

На правах рукописи

Тарнапольская Галина Михайловна

ЗНАЧЕНИЕ САКРАЛЬНОСТИ СИМВОЛА В СТАНОВЛЕНИИ ЛИЧНОСТНОГО  
БЫТИЯ

09.00.01 – онтология и теория познания

Автореферат диссертации  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Томск – 2005

Диссертация выполнена на кафедре культурологии и социальной коммуникации  
Томского политехнического университета

**Научный руководитель:** доктор философских наук, профессор  
Сычева Светлана Георгиевна

**Официальные оппоненты:** доктор философских наук  
Аванесов Серей Сергеевич  
кандидат философских наук  
Носков Андрей Владимирович

**Ведущая организация:** Красноярская Государственная Академия  
Музыки и Театра.

Защита диссертации состоится 18 октября 2005 г. в 14 часов 20 минут на заседании  
диссертационного совета Д 212.267.01 при Томском государственном университете по адресу:  
634050, г. Томск, пр. Ленина 36, ТГУ, ауд. 306 (4 корп.).

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке  
Томского государственного университета

Автореферат разослан 16 сентября 2005 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета

О.Г. Мазаева

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность исследования**

Символ является уникальным культурным феноменом, который служит способом выражения знания и опыта в науке, искусстве, религии, мифологии, философии и мире повседневности. При этом символ всегда понимался как нечто самоценное, обладающее собственным эстетическим или сакральным значением, которое не сводимо к значимости символизируемого. Вместе с тем, при имеющих место философских подходах очень часто символ определяют либо через символизируемое, либо через отношение символизируемого к образу, в результате чего собственное самоценное содержание символа утрачивается. Поэтому актуальное звучание приобретают исследования, направленные на то, чтобы не допустить редуционистского подхода к символу.

В связи с этим становится актуальным подвергнуть философской рефлексии опыт постижения символа, который ранее оставался лишь на уровне интуитивного понимания. Возникает необходимость в такой онтологической позиции, которая обосновывала бы несводимость символа ни к своему внешнему чувственному образу, ни к внутреннему означиваемому содержанию, ни к функции означивания, ни к своим составным элементам: образ-смысл-символическое отношение.

Христианско-неоплатоническая энергичная традиция располагает категориальным аппаратом и методами для осуществления подобной рефлексии. Более того, внутренняя логика развития этой традиции подводит к тому, чтобы выделить возникновение собственной сущности символа, отличной от сущности его составляющих. Это позволит говорить не только о самоценности символа, но и о символическом бытии как особой форме личностного существования. Выделение собственной сущности символа открывает новые содержательные пласты в сфере мифа, религиозного культа, искусства, позволяет понять, что они имеют самодовлеющее значение и не должны оправдываться или определяться какими-либо внешними задачами или целями. Кроме того, раскрытие символа в христианско-неоплатонической парадигме позволяет найти новые философские аргументы для нерешенных до сих пор споров вокруг Имени Божьего, что позволит более аутентично воспринимать собственное культурно-историческое духовное наследие.

### **Степень разработанности проблемы**

Исследование направлено на выявление сущности символа. В данном случае под сущностью понимается то основное содержание символа, благодаря которому он, собственно, символом и является. В истории философии эта проблема решалась в самых разных парадигмальных подходах: семиотическом, культурно-историческом, онтологическом и даже психоаналитическом. Предлагаемое исследование учитывает имеющие место подходы, однако использует результаты только тех исследований, которые помогают выделить собственный онтологический момент в символе, на основании которого становится возможным его сущностное определение.

Семиотический подход к символу репрезентирует творчество Ролана Барта, который отличает символ от знака таким образом: если знак определяется через актуальное соотношение с означаемым предметом, то символ определяется через виртуальное соотношение со всей системой знаков, из которой он выбирается. Например, христианский крест в качестве символа определяется не через прямое обозначение конкретного предмета, а через соотношение со знаковой системой христианства: с обрядами, обычаями, догматами и т.д. Это соотношение, во-первых, позволяет говорить о приобщении через символ к знаковой системе, которая актуально не обозначается в качестве предмета символа, а во-вторых, придает символу характер многозначности и неопределенности. Через семиотическое истолкование символа. П. Рикер пытается выйти на герменевтический уровень понимания. Специфику символического он видит в указании на второй семантический уровень, который скрыт за непосредственно явленным первым.

В рамках данного подхода были выявлены важные характеристики символа: многозначность, соотнесенность с более глубоким смысловым уровнем и т.д. Однако символ здесь понимается только как соотнесенное бытие; при этом никакие признаки, характеризующие его как онтологическую сущность как таковую, не выявляются.

На стыке семиотического и культурно-исторического подходов решают проблему символа М.Ю. Лотман и Б.А. Успенский. В частности М.Ю. Лотман выдвинул концепцию семиосферы, как сферы культурной жизни, которая находит свое знаково-символическое выражение. При этом особое значение приобретает символ, который в силу своей

многозначности может соединять различные культурные уровни, порождая тем самым новые культурные феномены. Работы В.Н. Топорова представляют собой творческое соединение семиотического и герменевтического подходов в связи с изучением культурно-исторических феноменов. При этом В.Н. Топоров обращается к анализу архаичной культуры, исторического сознания и авторских текстов русской культуры. В этой же парадигме работает Вяч.Вс. Иванов.

