу, это своеобразная энциклопедия мистических переживаний, свод исповедей святых и пророков, размышление над интуитивными прозрениями, к которым автор относится с предельным вниманием и исследовательской пытливостью.

Джеймс отвергает бесстрастное, умозрительное, чисто интеллектуальное истолкование религии. Он видит в ней живое, трепетное чувство, невыразимые и многочисленные роптания души. И вместе с тем хочет понять, как соотносится религия с самой жизнью, с её практическими установками.

XX столетие только начиналось. Философы все ещё говорили о неостанавливаемом процессе секуляризации. Едва ли не все крупные ученые предшествующего века, кроме русских философов, были убеждены, что наука вытеснит религию. Рождалось утилитарное позитивистское миропознание. Религиозный ренессанс казался невыносимым. В моде был рационализм, высокомерно претендующий на разгадку всех секретов бытия. На этом рассудочном фоне Джеймс попытался обмирщить философию, то есть приблизить её к глубинным, сокровенным переживаниям конкретного человека, святого или грешника...

С этой точки зрения основные идеи автора кажутся подчас пророческими, по крайней мере, значительно опережавшими время. Джеймс ещё ничего не знал о двух мистических волнах, которые захлестнут мир в грядущем столетии. Раскрывая психологические предпосылки религии, Джеймс упоминает психоанализ. Однако это учение к тому времени ещё не выявило свой богатейший потенциал. Автор описывает огромный материк сублиминального сознания, иначе говоря, подсознательного. Но Джеймс был ещё далёк от того, чтобы вооружиться психоаналитическим методом. Он высказал догадку, что подсознательное, поскольку оно не проникает в сознание, предстает перед индивидом как нечто,

<sup>11</sup> Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 225.

извне олицетворенное... Это, вообще говоря, только подходы к психоанализу.

Зато Джеймс ясно сформулировал гипотезу, согласно которой разумное сознание — лишь одна из форм освоения мира. Несомненно, существуют и другие способы мироощущения. Они отделены от интеллекта тонкой перегородкой. Сегодня мы называем эти иные «готовые и определенные формы духовной жизни» измененными типами сознания, то есть мистикой. Без них, по мнению Джеймса, представление о мире не может быть законченным. Более того, как показывает Джеймс, нельзя непогрешимо судить о других реальностях бытия только с позиции разума.

Среди глубинных человеческих потребностей Э. Фромм выделяет стремление к трансценденции, то есть к стремлению проникнуть за пределы доступного нам мира.

Не является ли эта потребность в трансценденции — мощным импульсом к появлению религии, который покрывает собой земные цели и потребности? Возможно ли говорить о «небесных» корнях религии? Или по крайней мере об антропологической потребности человека в религии?

Еще французский философ Блез Паскаль (1623-1662) говорил, что ветка никогда не сможет понять смысл всего дерева. И новейшее биологическое учение об окружающей среде показало, что любое живое существо включено в окружающую среду, соответствующую ее виду, не будучи в состоянии вырваться из нее. «И пусть даже человеку принадлежит в этом отношении исключительное место, пусть он к тому же еще и «владеет этим миром» (Макс Шелер); но кто может сказать, что по ту сторону «этого» мира не существует сверхмир? Не напрашивается ли предположение, что человек в мире занимает лишь кажущееся положение завершающей ступени развития, что его положение является превосходящим лишь в рамках природы, только по отношению к животному; что в отношении «бытия в мире» (Хайдеггер) в конечном счете можно сказать то же, что и об окружающих средах представителей животного мира»<sup>12</sup>.

Может ли человек знать, какую «конечную цель» имеет его жизнь и каким «сверхсмыслом» обладает мир как целое? Может случиться, что вся разница между животным и человеком состоит именно в том, что человек осознает разницу между

инстинктом и разумом. Но интеллект человека как высок, что в отличие от животных — он обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты; высшая мудрость, которая создала как человеческую мудрость, так и мудрые инстинкты животных, и гармонично распределила их между ними.

Раскрывая феномен религии, мы не можем исходить из примитивного образа человека. Нет открытия в том, что человека стали представлять как ограниченного биологическими, психологическими и социологическими факторами. Внутренне присущая человеку свобода, которая сохраняется вопреки всем этим ограничениям, свобода духа вопреки природе осталась незамеченной. И, однако же, именно эта свобода является тем, что составляет подлинную сущность человека. Таким образом, наряду с психологизмом мы получили также биологизм и социологизм, которые все вместе поучаствовали в создании карикатуры на человека.

