

© 2008 г. Г. И. БЕРЕСТНЕВ

К ФИЛОСОФИИ СЛОВА (лингвокультурологический аспект)

Постулируя «трансцендентальность» человеческого мышления, автор на большом фактическом материале лингвокультурологического характера исследует сущность символа и метафоры, рассматриваемых в качестве кодов осмысления окружающего мира. В центре внимания автора когнитивные механизмы символических форм культуры. В статье выдвигается мысль о том, что язык «работает» в некоторой средней зоне содержательной шкалы, на одном полюсе которой находятся отдельные семантические признаки, а на другой – глобальные содержания, репрезентируемые лишь символически (они принадлежат коллективному «бессознательному»).

1. КОММЕНТАРИЙ К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В 1918 г. Л. Витгенштейн завершил работу над «Логико-философским трактатом», который был опубликован в 1921 г. В предисловии автор пояснил замысел книги – «провести границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли: ведь для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить немислимое)». Философы последующего времени сосредоточились на одной из выделенных Витгенштейном познавательных сфер, приложив колоссальные усилия для того, чтобы еще раз уточнить природу и границы логического знания. Верно ли, что философия лишь определяет «территорию познания», на самом деле ничего не прибавляя к общей «массе» знания человека о мире? В самом ли деле философия «переодевает» мысль, всякий раз по-новому говоря об известном, в силу чего философская проблематика часто оказывается по сути проблематикой языковой?

Однако самого Л. Витгенштейна гораздо больше волновала вторая часть этой проблемы – область содержаний, трансцендентных языку. Ее актуальность для собственно мышления и для человеческого сознания вообще Витгенштейн считал несомненной, поскольку именно она, по его убеждению, составляет глубинное основание всего того, о чем можно сказать. В одной из заметок он писал: «Невыразимое (то, что кажется мне полным загадочности и не поддается выражению), пожалуй, создает фон, на котором обретает свое значение все, что я способен выразить» [Витгенштейн 1994: 427]. По Витгенштейну, эта трансцендентная область, находящаяся за пределами языкового выражения, на самом деле активно заявляет о себе – особенно при осмыслении человеческого фундаментальных категорий бытия. Так, трансцендентны этика и эстетика, математика и логика. И именно предположение Невыразимого, понимание его тайны движет человеческой мыслью. «Коль скоро сохраняется глагол “быть”, казалось бы, функционирующий подобно глаголам “есть” и “пить”, – писал Витгенштейн, – коль скоро имеются прилагательные “тождественный”, “истинный”, “ложный”, “возможный”, до тех пор, покуда мы говорим о потоке времени и протяженности пространства и т.д. и т.п., люди всегда будут сталкиваться с одними и теми же загадочными трудностями и всматриваться во что-то, что, по-видимому, не может быть устранено никакими разъяснениями» [Витгенштейн 1994: 426].

Таким образом, в «Логико-философском трактате» была впервые строго сформулирована и обоснована как насущная и чрезвычайно важная для философии, лингвистики

и других наук, связанных с человеческим познанием, проблема трансцендентных содержаний, находящихся за пределами языка и языкового мышления. Витгенштейн показал, что именно в этой сфере лежат познавательные истоки жизни, долга, мужества, счастья, судьбы... Объяснить их невозможно – они попросту не могут быть вмещены в человеческое сознание. Но их можно особым образом представить в музыке и поэзии, их можно узнать в идеях религии и философии, в сюжетах мифологии и ритуальных действиях, в формах искусства любого времени, в архитектурных формах. Во всей культурной деятельности человека при взгляде с этих позиций можно увидеть проявление трансцендентного мира. При этом, согласно Витгенштейну, содержания этого мира не открываются человеком по его желанию – они с а м и о б н а р у ж и в а ю т с я. Соответственно и вся сознательная деятельность человека – его жизнь вообще – оказывается содержательным самораскрытием Невыразимого.

Другое научное событие, хронологически даже несколько более раннее, но также связанное с проблемой трансцендентных содержаний, – утверждение в структуре человеческой психики *бессознательного* и начало разработки его теории. Системные изыскания в этой области впервые осуществил З. Фрейд, который свою теорию бессознательного положил в основу терапевтической практики, названной им психоанализом. При этом само *бессознательное* у Фрейда не было той содержательной бездной, которая непосредственно раскрывается в осознанной культурной деятельности отдельного человека и человечества в целом. Всю свою жизнь он придерживался той точки зрения, что это исключительно комплексы вытесненных из сферы сознания в подпороговую область психики личные аффективные переживания, связанные с эротическими влечениями (впоследствии он дополнил их влечением к смерти). Начиная формироваться еще в раннем детстве, такие комплексы оказывают скрытое влияние на всю дальнейшую жизнь человека, окрашивают собой его психические переживания, но порой и ведут его к невротическим или истерическим состояниям. Эти состояния внешне выражаются в *ошибочных действиях* (Fehlleistungen) – таких, как *оговорки* (Versprechen), *ослышки* (Verhören), *очитки* (Verlesen), *запирывания* (Verlegen), *затеривания* (Verlieren) и т.д. [Фрейд 1989: 13]. Их содержания могут представляться в образах сновидений. Но они могут выражаться и в навязчивых действиях, наиболее важными социальными разновидностями которых являются войны или, наоборот, акты творчества во всевозможных сферах бытия.

Таким образом, *бессознательное* у Фрейда содержательно, но это прежде всего содержание человеческих аффектов. Оно имеет всеобщий характер, но лишь в том смысле, что является неотъемлемой частью психики любой конкретной личности. Оно влияет на культурную жизнь всего общества, но лишь как внутренний стимул к созиданию или разрушению со стороны отдельных его членов. Творчество, по Фрейду, – это проявление невротических или истерических состояний личности. Такими же нездоровыми по своей сути являются религия или философия. И в основе всего видится болезненный эрос.

Сам Фрейд свято верил в исключительную важность и незыблемость теории и практики психоанализа, о чем говорил пафосно, но не без доли справедливости¹. Однако уже его современники понимали, что развиваемая им теория бессознательного нуждается если не в ревизии, то в серьезной доработке.

¹ Он писал: «В течение веков наивное самолюбие человечества вынуждено было претерпеть от науки два великих оскорбления. Первое, когда оно узнало, что наша земля не центр вселенной, а крошечная частичка мировой системы, величину которой едва можно себе представить. Оно связано для нас с именем Коперника, хотя подобное провозглашала уже александрийская наука. Затем второе, когда биологическое исследование уничтожило привилегию сотворения человека, указав ему на происхождение из животного мира и неискоренимость его животной природы. Эта переоценка произошла в наши дни под влиянием Ч. Дарвина, Уоллеса и предшественников не без ожесточеннейшего сопротивления современников. Но третий, самый чувствительный удар по человеческой мании величия было суждено нанести современному психоаналитическому исследованию, которое указало Я, что оно не является даже хозяином в своем доме, а вынуждено довольствоваться жалкими сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно» [Фрейд 1989: 181].

Этот пересмотр теории З. Фрейда осуществил его ближайший ученик К.Г. Юнг, который прежде всего расширил содержательные рамки бессознательного, указав, что они отнюдь не ограничены вытесненными травматическими комплексами сексуального характера или инстинктом к смерти. В самом общем плане он определил бессознательное как «весь тот психический материал, который не достигает пороговой отметки сознания» [Юнг 1994: 179].

Следуя далее в этом направлении, он выдвинул тезис о существовании в человеческом бессознательном особых образных форм, главную черту которых составляет то, что они никогда не были в сознании человека и, следовательно, никогда не были приобретены индивидуально: они обязаны своим бытием исключительно унаследованию. При этом эти формы имеют всеобщий характер: будучи идентичными у всех людей, независимо от языка, на котором они говорят, или их культуры, они составляют универсальное психическое основание жизни всех и каждого. Эти образы Юнг назвал изначальными образами, или архетипами коллективного бессознательного. Кроме того, Юнг сформулировал положение об особой природе содержательности архетипов, которую можно было бы условно охарактеризовать как диффузную. «Изначальные образы, – писал он, – это наиболее древние и наиболее всеобщие формы представления человечества. Они в равной мере представляют собой как чувство, так и мысль; они даже имеют нечто подобное собственной, самостоятельной жизни вроде жизни *частичных душ*, что мы легко можем видеть в тех философских или гностических системах, которые имеют своим источником познания восприятие бессознательного. Представление об ангелах, архангелах, “тронах и господствах” у Павла, архонтах у гностиков, небесной иерархии у Дионисия Ареопагита и т.д. происходит из восприятия относительной самостоятельности архетипов» [Юнг 1994: 106].

Не только в силу бессознательности, но и вследствие этой диффузности архетипы оказываются недоступными для языкового выражения. Тем не менее они, по убеждению Юнга, широко представляются посредством символических образов, которые составляют своеобразный язык бессознательного. «Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство» [Юнг 1991: 104].

Таким образом, в теории бессознательного Фрейда и Юнга обозначились, в целом, те же проблемные аспекты, что в философской теории Витгенштейна: трансцендентность бессознательного сознанию человека, его невыразимость и недоступность рациональному мышлению, способность бессознательного открывать себя в конкретном визуальном образе, который в этом случае обретает ранг символа. Вместе с тем были определены и новые аспекты данной проблемы: выявлена область бытия трансцендентных содержаний – психика самого человека, установлена их особая «образная» природа, примерно описаны некоторые содержательные единицы трансцендентного мира – архетипы. Но главное – было утверждено отсутствие непреодолимых границ между сознанием и бессознательным, областью языкового мышления и трансцендентной областью Невыразимого.

Следующее важное событие рассматриваемой эпохи, самым непосредственным образом связанное с проблемой трансцендентных содержаний, в целом имело не только научный, но также общекультурный и философский характер. Речь идет об особом оживлении в конце XIX – начале XX века интереса к символу и его репрезентативной природе.

Этот интерес проявился в самых разных культурных аспектах. И прежде всего, областью его проявления было искусство. Основные черты сложившейся в этой сфере доктрины определили три базовых положения. Первое – утверждение существования особого трансцендентного мира, скрытого от человеческого сознания за эмпирически воспринимаемой действительностью, причем этот мир утверждался даже как более реальный и значимый по сравнению с тем, что человек непосредственно воспринимает. Определяющиеся, таким образом, две действительности – реальная и трансцендентная – виделись связанными между собой. Идя вслед за Гартманом, А. Белый в России считал, что область их взаимодействия – человеческое бессознательное. Он писал: «Бессозна-

тельное, по Гартману, лежит глубоко в природе человека. Оно никогда не ошибается. В нем В. Соловьев видит узел между Богом и человеком. В бессознательном мы тоже имеем слияние метафизической воли с миром явлений» [Белый 1994: 245].

Второе общее положение доктрины символизма формулируется следующим образом: основное и единственное средство постижения человеком истинной реальности – символ. В этом символизм сродни религии. Различая два вида символизма – *реалистический* и *идеалистический* – Вяч. Иванов в этом плане отдавал приоритеты первому. Он писал: «Пафос реалистического символизма: через Августиново *transcende te ipsum*, к лозунгу: *a realibus ad meliora*. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества – утверждать, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это – пафос мистического устремления к *Ens realissimum*, эрос божественного» [Иванов 1994: 156].

Согласно третьему положению, священная задача символизма – донести знание об истинной реальности до человечества (точнее, до тех, кто открыт навстречу символу и способен воспринять его). Как писал А. Белый, «в символизме мы имеем первую попытку показать во времени вечное» [Белый 1994: 253]. Понятно поэтому, почему «символизм не мог и не хотел быть “только искусством”» [Иванов 1994: 187]. В нем виделся и способ познания, в основе которого лежит акт интуитивного поэтического прозрения, воплотившегося в образе, и способ развития человеческого сознания («Символ пробуждает музыку души»), он объявлялся даже своеобразной религией будущего («Новое искусство менее искусство. Оно – знамение, предтеча»).

Другой важный культурный аспект, в котором в первой половине XX века проявился интерес к символу, – традиционные культуры и собственно религия как их обязательная идеологическая основа. Понимание того, что религия самым непосредственным образом связана с символической сферой культуры, привело в это время даже к отождествлению той и другой (ср. у Вяч. Иванова: «Религия есть система последовательно развертываемых символов» [Белый 1994: 247]). Однако исследователи занимали во взглядах на этот вопрос и более умеренные позиции. Так, Рене Генон, один из наиболее видных исследователей в этой области, считал, что современная ему европейская цивилизация утратила понимание глубинных основ бытия и в связи с этим до крайности упростила понимание религии [Генон 1997: 29]. «Настало время показать, – подчеркивал он, – что в религии есть нечто помимо сентиментального обожания, нечто помимо моральных предписаний или утешения для тех, чей дух ослаблен страданием; что в ней можно найти “твердую пищу”, о которой говорит апостол Павел в *Послании к евреям*» [Генон 1997: 33]. Этой «твердой пищей», по мнению Генона, являются особые синтетические идеи, находящиеся «выше разума» и вне языкового выражения. Единственным и самой природой данным человеку способом их ментального освоения является символ. «Прежде всего, символика представляется нам особо отвечающей потребностям человеческой природы, которая не является чисто интеллектуальной, но которая для того, чтобы взойти к высшим сферам, нуждается в чувственно ощутимой опоре» [Генон 1997: 35]. Таким образом, символика с этих позиций предстает как кодовая система, посредством которой трансцендентные содержания открываются сознанию человека, «небесные миры» обретают зримую земную плоть.