В рамках семиотического подхода выявлены важные характеристики символа, однако семиотический подход не позволяет говорить о собственном предметном содержании символа. Семиотический подход раскрывает способы кодирования и прочтения символа, что создает опасность сведения самого понятия «символ» только к семиотической функции, в то время как онтологическая специфика символа остается не выявленной.

Именно поэтому данное исследование использует альтернативный онтологический подход в качестве методологической основы, который рассматривается как дополняющий по отношению к семиотическим исследованиям символа.

Культурно-исторический подход получил наиболее плодотворное развитие в современной литературе, в частности, при анализе С.С. Аверинцевым специфики византийской культуры. Этот подход имеет давнюю философскую традицию. В частности, он представлен О. Шпенглером, которого С.С. Аверинцев в свое время подверг резкой критике, демонстрируя различие методологических решений в рамках данного подхода. Если С.С. Аверинцев использует символы для прояснения культурно-исторического содержания, то О. Шпенглер, наоборот, выводит это содержание из символов, которые сводятся к исходному «прафеномену» или «прасимволу» культурного космоса.

Культурно-исторический подход во всем спектре его многообразных проявлений предполагает выявление культурно-исторической содержательности символа, через которую символ и специфицируется. Тем самым преодолевается ограниченность функционального понимания символа. Однако и в рамках культурно-исторического подхода еще нет выявления собственной онтологической сущности символа. Символ определяется через соотнесенность с самого разного плана культурными явлениями, и благодаря этой соотнесенности он содержательно наполняется.

Ограниченность этого подхода можно продемонстрировать позицией Э.Кассирера, который утверждал, что вопрос об онтологической реальности, соответствующей символу - это неверно поставленная проблема, «иллюзия мышления». Но если мы снимаем вопрос об онтологии реальности, через соотнесенность с которой определяем символ, то тогда должны будем ввести какой-то другой принцип его определения. Э.Кассирер предлагает понимать символ как выражение всеобщей функции творчества и познания культуры. Символическую форму он понимает как откровение, переходящее из внутреннего во внешнее, как синтез мира и духа. Символы понимаются им как конкретные формы духовной жизни, которые берут свое начало в творчестве самопознающего духа. При этом для Кассирера утрачивает всякий смысл вопрос о том, что соответствует символам в бытии.

К. Свасьян, который подверг серьезному анализу символизм Э.Кассирера, дает не только критическое изложение существующих теорий символа, но и отстаивает собственную позицию в русле культурно-исторического подхода, истолковывая символ как категорию культуры в изначальном и конечном смысле. Выделение Э.Кассирером специфики символа через творчество человека достигает своего предельного заострения у Умберто Эко, утверждавшего, что только через символическое субъект связан с реальным.

Спецификация символа через творческую силу духа чрезвычайно важна, хотя ее разумный характер иногда ставится под сомнение в философской литературе. Например, С.Лангер, соглашаясь с Э.Кассирером в том, что способность к символизации выделяет человека из природы как существо культурное, тем не менее, в отличие от Э.Кассирера, понимает символизм не как разумную, но как инстинктивную деятельность человека.

Культурно-исторический подход позволяет выявить важные содержательные характеристики символа, однако собственно сущностное содержание символа остается не раскрытым, так как методологически символ здесь рассматривается через другие, внешние по отношению к нему явления. Наша же задача заключается в том, чтобы понять символ, исходя из него самого. Именно поэтому вопрос о символе в данном исследовании ставится с онтологической позиции, предлагаемую работу следует рассматривать не как культурно-историческую, а именно как философскую. Хотя основные результаты культурно-исторического и психологического анализа символа должны быть учтены в настоящем исследовании.

Психоаналитическое понимание символа впервые заявлено З.Фрейдом. Он истолковывает символы не по отношению к объективной реальности, а по отношению к

продуцирующему их человеку, редуцирует их как функции бессознательной психической деятельности. К.Г. Юнг преодолевает подход З. Фрейда, определяя символы через соотношение с коллективным бессознательным, которое можно одновременно трактовать и как имманентную субъекту реальность, и как трансцендентную по отношению к нему. При этом К.Г. Юнг проводит четкое различие между символом и знаком. Знак всегда уже, чем означаемое, в то время как символ всегда шире и глубже, чем символизируемое, его нельзя искусственно сконструировать. Если знак рационален, то символ не рационализируем, естествен и спонтанен. Однако К.Г. Юнг подходит к анализу символа в парадигме психологической науки и не пользуется соответствующим философским аппаратом.

Таким образом, можно видеть, что символ определяется через соотношенность с разными сферами действительности. В связи с этим А. Уайтхед определяет символизм через соотношенность с культурой, речью и восприятием, тем самым резюмируя разные подходы к определению символа. Символизм восприятия он раскрывает в духе традиции английского эмпиризма через реальное символическое отношение между внешними предметами, воздействующими на психику субъекта, и образами, возникающими в результате такого воздействия. Над этим надстраивается символизм произведений культуры и символизм речи.