Но в какой мере мы можем говорить сегодня о трансцендентности человеческих феноменов? Вслед за В. Франклом мы можем, прежде всего, назвать совесть, которую он считает имманентно-психологическим фактором, отсылающим нас к трансцендентности. Совесть следует рассматривать как сам по себе трансцендентный феномен. «Совесть, — пишет В. Франкл, — так же бессмысленно рассматривать саму по себе, как бессмысленно рассматривать изолированно пупок человека, который представляет собой остаток существовавшей некогда связи человека с организмом матери, в котором он находил приют, и понять это можно, только зная предысторию появления человека на свет»<sup>13</sup>. Точно так же совесть может быть осмыслена в полном объеме только тогда, когда она понимается в свете своего трансцендентного происхождения.

Совесть постижима только извне. В конечном счете и по существу только тогда, когда мы рассматриваем человека как творение. Нерелигиозный человек не осознает трансцендентности совести. В первой Книге Царств описывается, как отрок Самуил ночевал в храме со священником Илией. Неожиданно он услышал голос, назвав-

<sup>12</sup> Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 18.

<sup>13</sup> Франкл В. Основы лотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000. С. 251.

ший его по имени. Самуил пришел к Илии, но тот сказал, что не звал его, и посоветовал ему снова спать. То же самое повторилось, а затем еще раз, и тогда сказал священник мальчику, чтобы в следующий раз, услышав свое имя, он ответил на это словами: «Говори, Господи, ибо слышит раб Твой».

Итак, даже пророк, будучи ребенком, услышав зов трансцендентного, не признал его. Так как же может, — спрашивает В. Франкл, — обычный человек признать трансцендентный характер того голоса, который он воспринимает от своей совести?

Нерелигиозный человек воспринимает свою совесть только как психологическую данность. Полемизируя с Фрейдом, Франкл утверждает, что в действительности не Бог есть символ отца, а отец является символом Бога. Для нас отец — это не прообраз всего Божественного, скорее справедливо как раз обратное: Бог есть прообраз всего отеческого...

Трансцендентные корни религии пытается осмыслить сегодня трансперсональная психология. Вот что пишет по этому поводу американский психолог Станислав Гроф: «Чувство единства со всей вселенной. Образы и видения отдаленных мест и времен. Ощущения вибрирующих потоков энергии в теле, сопровождающиеся спазмами и сильной дрожью. Видения богов, полубогов и демонов. Ослепительные вспышки яркого света всех цветов радуги. Страх надвигающегося безумия и даже смерти... Любого, кто переживает подобные экстремальные психические и умственные феномены, большинство современных цивилизованных людей немедленно объявит психотиком»<sup>14</sup>.

Итак, можно резюмировать: вполне возможно, что религия порождена трансцендентной потребностью человека. Его стремление вырваться за пределы физически ограниченного мира, о котором всегда писали философы, не исключено считать главным фактором генезиса религии. Во всяком случае опыт постижения религии на протяжении многих столетий сводился к тому, чтобы отыскать его «земные корни». Теперь действительно говорит о себе потребность — обнаружить и «небесные» корни этого феномена.

### Отцветшая символика

В средние века, подчеркивает К.Г. Юнг, когда говорили вообще о человеке, неизменно ему давалась метафизическая оценка, которая возникла вместе с мыслью о неутериваемой ценности человеческой души<sup>15</sup>. Тяга к трансценденции рождала трепетную веру того времени и жаждала сверкающих образов. «Потребность молитвенного обращения к неизреченному через посредство зримых обозначений приводит к созданию все новых и новых образов»<sup>16</sup>. В XIV в. креста и агнца уже было недостаточно, чтобы зримо выразить переливающуюся через край любовь к Иисусу.

Хёйзинга подчеркивает: «Избыточность образных представлений, в которых отцветающей мыслью Средневековья было растворено уже почти все, стала бы, вероятнее всего, какой-то дикой фантазмагорией, если бы каждое изображение, каждый образ не находил своего места в обширной, всеохватывающей системе символического мышления»<sup>17</sup>.

Действительно, для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось непосредственной функцией и ее внешнею формой; с другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире. Й. Хёйзинга полагает, что такое чувство знакомо и тем, кто живет сегодня. Шум дождя в листве деревьев или свет настольной лампы проникают вдруг до таких глубин восприятия, до каких не доходят ощущения, вызываемые практическими мыслями и поступками. Порою такое чувство может представляться гнетуще болезненным, так что все вещи кажутся преисполненными каких-то угрожающих, направленных против нас лично намерений, либо полными загадок, отгадать которые необходимо, но и невозможно.

По мнению Хёйзинга, 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. Сравнивая каузальный и символический способы мышления, Хёйзинга пишет: «Символизм,

<sup>14</sup> См.: Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Грофа и К. Гроф. М., 1998. С. 20.