Эти же концепции, но в более широкой культурной перспективе развивал Мирча Элиаде. В частности, он резко раздвинул рамки культурной области, символы которой подвергались изучению. Это была уже не религия в ее обычном понимании, а все культурное многообразие духовных практик человека, обращенных к «сакральному». В связи с этим обнаружилось отсутствие четких границ между символами, скажем, в мифах и в религиозных системах, в традиционных ритуальных действиях и в средневековом алхимическом «делании». Таким образом, символ воспринимался со строгих научных позиций уже не только как межкультурная, но и вообще как кодовая семиотическая универсалия.

Одновременно М. Элиаде существенно расширил методологическую базу подобных исследований: ввел принцип сопоставительного анализа культовой символики, а также обосновал учет того культурного контекста, в котором она бытовала. Это позволило

ему от конкретных символических форм, репрезентирующих некоторые категории данной культуры, перейти к инвариантным символическим моделям. «Достаточно сказать, – указывал он, – что невозможно понять значение Космического Древа, не рассмотрев один или несколько его вариантов. Природа этого символизма может быть полностью разгадана лишь тогда, когда рассмотрено значительное количество примеров. Нельзя понять значение даже данного типа Космического Древа, пока не изучишь важнейшие типы и варианты» [Элиаде 1998: 467].

Исследуя таким путем философское содержание ряда ключевых универсальных образов культуры, М. Элиаде определил и некоторые новые стороны в проблеме символа. Так, он выдвинул положение о том, что традиционный символ по самой своей природе религиозен, поскольку является средством репрезентации идей, выходящих за рамки обыденного (профанного) мышления. В связи с этим наиболее яркой внешней чертой символа выступает особая полисемантичность, а внутренней – особая, уникальная связь с «предельной реальностью» (он способен репрезентировать то, для чего нет иных способов репрезентации). Кроме того, М. Элиаде еще раз указал на связь символов с бессознательным, прямо высказав при этом принципиально новую мысль относительно закономерностей в сфере человеческой когниции: «Если в определенный момент истории религиозный символ мог ясно выразить трансцендентальное значение, то правомерно предположить, что в более раннюю эпоху это значение могло неясно предчувствоваться» [Элиаде 1998: 477].

Таким образом, и в искусстве, и в культурологии, и в истории религий символ еще раз и на новой основе был осмыслен как особый знак трансцендентных содержаний, недоступных иным способам выражения. Обращение человека к символам необходимо с познавательной точки зрения и составляет его «когнитивный инстинкт». В символах человеческое сознание находит ту единственную возможную опору, которая позволяет ему интеллектуально освоить собственный глубинный содержательный потенциал. Формой реализации символа выступает образ или даже реальный предмет. На глубинных уровнях человеческой психики тот и другой связаны с архетипом, имеющим статус некой образной абстракции, а на поверхностно-понятийном – с множеством конкретных образных осуществлений этого архетипа².

Новые перспективы в решении проблемы соотношения языковых и трансцендентных содержаний открыла сформировавшаяся в 80-е годы XX века когнитивная лингвистика, исходно определившая своей задачей исследование языка как средства организации, обработки информации в сознании человека, а также способов передачи и восприятия ее в актах коммуникации. Впоследствии эта установка уточнилась: основным объектом когнитивной лингвистики стали считать скрытые, глубинные механизмы познавательной деятельности человека и принадлежащие глубинным уровням его психики содержательные категории, составляющие предпосылку всей его культурной деятельности.

Согласно одному из основных постулатов когнитивной лингвистики, язык является ближайшим и наиболее адекватным средством постижения познавательной сферы человека. «Язык – лучшее окно в знание, ведь мы все время используем язык, чтобы выразить его...» [Chafe 1987: 109]. Однако он не исчерпывает собой всех тех содержаний, которыми его носители располагают в принципе. Частный характер языковых смыслов по отношению к общему массиву содержаний в психике человека и одновременно отсутствие четких границ между смыслами языка и содержаниями, лежащих за его пределами, ведет к тому, что эти содержания оказываются недоступными языковому выра-

² Все это показывает и то, что мифология и религия по самой своей природе символичны и действительно представляют собой обязательные формы сознания, связывающие «тот» мир и этот, идеальное и материальное, области бессознательного и сознание человека. Функцию мифологии и религии составляет структуризация и рациональное оформление того глобального, большей частью бессознательного, содержательного материала, который выходит за рамки обычной языковой ментальности человека и в этом смысле трансцендентен ей.

жению. В самых простых случаях такого рода мы замечаем, что, по словам У. Чейфа, «существуют мысли, которые очень трудно выразить словами, и при объективации которых мы сталкиваемся со значительными трудностями» [Chafe 1987: 109]. Более же сложные случаи встречи с трансцендентными содержаниями либо ставят языкового субъекта в абсолютный тупик при попытке их языкового выражения, либо оставляют впечатление их нереальности.

Второе важное теоретическое положение современного когнитивизма может быть сформулировано следующим образом: область осознанных языковых содержаний задается областью бессознательного, причем к этим бессознательным доконцептуальным уровням восходят также восприятия, эмоции, процессы познания, моторная деятельность – вся осмысленная целенаправленная жизнь человека. Содержательные структуры доконцептуального уровня сами автономны, но вместе с тем и «всемогуци» в том смысле, что задают собой психологическую модальность восприятия мира человеком и способ его осмысления вообще. «Существующие в концептуальной системе понятия, – писал в этой связи Дж. Лакофф, – могут в дальнейшем в какой-то мере повлиять на то, что мы воспринимаем, однако базовые экспериенциальные структуры свободны от любого такого воздействия понятий. Это звучит мистически, но на самом деле все абсолютно очевидно и чрезвычайно просто, настолько просто, что обычно это не считается достойным упоминания» [Лакофф 1995: 169].

Все это означает, что именно доступ к содержаниям глубинного доконцептуального уровня человеческого сознания открывает прежде всего язык – по сути, он позволяет проникнуть за его собственные пределы. И именно за этими пределами находится область трансцендентных содержаний – содержаний Невыразимого. Здесь, однако, возникает принципиально важный и справедливый вопрос: действительно ли постижение содержаний Невыразимого возможно? Ведь казалось бы, их языковое описание есть процедура, вводящая их в круг языковых знаний. И если о них можно с к а з а т ь, то они уже не принадлежат Невыразимому. На самом деле все обстоит несколько иначе. Язык, языковое выражение и языковое сознание в этих условиях выступают лишь как средства своеобразного «сканирования» трансцендентных содержаний, которые как целые не могут быть ни осмыслены человеком внутренне в обычных языковых условиях, ни представлены внешне. Это лишь метасистема, принципиально отличная от объекта осмысления.

Исходя из всего этого определяются следующие базовые положения, играющие роль основы при исследовании содержаний Невыразимого:

1. Познавательная сфера человека содержательна по самой своей природе и е д и н а в том смысле, что составляет результат всего его познавательного опыта. Не существует нескольких познавательных сфер в человеческой психике.

2. Познавательная сфера объемлет как сознание человека, так и всю область его бессознательного. Бессознательное содержательно. Оно хранит в том числе и познавательный опыт предшествующих поколений³. Бессознательное трансцендентно сознанию че-

³ Ср. опыты С. Грофа, показавшие, что в бессознательном человека содержится память не только о забытых обстоятельствах его предшествующей жизни, но и о перинатальных состояниях и даже о трансперсональных переживаниях, включающих жизненный опыт биологических предков, коллективные и расовые переживания, филогенетические переживания (отождествления себя с млекопитающими, птицами, рептилиями, амфибиями, рыбами, растениями, минералами и т.д.). С другой стороны, человек в своем бессознательном содержит знание о себе как об отдельном органе, ткани, клетке. Более того, существуют трансперсональные феномены, характеризующиеся выходом за пространственные пределы сознания, при котором человек осознает себя как другое лицо, как все живое на планете, как всю планету в целом или даже как всю Вселенную или Космический Разум. Человек может проникнуть в свое бессознательное и отождествить себя с тем или иным архетипом коллективного бессознательного – Матерью, Отцом, Ребенком, Женщиной, Мужчиной, Матерью-Природой, Космическим Человеком и т.д. [Гроф 1994: 176 и далее].

ловека. Это – Невыразимое. Определенной частью своего ума человек всегда пребывает в содержаниях бессознательного – в Невыразимом, – и такие формы общественного сознания, как язык, мифология, религия, искусство, суть наиболее яркие внешние реализации Невыразимого.

3. Содержания Невыразимого как целые недоступны человеческому сознанию и в таком качестве не могут быть представлены средствами языка. Но они могут быть «схвачены» символами, ими репрезентированы, и именно в этом состоит познавательная суть символических форм культуры.

4. Между содержаниями Невыразимого и языковыми содержаниями нет строгих границ. Язык таит в себе «отблески» Невыразимого, и в этом смысле человеческое познание безгранично.

5. Язык являет собой наиболее эффективное средство проникновения в Невыразимое и системного описания его содержаний. В этих условиях он выступает одновременно и источником данных, скрытых в его семантике, и средством метаописания этих данных.

Признание отмеченных положений позволяет сформулировать целый ряд новых фундаментальных вопросов, касающихся глубинной познавательной природы человека, сущности его материальной культурной деятельности, первоначального содержания некоторых форм культуры, в настоящее время оцениваемых лишь эстетически. Но главное – с этих позиций более глубоко и полно раскрывается языковая способность человека, являющаяся и инструментом, и результатом осуществляемого им познания мира. Как и в каких явлениях Невыразимое обнаруживает себя в языке? Какие структуры трансцендентных содержаний Невыразимого могут быть реконструированы с этих позиций? Каковы познавательные механизмы создания символических форм культуры, выражающих глобальные содержания Невыразимого? Какова «грамматика» языка символов? Какую задачу символ решает в традиционных культурах, действительно ли он составляет особый когнитивный инстинкт человека, лежащий в основе всей его культурной деятельности?

Цель данной статьи – прояснить некоторые из поставленных вопросов, обозначить точки проявленности Невыразимого в языке и показать, что слово и язык решают важнейшую познавательную задачу – помещают мысль в более или менее четкие познавательные рамки и тем самым обеспечивают дальнейшее ее обращение во внутренних, собственно ментальных, и внешних, коммуникативных, актах языкового субъекта. И лишь в этом смысле язык представляет собой познавательно закрытую систему (Л. Витгенштейн).

2. ПРЕДМЕТНАЯ МЕТАФОРА КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ КОД

Понимание языковой метафоры как переноса наименования с одного представления на другое на основе их сходства не выходит за пределы «второй сигнальной системы» – языка. Объектом такого переноса выступает имя, а область-источник и область-цель рассматриваются как принадлежности тому идеальному «промежуточному миру», который существует в сознании каждого человека и который, собственно, определяется как *языковая картина мира*⁴. Отсюда, однако, естественно задаться вопросом: могут ли в качестве средства репрезентации тех или иных частных содержаний выступать не имена

⁴ Концепция некоего «промежуточного мира», очертания которой были намечены еще Гумбольдтом, в настоящее время особенно активно разрабатывается исследователями, работающими в области теории номинации. Основополагающим в этом плане является тезис, согласно которому «означиванию подлежат не столько сами вещи как таковые, сколько мысли об этих вещах» [Кубрякова 2004: 61]. Однако эта концепция значима и для работ, касающихся общей теории языка и особенно отразившихся в языке когнитивных функций человеческого сознания. В последнем случае, несколько смещая акценты, говорят о концепции «спросцированного мира» (см. [Jackendoff 1984: 49–72]).

соответствующих явлений, а сами эти явления или их образные копии? Иными словами, возможно ли в метафоризации выйти за рамки языка и использовать как средство выражения необходимых идей предметы и предметные области?

Имеющиеся факты позволяют не только ответить на эти вопросы положительно, но и утвердить предметные метафоры как универсальное явление человеческой культуры. Есть все основания полагать, что они составляют важнейший культурный код, актуальный для самых разных эпох, традиций и внутрикультурных условий. Более того, создается впечатление, что предметные метафоры первичны по отношению к метафорам языковым, и судя по всему, они складывались как «реальные» разновидности когнитивных метафор, помогающие человеку концептуально осваивать окружающий его мир.

Первый шаг к признанию этого был сделан при исследовании форм письменности, к которым человечество обращалось на протяжении своей истории. В этой области было отмечено одно характерное и весьма важное обстоятельство: исторически первым средством передачи необходимых содержаний в самых разных культурах выступали предметы и их комплексы. В.А. Истрин даже высказал предположение о том, что послания, имеющие предметный характер, являются в культуре абсолютно первоначальными. «Использование различных (во всяком случае естественных, природных) явлений и предметов для передачи и закрепления простейших сообщений, – писал он, – вероятно, предшествовало не только возникновению первоначального письма, но и первобытной живописи. В частности, первые чисто условные знаки, вероятно, появились не в пиктографическом письме, а в этих внеписьменных способах общения» [Истрин 1961: 67].