Все вышеперечисленные подходы характеризуют разные стороны символа. Однако ограничиться этими характеристиками было бы можно только в том случае, если бы мы символ понимали не как самостоятельное явление, несводимое к своим составным элементам, а только функционально, как соотношение между элементами, в частности, между образом, символизируемым и актом символизации.

Чтобы преодолеть эту функциональную ограниченность в трактовке символа необходимо подняться на онтологический уровень анализа.

Традиция онтологического подхода к осмыслению символа берет свое начало с платонизма и неоплатонизма, в рамках которых возникло понятие «внутреннего эйдоса», т.е. эйдоса не самого по себе в интеллигибельном мире, но эйдоса, воплощенного в конкретной вещи, и в силу этого придающего вещи особую символическую выразительность. Именно в традиции неоплатонизма был определен основной категориальный аппарат (сущность, энергия, ипостась, потенция и т.д.), в соответствии с которым стало возможным онтологическое осмысление символа. Этот категориальный аппарат сначала лег в основу христианского богословия, а затем проник и в современную философию.

В византийской традиции неоплатонический категориальный аппарат был отточен в тяжелых богословских спорах. В догматических формулах, отстаиваемых Григорием Паламой, используемые в данном исследовании понятия «сущности» и «энергии» достигли своей максимальной определенности. К анализу данных понятий обращались такие исследователи XX-XXI вв. как В.Н. Лосский, Г.В. Флоровский, И. Мейендорф, архим. Киприан, С.С. Аверинцев, В.В. Бычков, А.И. Сидоров, А.Г. Черняков, С.С. Хоружий, Н.Н. Карпицкий.

Анализируя символизм Дионисия Ареопагита, В.В. Бычков настаивает на разграничении понятий символа и образа. Символ, в отличие от образа, не просто указывает на символизируемую сущность, но и реально включает ее в себе, т.е. предполагает не только смысловую, но и онтологическую связь с символизируемым. А.Ф. Лосев, творчески синтезируя святоотеческую традицию и философское наследие неоплатонизма, понимает символ не как образ сам по себе, а как реальное действие в образе символизируемой сущности, подчеркивая тем самым важность онтологической связи между внешним явлением и внутренним содержанием.

Раскрытие христианско-неоплатонического понимания символа было осуществлено в традиции всеединства, и берет начало с учения о красоте Владимира Соловьева. В связи с этим С.Г. Сычева подчеркивает особое значение философии В.С. Соловьева для традиции русского символизма. Наиболее плодотворным было раскрытие онтологии символа у последователя В.С. Соловьева - П.А. Флоренского, высказавшего идею онтологического тождества символа и символизируемого, взаимопроникновения в символе разных планов бытия, в частности, бытия божественного и бытия земного. Наиболее высокой степени рефлексированности эта традиция достигла в творчестве А.Ф. Лосева, методология и философский инструментарий которого были использованы в качестве основы данного исследования.

Для обоснования энергийного понимания символа особое значение имеет не только его раскрытие в восточной христианско-неоплатонической традиции. Также важно проследить античные корни этого понимания. В этом плане особое значение приобретают работы М.А. Старокадомского, А.А. Столярова, П.П. Гайденко, указывающие на соотношение неоплатонизма и христианства. Работы В.П. Гайденко и Г.А. Смирнова позволяют выявить активный характер познания в энергийной традиции восточного христианства, который

отличает ее от средневековой католической познавательной парадигмы.

Проблему типизации историко-культурных видов символизма решал С.С. Аверинцев. Античное понимание символа раскрывается у А.А. Тахо-Годи, Т.В. Васильевой.

Надо сказать, что онтологический подход к пониманию символа не ограничивается только традицией всеединства. В частности в русле онтологического подхода пытаются осмыслить символ М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский.

В традиции христианско-неоплатонического подхода имя понимается как один из важнейших и древнейших символов. В соответствии с этим всю традицию имяславия можно рассматривать как теоретичную предпосылку раскрытия онтологии символа. Учение об энергийности имени было заложено еще Василием Кесарийским и Григорием Нисским. Дальнейшее свое развитие оно получило в русской философии у С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. Надо сказать, что параллельно традиции имяславия к идее энергийности языка также приходит В.фон Гумбольдт, чьи идеи подробно анализирует и творчески развивает Г.Г. Шпет.

Данное исследование направлено на раскрытие динамичного порождения сущности символа, и в этом плане оно находит теоретическую опору в предложенной Г.Л. Тульчинским глубиной семиотике, смещающей акцент на динамику смыслопорождения и роль в этой динамике самосознания, самоопределения личности.

Предлагаемое исследование развивает эту общую линию в отношении не только имени, но и вообще всякого символа, и показывает, что общая логика развития онтологического подхода к символу требует выделения в нем нового специфицирующего онтологического момента. Необходимость раскрытия этого нового онтологического момента определила задачи исследования.

### **Проблема**

Исходя из современного уровня теоретической разработанности темы символа вытекает философская проблема: в чем заключается сущность символа, его онтологическая основа, позволяющая осмыслить символ в становлении личностного бытия?