<sup>15</sup> Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997. С. 35.

<sup>16</sup> Хёйзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 221.

<sup>17</sup> Там же.

рассматриваемый с точки зрения каузального мышления, представляет собой нечто вроде умственно короткого замыкания. Мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости — она обнаруживает эту связь внезапным скачком, и не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и целевую. Убеждение в наличии такой связи может возникнуть, как только две вещи обнаруживают одно и то же существенное общее свойство, которое соотносится с некоторыми всеобщими ценностями»<sup>18</sup>.

Другими словами, любая ассоциация на основе какого бы то ни было сходства может непосредственно обращаться в представление о сущностной, мистической связи. С точки зрения психологии, такой подход может показаться довольно убогой мыслительной операцией. Весьма примитивной мыслительной операцией может быть назван такой подход и с точки зрения этнологии. Примитивное мышление отличается тем, что оно чрезвычайно слабо устанавливает различительные границы между вещами; в представление об определенной вещи оно включает все то, что может быть поставлено в связь с нею через сходство или принадлежность. Символическое мышление связано с этим теснейшим образом.

«Символическое уподобление, — пишет Хёйзинга, — на основе общности отличительных

знаков имеет смысл лишь тогда, когда эти признаки являются для данных вещей чем-то существенным, когда свойства, которыми обладает как символ, так и символизируемое, рассматриваются в качестве их действительной сущности. Алые и белые розы цветут в окружении шипов. Средневековый ум сразу усматривает здесь символический смысл: девы и мученики сияют красотою в окружении своих преследователей»<sup>19</sup>.

Но как происходит это уподобление? Хёйзинга разъясняет: из-за наличия одинаковых признаков: красота, нежность, чистота, кровавая алость роз и белизна считаются не просто обозначениями физического различия по количественному принципу, но рассматриваются как реалии, как факты действительности. Таковыми и может видеть и наше мышление. Всякий раз, когда оно обращается к мудрости дикаря, рыбака, ребёнка, поэта и мистика, для которых природные свойства вещей заключаются в их всеобщих особенностях. Для средневекового ума связь между символом и реальностью именно такова: ведь красота, нежность, белизна, будучи сущностями, есть единства. Все прекрасное, нежное или белое должно быть взаимосвязано.

Осмысление символа в средневековом сознании глубоко антропологично. Но и философское осмысление человека в эту эпоху опирается на феномен символа.

### Список литературы:

1. Аристотель. Соч. в 4 томах. Т. 2. М., 1978.
2. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
3. Гарнцев М.А. Западноевропейская философия (IV-XIV вв.) // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 155.
4. Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Грофа и К. Гроф. М., 1998.
5. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
6. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 225.
7. Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической филологии. Вып. 7. М., 1980. С. 55-56.
8. Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 9.
9. Франкл В. Основы лотерапии. Психотерапия и религия. СПб, 2000.
10. Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000.
11. Хёйзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.
12. Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997.
13. Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 2008.

<sup>18</sup> Там же. С. 223.

<sup>19</sup> Там же. С. 224.

**References (transliteration):**

1. Aristotel'. Soch. v 4 tomakh. T. 2. M., 1978.
2. Buber M. Dva obraza very. M., 1995.
3. Garntsev M.A. Zapadnoevropeyskaya filosofiya (IV-XIV vv.) // Chelovek. Mysliteli proshlogo i nastoyashchego o ego zhizni, smerti i bessmertii. M., 1991. S. 155.
4. Dukhovnyy krizis. Kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsya krizisom / pod red. S. Grofa i K. Grof. M., 1998.
5. Kassirer E. Izbrannoe. Opyt o cheloveke. M., 1998.
6. Sartr Zh.-P. Pervichnoe otnoshenie k drugomu: lyubov', yazyk, mazokhizm // Problema cheloveka v zapadnoy filosofii. M., 1988. S. 225.
7. Takho-Godi A.A. Termin «simvol» v drevnegrecheskoy literature // Voprosy klassicheskoy filologii. Vyp. 7. M., 1980. S. 55-56.
8. Umanskaya T.A. Telesnost' kak filosofskaya problema: k postanovke voprosa v zapadnoy patristike // Filosofiya cheloveka: dialog s traditsiyey i perspektivy. M., 1988. S. 9.
9. Frankl V. Osnovy loterapii. Psikhoterapiya i religiya. SPb, 2000.
10. Frankl V. Psikhoterapiya na praktike. SPb, 2000.
11. Kheyzinga Y. Osen' srednevekov'ya. M., 1988.
12. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy. M., 1997.
13. Yung K.G. Chelovek i ego simvoly. M., 2008.