Второй шаг к признанию предметных метафор как одного из наиболее актуальных кодов культуры составило выявление семантических механизмов, действующих при использовании предметных посланий. Метафора – один из таких механизмов. И. Фридрих, обращаясь к предыстории письма, привел в этой связи целый ряд ярких примеров, в числе которых следующий. Пленный йоруба послал своей жене камень, кусочек древесного угля, перец и несколько сухих зерен кукурузы, завернутых в тряпицу. Тем самым он хотел сказать: «Мое тело затвердело как камень, будущее черно, как уголь, душа горит огнем (как от перца), тело иссохло, как зерно кукурузы, мое платье превратилось в лохмотья». У того же народа йоруба две раковины каури, связанные вместе тыльными сторонами, выражают несогласие или упрек заимодавца нерадивому должнику, и наоборот, соединенные попарно фронтальными сторонами, они означают изъявление добрых чувств [Фридрих 1979: 34–35].

Факты подобного рода И. Фридрих прокомментировал следующим образом: «Предметное письмо обладает одной замечательной особенностью, характерной для всего процесса развития письменности: вещи, сами по себе непосредственно не передаваемые, как, например, лохмотья, заменяются внешними подобными символами: иссохшее тело – камнем и кукурузными зернами, мрачное будущее – кусочками угля и т.д.» [Фридрих 1979: 34].

Подобное явление предметной метафоризации отнюдь не ограничивается рамками предметных посланий дописьменных эпох или же принадлежащих более позднему времени. Практически любая традиционная культура предельно насыщена предметными метафорами, которые во многом определяют собой и семантику соответствующей культурной области, и содержание традиционной культуры в целом.

Рассмотрим в этой связи лишь некоторые примеры.

В традиционном культурном сознании восточных славян печь метафорически – т.е. своими отдельными структурными или функциональными характеристиками – репрезентировала целый комплекс достаточно разнородных идей, однако доминирующими являлись две. В частности, в свадебном и родинном обрядах ее рассматривали как образ рождающего женского лона, а в похоронном – как путь в загробный мир или даже само царство смерти; в обряде «перспекания» ребенка печь представляла собой одновременно и могилу, смерть, и рождающее женское лоно (см. [Топорков 1995в]). Достаточно очевидно, что в одних случаях основанием метафорического понимания печи выступа-

ют такие ее черты, как устье, наличие внутреннего пространства и способность пищи «вызреть» в печи аналогично «вызреванию» ребенка в женском теле. В других случаях основание метафорического понимания печи составляет горящий внутри огонь и дымоход, понимаемые соответственно как пекло «на том свете» и как дорогу в загробный мир⁵.

На северо-востоке России подобной предметной метафорой в свадебном обряде является блин, репрезентирующий собой девственность невесты (и собственно *hymen*), и интерпретация соответствующих обрядовых сюжетов требует учета этой его семантики. Так, после первой брачной ночи молодых кормили блинами и совершали шуточный обряд «блин продолбить». По способу поедания женихом блинов судили о девственности невесты: если она оказалась «нечестной», жених ломал блин, прокусывал у него середину, откладывал взятый блин и больше не ел, дарил теще дырявый блин. В некоторых местах и сама невеста в конце свадьбы печет блины и угощает ими мужа и гостей [Гура 1995: 54].

Метафорической семантики исполнен в народной традиции и мост, который как бы соединяет «тот» и «этот» свет – подобно тому, как он соединяет два берега реки. При этом и сама река могла иметь метафорическое понимание: в мифологическом сознании народа это граница между «своим» и «чужим» мирами, космосом и хаосом. Точно так же – как небесные мосты – осмыслялись радуга и Млечный Путь [Топорков 1995а: 267–268].

Метафорическую семантику у славян имели и такие предметы домашней утвари как пест и ступа: первый представлял собой на образном уровне мужское эротическое начало (и собственно *penis*), посредством второй метафорически репрезентировалось женское эротическое начало (*vulva*) [Топорков 1995б; 1995г]. Эта семантика песта и ступы активно обыгрывается в обрядовых действиях и в фольклорных сюжетах. Так, в Минской губернии, когда поезд молодого присажал за невестой, совершался шуточный обряд толчения воды в ступе. В гомельской области известно шуточное, но при этом не без эротического подтекста объяснение, откуда появляются дети: «З неба упаў, / Да у ступу папаў, / А с ступы вылез – / И вот якой вырас» [Топорков 1995г: 369].

Явление предметной метафоризации наблюдается и за пределами славянского культурного арсала. Так, в европейских культурных традициях арфа рассматривалась как средство мистической связи между небом и землей – внешне ее представляли натянутые струны. Вместе с тем арфа понималась и как воплощение идеи напряжения, «свойственного струнам, стремящимся к любви и сверхъестественному миру» [Керлот 1994: 84].

В самых разных культурных традициях пещера рассматривалась как предметное осуществление идеи вмещения, включения или укрытия чего-либо, а в более конкретном плане – как образ «внутреннего пространства», человеческой души и сердца, а также как образ материнского лона. Поэтому войти в пещеру означало умереть, вернуться в дородовое состояние, с чем связан, с одной стороны, обычай погребения в пещерах и склепах, а с другой – проведение в пещерах инициаций: прежде чем возродиться и обрести просветление, нужно вернуться в «мир иной», к исходному прасостоянию [Купер 1995: 245–246].

У индусов корова – священное животное, выражающее общую идею плодovitости, изобилия (отсюда ее ассоциирование с землей), а в Египте – образ нсба, всообщемлемости. В Индии четыре ноги Священной Коровы представляют четыре касты, структурирующие общество (на их основе организуется и вся социальная жизнь), а в Египте четыре ноги небесной коровы Нут – это четыре стороны света.

В китайском классическом искусстве, для которого характерна подчеркнутая стыдливость, предметная метафорика является важнейшим средством представления эротической сферы и эротических отношений между людьми. Базовыми в этом плане явля-

⁵ Поэтому во время кончины человека, чтобы «пропустить» его душу, открывали заслонку печи, задвижку трубы, а в особо трудных случаях даже разбирали печь [Толстая 1995: 359].

ются природные объекты – прежде всего растения и живые существа, но в качестве области-источника здесь используются и некоторые культурные объекты. Так, ласточкины гнезда, лотос и пион (особенно красный), лютия – это предметные метафоры женских гениталий, лошадь – воплощение женского начала, а баклажан, птица с ее клювом, угорь, стебель растения метафорически представляют мужскую эротическую сферу. На этой основе создавались и более сложные метафорические образы: заяц, особенно держащий пест и толкущий в ступе, метафорически знаменует мужскую сексуальную активность; бабочка или птица на цветке представляют соитие; выражение «хороший стрелок» осознается как эротическая метафора (об этом более подробно см. [Завадская-Байчжи 1993]).

При всем этом предметные метафоры обнаруживают две особенности, которые сближают их с «обычными» языковыми и собственно с поэтическими метафорами. С одной стороны, для них в целом характерна неожиданность, спонтанность того признака, который выбирается как репрезентативный у того или иного предмета. Это обстоятельство, в свою очередь, рождает полисемантизм предметных метафор. Так, например, лотос – широко распространенный на Востоке и в высшей степени насыщенный разными содержаниями культурный объект – может пониматься как метафора духовной эволюции, чистого устремления человека: начиная свой рост из грязи и слизи и прорастая вверх через мутные воды, он раскрывается на солнце и в свете Небес. Стебель лотоса рассматривается как образ «пуповины», связывающей человека с его корнями, или как мировая ось, на которой стоит прекрасный цветок – вершина и венец духа. Его способность оставаться чистым и незапятнанным вопреки тому, что он пребывает в грязи вод, сделала его обычной метафорой нравственной стойкости человека. Согласно же Ямвлиху, лотос – это образ совершенства, поскольку его листья, цветы и плоды образуют круг [Купер 1995: 183–187].

С другой стороны, предметные метафоры отличает культурный параллелизм, независимое обращение в разных культурах к одним и тем же предметам для репрезентации определенных идей. Например, лук (оружие) в разных традициях рассматривается как предметное выражение идеи «напряжения», «силы», которая может варьироваться в частных своих содержаниях. Так, в Греческой мифологии лук и стрелы как атрибут Аполлона означали энергию солнца, а у Эроса представляли любовное напряжение и собственно мужской эротический принцип; в индуизме и буддизме он связывается с мыслью о силе воли; в исламе это сила Божья (одновременно тетива лука, соединяющая его концы, представляет союз Аллаха и Магомета); в христианстве это метафора светской власти [Купер 1995: 190].

Для культур Китая, Индии, Египта, Финикии, Греции, славян и финнов характерно обращение к образу яйца, посредством которого репрезентируется семантика жизненного начала, потенциальности, исходной недифференцированности и одновременно целостности [Купер 1995: 395–397].

Образ креста занимает важное место в культурах Европы и Азии, но как культурный объект он известен также в Австралии, Океании, доколумбовой Америке. И самой своей внешней данностью крест повсеместно выражает идею центра и четырех основных направлений, ведущих из него вовне, а сам центр рассматривается как «место начала», средоточие сакральной силы и потому источник позитивного, космологизирующего влияния [Топоров 1990: 12].

Прочность древесины дуба обусловила рассмотрение этого дерева во многих культурных традициях как метафоры силы, долговечности, мужества, верности, мужского начала. В связи с этим в Древнем Риме дубовый венок считался атрибутом сановного достоинства; в кельтском эпосе дуб посвящен Дагде-творцу и считается священным деревом; скандинавы и германцы считали дуб Древом Жизни; в еврейской традиции дуб – дерево Завета и божественного присутствия; в христианстве – образ Христа как силы, проявляющийся в беде, твердости в вере и добродетели [Купер 1995: 82; Бидерманн 1996: 78].

Подобного рода факты позволяют заключить, что метафора как таковая представляет собой одну из наиболее фундаментальных форм человеческого мышления. А вы-

ход ее за пределы языка и использование в качестве репрезентативного средства реальных (неязыковых) объектов показывает, что как принцип ментальности она лежит за пределами языка. Соответственно метафоры в языке – это лишь частное проявление более общей способности человека к заместительной репрезентации содержаний, при которой в качестве формы реализации мысли используется нечто отличное от нее самой – другая мысль, имя этой мысли, реальный предмет.

Чтобы быть понятым, ученый выбирает такое слово, значение которого способно навести на новое понятие. Можно было бы сказать о метафоре вообще как о принципе ментальности: понимая нечто, человек выбирает такой объект – идеальный или реальный, – который наведет его самого на необходимую мысль, позволит «схватить» ее и сделать собственным понятийным достоянием.

Подобные факты показывают и другое: метафоры в целом, собственно когнитивные метафоры и в особенности метафоры предметные – это результат прорыва содержаний из таинственных и в высшей степени сокровенных глубин человеческого сознания в область окружающей человека реальности и вместе с тем – нить, которая связывает сознание человека и эту реальность. И многие предметы материальной культуры можно понимать как знаки такого прорыва, как опредмеченные выражения скачка человеческой мысли, в котором сама она, вызванная высшей реальностью, к этой же реальности и возвращается.

3. ПРИНЦИП МЕТОНИМИИ В КУЛЬТУРНОМ СОЗНАНИИ ЧЕЛОВЕКА

Согласно общепринятой точке зрения на метонимию, это «перенос имени с одного класса объектов или единичного объекта на другой класс или отдельный предмет, ассоциируемый с данным по смежности, сопредельности, вовлеченности в одну ситуацию» [Арутюнова 1990: 300].

Рассмотрение метонимии в когнитивном аспекте позволяет говорить, что она в этих условиях представляет собой способ ментального освоения человеком действительности, познавательный механизм, который позволяет человеку переходить в своем сознании от частного к общему, от конкретных явлений окружающей действительности к сущностям или категориям более общего порядка. Но это означает, что языковая метонимия есть лишь частное выражение глобальной когнитивной способности человека, которая, несомненно, должна проявляться и в иных сферах его сознательной деятельности.

В самом деле, метонимическое мышление, при котором одни сущности ментально осваиваются человеком посредством мысли о других сущностях, составляющих пространственное и временное единство с исходными, обнаруживает себя не только в языке, но и в целом ряде иных культурных феноменов.

И прежде всего это предметные послания, в которых метонимия, наряду с метафорой, составляет механизм репрезентации необходимых содержаний: конкретные предметы могут задавать собой такие ассоциативно связываемые с ними абстрактные идеи, как их обычная функция, условие их использования, следствие применения и т.п.

Так, широко известен рассказ Геродота о том, что скифы направили персидскому царю Дарию, пришедшему на них с войной, птицу, мышь, лягушку и пять стрел. Это послание было истолковано так: «Если вы, персы, не скроетесь в небе, как птицы, или в земле, как мыши, или в воде, как лягушки, то наши стрелы настигнут вас». Североамериканские индейцы в знак объявления войны посылали своим противникам томагавк – его приносил и клал на землю посол, и если томагавк поднимали с земли, это означало, что вызов принимается. У славян знаком дружбы и расположения было поднесение хлеба и соли. В наше время батаки на Суматре вешают на дом врага «огненное письмо», которое представляет собой выжженные на бамбуке письма, содержащие обвинения и угрозы, а кроме того несколько ножей и других орудий убийства. При этом бамбук и оружие обернуты тростом и кокосовым волокном [Фридрих 1979: 34].