### **Цель и задачи исследования**

Цель исследования заключается в том, чтобы выявить значение сакральности для понимания сущности символа в становлении личностного бытия и раскрыть онтологическую уникальность символа по отношению ко всем прочим вещам и явлениям мира. Такое новое понимание символа должно отвечать потребности в философско-методологической основе для интерпретации символа в других исследовательских подходах. Это предполагает, что выявляемый сущностный смысл символа должен носить обобщающий характер, т.е. быть соотносим со всеми свойствами символа, фиксируемыми в различных исследовательских парадигмах.

Достижение этой цели предполагает решение следующих задач.

1. Раскрыть энергийное понимание символа. В частности, определить онтологическое отношение между символическим образом и символизируемым предметом, обуславливающее разные виды символа.

2. Выявить генезис сущности символа как возникновение нового онтологического момента. Раскрыть воплощение этого момента в вещи и выявить способ такого воплощения в мифологическом и религиозном христианском сознании.

3. На основании энергийного понимания онтогенеза символа обосновать разные уровни символического бытия как этапы воплощения личности.

### **Теоретико-методологическая база исследования**

Теоретической основой исследования является философская традиция энергийности. Эта традиция берет начало в византийской философии из христианского переосмысления неоплатонизма. Ключевым методологическим моментом является разграничение сущности и энергии. Используя метод неоплатонической диалектики и принцип разграничения сущности и энергии становится возможным проводить философский анализ таких феноменов, как символ, сакральность, имя и т.д. Данный подход использовался в русской философской традиции (П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым, В.Н. Лосским и др.), наиболее полно он был творчески раскрыт в XX веке в философии А.Ф. Лосева. Именно философский категориальный аппарат, предложенный А.Ф. Лосевым, взят в качестве основного для данного исследования. К современным исследователям, работающим в энергийной философской парадигме, относятся С.С. Хоружий, В.В. Бычков и др. Философская традиция энергийности имеет много общих черт

с энергийным пониманием языка В. фон Гумбольдта, который независимо пришел к аналогичным результатам. Энергийная трактовка языка Гумбольдтом повлияла как на современную герменевтику, так и на современную феноменологию, в частности, на философскую позицию Г.Г. Шпета. В работе используются также исследования символа с позиции философии культуры С.С. Аверинцева, А.Ф. Лосева, В.В. Бычкова, О. Шпенглера и др.

Основным методом исследования является метод неоплатонической диалектики, творчески развитый в ранних работах А.Ф. Лосева.

Объектом исследования является символическое сознание, предметом исследования является идея символа. Исследование использует категориальный аппарат христианско-неоплатонической традиции.

### **Новизна исследования**

1. В рамках энергийной парадигмы можно говорить об онтологическом единстве символического образа и символизируемого предмета, в качестве которого может выступать либо смысловая сущность этого предмета, либо его внутреннее жизненное становление. В первом случае онтологическая связь образа и символизируемого порождает «интеллигибельный символ», а во втором случае - «психогилетический символ».

2. Выявлено, что генезис сущности символа обуславливается возникновением нового онтологического момента по отношению к символическому образу и символизируемому предмету; в качестве такого момента выступает сакральность. В познавательной энергии человека происходит слияние энергии символизируемой действительности и энергии символической вещи в единую синергию. Сущность события встречи этой синергии и энергии человека составляет сакральность, которая выступает в качестве сущности символа, отличая его от всех прочих вещей. Если сакральность дана сама по себе, то символ воплощается в иррелевантном к своему материальному носителю образе. Если же она воплощается с помощью ритуала в конкретной вещи, то сама эта вещь онтологически изменяется, превращаясь в сакральную вещь. В мифологическом и религиозном сознании ритуал является способом воплощения символа в конкретной чувственной вещи, которая приобретает сакральный характер.

3. Обосновано понимание символа как лично оформленного бытия, раскрывающегося в иерархии уровней символизации. Данная иерархия представляет собой диалектически взаимосвязанные ступени воплощения личности в символе. Начальной ступенью является психогилетический символ, в качестве которого выступает человеческое тело, а высшей ступенью - общекультурные символы, благодаря которым реализуется диалог между поколениями.

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

1. На основе разграничения сущности и энергии в энергийной христианско-неоплатонической парадигме обосновывается, что символ возникает из взаимодействия познавательной энергии человека и синергии, сочетающей в этом взаимодействии энергию символизируемого и энергию символического образа. Это взаимодействие обнаруживает в себе новую потенцию энергийного полагания вовне, составляющую сущность символа. Символ возникает в акте понимания, представляющем событие энергийного взаимодействия. Сущность этого события становится сущностью символа. Однако это энергийное взаимодействие может носить разный характер в зависимости от характера символизируемого. Символизируемое может быть как умопостигаемым, выражающимся в интеллигибельном символе, так и психическим, выражающимся в психогилетическом символе. Интеллигибельный символ открывает вневременную смысловую сущность предмета, а порождающее символ событие возникает только благодаря энергии понимания, носящей темпоральный характер. Поэтому до первой встречи с постигающим субъектом не может быть интеллигибельного символа. Психогилетический символ открывает становящуюся во времени внутреннюю жизнь, при этом порождающее символ событие может быть в самом внутреннем становлении. Поэтому психогилетический символ может возникнуть до момента его восприятия внешним наблюдателем. Синтез этих двух пониманий символа обуславливает общекультурный символ - это такое постижение интеллигибельного символа, в котором обнаруживается действие познавательных энергий других личностей, что наполняет символ новым энергийным содержанием и наделяет его чертами психогилетического символа.