Принцип метонимии играет принципиально важную роль в традиционных культурах, в частности, – в первобытной магии. Предметы, каким-либо образом связанные с человеком, рассматриваются в ней как репрезентанты самого человека. И чем теснее эта связь, тем сильнее влияние, оказываемое через вещь на человека⁶.

Наиболее яркий пример, иллюстрирующий это положение, составляет отношение людей в традиционных культурах к некоторым частям человеческого тела. Считается, что от благополучия этих предметов зависит жизнь, здоровье и вообще судьба лиц, которым они принадлежали.

Так, в традиционных представлениях славян отрезанные волосы (также ногти, пот, слюна) воспринимались как особые «двойники» их обладателя. Считалось, что, осуществляя магические операции с этими предметами, можно оказать влияние на того, кому они принадлежат. В связи с этим была выработана целая система запретов, направленных на сохранение этих предметов. Например, волосы, состриженные или выпавшие при расчесывании, запрещалось бросать на пол, поскольку злые люди могут нанести через них порчу на их бывшего обладателя, а если волосы, оставшиеся на полу, выметать или топтать, будет болеть голова, появится ревматизм и т.д. Поэтому их затыкали в щели, зарывали в землю, закапывали на перекрестке, клали под камень, сжигали, бросали в речку. Вместе с тем существовала и «позитивная» магия, связанная с волосами, и она также основывалась на метонимическом принципе. Например, в Сербии женщины клали выпавшие волосы в обувь под пятку, «чтобы волосы были длиной до пят». В Хорватии, чтобы волосы ребенка были длинными, их после первой стрижки прятали в высоко расположенное место – под конек дома или за потолочную балку [Толстой, Усачева 1995].

Таким же было отношение к пуповине ребенка или родовому последу. Согласно традиционным представлениям, например, аборигенов Западной Австралии, человек будет хорошим или плохим пловцом в зависимости от того, бросила мать при рождении его пуповину в воду или нет. Жители Микронезии (Каролинские острова в Тихом океане) подвешивали пуповину ребенка на дерево, если хотели, чтобы он хорошо лазил по деревьям. В Германии повивальная бабка обычно отдавала высушенную пуповину отцу ребенка с наказом бережно хранить ее. Считалось, что пока пуповина находится в целости, живет и здравствует ребенок [Фрэзер 1983: 44–46].

Выразительная иллюстрация действия метонимического принципа в традиционной культуре – вера в связь между раной и предметом, которым эта рана была нанесена. Существовало представление, что, воздействуя тем или иным образом на предмет, можно влиять и на состояние раны. В частности, смазывая оружие, стремились излечить саму рану, которая была нанесена им. Так, крестьяне в Англии, порезавшись косой или садовыми ножницами, старательно вычищали их, а затем смазывали мазью, чтобы избежать нагноения раны. С этой же целью на юге Германии человек, поранивший себя топором, смазывал его лезвие жиром, и по мере того как жир высыхал на топоре, должна была высыхать и излечиваться и рана [Фрэзер 1983: 46–48].

В метонимическом единстве с человеком рассматривалась в различных традиционных культурах и его одежда. Считалось, что все случившееся с ней незримым образом переходит и на того, кому она принадлежит. Например, жители Пруссии, желая наказать вора, могли сечь его одежду – это воздействие должно было незримо перейти на ее хозяина и таким способом наказать его [Фрэзер 1983: 48].

⁶ Дж. Фрэзер специально указывал на эту связь первобытной магии с метонимическим способом мышления. «Если верен наш анализ магической логики, – писал он, – то два ее основных принципа оказываются просто двумя способами злоупотребления связью идей. Гомеопатическая магия основывается на связи идей по сходству; контагиозная магия основывается на связи идей по смежности» [Фрэзер 1983: 19–20]. О том, что магические верования проистекают из ассоциативного мышления, которое «лежит в самом основании человеческого разума», писал и Э. Тайлор [Тайлор 1989: 67].

Метонимический принцип составляет в традиционной культуре и основу восприятия человеком своего имени. Имя рассматривалось как существенная, неотторжимая часть его обладателя, и магические операции с именем фактически означали операции с тем, кто его носит⁷. В качестве примера такого рода можно упомянуть один обычай, существовавший у белорусов. Если не было возможности окрестить ребенка по установленному обряду, крестный сам шел в церковь, где священник «наговаривал» в шапку будущее имя младенца и весь ритуал крещения. Шапку привозили домой, надсвали на ребенка, и после этого он считался окрещенным [Агапкина 1995: 212]. Во-первых, в этом случае метонимическая связь устанавливается между ребенком и самим актом крещения. В нормальных условиях этот акт рассматривается как единство действия и объекта, на который оно направлено, и это единство по сути своей является метонимическим. Во-вторых, акт крещения предполагает установление метонимической связи между ребенком и его именем – в этом, собственно, и состоит цель крещения. Но в том и другом случае принципиальную роль играет предмет-посредник – шапка, которая устанавливает связь между ребенком и обрядом крещения, а таким образом и между ним и данным ему именем.

Подобное рассмотрение метонимий с точки зрения внеязыковой действительности еще раз подтверждает актуальность двух познавательных законов, открытых еще М.М. Покровским. Первый из них формулируется так: *всюду, где условия жизни или внешняя природа связывают предметы и действия с определенным временем, имена, соответствующие этим предметам и действиям, или употребляются в качестве темпоральных имен, или даже переходят в чисто темпоральные слова* [Покровский 1959: 30]. Так, лат. *satio* обозначало 'посев', 'время посева', а затем и 'время вообще'. Аналогичным образом многие народы соотносили время с прилетом или пением птиц – ср. рус. *вставать до петухов* (до пения птиц); рус. диал. *вставать в кочета*; др.-рус. *и яко же быть убо к коурам*; у греков было выражение *πρό χειλιδόνων* 'до ласточек' (т.е. «до прилета ласточек», «до наступления весны»). Еще один пример такого рода – отмечаемый у индоевропейцев обычай определять время по небесным светилам и другим видимым на небе знакам. Так, уже в индоевропейском праязыке корень **t'ieṇ(s)* обозначал 'небо' и 'день'; лат. *per caniculam* 'во время пса' (т.е. в то время, когда появляется созвездие Пса); рус. *не есть ничего до звезды* означает 'до первой звезды', а фактически – 'до вечера'; рус. *месяц* 'небесное тело' и 'единица исчисления времени'.

Второй подобный закон, связанный с явлением метонимии, М.М. Покровский сформулировал следующим образом: *представление о предметах или действиях, приуроченных культурно-историческими или естественными условиями к определенному месту, вызывают за собой представление об этом месте; вследствие этого имена, соответствующие этим предметам или действиям, могут употребляться в языке как имена локальные* [Покровский 1959: 31]. Так, рус. *гулянье* обозначает процесс прогулки, но если прогулка происходит на определенном месте, этим словом обозначают и место для гулянья; таковы же слова *выгон* и *ловля* в выражении *Такой-то купец имеет свои ловли на Волге*.

Совершенно очевидно, таким образом, что метонимия, так же как и метафора, – феномен не собственно языковой. При рассмотрении в более широкой, культурной перспективе, она обнаруживает себя как второй общий закон познавательной деятельности человека. Когнитивный механизм метонимии составляет концептуальный «сдвиг», и этим метонимия прямо указывает на наличие в глубинах человеческого сознания более масштабных по отношению к частным концептуальным единицам знаний о мире. А

⁷ «Можно предположить, что имя человека в глазах первобытных людей является его частью только тогда, когда он произносит его сам, в остальных же случаях оно не имеет жизненной связи с его личностью... Первобытные философы скорее всего рассуждали так: если имя вылетает из уст самого человека, он расстается с живой частью самого себя» [Фрэзер 1983: 237].

это, в свою очередь, свидетельствует об особой системности человеческого мышления, его ориентированности на некое содержательное целое и в потенции – о холистичности человеческого сознания во всем его объеме. Но, как можно заметить, эта холистичность лежит уже за пределами языка и логического мышления человека.

4. КОГНИТИВНЫЕ МЕХАНИЗМЫ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ КУЛЬТУРЫ

Способность человека мыслить метафорически и метонимически есть проявление общих закономерных условий возникновения символов как особых культурных знаков. Первое и самое главное из них – закон заместительного, знакового мышления человека. Для него символ есть *н е о б х о д и м а я ф о р м а м ы с л и*, и это объясняет и социально-историческую универсальность символических форм, и «естественность» их возникновения в культуре.

Второе условие возникновения символов связано с тем обстоятельством, что они принадлежат образной сфере как самой «сильной» сфере восприятий. В связи с этим символический характер могут иметь предметы или графические структуры. Однако, по закону равнозначности для человека двух сигнальных систем, в роли символов могут выступать и языковые единицы, называющие соответствующие предметы или изображения. Непосредственно обратиться к символическому предмету, представить себе его или произнести его имя для человека, принадлежащего культуре с развитой символикой, – это по сути одно и то же.

Третье общее условие возникновения символических форм культуры составляет то, что они рождаются в когнитивном акте «предметной объективации» идей. В силу этого символ и его содержание оказываются связанными отношениями структурного изоморфизма, и символ иконически представляет структуру соответствующей идеи. Наблюдаемая же часто условность символа есть результат действия субъективного фактора – утраты человеком мотивирующих оснований имеющегося знака.

Все это, однако, не объясняет конкретных когнитивных механизмов возникновения символов. Предстоит установить и сами эти механизмы, и тот язык, посредством которого глубинная образная содержательная структура символов переводится на поверхностный уровень языковых смыслов при их интерпретации, то есть метаязык декодирования символических форм культуры.

В рассмотрении этого языка опорным является положение, согласно которому символы – это реальные объекты или изображения, имеющие вполне конкретные признаковые характеристики, а также слова, называющие соответствующие объекты или изображения. В ритуальной сфере это действия, которые также могут быть осмыслены и описаны на признаковой основе. И свойство иконичности, которым символы обладают в той или иной мере, проявляется на основе этой признаковой сферы.

Обращает на себя внимание и тот факт, что символы интерпретируются человеком не в зависимости от языка, на котором он говорит, а в зависимости от культуры, которой принадлежит и символ, и сам интерпретатор. Иными словами, понимание символа может быть обусловлено не собственно языковыми, а когнитивными факторами.

Таким образом, «ментальный язык» символических форм – это язык частных образных характеристик рассматриваемых объектов или действий. С точки зрения языка эти единицы определяются как семантические компоненты.

Каковы же механизмы символической репрезентации содержаний в культурном сознании человека?

Имеющийся материал показывает, что символы в сфере культуры образуются на основе четырех когнитивных процессов. В их основе лежат фундаментальные принципы деятельности человеческого сознания, проявляющиеся в том числе и в языке. Поэтому эти процессы можно определять и описывать в языковых терминах, которые будут играть роль метаязыка их описания. Они, в частности, таковы:

1. *М е т а ф о р а*. В случаях такого рода предмет, процесс или явление репрезентируют отдельные признаки, отмечаемые в их составе, но этим признакам приписывается

иная, принципиально более высокая значимость. Иными словами, при метафоризации естественная или искусственно созданная образная структура в целом репрезентирует отдельные свои содержательные характеристики.

В принципе это происходит так же, как в когнитивной метафоре, когда некая известная человеку область-источник репрезентирует новую для него концептуальную область – область-цель. Однако при символической репрезентации идей область-источник имеет предельно конкретный характер. Так, например, символический образ *лестницы* метафорически представляет идеи пути, движения, восхождения вверх или, наоборот, нисхождения (последние смыслы также метафорически связываются с мыслью о духовной эволюции и инволюции), диалектического единства континуальности и дискретности в духовном развитии человека. Реальные функциональные характеристики *лестницы* позволяют далее на ее основе мыслить переход от одного плана бытия к другому, прорыв на более высокий онтологический уровень. Введение ее образа в религиозные и мифологические контексты предполагает наличие у нее еще одного свойства – быть средством сообщения между Землей и Небесами, благодаря которому человек восходит к высшим сферам, а божество спускается в мир людей. Символическую значимость в образе лестницы имеют также ее ступени, а в определенных условиях и две ее стороны [Купер 1995: 179–180].

Другой яркий пример подобной метафорической репрезентации идей посредством символа – *курение фимиама*. С точки зрения обонятельных свойств он рассматривается как подобие «неземного благовония святости»⁸. Визуально же восходящий при курении к небу дым может осмысляться как образ пути души на небеса или возносящейся к небесам молитвы (в Откровении Иоанна Богослова двадцать четыре старца имели «золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых» [5:8]) [Бидерманн 1996: 142].

Особый вид подобных символов составляют специально создаваемые человеком культурные объекты, метафорически (т.е. на уровне отдельных признаков) репрезентирующие сложные идейные комплексы. Таковы, например, мандала, буддийская ступа, храм, лабиринт, традиционное жилье и поселение. Посредством этих объектов моделируются основные принципы устройства мироздания и одновременно представляется картограмма «внутреннего пространства» человека.

С метафорической в своей основе репрезентацией содержаний связано явление «вторичной символизации». Суть его состоит в том, что некоторая идея задается конкретным автором посредством произвольно взятого им образа, хотя она имеет в культуре и «стандартное», официально признанное символическое выражение. Такого рода «вторичные символы» довольно часто встречаются в литературе и живописи. Так, например, беспорядочные странствия Гумберта Гумберта по Америке в поисках Лолиты в романе В. Набокова «Лолита» метафорически воссоздают образ лабиринта, вследствие чего сами странствия обретают характер символа. Такой же лабиринт – спутанные простыни на постели Куильти: сам Куильти в этих простынях – Минотавр, нравственное чудовище, растляющее девочек, а его убийство Гумбертом Гумбертом – это победа над Минотавром. На более высоком уровне подобия эти образы символизируют уже избавление Гумберта Гумберта от такого же нравственного порока в самом себе [Берестнев 2002а].

Возникает вопрос: что же, собственно говоря, различает в этом случае символ и метафору? Ответ должен быть следующим: **смысловая насыщенность**. Если метафора предполагает единичность выражаемых концептов, то символ – это всегда концептуальные массивы, элементы которых напряженно взаимодействуют между собой.

⁸ Ср. у Симсона, митрополита Солунского (ум. в 1428 г.), о помазании: *Он [Христос] дает нам благодать мира; а это миро – Сам Он. Ибо сказано: миро изливанное – имя Твое. Он, как Бог Сам Себя помазал, и как человек принял помазание. И нас благодатно помазуя, он дает нам благоуханную и живую силу духа.*

Именно поэтому метафоры впоследствии находят себе место в системе языковых средств выражения смыслов, а символы – складываются в особую знаковую систему (по этому вопросу также см. [Арутюнова 1990а: 202–206]).

Тем не менее сам принцип замещения одних смыслов другими у метафоры и у подобного рода символа оказывается одним и тем же⁹.

2. М е т о н и м и я (с и н е к д о х а). В случаях такого рода предметы, процессы или явления репрезентируют нечто такое, частью чего они являются. Иначе говоря, в этих обстоятельствах имеющийся образ служит средством репрезентации более общего явления, которому он принадлежит. Так, статуя Свободы в Нью-Йорке часто рассматривается как символ этого города и Америки в целом; широко известное высотное здание МГУ на Ленинских горах рассматривается как символ самого университета; серп и молот на гербе СССР некогда метонимически символизировали единство рабочих и крестьян; афинский Акрополь в настоящее время – общепризнанный символ Древней Греции и ее культуры.

Однако знаки подобного рода, внешне конкретные, не обязательно представляют и сущности конкретного порядка. Вполне естественным в этих случаях является переход от конкретного к абстрактному. Так, во многих культурах *книга* рассматривается как символ знания, высокой культуры и высокой религии, представляя то, чему она служит; русская икона может рассматриваться как символ православия, которому она принадлежит; апостол Петр часто изображался с большими ключами, вследствие чего в народе его стали считать «стражем небесных врат» [Бидерманн 1996: 116].

Таким образом, именно символы подобного рода всеобщее представляют в образе индивидуального (ср. [Керлот 1994: 32]). Важно только, чтобы эти образы были достаточно репрезентативны в отношении всеобщего – для этого они должны быть уникальны и составлять с ним неразрывное, сущностное целое.

3. К у л ь т у р н ы е а с с о ц и а ц и и. В этих случаях предмет, процесс или явление репрезентирует некие дополнительные идеи, которые связываются с ними в данной культуре. Иными словами, в этих обстоятельствах некий образ служит средством репрезентации всего комплекса знаний, которые имеются у человека в связи с ним. Например, *корова* во многих архаических традициях – символ плодородия, изобилия и благоденствия, что обусловлено реальными функциями этого животного¹⁰. В античной традиции *роза* рассматривалась как символ побеждающей смерть любви и возрождения, что было связано с существованием мифа о смерти Адониса, возлюбленного Афродиты, из крови которого, по преданию, и произросли первые красные розы [Бидерманн 1996: 224].

Символы такого рода обладают особым свойством. Как отметили В.В. Налимов и Ж.А. Дрогалина, «они могут получать новые значения, не утрачивая старые, несмотря на их, казалось бы, полную несовместимость» [Налимов, Дрогалина 1995: 222]. Яркий образец подобной содержательной динамичности символа составляет *свастика*. Это один из наиболее архаичных графических знаков, употребляемых еще в эпоху верхнего палеолита. Традиционно свастика имела в высшей степени положительную семантику –

⁹ В литературе, посвященной данному вопросу, высказывалось мнение относительно того, что символ неизменно строится на основе метафоры, сложившейся в рамках представлений человека о сакральном (см., например [Маковский 1996: 28; 2002; 2007а]). Как бы то ни было, но символ, независимо от его происхождения, действительно наиболее активно «работает» в культурной сфере, связанной с религией и мифологией, и репрезентирует идеи, характеризующиеся в соответствующих традициях как имеющие высокую степень сакральности. Однако еще на этапе образования метафор с сакральной сферой связывается скорее не область-источник, а область цель.

¹⁰ Эта стратегия обозначилась и на собственно языковом уровне. По наблюдению Вяч.Вс. Иванова, в «Ригведе», гомеровском эпосе и латинском языке исторически родственное слово «вымя» означает одновременно «изобилие, плодородие» – ср.: др.-инд. *udhar*, греч. (у Гомера) οὐθαρά, лат. *uber* [Иванов 1990: 5].

обозначала благоприятность и счастье, динамичность и бесконечное обновление, в связи с чем часто использовалась в качестве талисмана или защитного знака. Об этом говорит и само название этого символа: др.-инд. *svastika* содержит приставку *sv-* < и.-е. **su-* со значением 'хороший, связанный с благом' (эта же приставка содержится в структурах таких слов, как рус. *здоровье, сдоба, счастье*), корневого аффикса *asti* 'суть' и суффикса *-ka-*, что в целом означает: «благо!» или «да будет благо!» [Топоров 1990: 420; Налимов, Дрогалина 1995: 212; Goldsmith 1976: 95]. Однако использование этого символа нацистами в XX веке в Германии придало ему новое, одиозное содержание, и в настоящее время *свастика* связывается прежде всего с нацизмом. Новое культурное содержание символа практически заслонило собой его традиционную культурную семантику, тем не менее не отменяя ее как таковую.

Подобные процессы когнитивного замещения на основе культурных ассоциаций отчетливо просматриваются в языке, где они определяются как *к о н н о т а ц и и*. Различие в этом случае составляет лишь то, что при символическом замещении в культуре роль знаковой сущности играет непосредственно конкретный объект, в то время как в языке это слово – имя данного объекта.

Можно говорить о двух основных подходах к явлению языковых коннотаций. Одни исследователи определяют их сравнительно узко, с акцентом на оценке. Этой позиции придерживается, в частности, Ю.Д. Апресян, который пишет: «Более точно, коннотациями лексемы мы будем называть *н е с у щ е с т в е н н ы е*, но *у с т о й ч и в ы е* признаки выражаемого ею понятия, которые воплощают принятую в данном языковом коллективе оценку соответствующего *п р е д м е т а* или *ф а к т а* действительности» [Апресян 1995: 159]. Другие исследователи понимают коннотации несколько более широко, полагая в их основе прежде всего познавательную и культурную составляющие. На этих позициях стоит, например, Е. Бартминский, который определяет их как совокупности не всегда связанных, но закрепленных в культуре данного общества ассоциаций, которые объединяют в себе логические и эмотивные содержания и которые складываются в некий культурный стереотип [Bartmiński 1980: 13–14].

Как бы то ни было, не вызывает сомнения то обстоятельство, что основу этого явления составляют имеющиеся у носителей языка общие культурные знания о фактах действительности. Коннотации – это прежде всего явление когнитивного порядка, а оценка лишь завершает личное когнитивное освоение человеком окружающего мира. Ведь именно предметно-логические компоненты знания, не обусловленные знанием об элементах действительности как таковых и имеющие скрытый характер, порой лежат в основе языковых метафор, сравнений или процессов морфологического словообразования. Свидетельством того, что коннотации принадлежат прежде всего познавательной сфере и лишь затем – оценочной, служит и их явная культурная обусловленность.

Это положение хорошо иллюстрируют немецкое слово *Ziege* и русское *коза*, описанные А.В. Исаченко. В немецком культурном сознании козе приписываются негативные черты: некрасивость, глупость, любопытство, разборчивость и т.п., что в языке фиксируется такими устойчивыми конструкциями, как *alte Ziege* 'старая коза', *mager wie eine Ziege* 'худая, как коза', *dumme Ziege* 'глупая коза', *neugierig wie eine Ziege* 'любопытная, как коза', *wählerisch wie eine Ziege* 'разборчивая, как коза' и др. Это обстоятельство А.В. Исаченко объяснил тем, что «в Западной Европе коза до недавнего времени была символом негативного (социального) статуса, "коровой бедняков". Поэтому исторически сложилось пренебрежительное отношение к этому животному» [Isačenko 1972: 79]. В русском же традиционном быту с козой связывались иные ассоциации. Она также признавалась «скотиной второго сорта» (ср.: *Овец не стало, и на коз честь напала*). Однако ее наделяли и такими характеристиками, как подвижность, привлекательность, а в отдельных случаях и плодородие [Апресян 1995: 170]. Кроме того, в характере козы усматривалось упрямство (ср.: *Захочет коза – будет у воза*), хитрость (*Не учи козу, сама станет к возу*), игривость (ср.: *коза – игра в побегушки, в горелки*). В целом наблюдается устойчивое уподобление козы юной девушке с соответствующими оценочными параметрами – ср.: *Девки не люди, козы не скотина; Все как козы смотрят* (о девках);

коза – метафорически «резвая девка» [Даль 1996, II: 131]. Все это и определило у русского слова *коза* иные по сравнению с немецким *Ziege* коннотации.

4. **П а р о н о м а з и я.** Этот способ символизации имеет принципиальное отличие от всех предыдущих. В то время как метафорический, метонимический и ассоциативный пути образования символов связаны собственно с образной сферой и не выходят за ее рамки, данный способ реализуется уже на уровне языкового сознания человека, поскольку лежит в сфере плана выражения языка – формальных (лексических) средств обозначения понятий.

В частности, подобные символы возникают в связи с формальной ассоциативностью слов в сознании носителей языка. Говоря еще более определенно, конкретный образ может стать символическим репрезентантом некой дополнительной идеи на том основании, что имя этого образа созвучно слову, именующему данную идею.

Вследствие того, что механизм подобной символизации реализуется на уровне языкового сознания носителей языка, образующиеся таким путем символы относительно уже не в смысле культурной принадлежности, а в смысле внешних формальных языковых различий. Подобные символы, актуальные для носителей одного языка, оказываются «недействительными» для лиц, говорящих на другом языке. Так, в русской языковой ментальности в силу звуковой близости соответствующих слов *сор* может в определенных условиях символизировать *ссора*¹¹; носителями английского языка *violets* ‘фиалки’ могут осмыслиться как символы насилия *violence*; для носителей немецкого языка *Schrank* ‘шкаф’ может символически представить границу (*Schranke*) или идею ограничения (ср.: *eine Schranke setzen* ‘установить границу’).

Важно отметить, что символы такого рода функционально связаны в культуре с двумя четко очерченными сферами. Прежде всего, это народные приметы и поверья. Имеющиеся в них лексические подобия фактически определяют и их идейный план, в результате чего первая из называемых паронимами сущностей обретает знаковый характер, становится символическим репрезентантом второй сущности. Ср.: *Кто в мае женится, тот будет весь век маяться*; *Кто в пятницу дело начинает, у того оно будет птиться*; в день сорока мучеников (9 марта) вспоминали о сороке и говорили, что она положила уже сорок палочек в гнездо свое; в Смоленских и белорусских губерниях сеяли пшеницу на 10 мая и говорили: *Кто сеет пшеницу на день святого Симона Зилота, у того родится пшеница аки золото*. По этому же принципу соединяются слова *Федул* (18 апреля) и *дуть* (*Пришел Федул – теплый ветер подул*), *Купала* (24 июня) и *купаться*, *Евсей* (7 мая) и *сеять* (*Евсей – овсы отсей*), *Мокий* и *мокрота* (25 мая – *Мокий мокрый*).

Созвучия такого рода могли быть и более условными или скрытыми. Так, на день св. Елены (25 мая) начинали сеять лен, а сам этот день называли «длинные льны»: слова *Елена*, *лен* и *длинный* связывают в этой группе сочетания -лн-/-длн-; *Федул* характеризуется порой как *Федул ветреник*: на ассоциативном уровне лексема *ветер* связывается с лексемой *дуть*, которая, собственно, и находится в паронимазийных отношениях со словом *Федул* (ср. также народную прибаутку-обращение к обидевшемуся: *Федул, чего губы надул?*).

Эту черту поверий и примет в русском традиционном сознании отметил еще В.И. Даль. Он писал:

¹¹ В связи с этим дополнительный смысловой нюанс обнаруживает фразеологизм «мести сор из избы»: речь в нем может идти о домашних ссорах, неурядицах. Намек на это имеется и у В.И. Даля, который правило *Из избы сору не выноси, а в уголок копи (а под лавку копи)* комментирует так: «не переноси домашних вестей, не сплетничай». Точно так же могут пониматься слова свекра и свекрови молодой невестке, входящей в дом: *Мети, мети, а сор на улицу не выкидывай*. Еще более показательными в этом отношении видятся слова из свадебной песни: *Шуба ты, шуба, не делай ты шуму: ты, шуба, избу мети, сору на улицу не носи* (Даль 1996, IV: 276).