2. В символе энергия символизируемой действительности и энергия символической вещи сливаются в единую синергию, которая не просто взаимодействует, но воплощается в познавательной энергии человека. Это воплощение является событием, обладающим

собственной сущностью, которую человек способен не только познавать, но и ритуально воплощать в конкретных вещах. Воплощение сущности символа в вещи онтологически превращает ее в сакральный предмет, а сама сущность символа выступает в качестве момента сакральности этой вещи. Если святость является энергийным проявлением Высшего, то сакральность предполагает энергийное проявление нового онтологического момента как по отношению к Высшему, так и по отношению к символизирующей Высшее вещи. На этом основании можно утверждать, что сакральность возникает в онтогенезе символа и составляет тот его новый онтологический момент, который отличает символ от всех прочих вещей. Символ, который открывается только в акте познания, иррелевантен к материальному носителю. Однако с позиции мифологического и религиозного сознания, символ, ритуально воплощенный в вещи, образует в единстве с ней онтологически новую сакральную вещь.

3. Поскольку символ возникает только при наличии энергии личности, он не может быть осмыслен внеличностно. Соответственно, разные уровни символизма раскрываются в диалектической взаимосвязи моментов воплощения личности. Первоначально личность выражает себя в собственном теле, которое становится психогилетическим символом. Однако личность может выражаться и в других вещах, не субстанциально как в теле, а энергийно - в своих частных аспектах, образуя личностно оформленное бытие. Не всякое такое выражение становится символом, но лишь то, которое открывает в них новую потенцию энергийного выражения, составляющую сущность встречи энергии личности и энергии вещи. Эта сущность выражает сакральный аспект символа. Энергия понимания личности участвует в формировании символов за пределами ее личностного бытия. Это символы других явлений, которые, как и воплощенные в вещах символы самой личности, носят интеллигибельный характер. Если личность постигает интеллигибельный символ, в котором обнаруживаются энергии других личностей, то в нем открывается возможность диалога между личностями и между поколениями, а сам символ приобретает общекультурный характер, совмещая в себе как характеристики интеллигибельного символа, так и психогилетического. Таким образом, символ есть всякое выражение, обладающее собственной сакральной сущностью. Эта сакральная сущность возникает как воплощение в личностно оформленном бытии (т.е. в энергии личности) энергийного взаимодействия образа и символизируемого предмета.

#### **Теоретическая и практическая значимость работы**

Работа предлагает новое понимание символа, которое может служить базовой идеей для интегративного подхода к проблемам философии, эстетики, культурологии, религии. Результаты работы могут быть использованы в теоретических исследованиях неоплатонической и святоотеческой традиций, в эстетических и религиоведческих исследованиях, при разработке учебных курсов по философии, эстетике, религиоведению и культурологии.

#### **Апробация результатов исследования**

Результаты работы докладывались на международной научной конференции «Четвертые Шпетовские чтения», а также на научном семинаре на кафедре культурологии и социальной коммуникации ТПУ.

#### **Структура работы**

Работа состоит из введения, трех глав и заключения. Список литературы включает 202 наименования.

### **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

В первой главе «**Генезис онтологической структуры символа**» выявляется новый онтологический момент, благодаря которому возникает символ как самостоятельный феномен, не сводимый к элементам, из которых он состоит.

В первом параграфе первой главы «**Онтологические предпосылки понимания символа**» проводится в соответствии с христианско-неоплатонической энергийной парадигмой категориальное разграничение сущности и энергии. Энергия определяется как ограниченное действие или проявление бесконечной сущности вовне и как актуализация потенции сущности. Сущность определяется по наличию бесконечной потенции полагания новых энергий. На основании этого символ раскрывается как единство внутреннего и внешнего, сущности и энергийного выражения вовне. В соответствии с этим символ отличается от конвенционального знака и аллегии. Конвенциональный знак определяется отношением означающего и означаемого, которое не обладает потенцией нового энергийного полагания. Знак не



обнаруживает каких-либо новых энергийных полаганий, помимо тех, что были заложены в означиваемом и означивающем. Однако символ всегда содержит в себе новую потенцию энергийного полагания, которая изначально не содержалась ни в означиваемом, ни означивающем. Аллегория представляет собой сказание через иное. В этимологии этого слова уже видна идея о нетождественности сущности и ее выражения через иное, в символе же сущность и ее выражение онтологически едины.

И в аллегории, и в символе происходит воплощение энергии означиваемого в образ. Однако если в аллегории это воплощение фиксирует себя в виде конечной энергии, оставаясь по своей сути отличной от образа, то в символе это воплощение приводит к новому сущностному единству с энергиями образа. В этом новом единстве с образом конечная энергия символизируемой действительности преодолевает свою ограниченность, обнаруживая в себе новую потенцию энергийного полагания, превращаясь тем самым в новую сущность.