В Южной Руси ... в особенности замечается игра слов или созвучий, подающих повод к поверью, например, 23-го июня, день Иоанна Предтечи, смешивают с Крестителем и с Куналою языческим и называют день Ивана Купалы; Пантелсймона (27-го июня) называют Палий и боятся в этот день грозы; празднуют 11 мая обновление Царя-града, иначе хлеб выбьет градом; 24 июня, день Бориса и Глеба, называют барыш-день и празднуют его для получения во весь год барышей: если 19 июля, в день Макрины, ясно, то осень будет сухая, а если мокро, то ненастная; 24-го января в день Ксении-полухлебницы или полузимницы, замечают цены на хлеб: если поднялись, будет дорог, если нет, то наоборот [Даль 2003: 591].

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что подобные процессы имеют живой характер. Отмеченные связи между близкими по звучанию словами возникают в сознании носителей языка независимо от эпохи или называемых реалий, что выдает в этих процессах их всеобщую когнитивную природу, универсальность. Данное положение хорошо иллюстрирует следующий пример, также отмеченный В.И. Далем:

Неизвестно откуда зашло к нашим поселянам странное понятие о розах. Они думают, что, когда перестают цвести розы, тогда происходит перемена и в росах. Общее мнение их, что с 1 августа выступают росы хорошие и безвредные, – известно повсюду. Перенесение роз в русскую землю последовало в царствование Алексея Михайловича. Следовательно, это поверье нестарое [Даль 2003: 631].

Вторая сфера, в которой проявляют себя подобные «параномазийные» символы, – сфера научного изучения бессознательного и психоаналитического толкования сновидений. Впервые к этой проблеме в наше время обратился З. Фрейд. Однако сам принцип толкования сновидений на основе лексических созвучий стихийно сложился еще в античности, и Фрейд не скрывал того, что идет по стопам древних авторов. Демонстрируя это, он привел весьма яркий и показательный пример, о котором сообщили Плутарх и Артемидор из Далдиса. Александр Македонский со своим войском осаждал отчаянно защищавшийся город Тир (322 г. до н.э.) и как-то во сне увидел танцующего сатира. Толкователь снов Аристандр, находившийся при войске, объяснил смысл этого образа, разложив слово *сатир* на *σά Τύρος* 'твой Тир', и тем самым пообещал Александру победу над городом. Воодушевленный Александр продолжил осаду и в итоге действительно взял Тир [Фрейд 1989: 150].

Под эту технику Фрейд подвел научные основания, во-первых, окончательно введя в психологическое обращение категории бессознательного, во-вторых, усмотрев за звуковым сходством слов наличие «словесных ассоциаций», которые содержательно принадлежат этому бессознательному. С определившихся позиций он и объяснял «ошибочные действия» (оговорки, описки, очитки и т.п.) и сновидения. «Наша техника состоит в том, – объяснял он, – чтобы благодаря свободным ассоциациям вызвать к этим элементам другие заменяющие представления, из которых можно узнать скрытое» [Фрейд 1989: 70]. Конкретизируя это положение, он писал далее: «Из всей большой и сложной психической структуры бессознательных мыслей в явное сновидение проникает лишь частица как их фрагмент или в других случаях как намек на них, как лозунг или сокращение в телеграфном стиле. Толкование должно восстановить целое по этой части или намеку...» [Фрейд 1989: 74]. Одним из таких «намеков» Фрейд и видел звуковое сходство слов. Так, человек видел во сне, что он *извлекает* (*hervorzieht*) знакомую ему даму из-под кровати. По мнению Фрейда, это означало, что он *отдает* этой даме *предпочтение* (*Vorzug*). Другому человеку снилось, что *его брат застрял в ящике*. Связав *ящик* со *шкафом* (*Schrank*), Фрейд пришел к выводу, что брат в чем-то *ограничивает себя* (*schränkt sich ein*). Еще один пациент Фрейда увидел во сне, что *он поднимается на гору, откуда открывается необыкновенно далекий вид*. Его скрытые мысли объяснило то обстоятельство, что один из его знакомых являлся издателем «Обозрения» (*Rundschau*) [Фрейд 1989: 74–75].

Все это показывает, что подобное знаковое замещение одних идей другими в сознании человека имеет всеобщий и закономерный характер. Оно ассоциативно по своей

природе, но уровень этой ассоциативности иной по сравнению с ассоциативностью культурных представлений. В этом случае связи образуются не непосредственно между содержательными структурами человеческого сознания, а между их именами в языке. И лишь в этой языковой опосредованности одни идеи и образы замещают другие, таким путем создавая символические структуры.

5. СИМВОЛИЧЕСКИЙ СИНТАКСИС

Как справедливо отметил Х.Э. Керлот, «символы, в какой бы форме они ни появлялись, обычно не бывают изолированными; они появляются группами, порождая символические композиции...» [Керлот 1994: 63]. Это обстоятельство ставит перед нами еще один важный вопрос – о символическом синтаксисе. Необходимо выяснить, по каким законам элементы символической образности соединяются в единое содержательное целое, как из нескольких символических фигур складывается «символический контекст», каковы общие правила интерпретации такого контекста.

К рассмотрению этих вопросов исследователи уже так или иначе обращались. В частности, Рене Генон [Генон 2003: 218], отметив явление смысловой амбивалентности символа, показал, что противоположные содержания в нем легко соединяются, а экспликация этих содержаний зависит от двух условий: установок интерпретатора и от знакового окружения самого данного символа. Более того, в отношении символических форм друг к другу рождаются, по его мнению, новые содержания. Так, две змеи *кадуцея*, симметрично противостоящие друг другу, выражают идею двойственности, взаимодействия противоположностей в человеке; центральный жезл, который эти змеи оплетают, воплощает уравнивающую противоположности середину; крылья, венчающие эту конструкцию и составляющие часть данного символического контекста, передают на образном уровне мысль о духовности, которая царствует над всем этим. Аналогичным образом складываются в единый символический контекст два треугольника в Печати Соломона, причем элементами этого контекста выступают их ориентированность (направленность вершинами вверх и вниз), цвет (черный и белый), характер их связи (переплетенность). В целом Печать Соломона также символизирует единство, но оно имеет отчасти иную идейную направленность. «Двойной треугольник, шестиконечная звезда, Печать Соломона, Могул Давид говорит о том, что “каждая истинная аналогия должна быть употребима обратно”, “что вверху, то и внизу”. Это союз противоположностей, мужского и женского, положительного и отрицательного, причем верхний треугольник белый, а нижний черный, огонь и вода, эволюция и инволюция, взаимопроникновение, все является образом другого, гермафродит, совершенное равновесие взаимодействующих сил, андрогинное проявление божества, человек, всматривающийся в свою собственную природу, двойственные силы творения, синтез всех стихий, при обращенном вверх треугольнике как небесном символе, и обращенном вниз – как символе земном, а вместе – символ человека, как объединяющего эти два мира» [Купер 1995: 333].

Отмеченные моменты в плане содержания символов обнаруживают сами символы как особые *т е к с т ы*. Внешне все происходит так же, как в языке, где отдельные элементы кода также складываются в единое содержательное целое, а содержательная полисемия элементов этого целого снимается либо актуальными в данный момент содержательными интересами интерпретатора (имеющимися у него пресуппозициями), либо взаимодействием содержательных элементов.

Н.Д. Арутюнова считает, что символическое текстообразование протекает в диаметрально противоположном направлении – от целого к частям. «Вследствие общей тенденции к упрощению означаемого, – пишет она, – символическую значимость может получить отдельный признак образа – его цвет, форма, положение в пространстве. Распадение образа на символические элементы дает возможность его прочтения. Образ превращается в “текст”» [Арутюнова 1990б: 24]. Очевидно, однако, что и эта позиция в

итоге не отрицает, а еще более строго утверждает главное: символическое «целое» прочитывается в его составляющих.

Это положение сохраняет свою актуальность и в отношении каким-либо образом сгруппированных символов. «Текстом» в этом случае является группа, а отдельный символ – его элементом. Соответственно содержание «текста» определяется исходя из содержания образующих его символических единиц. Так, *змея в короне* означает коронование инстинктивных или хтонических сил; *зеленый лев, пожирающий солнце*, у алхимиков – это символический образ растворения золота в кислоте; *роза на кресте* у розенкрейцеров – это выражение идеи «распятого», т.е. соединенного со страданием, сокровенного «сердечного» знания, любви и жертвенности, жизни и смерти в истине.

Вторая черта, сближающая языковые и символические структуры, – их функциональные свойства. Так же как в языке по этому основанию различаются единицы номинативные и предикативные, в символическом коде определяются символы номинативного характера и символы, имеющие свойство предикативности¹². Так, *минотавр* – живущий в лабиринте человек с головой быка – символ номинативный, так как служит средством общей репрезентации идеи низшего, «животного разума» в человеке, а мифологический сюжет, в котором *Тесей убивает минотавра* – символическая структура предикативного характера, поскольку в ней представлена вполне определенная событийность; *камень* как образ идеи прочности, долговечности, надежности, а вместе с тем и идеи центра – символ номинативный, а *работа с камнем* в масонской образности (строительство храмов, «обтесывание» учеников) – символ предикативный.

Следует признать, однако, что предикативность символических структур – явление особое. Оно наблюдается главным образом в ритуальной и мифологической сферах, где событийные планы играют принципиально важную роль. Кроме того, содержания, которые в ритуале и мифе обнаруживают свойство предикативности, оказываются как правило близкими по объему содержаниям поверхностно-понятийного уровня языка. Так, *помазание* символизирует посвящение, которое состоит буквально в излиянии на помазаника божественной благодати [Купер 1995: 255]; *танец* одного лица наглядно представляет принцип «игры» творения, а группы лиц – к тому же и принципа единства [Купер 1995: 502]; *обнажение* во время ритуала означает возврат в райское, первичное состояние [Купер 1995: 213]. Ср. также символическое выражение предикативности в мифологическом тексте: *И взял я книжку из руки Ангела, и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем* (Откровение Иоанна Богослова 10:10).

Для символической же предметности (и связанной с ней образности) типичной является номинативность. Соответственно и символические «тексты», лежащие в предметной сфере, представляют собой структуры, функционально имеющие номинативный характер.

Это обстоятельство можно объяснить, по-видимому, тем, что человек бессознательно понимает: действительность, на обозначение которой подобные символические структуры направлены, разворачивается в иных измерениях и существует по иным законам. Поэтому к ним неприменимы правила синтаксической организации обычного текста. Более того, в них представлена и иная по сравнению с обычной логика. Э. Фромм об этом сказал так: «Язык символов – это тот язык, который позволяет внутренний опыт, ощущения, переживания и мысли выразить в той же мере, что и события внешней реальности. У этого языка другая логика, отличная от той, которой мы поль-

¹² По этому поводу высказывалась и иная точка зрения. Ср.: «Символ, в отличие от метафоры, упрочив свое означаемое, выполняет дейктическую, а не характеризующую функцию. Символы не могут занять позицию предиката. Они указывают на некоторый смысл, но не применяют его для характеристики другого (“постороннего”) объекта. Им не свойственна двусубъектность метафоры» [Арутюнова 1990б: 24].

зуемся в повседневном общении, – логика, в которой главными категориями являются не время и пространство, но интенсивность и ассоциация» [Fromm 1951: 7].

Логичность символов, их содержательная «выстроенность» – это лишь внешние эффекты, результаты понятийной, поверхностно-языковой их интерпретации¹³. На самом же деле они содержательно диффузны и непосредственны в своей доступности человеческому пониманию. И именно в этом смысле они вне любой логики. Точно так же предметные или пиктографические сообщения дискурсивны лишь с точки зрения их языкового толкования; но непосредственно-содержательны с точки зрения их собственной внутренней природы и их восприятия.

Номинативность символов и символических «текстов» имеет и более глубокое следствие. Логические категории субъекта, объекта, предиката теряют в них свою значимость, перестают противопоставляться друг другу. Таким образом, «иная содержательная реальность» открывается человеку в символах как данность, не нуждающаяся в синтаксисе, и глобальное содержание начинает восприниматься в своей тотальности. Но это лишь с точки зрения самого символа: с точки зрения языковой интерпретации символических «текстов» эта картина оказывается иной.

6. ЗА ПРЕДЕЛАМИ ДИАЛОГА С САМИМ СОБОЙ

Человек живет в двух содержательных мирах.

Первый – мир языковой реальности. В более широкой перспективе это мир всей окружающей человека культуры. В этом мире человек оказывается подчиненным и языку, и системе актуальных для него культурных представлений и стереотипов. Можно было бы говорить, что не человек владеет языком и культурой, использует их в своих целях, а язык и культура владеют человеком, определяя собой сферу его содержательного бытия. Э. Сепир писал: «Люди живут не только в материальном мире и не только в мире социальном, как это принято думать: в значительной степени они все находятся и во власти того конкретного языка, который стал средством выражения в обществе» [Сепир 1993: 261].