В соответствии с позицией А.Ф. Лосева устанавливается, что символ должен обладать собственной сущностью, содержащей потенцию нового энергийного полагания и креативную способность. Эта сущность символа отлична от сущности символизируемого. При этом остается непонятным, как, собственно, возникает символ, если сущность символизируемого безотносительна ко времени? Следовательно, символ представляет собой не просто взаимодействие означиваемого и означивающего, внутреннего и внешнего, а воплощение их в познавательной энергии человека. Поскольку познавательная энергия является темпоральной, то слияние в ней энергии символизируемой действительности и энергии символического образа приобретает событийный характер. Таким образом сам символ раскрывается как событие встречи познавательной энергии человека и синергии, соединяющей энергию символизируемого и энергию символического образа. Это событие обнаруживает в себе новую потенцию энергийного полагания вовне, составляющую сущность символа.

Во втором параграфе первой главы **«Соотношение онтологической структуры интеллигибельного символа и психогилетического символа»** показано, что символ имеет реальную онтологическую связь с символизируемым, которое может иметь как чисто интеллигибельный характер (например, платоновские эйдосы, духовные сущности и т.д.), так и процессуально-жизненный (например, глаза, являющиеся зеркалом постоянно становящейся и изменчивой души). В первом случае речь идет об интеллигибельных символах, во втором - о психогилетических.

Истоки двух традиций понимания символа берут начало в античности, в платонизме и стоицизме.

Платоновская традиция дает нам первые теоретические предпосылки для раскрытия интеллигибельного символа.

Интеллигибельный символ определяет специфику платоновского понимания вечности, как вечности умопостигаемых сущностей, из которой исключается вся психическая, телесная, чувственная сфера; созерцательное отношение к высшему и пассивно-безразличное к повседневному, эстетическое восхищение вечной красотой и веру во всеобщую гармонию и разумное устройство мира, по отношению к которому теряют значение все частные жизненные невзгоды и трагедии.

В платоновской традиции символ определяется через смысловую соотнесенность с символизируемым, отрешенную от темпорального характера символизируемого бытия. Он раскрывается как воплощение идеальной сущности (или ее энергии) в инобытии. Это воплощение порождает все конкретные вещи, которые, по сути, являются символами воплощенных в них эйдосов. При таком понимании сущность символа отождествляется с самим эйдосом - т.е. символизируемым содержанием, при этом остается не проясненным новый онтологический момент, который порождает символ и отличает его от всех других вещей.

Стоический символизм ориентирован на психогилетический, а не на интеллигибельный символ.

Психогилетический символ определяет специфику стоического понимания времени, как становления, растворяющую в себе сферу разума, а также специфику стоического мироощущения, связанного с чувством трагичности мира, зависимости от слепой судьбы и стремлением возвыситься над ней.

Психогилетический символ может быть истолкован событийно: энергия символизируемой сущности и энергия самого символического воплощения взаимодействуют, образуя событие, в котором может быть обнаружен новый онтологический момент, выявляющий сущностное отличие такого символа от всех прочих вещей мира. Чтобы его раскрыть также и в интеллигибельном символе, необходимо выделить новую энергию, сообщающую ему событийность, - познавательную энергию человека. Однако

психогилетический символ изначально обладает своим событийным характером еще до его внешнего восприятия. При таком понимании сфера психогилетического символа ограничиваются лишь психическим бытием. Чтоб раскрыть сущность символа как такового, необходимо осуществить синтез интеллигибельного и психогилетического понимания символа.

На основании разграничения интеллигибельного и психогилетического символа обосновывается возможность понимания символа в отношении к личности. Поскольку личность может быть выражена в символе двумя разными способами, то, соответственно, предполагается два разных понимания символа. Психогилетический символ открывает внутреннюю психическую жизнь личности как свое внутреннее темпоральное содержание, интеллигибельный символ соотносится с личностью смысловым образом и отрешен от ее внутреннего темпорального содержания.

Поскольку христианское сознание исходит из нового понимания вечности, которое, в отличие от платоновского понимания, включает в себя не только вечные сущности, но и психогилетическую сферу жизни, то на основе такого понимания оно синтезирует интеллигибельный и психогилетический символы, тем самым рождая принципиально новый тип символизма. Этот синтез в христианстве осуществляется через культ, и вне культа христианские символы теряют свой смысл. Культ обосновывается как одно из проявлений познавательной энергии человека, взаимодействующей с энергией высшего начала, что требует введения новой категории, без которой обходился античный символизм - познавательной энергии человека. Именно в этой познавательной энергии происходит соединение энергии символизируемого и энергии символического образа в единую синергию. При этом принципиально не имеет значения, носит ли символизируемое содержание чисто интеллигибельный или психогилетический характер, так как событийность символа определяется его культовой стороной. Эта событийность является условием возникновения нового онтологического момента, который следует понимать как сущность встречи энергии символизируемого и энергии символического образа в познавательной энергии человека.

Осуществляемый в христианском сознании синтез интеллигибельного и психогилетического символов может быть распространен также на общекультурный уровень символизма. Общекультурный символ возникает из такого постижения интеллигибельного символа, в котором обнаруживается действие познавательных энергий других личностей. Это наполнение символа становлением нового энергийного содержания не только наделяет его чертами психогилетического символа, но также сообщает интересубъективный уровень существования.

Общей чертой всех видов символа является наличие собственной потенции энергийного самовыражения.