Этот мир не может быть осмыслен человеком *in toto*, но тем не менее он принадлежит сфере осознанного. И благодаря этой осознанности он может быть «собран» из отдельных фрагментов в целостную картину, которая, однако, всегда рискует оказаться «дефектной» в том смысле, что в нее могут не попасть те или иные фрагменты. Кроме того, мир языковой и культурной реальности как целое является для человеческого сознания абстракцией: сознание не в состоянии постичь реальность целиком и разворачивает ее линейно в тех или иных частях в зависимости от познавательной необходимости. Для человека конкретны лишь отдельные фрагменты этого мира. Наконец, этот мир относителен: любые конкретные культуры и языки представляют собой формы закрепления вполне определенного человеческого опыта, вследствие чего неизбежно оказываются ограниченными с точки зрения других культур и языков.

Второй мир, в котором живет человек, – некая содержательная Запредельность, о которой можно более или менее определенно сказать лишь то, что она *есть*. Условно, только чтобы указать на ее существование, в русскоязычной традиции ее называли *Несказанным*, З. Фрейд называл ее *Оно* (Id), К.Г. Юнг – сферой архетипов коллективного бессознательного, а Л. Витгенштейн использовал наименования *Высшее* (Höheres), *Невысказываемое* (Unausprachliches) или *Мистическое* (das Mystische). Это неопределенное в своих границах пространство бессознательных доконцептуальных содержаний, которое по самой своей природе не может быть описано средствами естественного языка, но которое чрезвычайно активно заявляет о себе в повседневной жизни человека.

¹³ О подобном эффекте см. [Берестнев 1997; 2002б: 167].

Этот мир абсолютен в том смысле, что он един для всех народов и панхроничен, а точнее – существует вне времени.

Все культурное будущее человека таится в Невыразимом, но Невыразимое он содержит в самом себе!

Основным способом репрезентации содержаний Невыразимого служит образ, который в этом случае трактуется как символ. Разумеется, символический способ репрезентации Несказанного также ограничен познавательной. Переводя идеи из области Невыразимого и бессознательного в область осознанного и высказываемого, человек, с одной стороны, разрушает исходное Целое, а с другой – ограничивает соответствующее содержание («о - п р е д е л я е т» его) и тем самым лишает имманентно присущей ему природы. И хотя символический язык уступает естественному языку в точности и определенности выражения содержаний, он один способен представлять исключительно масштабные, эмоционально насыщенные, но главное – заряженные высокими энергиями содержания Несказанного.

Может сложиться впечатление, что в настоящее время появились, наконец, необходимые культурные и познавательные предпосылки для открытия того, чем является символ для культуры и для человеческого сознания. На самом деле исследователи лишь вновь приблизились к знанию, которым люди владели в древности и которое ими было утрачено – в значительной мере в силу объективных законов человеческой ментальности. Сегодня мы готовы вернуть это знание себе, а точнее, г о т о в ы в е р н у т ь с я к э т о м у з н а н и ю.

Так, мы все более отчетливо понимаем, что символ – это спонтанный и самый естественный для человеческой ментальности способ предметного (образного) моделирования в нем самом наполняющих его глубинных содержаний.

Мы понимаем и то, что символ – это способ сознательного освоения смыслов, по сути, находящихся за пределами сознания. Это способ помыслить то, что не уместается в привычные понятийные рамки. Это компактный знак глобального содержания, которое сознанием человека может быть лишь развернуто дискурсивно. Используя новейшие категории науки о языке, можно было бы сказать, что символ – это образный репрезентант целой концептуализированной (или концептуальной) области, имеющей гештальтную природу [Степанов, Проскурин 1997: 14–15; Степанов 1997: 61, 68].

Мы понимаем, что символ – это весть из Невыразимого и что посредством символов Невыразимое само говорит с человеком.

Как формы когнитивного освоения содержаний Невыразимого символы обнаруживают себя в разных условиях. Однако наиболее важную роль они играют в репрезентации самых глубоких переживаний человека, связанных с изменениями его сознания, – творческих, клинических, мистических, религиозных. Так, при всем многообразии различных религиозных или мифологических традиций все они содержат общие мотивы, с когнитивной точки зрения определяющиеся как модели, посредством которых человеческое сознание формулирует для себя свой собственный глубинный содержательный опыт. Подобный характер имеют, например, *яркий свет* и *тьма*, *океан*, *огонь*, *гора* и ее субституты (*башня*, *дерево*, *лестница*), *пещера*, *раскатистый звук* (*гром*), *демоны*, *смерть* и *возрождение*, *странствие*, *вход* и связанный с ним *порог*, *посещение «нижнего» мира*, *посещение «верхнего» мира* и др. Все это элементы особого кода, посредством которого глобальные содержания бессознательного открываются сознанию.

Еще более интересны в этом отношении сюжеты, устойчиво повторяющиеся в различных мифах и религиях. Варьируясь в деталях, они своей инвариантной частью передают д и н а м и к у глубинной содержательной сферы человека. Таковы, например, визионерские странствия субъекта в неких фантастических пространствах, восхождения или, наоборот, нисхождения, нападения враждебных существ, сражение, жестокая смерть и последующее воскресение. Сущностная (и рационально освоенная) семантика таких сюжетов в отношении, например, шаманизма, где они представлены наиболее ярко, может быть определена следующим образом: личность шамана претерпевает пре-

дельно глубокое переструктурирование, связанное с разрушением основополагающих мирозерцательных иллюзий. «Какую бы символическую форму ни принимало шаманское посвящение, его общим знаменателем обычно являются чувство разрушения старого, ощущение идентичности и переживание экстатической связи с природой, с космическим порядком вещей и с творческой энергией Вселенной» [Гроф С., Гроф К. 1996: 152].

Тождество или близость подобных образов в разных, достаточно далеких друг от друга религиях и мифологиях может расцениваться как свидетельство того, что за ними стоят одни и те же содержательные начала. Универсальные символы, скорее всего, являются знаками глубинных когнитивных универсалий. Соответственно и сами мифы и религии с этих позиций предстают как универсальные символические системы, которые репрезентируют открывшиеся человеческому сознанию содержательные константы Невыразимого.

Этот вывод находит выразительные подтверждения в данных других научных дисциплин, в поле зрения которых находится человек как «семантическое существо». Такие данные предоставляют современные исследования психосемантики сознания человека в его пограничных состояниях, в частности, в переживании человеком клинической смерти. Связанный с ним опыт часто характеризуется как «невыразимый», недоступный вербальному описанию. И это естественно, ведь он лежит вне естественного опыта человека и соответственно вне языковой категоризации. Одновременно когнитивное освоение человеком таких переживаний осуществляется в системе образов, в значительной мере характерных для религии и мифа. Например, во многих сообщениях клиническая смерть описывается как достижение некоего «рубежа» или «предела». Такой рубеж может быть чисто абстрактным, но может и символически представляться как водная преграда, седой туман, дверь или ворота, изгородь или линия. И все это лишь условные образы, метафоры – когнитивные модели, к которым сознание обращается для освоения одного и того же содержания¹⁴.

Положения, чрезвычайно близкие этим, занимают важное место в исследованиях неординарных состояний сознания, вызванных приемом психоделических средств. Так, С. Гроф в своих работах отметил как принципиальное то обстоятельство, что образы переживаний в случаях подобного рода чрезвычайно близки образам традиционных религий. Даже те, кто не был знаком с мистическими и религиозными теориями, в психоделических сеансах переживали встречи с различными божествами, грамотно оперировали такими универсальными символами, как *крест*, *шестиконечная звезда Давида*, индо-иранская *свастика*, египетский *анх*, *цветок лотоса*, даосский *инь-ян*, *лингам* Шивы, буддийское *Колесо сансары*, *Уроборос* (змей, пожирающий свой хвост) и т.п. [Гроф 1994: 221–224].

Экзистенциально-феноменологические исследования клинических нарушений в структуре личности и связанных с ними переживаний не только подтвердили выдвинутое положение о моделирующей функции образных форм в сознании человека, но и позволили увидеть их в новом аспекте. Так, по наблюдению Р. Лэнга, пациент в состоянии психоза проходит путь, аналогичный инициационному символическому пути шамана [Лэнг 1995: 299]; он открывает, что мучающие их демоны – это темные стороны их личности, спроецированные сознанием вовне и оформленные на основе категорий, уже имеющих в языке и культуре [Лэнг 1995: 312]. При этом пациент может отдавать себе отчет, что его видения имеют символический характер и что символические формы, к которым его сознание обращается, – это когнитивные условности. «У меня не было сил переживать это, – рассказывал один из таких пациентов врачу. – Я переживал это в течение пары мгновений, но это напоминало внезапную вспышку света, порыв ветра – вырази как тебе угодно...» [Лэнг 1995: 330 (со ссылкой на К. Ясперса)].

¹⁴ Обзор подходов к этой проблеме дается, например, в работе [Гроф, Хэлифакс 1996].

Внимательный взгляд на произведения литературного художественного творчества также показывает, что обращение авторов к универсальным символам вовсе не является исключительным и не связывается жестко с их эстетическими, творческими или философскими установками. Трудно предположить, например, что И.А. Гончаров сознательно обратился к модели *мандалы*, когда в начале романа описывал кабинет Обломова. В соответствии с алгоритмами организации пространства в мандале, центром его показан сам Илья Ильич; ближайшую к нему зону наиболее благополучной пространственной организации составляет его халат, следующей, несколько менее «космологизированной» зоной выступает диван, и признаки наименьшей организации обнаруживает общее состояние кабинета. Все это Космос Обломова. То же, что находится за его пределами, – Гороховая улица, Петербург и весь мир в целом – оказывается эфемерным, опасным и, по сути, является для Ильи Ильича воплощением Хаоса.

Вряд ли Л.Н. Толстой думал о символической семантике образа *Мирового Древа*, когда писал о духовном обновлении князя Андрея, проезжавшего вблизи старого, но все еще зеленящего дуба.

Можно еще рассуждать о том, насколько осознанно использовала М. Цветаева в одном из своих стихотворений символ *пещеры* как образное подобие собственного женского лона:

Могла бы – взяла бы
В утробу пещеры...¹⁵

Но мало вероятно, чтобы она задумывалась над связью этого образа с идеями перерождения и обновления во всех планах и в соответствии с этим – с мыслью об инициации, которая открывает человеку истинный облик мира и в которой он обретает с этим миром особое, мистическое единство. Тем не менее эти мотивы представлены в стихотворении и непосредственно. То, на что сначала лишь намекается, заявляется и прямо.

Вместе с тем использование автором того или иного символического образа бывает столь убедительным, семантика его настолько органично сочетается с семантикой всего образного ряда произведения, что возникает уверенность: автор сделал это абсолютно осознанно, рассчитывая на понимание со стороны читателя – по крайней мере на его усилия по расшифровке неявно представленных глубинных содержаний. Таково, например, стихотворение А. Белого «Тело стихий»:

В лепестке лазурево-лилейном
Мир чудесен.
Все прекрасно в фейном, вейном, змейном
Мире песен...

Лепесток – это часть мистического цветка, по сути, являющегося поэтической модификацией *Мирового Древа* как модели мира. Автор хотел сказать, что даже одна маленькая деталь этого цветка содержит в себе целый мир – «песенный» и прекрасный. И этот мир прекрасен в каждой из трех структурных частей, выделяемых мифологической традицией: небесной («фейной» – той, в которой живут феи), земной («вейной» – открытой всем ветрам) и хтонической («змейной»).

Все эти и близкие им обстоятельства позволяют наметить еще одно важное положение, касающееся общей природы Невыразимого. Человек, будучи «семантическим» су-

¹⁵ Об осознанности использования этого образа и его символическом характере в данном случае говорят последние строки стихотворения, где подобие женского лона и пещеры подчеркивается специально:

Могла бы – взяла бы
В пещеру – утробы.

ществом, живет в мире смыслов. Имея это в виду, можно говорить, что мир и человек составляют интимнейшее и глубочайшее содержательное единство. Именно поэтому весь мир может открыться человеку изнутри как некий Глобальный Смысл, который может быть когнитивно освоен им лишь в символе. Но какая часть этого Глобального Смысла уже открыла себя человеку, а какая осталась вне его когнитивного освоения? Насколько различаются границы познанных миров в разных языках и в разных культурах? Насколько интенционален Глобальный Смысл сам по себе? (Ср. [Маковский 2007б].)

Относительно всего этого можно строить лишь более или менее правдоподобные гипотезы, принимая позиции религии и мистицизма или отталкиваясь от них.

Вполне же очевидно следующее: *Невыразимое – это таинственный безбрежный океан латентного содержания, в котором находится островок освоенной человеческим сознанием языковой действительности; область сознания – это «эпизод» в содержательном пространстве человеческого бессознательного; начала человеческого сознания лежат за его пределами.*

Какие же новые горизонты обнаруживают в себе язык и культура при рассмотрении их с этих позиций?

Прежде всего, мы гораздо более глубоко проникаем в сущность положения о том, что язык – это основная символическая система, посредством которой человек объективирует собственную мысль о мире. Мы начинаем относиться к языку буквально как к мысли в о плоти. Точно так же мы начинаем понимать и культуру. Показателем этого является, в частности, новое понимание ее как феномена по сути своей семантического. Ср. у Ю.С. Степанова: «К у л ь т у р а – это совокупность концептов и отношений между ними, выражающихся в различных “рядах” (прежде всего в “эволюционных семиотических рядах”, а также в “парадигмах”, “стилях”, “изоглоссах”, “рангах”, “константах” и т.д.)» [Степанов 1997: 38].