Во второй главе **«Сакральность как порождающая символ сущность»** обосновывается, что сакральность представляет собой новый онтологический момент вещи, который возникает в определенном событии - в ритуале. Благодаря этому моменту сакральности всякая вещь приобретает символический характер.

Выявляемый в символе новый онтологический момент, который позволяет отличать символ от прочих вещей, порождается таким же образом, что и момент сакральности - через встречу человеческой энергии с синергией энергии символизируемого и энергии образа (или вещного носителя образа). В качестве человеческой энергии выступает либо понимание (когда речь идет о символе как таковом), либо ритуальное действие (когда речь идет о сакральных вещах).

Если обычное понимание носит пассивно-восприимлющий характер, то порождающее символ понимание активно, оно содержит в себе силу объединения трех разных энергий. Понимание - энергия сущности самого человека как целого, поэтому активность понимания сопровождается активностью других человеческих действий. Поскольку ритуал включает действия человека, которые приводят к воплощению новых смыслов в уже данных вещах, то те действия человека, которые связаны с активным характером понимания, наделяющим его порождающей символы силой, также носят характер подобный ритуалу. На основании этого можно предположить, что сакральность, как новый онтологический момент, не просто превращает вещь в священный символ, но является чем-то, что присуще символам вообще. Иными словами, сакральность является тем самым новым онтологическим моментом, который отличает символ от не-символа.

В первом параграфе второй главы **«Онтогенез сакральности»** обосновывается, что сакральность не сводится ни к указанию на Высшее, ни к присутствию Высшего в вещи, ни к самой вещи.

Символ является воплощением символизируемого в познающем - это событие встречи энергии сущего и познавательной интенции, обладающее самостоятельной сущностью, несводимой ни к символизируемому, ни к символизирующей вещи, ни к постигаемому субъекту. Сущность этого события - новый онтологический момент символа. Сакральность составляет не само это событие, а именно его сущность, т.е. бесконечная потенция сакральных энергий. Событие и сущность события соотносятся как реальное и идеальное, протекающее во времени и вневременное, и вместе с тем, несмотря на эти различия, они составляют одно. Таким образом, сакральность - это вневременная, идеальная сторона реального события.

Во втором параграфе второй главы **«Значение ритуала для онтогенеза сакральности в мифологическом сознании»** показывается, что ритуал, преобразующий профанное в сакральное, структурирует весь космос, придавая сакральный мифологический характер пространству и времени. Высшая реальность не просто присутствует в сакральном, но еще и активно действует, упорядочивая космос. Благодаря этому сакральные вещи приобретают онтологическое первенство над профанными вещами, становятся «более реальными». Профанное носит случайный характер, не укоренено в бытии. Сакральное имеет бытийственное непреходящее значение. Космос есть результат оформления ритуалом, наполняющим действительность сакральным содержанием. Ритуал - это такие действия человека, которые направлены на воплощение в вещах нового смысла, они изменяют смыслы вещей, а вместе с этим и их свойства.

Сакральный предмет в мифологическом сознании имеет ту же самую онтологическую структуру, что и символ, возникая из события встречи символизируемой действительности Высшего и энергии человека. Всякий сакральный предмет одновременно является и самим символом. Однако мифологическое сознание оперирует не символами самими по себе, но такими символами, которые находят свое воплощение в конкретных вещах. Причем способом такого воплощения является ритуал, который приводит к возникновению символа в качестве новой сакральной вещи.

В третьем параграфе второй главы **«Энергичное понимание сакральности в восточно-христианской традиции»** проводится разграничение между святостью и сакральностью. Святость - это присутствие энергии Высшего в самом человеке, в его сущности, в то время как сакральность - это действие Бога не в сущности человека, а в его ответном действии. Святость - это сопричастие, сакральность - это содействие - воплощение энергии Высшего в энергии человека. В символическом смысле святость выражает единство предмета и энергии Высшего, в то время как сакральность - единство энергии предмета и энергии Высшего, в котором возникает новая сущность, благодаря которой вещь становится символом.

Символ воплощается не только в вещах и образах, но и в именах. Имя - это особый символ, в котором все его собственное вещное бытие редуцируется только к одной частной функции - быть восприемником энергии сущности, которую он призван символизировать. Учение об имени в восточно-христианской традиции проходит ряд этапов, каждый новый этап представляет более высокий диалектический синтез предыдущих. Василий Великий противопоставляет сущности и энергии у Евномия. Григорий Нисский делает акцент на познавательной энергии человека в имени, а Сергей Булгаков - на энергии сущности символизируемой вещи. Павел Флоренский говорит об имени как синергии познавательной силы человека и энергии сущности вещи, а Алексей Лосев обнаруживает в имени новую энергию - энергию взаимопонимания. Если воплощенные в имени энергии приводят к возникновению новой энергии, то, следовательно, они породили новую сущность как потенцию новых энергий.

Последовательное раскрытие традиции православного энергетизма приводит к пониманию того, что сакральность - это сущность встречи в символе энергии Высшего и обращенной к ней энергии человека. Отличие сакрального символа от прямого действия Высшего в том, что действие Высшего всегда локализовано в конкретной энергии, в то время как сакральный символ обладает способностью порождать новые энергии.

Если символ ритуально воплощается в вещи, то он образует в единстве с ней онтологически новую сакральную вещь. Если символ дан только в познавательной энергии, которая не выражена в какой-либо конкретной чувственной данности, то он понимается иррелевантно к своему материальному носителю как бестелесный образ, который может быть воплощен на каком угодно материале.

В третьей главе **«Онтологическое основание символа в личностном бытии»** обосновывается, что становление личностного бытия находит свое выражение в символических формах. При этом сакральность, как онтологический момент символа выражает определенный момент становления личности.

В первом параграфе третьей главы «**Субстанциальное и энергийное воплощение личности**» в соответствии с пониманием А.Ф. Лосева проводится разграничение между бытием личности и личностно оформленным бытием. Бытие личности - это сфера ее субстанциального воплощения. О субстанциальном воплощении личности мы говорим лишь тогда, когда в данном выражении обнаруживается потенция новых волевых актов - это воплощение по сущности, ее телесное присутствие.

Личностно оформленное бытие - это сфера энергийного воплощения личности: повседневные события, личные вещи, продукты творчества, все то, что осмысливается в отношении к данной личности. Здесь личность выражена только в своих ограниченных частных энергиях, лишенных собственной потенции нового энергийного самовыражения.

Во втором параграфе третьей главы «**Ступени воплощения личности в символе**» обосновывается, что личность проходит ряд этапов своего воплощения, которые порождают разные уровни символизации: от психогилетического символа и до общекультурных символов.

Первый этап воплощения личности есть ее субстанциальное утверждение в телесном бытии, при котором тело становится психогилетическим символом личности.

Второй этап воплощения личности есть ее энергийное утверждение в вещах, объединяющее их в личностно оформленном бытии. Однако само по себе присутствие энергии в вещи еще не превращает ее в символ, так как энергия лишена собственной потенции. Символ же предполагает новый онтологический момент, заключающийся в способности самовыражаться. Если символ чисто смысловым образом соотнесен с сущностью символизируемого (как в случае энергийного утверждения личности), то в нем никак не может присутствовать потенция энергийного самовыражения символизируемого. Символ должен обрести собственную потенцию самовыражения как нечто новое, это и происходит на третьем этапе воплощения личности.

Третий этап воплощения личности предполагает, что в событии встречи энергии личности и энергии вещи возникает новая сущность, которая сообщает вещи собственную потенцию самовыражения, превращая тем самым эту вещь в символ. Сущность этой новой потенции самовыражения составляет новый онтологический момент - сакральность символа.

Четвертый этап воплощения личности связан с возникновением символов за пределами сферы собственного личностно оформленного бытия. Для познания внешней действительности человек использует ту или иную знаковую систему. Для того чтобы знак превратился в символ недостаточно смыслового соотношения знака и означиваемого. Только тогда, когда в знаке происходит реальная встреча познавательной энергии человека и энергии означиваемой вещи, которая наделяет знак новой потенцией энергийного самовыражения, знак превращается в символ. Таким образом, четвертый этап заключается в том, что личность своей познавательной энергией порождает новую сферу символов за пределами собственного личностного бытия.

На пятом этапе воплощения личности возникает сфера символов, обладающая intersубъективным бытием и составляющая основу космоса конкретной культуры. На этом этапе личность не только взаимодействует с энергией символа, но и обнаруживает в этом взаимодействии энергии других людей, направленных на этот символ. Это общее энергийное взаимодействие обнаруживает символ в intersубъективном бытии и раскрывает сакральность иерархически более высокого плана. Благодаря такому intersубъективному символу осуществляется диалог между личностями и между поколениями, составляющий единство культурной традиции, при этом саму культуру становится возможным истолковать как систему intersубъективных символов.

Общекультурный символ синтезирует черты психогилетического и интеллигибельного символов. С одной стороны общекультурный символ связан с символизируемым содержанием чисто смысловым образом и отрешен от его становления; с другой стороны, он наполняется новым становящимся психогилетическим содержанием - взаимодействием познавательной энергии личности и познавательных энергий других, обращенных к данному символу людей. Благодаря этому символ приобретает intersубъективный характер.

**В заключении** подводятся итоги исследования и делается основной вывод: символ есть всякое выражение, обладающее собственной сакральной сущностью. Эта сакральная сущность возникает как воплощение в личностно оформленном бытии (т.е. в энергии личности) энергийного взаимодействия образа и символизируемого предмета.

#### **Публикации по теме диссертации**

1. Тарнапольская Г.М. Проблема смыслопорождения в философии языка Г. Шпета // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения / Под. ред. О. Г. Мазаевой. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. — С. 268-272.
2. Тарнапольская Г.М., Сычева С.Г. Романтический метод как специфический стиль мышления в эстетике С. Кьеркегора // Известия Томского политехнического университета. — 2004. — Т. 307. — № 4. — С. 161-165.
3. Тарнапольская Г.М., Сычева С.Г., Карпицкий Н.Н. Этапы символического воплощения личности // Известия Томского политехнического университета. — 2004. — Т. 307. — № 6. — С. 157-162.
4. Тарнапольская Г.М. Апофатический символизм Дионисия Ареопагита // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований в XXI веке. Материалы региональной научной конференции молодых ученых Сибири в области гуманитарных и социальных наук. - Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005. - С. 68-71.