Мы понимаем и то, что именно благодаря воплощенности в языке и культуре мысль становится доступной самой себе, и в этой рефлексивности она тклет содержательное пространство сознания. В динамическом же аспекте сознание определяется как некий внутренний «диалог» между исходной «первозданной» мыслью и ее объективированной и тем самым семантически ограниченной копией. Это буквально с о - з н а н и е, «взаимное знание» друг о друге двух содержательных начал в ментальной сфере человека. Изучение функционально-содержательной специфики головного мозга человека позволяет говорить, что в нейрофизиологическом плане этот диалог осуществляется между правым и левым полушариями [Иванов 1978].

В этом диалоге – и благо и вред для человека. С одной стороны, в нем человек становится существом рассудочным. Благодаря ему открываются семантические оппозиции, составляющие основу всего дальнейшего понимания мира человеком. В этом диалоге человек постигает себя как «Я», мир – как нечто внеположенное этому личностному началу и себя-в-мире как единство того и другого. Платон неоднократно называл мышление беззвучным разговором души с самой собой.

С другой стороны, диалог уводит человека от той реальности, которая д е й с т в и т е л ь н о е с т ь. По словам Э. Кассирера, «вместо того, чтобы иметь дело с самими вещами, человек как бы беседует с самим собой» [Кассирер 1990: 96].

Можно ли, исходя из всего этого, утверждать, что вне символа как объективирующего средства для человеческой мысли и собственно вне языка и культуры как символических систем нет сознания? Похоже, что так оно и есть. Однако не следует забывать, что речь в этом случае идет о сознании дискурсивном, основанном на бинарных оппозициях.

Есть и иное сознание, простирающееся за пределы слова и языка. Это сознание Единства, в котором рождается слово, но которое само постигается в благоговейном священном молчании, – о нем Мартин Бубер сказал: «Лишь безмолвие, обращенное к Ты, лишь молчание в с е х языках, безмолвное ожидание в неоформленном, в неразделенном, в доязыковом слове оставляет Ты свободным, пребывает с ним в потаенности там, где Дух не обнаруживает себя, но присутствует» [Бубер 1995: 37].

Положение о двух содержательных мирах, в которых живет человек, позволяет по-новому взглянуть и на развиваемый в настоящее время тезис об «инстинктивности» языка или его врожденном характере. С этих позиций обнаруживается, что возникновение языка или какой-либо иной символической системы – естественное и необходимое событие в жизни любой самоорганизующейся психической системы. Собственно, язык и культурная среда и представляют собой формы этой самоорганизации. Благодаря языку и культуре система объективирует и приводит в упорядоченное состояние собственное содержание, содержание окружающего ее мира и содержательное отношение себя к миру. И если язык инстинктивен, то именно в этом смысле. И в этом же смысле инстинктивна культура.

С отмеченных теоретических позиций просматривается еще одно важное свойство языка, остающееся вне поля зрения исследователей при рассмотрении его вне отношения к Невыразимому. Как символическая система, он «работает» в некой средней зоне идеальной содержательной шкалы, на одном полюсе которой находятся отдельные семантические признаки (человек их мыслит, но в языке они обычно выражаются лишь в комплексах), а на другом – глобальные содержания, репрезентируемые лишь символически (они принадлежат бессознательному человека). Кроме того, языковой номинации подвергаются некие усредненные, абстрактные содержания, связанные с реальностью опосредованно – через человеческий интеллект. Б.А. Серебренников писал в этой связи: «Не вдаваясь в полемiku по поводу тезиса об обязательном вербальном характере человеческого мышления, мы постараемся обосновать наш основной тезис: опыт создает инвариантный обобщенный образ предмета, который обычно предшествует его наименованию» [Серебренников 1977: 138].

Л. Витгенштейн писал в «Логико-философском трактате» о том, что человек обладает способностью строить языки, позволяющие выразить любой смысл (4.002). Но не благодаря какой-то особой выразительной способности языка. Это возможно потому, что в обычных условиях мысль человека заранее формулируется на основе языковых категорий или даже облечена в языковые формы. Ясно сказать можно лишь о том, что концептуально оформлено в сознании человека и закреплено в языке. Концептуальная неопределенность ведет и к языковым затруднениям.

Все это указывает на то, что мир содержаний, в котором живет человек, в значительной мере условен. Истинная реальность гораздо шире и многообразнее; она может показать человеку свои отблески в символе, но в своей абсолютной полноте открывается лишь в мистическом опыте, чуждом любой знаковости.

Означает ли все это, что язык в настоящее время утрачивает свою значимость как объект фундаментальных теоретических исследований? Разумеется, нет. Являясь основной кодовой системой, воплотившей в себе все результаты и механизмы человеческой когниции, язык привлекает к себе внимание уже как «образцовая сфера», в которой эти результаты и механизмы представились наилучшим образом.

В связи с этим можно высказать предположение, например, о том, что явления, присущие языковому сознанию человека, с необходимостью воспроизводятся в его культурном сознании и за его пределами – в предметной культурной сфере, которую человек выстроил вокруг себя для облегчения собственного бытия в этом мире.

И действительно, основные механизмы языка обнаруживают себя как универсальные механизмы человеческой ментальности. Помимо метафоры, метонимии, необходимого означивания, семантического парного противопоставления, можно отметить в этой связи еще один выразительный процесс, обозначившийся также в сфере культуры. Это исходная мотивированность всего того, что человек создает в процессе всей своей осмысленной культурной деятельности, и утрата этой мотивированности со временем, выражающаяся в забвении человеком первоначальной семантики культурных объектов.

Суть подобной «деэтимологизации» такова: высокая содержательность объектов культуры со временем теряется, их религиозная или философская семантика замещается обыденной, глобальные смыслы, представляемые материальными символами, теря-

ются, и они начинают восприниматься лишь в эстетическом плане. В этом, собственно, и состоит общее культурное движение от сакральности к профанности, от большей содержательной насыщенности к меньшей.

Означает ли это, что древние культуры, не пережившие эту семантическую метаморфозу, более содержательны по сравнению, скажем, с современной европейской? Если иметь в виду нерасторжимую целостность научного, философского, религиозного, эстетического, обыденного сознаний в древности, то на этот вопрос следует ответить утвердительно. Впрочем, принятие во внимание иных факторов содержательности культурной парадигмы современности оставляет простор и для полемики по этому вопросу.

Итак, человек, сам того не подозревая, живет в двух содержательных мирах. Но между этими мирами нет непреодолимой границы. По словам Дж. Кэмпбелла, «два мира, божественный и человеческий... на самом деле это один мир. Область, в которой обитают боги, – это забытое нами измерение того мира, который мы знаем». Язык и культура держат своего носителя в плену содержательной заданности, храня от него тайну Трансцендентных Смыслов – Смыслов Невыразимого. Но именно язык способен сделать человека свободным, потому что он же и открывает человеку их тайну. В нем – ключи от врат в Невыразимое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агапкина 1995 – Т.А. Агапкина. Имя // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Апресян 1995 – Ю.Д. Апресян. Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995.
- Арутюнова 1990а – Н.Д. Арутюнова. Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990.
- Арутюнова 1990б – Н.Д. Арутюнова. Метонимия // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Белый 1994 – А. Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994.
- Берестнев 1997 – Г.И. Берестнев. О «новой реальности» языкознания // ФН. 1997. № 4.
- Берестнев 2002а – Г.И. Берестнев. Соблазн и спасение Гумберта Гумберта. Опыт аналитико-психологического прочтения романа В. Набокова «Лолита» // Russian literature. V. 2002.
- Берестнев 2002б – Г.И. Берестнев. Языковые подходы к проблеме архетипов коллективного бессознательного // Языкознание: взгляд в будущее. Калининград, 2002.
- Бидерманн 1996 – Г. Бидерманн. Энциклопедия символов. М., 1996.
- Бубер 1995 – М. Бубер. Два образа веры. М., 1995.
- Витгенштейн 1994 – Л. Витгенштейн. Философские работы. Ч. I. М., 1994.
- Генон 1997 – Р. Генон. Символы священной науки. М., 1997.
- Генон 2003 – Р. Генон. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003.
- Гроф 1994 – С. Гроф. Области человеческого бессознательного. М., 1994.
- Гроф С., Гроф К. 1996 – С. Гроф, К. Гроф. Неистовый поиск себя. М., 1996.
- Гроф, Хэлифакс 1996 – С. Гроф, Дж. Хэлифакс. Человек перед лицом смерти. М.; Киев, 1996.
- Гура 1995 – А.В. Гура. Блины // Славянская мифология. М., 1995.
- Даль 1996 – В.И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1996.
- Даль 2003 – В.И. Даль. Поверья, суеверия и предрассудки русского народа. М., 2003.
- Завадская-Байчжи 1993 – Е.В. Завадская-Байчжи. Сексуальность как особый колорит китайской традиционной живописи // Китайский эрос. М., 1993.
- Иванов 1978 – Вяч.Вс. Иванов. Чет и нечет. М., 1978.
- Иванов 1990 – Вяч.Вс. Иванов. Корова // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1990.
- Иванов 1994 – Вяч. Иванов. Родное и вселенское. М., 1994.
- Истрин 1961 – В.А. Истрин. Развитие письма. М., 1961.
- Кассирер 1990 – Э. Кассирер. Опыт о человеке // Человек. № 3. 1990.
- Керлот 1994 – Х.Э. Керлот. Словарь символов. М., 1994.
- Кубрякова 2004 – Е.С. Кубрякова. Язык и знание. М., 2004.
- Купер 1995 – Дж. Купер. Энциклопедия символов. М., 1995.
- Лакофф 1995 – Дж. Лакофф. Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. М., 1995.
- Лэнг 1995 – Р. Лэнг. Расколотое «Я». М.: СПб., 1995.

- Маковский 1996 – *М.М. Маковский. Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов.* М., 1996.
- Маковский 2002 – *М.М. Маковский. Семиотика языческих культов // ВЯ. 2002. № 6.*
- Маковский 2007а – *М.М. Маковский. Мифопоэтические этюды // ВЯ. 2007. № 2.*
- Маковский 2007б – *М.М. Маковский. К онтогенезу языковых процессов // Язык как материя смысла. Сб. к 90-летию академика РАН Н.Ю. Шведовой. М., 2007.*
- Налимов, Дрогалина 1995 – *В.В. Налимов, Ж.А. Дрогалина. Реальность нереального.* М., 1995.
- Покровский 1959 – *М.М. Покровский. Избранные работы по языкознанию.* М., 1959.
- Сепир 1993 – *Э. Сепир. Избранные труды по языкознанию и культурологии.* М., 1993.
- Серебрянников 1977 – *Б.А. Серебрянников. Номинация и проблема выбора // Языковая номинация. М., 1977.*
- Степанов 1997 – *Ю.С. Степанов. Константы. Словарь русской культуры.* М., 1997.
- Степанов, Проскурин 1993 – *Ю.С. Степанов, С.Г. Проскурин. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные системы в периоды двоеверия.* М., 1993.
- Толстая 1995 – *С.М. Толстая. Смерть // Славянская мифология.* М., 1995.
- Толстой, Усачева 1995 – *Н.И. Толстой, В.В. Усачева. Волосы // Славянская мифология.* М., 1995.
- Топорков 1995а – *А.Л. Топорков. Мост // Славянская мифология.* М., 1995.
- Топорков 1995б – *А.Л. Топорков. Пест // Славянская мифология.* М., 1995.
- Топорков 1995в – *А.Л. Топорков. Печь // Славянская мифология.* М., 1995.
- Топорков 1995г – *А.Л. Топорков. Ступа // Славянская мифология.* М., 1995.
- Топоров 1990 – *В.И. Топоров. Свастика // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1990.*
- Фрейд 1989 – *З. Фрейд. Введение в психоанализ: Лекции.* М., 1989.
- Фридрих 1979 – *И. Фридрих. История письма.* М., 1979.
- Фрэзер 1983 – *Дж. Фрэзер. Золотая ветвь.* М., 1983.
- Элиаде 1998 – *М. Элиаде. Азиатская алхимия.* М., 1998.
- Юнг 1991 – *К.Г. Юнг. Архетип и символ.* М., 1991.
- Юнг 1994 – *К.Г. Юнг. Психология бессознательного.* М., 1994.
- Bartmiński 1980 – *J. Bartmiński. Założenia teoretyczne słownika // Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny. Wrocław, 1980.*
- Chafe 1987 – *W.L. Chafe. Repeated verbalizations as evidence for the organization of knowledge // Preprints of the plenary session papers: XIV International Congress of Linguists. Berlin, 1987.*
- Fromm 1951 – *E. Fromm. The forgotten language. New York, 1951.*
- Goldsmith 1976 – *E. Goldsmith. Ancient pagan symbols. Detroit, 1976.*
- Isačenko 1972 – *A.V. Isačenko. Figurative meaning derivation, and semantic features // The Slavic word. Proceedings of the International Slavistic colloquium at UCLA. 1972.*
- Jackendoff 1984 – *R. Jackendoff. Sense and reference in a psychologically based semantics // Talking minds. Cambridge (Mass.), 1984.*